

Revue  
de l'Institut  
de sociologie

## Revue de l'Institut de Sociologie

86 | 2016

Retour sur Pierre Bourdieu et hommage à Henri Janne

---

### Brève généalogie et anatomie de l'*habitus*

Loïc Wacquant

Traducteur : Léa Drouet

---



#### Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/ris/377>

#### Éditeur

Université libre de Bruxelles - ULB

#### Édition imprimée

Date de publication : 30 juin 2016

Pagination : 9-18

ISSN : 0770-1055

#### Référence électronique

Loïc Wacquant, « Brève généalogie et anatomie de l'*habitus* », *Revue de l'Institut de Sociologie* [En ligne], 86 | 2016, mis en ligne le 23 juillet 2019, consulté le 24 juillet 2019. URL : <http://journals.openedition.org/ris/377>

---

Revue de l'Institut de Sociologie

# Brève généalogie et anatomie de l'*habitus*

*Loïc Wacquant*

University of California, Berkeley

Centre de sociologie européenne, Paris

Retracer les origines philosophiques du concept d'*habitus* et l'usage initial qu'en a fait Bourdieu pour rendre compte de la disjonction historique provoquée par la guerre de libération nationale algérienne et la modernisation des campagnes françaises dans l'après-guerre permet de dissiper quatre malentendus récurrents : 1° l'*habitus* n'est jamais la réplique d'une structure sociale unique, mais un *ensemble de schèmes dynamique, multiscalaire et multicouches*, sujet à une « révision permanente » dans la pratique ; 2° l'*habitus* n'est *pas nécessairement cohérent et unifié*, mais présente au contraire divers degrés d'intégration et de tension ; 3° parce qu'il n'est pas toujours congruent avec le cosmos au sein duquel il évolue, l'*habitus* se prête tout autant à une analyse de la *crise et du changement* que de la cohésion et de la reproduction ; 4° mais l'*habitus* n'est pas un *mécanisme autosuffisant* générateur d'action : la dissection des dispositions doit toujours procéder en lien étroit avec la cartographie du système de positions qui excitent, inhibent ou redirigent tour à tour les capacités et les inclinaisons socialement constituées de l'agent. Surtout, l'*habitus*, chez Bourdieu, n'est pas un concept abstrait qui serait le produit ou le moteur de spéculations théoriques, mais une manière sténographique de désigner une posture de recherche qui place le mode de pensée génétique au cœur de l'analyse sociale.

*Retracing the philosophical origins and initial usage of habitus by Bourdieu to account for the historical disjuncture wrought by the Algerian war of national liberation and the postwar modernization of the French countryside allows us to clear up four recurrent misunderstandings about the concept: (1) habitus is never the replica of a single social structure but a dynamic, multiscalar, and multilayered set of schemata subject to 'permanent revision' in practice ; (2) habitus is not necessarily coherent and unified but displays varying degrees of integration and tension ; (3) because it is not always congruent with the cosmos in which it evolves, habitus is suited to analysing crisis and change no less than cohesion and perpetuation ; but (4) it is not a self-sufficient mechanism for the generation of action: the dissection of dispositions must always proceed in close connection with the mapping of the system of positions that alternately excite, suppress, or redirect the socially constituted capacities and inclinations of the agent. Crucially, in Bourdieu's hands, habitus is not an abstract concept issued from and aimed at theoretical disquisition, but a stenographic manner of designating a research posture that puts the genetic mode of thinking at the heart of social analysis.*

