Bourdieu
et le pragmatisme américain
sur la créativité de l'habitude

Louis Quéré

Occasional Paper 37

Paris, Institut Marcel Mauss – CEMS

Novembre 2016

Bourdieu et le pragmatisme américain sur la créativité de l'habitude

Louis Quéré

Résumé

Plusieurs auteurs ont souligné l'étroite affinité entre les conceptions de Bourdieu et celles du pragmatisme américain, notamment sur l'analyse de l'habitude. Emmanuel Bourdieu a rapproché le dispositionnalisme de son père de celui de Peirce. C'est un autre auteur de la tradition pragmatiste que je vais privilégier, à savoir J. Dewey, qui n'est pas dispositionnaliste, mais « actualiste ». Il y a de nombreuses similitudes entre le concept bourdieusien d'*habitus* et la conception deweyenne de l'*habit*. Mais il y a aussi des différences importantes, et ce sont surtout elles que je voudrais faire ressortir.

Mots-clés : disposition, environnement, habitude, habitus, impulsion, routine, savoir-faire, schème, structure.

Bourdieu et le pragmatisme américain sur la créativité de l'habitude

Louis Quéré

(Texte écrit pour une conférence à l'Université de Buenos aires, 13 octobre 2016.)

Plusieurs auteurs ont souligné l'étroite affinité entre les conceptions de Bourdieu et celles du pragmatisme américain, voire même suggéré que l'œuvre de Bourdieu a toute « sa place dans le développement en cours du pragmatisme » (Shusterman, 1995, p. 603), dont elle permettrait d'améliorer les intuitions grâce aux concepts plus précis, validés empiriquement, qu'elle fournit. Celui d'*habitus* en fait d'autant plus partie que les pragmatistes ont attribué une place essentielle à l'habitude. Ils parlaient cependant d'habit et non pas d'habitus. Bien qu'il ait été lecteur de