D'aucuns croient que Pierre Bourdieu est l'inventeur du concept d'*habitus*<sup>1</sup>. En réalité, il s'agit d'un vieux philosophème, qui remonte à la pensée d'Aristote et des scolastiques du Moyen-Âge, que le sociologue français a repris et retravaillé à partir des années 1960. Son objectif était de forger une théorie dispositionnelle de l'action à même de réintroduire le temps et la capacité inventive des agents dans

l'anthropologie structuraliste, sans pour cela retomber dans l'intellectualisme cartésien qui fausse les approches subjectivistes du comportement social, du behaviorisme et de la phénoménologie à l'interactionnisme symbolique et à la théorie du choix rationnel. La notion d'*habitus* joue un rôle central dans l'effort consacré par Bourdieu, tout au long de sa vie, à développer une science de la pratique et une critique corrélatrice de la domination sous ses multiples manifestations, fondée sur la triple historicisation de l'agent (*habitus*), du monde (espace social et champ) et des catégories et méthodes du chercheur en sciences sociales (réflexivité).

L'*habitus* s'enracine dans la notion d'*hexis* élaborée par Aristote dans sa doctrine de la vertu exposée dans l'*Éthique à Nicomaque* (vers 350 av. J.-C.), à savoir un état du caractère moral acquis et cependant solidement ancré qui oriente nos sentiments et nos désirs, et par là notre conduite<sup>2</sup>. Le terme fut traduit en latin par *habitus* (participe passé du verbe *habere*, avoir ou tenir) au treizième siècle par Saint Thomas d'Aquin dans sa *Summa Theologiae* (1269), chez qui il acquiert également le sens d'une habileté susceptible de croître par l'activité, ou de disposition durable suspendue à mi-chemin entre puissance et action délibérée<sup>3</sup>. Il a été utilisé avec parcimonie et de façon descriptive par les sociologues de la génération classique familiers de la philosophie des scolastiques, tels Émile Durkheim (qui parle de l'*habitus* chrétien dans son cours sur *L'Évolution pédagogique en France* donné en 1904-1905), son neveu et proche collaborateur Marcel Mauss (notamment dans sa célèbre conférence sur les « Techniques du corps » présentée en 1934), ou encore par Max Weber (dans sa discussion sur l'ascétisme religieux dans *Wirtschaft und Gesellschaft*) et Thorstein Veblen (qui rumine sur l'« *habitus* mental prédateur » des industriels dans sa *Théorie de la classe de loisir* parue en 1899)<sup>4</sup>. Le terme ressurgit dans la phénoménologie, au premier plan dans les écrits d'Edmund Husserl, qui désigne par *habitus* le conduit mental entre expériences passées et actions à venir. Husserl utilise également comme concept apparenté le terme *Habitualität*, traduit plus tard en anglais par son étudiant Alfred Schutz par « savoir habituel » (adopté ensuite par l'ethnométhodologie), notion qui résonne avec celle d'*habitude* telle que Maurice Merleau-Ponty l'a raffinée dans son traitement du « corps propre » comme source muette mais intelligente de sens et de comportement social<sup>5</sup>. L'*habitus* figure également fugitivement dans les écrits d'un autre élève de Husserl, Norbert Elias, qui réfléchit à la formation de l'« *habitus* psychique des peuples "civilisés" » dans son essai classique sur *La Civilisation des mœurs*<sup>6</sup>.

Toutefois, c'est dans le travail de Pierre Bourdieu – qui, en lecteur précoce et assidu de Leibniz et de Husserl, était imprégné de ces débats philosophiques – que l'on trouve une profonde refonte sociologique du concept destinée à transcender l'opposition entre objectivisme et subjectivisme. L'*habitus*, chez Bourdieu, devient un *construit médiateur* qui nous aide à révoquer la dualité de sens commun entre l'individu et le social en saisissant « l'internalisation de l'externalité et l'externalisation de l'internalité », c'est-à-dire les manières dont les structures socio-symboliques de la société viennent se déposer à l'intérieur des per-

sonnes sous la forme de *dispositions* durables, ou capacités inculquées et propensions conditionnées à penser, ressentir et agir de façon déterminée, qui les guident à leur tour dans leurs réponses créatives aux contraintes et aux sollicitations de leur milieu environnant<sup>7</sup>.

Bourdieu a d'abord réintroduit la notion de façon dénotative dans ses études de terrain de jeunesse sur le sens de l'honneur, la parenté et le pouvoir dans la société paysanne de son Béarn natal, dans le sud-ouest de la France, et dans les villages kabyles berbérophones de l'Algérie coloniale. Dans les deux contextes, il a activé l'*habitus* pour saisir la *discordance* entre les capacités et les propensions culturellement données des agents et les exigences du système social émergent, conduisant à une rupture historique et à un bouleversement sociétal – démentant ce qui deviendra par la suite la fable académique éculée présentant Bourdieu comme l'apôtre de la « théorie de la reproduction<sup>8</sup> ». Dans le Béarn, la capacité supérieure des filles à incorporer les valeurs urbaines transmises par l'école et les médias a condamné les garçons de la région au célibat et, partant, la société villageoise fondée sur la primogéniture masculine à une mort lente. Du côté algérien, les *fel-labin* déracinés portaient en eux un mélange contradictoire de catégories héritées de la tradition ancestrale et importées par la colonisation, et ce « sabir culturel » (ou *habitus* clivé) a fait d'eux des marginaux tant dans la communauté agraire que dans l'économie urbaine, supports vivants des contradictions structurales qui ont propulsé le pays vers la révolution<sup>9</sup>.

Ensuite, au début des années 1970, Bourdieu a élaboré analytiquement la notion d'*habitus* par le biais d'une double critique de la phénoménologie de Sartre et du structuralisme de Lévi-Strauss dans son *Esquisse d'une théorie de la pratique*<sup>10</sup>. Dans ce livre et dans les écrits qui s'ensuivent, qui culmineront un quart de siècle plus tard avec les *Méditations pascaliennes*<sup>11</sup>, il suggère que la pratique n'est ni le précipité mécanique de préceptes structuraux, ni le fruit de la poursuite intentionnelle d'objectifs par les individus, mais plutôt

le produit de la relation dialectique entre une situation et un *habitus*, entendu comme un système de dispositions durables et transposables qui, intégrant toutes les expériences passées, fonctionne à chaque moment comme une *matrice de perceptions, d'appréciations et d'actions*, et rend possible l'accomplissement de tâches infiniment différenciées, grâce aux transferts analogiques de schèmes permettant de résoudre les problèmes de même forme et grâce aux corrections incessantes des résultats obtenus, dialectiquement produites par ces résultats<sup>12</sup>.

En tant qu'histoire individuelle et collective sédimentée dans le corps, structure sociale devenue structure mentale et machine sensorimotrice, l'*habitus* peut être pensé par analogie à la « grammaire générative » de Noam Chomsky, qui permet aux locuteurs parlant couramment une langue de produire sans y penser

des actes de langage conformes aux règles partagées, de façon inventive mais prévisible<sup>13</sup>. Il désigne une compétence pratique acquise *dans et pour l'action*, qui opère en-deçà de la conscience et se trouve continuellement affinée dans le mouvement même de son déploiement. Mais, contrairement à la grammaire de Chomsky, 1° l'*habitus* recouvre une aptitude non pas naturelle mais *sociale* qui, pour cette raison même, varie selon le temps, le lieu et, plus important, la distribution du pouvoir ; 2° il est *transférable* à divers domaines de la pratique, ce qui explique la cohérence grossière entre, par exemple, les différents secteurs de la consommation – musique, sport, alimentation ou ameublement, mais aussi choix matrimoniaux et politiques – chez des individus de même classe, pour autant qu'il détermine leurs styles de vie distinctifs<sup>14</sup> ; 3° il est durable, mais *pas statique ni éternel* : les dispositions sont socialement montées et peuvent être érodées, contrées voire démontées par l'exposition à de nouvelles forces externes, comme le montrent les situations de migration et d'apprentissage spécialisé ; 4° il est toutefois doté d'une *inertie interne*, dans la mesure où l'*habitus* tend à produire des pratiques modelées par les structures sociales qui l'ont engendré, et parce que chacune de ses couches opère à la manière d'un prisme au travers duquel les expériences subséquentes sont filtrées, tandis que des strates de dispositions ultérieures viennent s'y superposer (d'où le poids disproportionné des schèmes implantés dans la petite enfance, notamment l'opposition binaire entre masculin et féminin) ; 5° par conséquent, l'*habitus* introduit un *décalage*, parfois un hiatus, entre les déterminations passées qui l'ont produit et les déterminations actuelles qui l'interpellent :

Histoire incorporée, faite nature, et par là oubliée en tant que telle, l'*habitus* est la présence agissante de tout le passé dont il est le produit : partant, il est ce qui confère aux pratiques leur *indépendance relative* par rapport aux déterminations extérieures du présent immédiat. Cette autonomie est celle du passé agi et agissant qui, fonctionnant comme capital accumulé, produit de l'histoire à partir de l'histoire et assure ainsi la permanence dans le changement qui fait l'agent individuel comme monde dans le monde<sup>15</sup>.

Contre le structuralisme, la théorie de l'*habitus* reconnaît que les agents font activement le monde social en engageant des instruments de construction cognitive incorporés ; mais elle soutient également, contre le constructivisme, que ces instruments sont eux-mêmes créés par le monde social à travers la somatisation des rapports sociaux. L'individu situé « se détermine, dans la mesure où il construit la situation qui le détermine », mais « il n'a pas choisi le principe de son choix », de sorte que « l'*habitus* contribue à déterminer ce qui le transforme<sup>16</sup> ».

L'*habitus* fournit à la fois un principe de sociation et d'individuation : *sociation* parce que nos catégories de jugement, de sensibilité et de conduite, provenant de la société, sont partagées par tous ceux qui ont été soumis à des conditions et des

conditionnements sociaux similaires (c'est ainsi qu'on peut parler d'un *habitus* masculin, d'un *habitus* bourgeois, d'un *habitus* national, etc., qui correspondent aux principaux « principes sociaux de vision et de division », mais aussi d'un *habitus* artistique, juridique, carcéral, etc., correspondant à des institutions spécifiques) ; *individuation* dans la mesure où chaque personne, du fait d'avoir une trajectoire et une place uniques dans le monde, internalise une combinaison sans égale de ces schèmes (même de vrais jumeaux sont séparés par l'ordre dans lequel ils sont nés et traités différemment par leurs parents et leur entourage). Parce qu'il est à la fois structu-ré (par les milieux sociaux passés) et structu-rant (des perceptions, émotions et actions présentes), l'*habitus* opère comme le « principe non choisi de tous les choix » guidant des pratiques qui revêtent le caractère systématique de stratégies alors même qu'elles ne sont pas le résultat d'une intention stratégique et sont objectivement « orchestrées sans être le produit de l'activité organisante d'un chef d'orchestre<sup>17</sup> ». En tant que *construit multi-scalaire*, l'*habitus* nous permet de mener de front l'étude du générique, en identifiant les éléments communs à des cercles concentriques de conditionnements, et l'étude du spécifique, ouvrant la voie à une sociologie clinique capable de pénétrer les tréfonds d'une bio-histoire donnée sans la réduire à des idiosyncrasies.

Pour cette philosophie dispositionnaliste de l'action, selon laquelle le « corps socialisé ne s'oppose pas à la société » mais constitue « l'une de ses formes d'existence<sup>18</sup> », l'agent social n'est ni l'individu égoïste et isolé de la théorie économique néoclassique, véritable machine à calculer qui cherche à maximiser l'utilité pour parvenir à des objectifs clairs, ni un manipulateur de symboles désincarné, suspendu en quelque sorte au-dessus du périmètre d'attraction des forces matérielles comme dans la tradition néo-kantienne de l'anthropologie symbolique et le courant néo-pragmatiste de l'interactionnisme de Mead. (Au-delà de leur opposition féroce sur la question de la suprématie ultime de l'intérêt ou de la culture, ces deux conceptions de la conduite, l'acteur rationnel et l'animal symbolique, sont toutes deux spontanéistes, instantanéistes et intellectualistes.) L'agent social est, tout au contraire, un être sensible de chair et de sang habité par la nécessité historique, entremêlé au monde par une relation opaque de « complicité ontologique » – ou d'inimitié, le cas échéant – et lié aux autres de l'intérieur par la « collusion implicite » favorisée par des catégories de perception, d'appréciation et d'action partagées<sup>19</sup>.

Retracer les origines philosophiques de l'*habitus* et l'usage initial qu'en a fait Bourdieu pour rendre compte de la disjonction historique provoquée par la guerre de libération nationale algérienne et par la modernisation des campagnes françaises de l'après-guerre permet de dissiper quatre malentendus récurrents à propos de ce concept.

Tout d'abord, l'*habitus* n'est jamais la réplique d'une structure sociale unique, car il intègre un *ensemble de schèmes dynamique et multicouche* qui enregistre,

stocke et prolonge l'influence des divers environnements successivement traversés pendant une existence. Il s'ensuit que :

[(une)] véritable sociogenèse des dispositions constitutives de l'*habitus* devrait s'attacher à comprendre comment l'ordre social capte, canalise, renforce ou contre-carre des processus psychiques selon qu'il y a homologie, redondance et renforcement entre les deux logiques ou, au contraire, tension. Il va de soi que les structures mentales ne sont pas le simple reflet des structures sociales<sup>20</sup>.

La malléabilité de l'*habitus* tenant à sa « révision permanente » dans la pratique est encore davantage mise en relief par la distinction cardinale qu'introduit Bourdieu – elle est abordée dans ses recherches de jeunesse sur l'éducation, le genre et la classe<sup>21</sup>, et dramatisée par l'auteur de ces lignes par l'apprentissage des catégories, compétences et désirs du pugiliste<sup>22</sup> – entre l'*habitus primaire* acquis dans la prime enfance par osmose au sein du microcosme familial et ses extensions, et l'*habitus secondaire*, greffé par la suite sur le premier par le travail pédagogique spécialisé de l'école et d'autres institutions didactiques (salle de boxe, atelier de peinture, secte religieuse, parti politique, etc.). Il en résulte une *formation de compromis* qui organise de façon dynamique les dispositions génériques et spécifiques tout au long du cycle de vie en un ensemble de schèmes opératoires<sup>23</sup>.

Deuxièmement, il s'ensuit que l'*habitus n'est pas nécessairement cohérent et unifié*. Il présente au contraire divers degrés d'intégration et de tension qui dépendent du caractère et de la compatibilité des situations sociales qui l'ont façonné au fil du temps. Une séquence d'institutions congruentes et de microcosmes stables aura tendance à façonner un *habitus* cohérent dont les couches successives se renforcent mutuellement et travaillent à l'unisson. À l'inverse, des organisations dissemblables reposant sur des valeurs divergentes ou des univers entropiques cultivent des systèmes précaires de dispositions divisées de l'intérieur et susceptibles de générer des lignes de conduites incohérentes et irrégulières. Ainsi, l'*habitus* brisé ou clivé des sous-prolétaires algériens étudiés par Bourdieu au début des années 1960 ou des membres du précaire de l'hyperghetto de Chicago<sup>24</sup>.

Troisièmement, l'*habitus* n'est pas moins adapté à l'analyse des situations de crise et de changement, de l'individu au macrocosme le plus étendu, que de phénomènes de cohésion et de perpétuation. En effet, l'*habitus* n'est pas nécessairement en accord avec le monde social dans lequel il évolue. Bourdieu nous met régulièrement en garde : il faut « éviter ainsi d'*universaliser* inconsciemment le modèle de la relation quasi circulaire de reproduction quasi parfaite qui ne vaut complètement que dans le cas où les conditions de production de l'*habitus* et les conditions de son fonctionnement sont identiques ou homothétiques<sup>25</sup> ». Le fait que l'*habitus* ait « ses ratés, ses moments critiques de déconcertement et de décalage<sup>26</sup> », lorsqu'il est incapable de générer des pratiques conformes au milieu,

constitue une source majeure de résistance personnelle, d'innovation sociale et de transformation structurale<sup>27</sup>.

Enfin, il convient de souligner que l'*habitus* n'est pas un mécanisme autosuffisant générateur d'action : à la manière d'un ressort, il a besoin d'un déclencheur extérieur et, par conséquent, on ne peut le considérer séparément des mondes sociaux (et, le cas échéant, des champs) dans lesquels il opère. En outre, un même *habitus* produira des lignes de conduite différentes lorsqu'il est « interpellé » par des opportunités stratégiques différentes. La dissection des dispositions doit donc procéder en lien étroit avec la cartographie du système des positions qui stimulent, inhibent ou redirigent tour à tour les inclinations de l'agent. Ce processus bi-directionnel et dynamique d'*embrayage mutuel des structures sociales incorporées et objectivées* constitue encore une autre source de transformation potentielle de la personne comme du cosmos :

Lorsque les conditions objectives de l'accomplissement ne sont pas données, l'*habitus*, contrarié, et continûment, par la situation, peut être le lieu de forces explosives (ressentiment) qui peuvent attendre (voire guetter) l'occasion de s'exercer et qui s'expriment dès que les conditions objectives (position de pouvoir du petit chef) en sont offertes. [...] En réaction contre le mécanisme instantanéiste, on est porté à insister sur les capacités « assimilatrices » de l'*habitus* ; mais l'*habitus* est aussi adaptation, il réalise sans cesse un ajustement au monde qui ne prend qu'exceptionnellement la forme d'une conversion radicale<sup>28</sup>.

Rendre compte complètement de la pratique exige donc une triple élucidation coordonnée de la genèse et des structures sociales de l'*habitus* en tant que subjectivité historicisée, de la formation et de la dynamique de l'espace social en tant que distribution historique des possibles (et qui, dans certains cas limites, prend la forme d'un champ), et des spécificités conjoncturelles de leur confrontation dans la micro-dialectique des dispositions et des positions.

Bien que des philosophes comme John Searle, Jacques Bouveresse, Charles Taylor et Iris Marion Young aient débattu de l'élaboration bourdieusienne de l'*habitus* en la reliant à la philosophie de l'esprit, du langage et du soi<sup>29</sup>, et que le neurobiologiste Jean-Pierre Changeux l'ait associé aux développements contemporains de la recherche sur le cerveau qui ancrent l'*habitus* dans notre architecture synaptique<sup>30</sup>, il convient de souligner que, pour Bourdieu, la notion n'est pas un concept abstrait issu de l'analyse théorique et orienté vers elle ; c'est avant tout une manière sténographique de désigner une *posture de recherche*. L'*habitus* place au cœur de l'analyse sociale le mode de pensée génétique en nous incitant à creuser les construits cognitifs, conatifs et émotifs implicites à travers lesquelles les personnes naviguent dans l'espace social et animent leur monde vécu. En effet, l'assemblage et le déploiement des schèmes socialement constitués qui font l'agent compétent et appétent sont pleinement accessibles à l'observation métho-

dique et au décryptage analytique. En fin de compte, c'est en mettant en route empiriquement la machine théorique de l'*habitus* que l'on peut savoir si et comment elle marche.

## NOTES

1. C'est ce qu'affirment, par exemple, Hans JOAS et Wolfgang KNÖBL dans un ouvrage qui fait par ailleurs autorité : *Social Theory: Twenty Introductory Lectures*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009.
2. ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, traduit du grec par Jacques Tricot, Paris, Vrin, 2012.
3. Vernon J. BOURKE, « The role of habitus in the Thomistic metaphysics of potency and act », in R.E. BRENNAN (s.l.d.), *Essays in Thomism*, New York, Sheed and Ward, 1942, p. 103-109.
4. Voir Émile DURKHEIM, *L'Évolution pédagogique en France*, Paris, PUF, 1990 (1924) ; Marcel MAUSS, « Les techniques du corps », *Journal de Psychologie*, XXXII, n° 3-4, 15 mars - 15 avril 1936 ; Max WEBER, *Sociologie de la religion*, traduit de l'allemand par Isabelle Kalinowski, Paris, Flammarion, Champs, 2006 ; Thorstein VEBLEN, *Théorie de la classe de loisir* (1899), traduit de l'anglais par Louis Evrard, Paris, Gallimard, 1970.
5. Voir Edmund HUSSERL, *Expérience et jugement. Recherches en vue d'une généalogie de la logique*, traduit de l'allemand par Denise Souches-Dagues, Paris, PUF, 2011 ; Alfred SCHUTZ, *The Structures of the Lifeworld*, Evanston, Northwestern University Press, 1973-1989 ; et Maurice MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1952.
6. Norbert ELIAS, *La Civilisation des mœurs*, traduit de l'allemand par Pierre Kamnitzer, Paris, Calmann-Lévy, 1973.
7. Pour une discussion lucide sur le statut ontologique et épistémologique des dispositions en tant que constituants de l'esprit et de la matière et sur la question de savoir si elles peuvent ancrer des explications causales ou fonctionnelles, voir Stephen MUMFORD, *Dispositions*, Oxford, Clarendon Press, 2003. Pour un panorama plus large, Gregor DAMSCHEN, Robert SCHNEPF et Karsten STUBER (s.l.d.), *Debating Dispositions: Issues in Metaphysics, Epistemology and Philosophy of Mind*, New York, Walter de Gruyter, 2009.
8. Loïc WACQUANT, « Following Pierre Bourdieu into the field », *Ethnography*, 5 (4), 2004, p. 387-414.
9. Voir Pierre BOURDIEU, « The peasant and his body », *Ethnography*, 5 (4), 2004, p. 579-598 (in *Le Bal des célibataires*, Paris, Le Seuil, 2002, p. 110-129) ; Pierre BOURDIEU et Abdelmalek SAYAD, « Colonial Rule and Cultural Sabir », *Ethnography*, 5 (4), 2004, p. 444-486 (in Pierre BOURDIEU et Abdelmalek SAYAD, *Le Déracinement. La crise de l'agriculture traditionnelle en Algérie*, Paris, Minuit, 1964, chapitre 7).
10. Pierre BOURDIEU, *Esquisse d'une théorie de la pratique* (1972), Paris, Le Seuil, 2000.
11. Pierre BOURDIEU, *Méditations pascaliennes*, Paris, Le Seuil, 1997.
12. Pierre BOURDIEU, *Esquisse d'une théorie de la pratique, op. cit.*, p. 261-262.
13. Noam CHOMSKY, *Topics in the Theory of Generative Grammar*, Berlin, Walter de Gruyter, 1966.
14. Pierre BOURDIEU, *La Distinction. Critique sociale du jugement*, Paris, Minuit, 1979.
15. Pierre BOURDIEU, *Le Sens pratique*, Paris, Minuit, 1980, p. 94.
16. Pierre BOURDIEU, *Méditations pascaliennes, op. cit.*, p. 215.
17. Pierre BOURDIEU, *Le Sens pratique, op. cit.*, p. 88-89.
18. Pierre BOURDIEU, *Questions de sociologie*, Paris, Minuit, 1980, p. 29.
19. Pierre BOURDIEU, *Méditations pascaliennes, op. cit.*, p. 209.

20. Pierre BOURDIEU, « Les contradictions de l'héritage », in *La Misère du monde*, Paris, Le Seuil, 1993, p. 1100-1101.
21. Pierre BOURDIEU et Jean-Claude PASSERON, *La Reproduction. Éléments pour une théorie du système d'enseignement*, Paris, Minuit, 1970.
22. Loïc WACQUANT, *Corps et âme. Carnets ethnographiques d'un apprenti boxeur*, Marseille, Agone, 2000 (édition revue et augmentée en 2002).
23. Matthew DESMOND offre une étude exemplaire de la greffe des composantes génériques (campagnardes-masculines) et spécifiques (organisationnelle) d'un *habitus* concret dans *On the Fireline: Living and Dying with Wildland Firefighters*, Chicago, University of Chicago Press, 2007 ; pour une discussion des implications analytiques du déclenchement de « générations » d'*habitus*, voir Loïc WACQUANT, « Homines in extremis: what fighting scholars teach us about habitus », *Body & Society*, 20 (2) (juin, symposium avec les réponses de Nick Crossley, Greg Downey, Hélène Mialet et Élise Paradis), 2014, p. 3-17.
24. Voir Pierre BOURDIEU, *Algérie 60. Structures économiques et structures temporelles*, Paris, Minuit, 1977, et Loïc WACQUANT « The Zone: Le métier de « hustler » dans le ghetto noir américain », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 93 (juin) : p. 38-58. Voir également la dissection par Bourdieu de l'« *habitus* clivé » d'Édouard Manet qui « synthétisait des opposés », un côté bourgeois conformiste et un côté bohème rebelle, et dont la « tension » stupéfiante était le moteur de son innovation artistique, in Pierre BOURDIEU, *Manet. Une révolution symbolique*, Paris, Le Seuil, 2014, p. 454-463 et 648-651.
25. Pierre BOURDIEU, *Le Sens pratique*, *op. cit.*, p. 105.
26. Pierre BOURDIEU, *Méditations pascaliennes*, *op. cit.*, p. 233.
27. Ceci implique qu'il n'est pas nécessaire de « compléter » la théorie de l'*habitus* pour couvrir l'« action créative » par opposition à la reproduction (voir Hans JOAS, *The Creativity of Action*, Chicago, University of Chicago Press, 1997), pour saisir la multiplicité des temporalités et des structures (voir William SEWELL, *Logics of History: Social Theory and Social Transformation*, Chicago, University of Chicago Press, 2005, ch. 4), ou pour redécouvrir le « sujet agissant » ouvert à des possibles historiques cachés (voir Sherry B. ORTNER, *Anthropology and Social Theory: Culture, Power, and the Acting Subject*, Durham, NC, Duke University Press, 2006).
28. Pierre BOURDIEU, *Questions de sociologie*, *op. cit.*, p. 135-136.
29. Voir, respectivement, John SEARLE, *The Rediscovery of the Mind*, Cambridge, MA, MIT Press, 1992 ; Jacques BOUVERESSE, « Règles, dispositions et *habitus* », *Critique*, 51, 1995, p. 573-594 ; Charles TAYLOR, « To follow a rule », in Richard SCHUSTERMAN (s.l.d.), *Bourdieu: A Critical Reader*, Cambridge, Wiley-Blackwell, 1999, p. 29-44 ; et Iris Marion YOUNG, *On Female Body Experience: 'Throwing Like a Girl' and Other Essays*, New York, Oxford University Press, 2005.
30. Jean-Pierre CHANGEUX, *L'Homme de vérité*, Paris, Odile Jacob, 2004.

*Traduction française de Léa Drouot*



Mathieu Hilgers au travail, Université libre de Bruxelles, 15 octobre 2010. Photo de Loïc Wacquant.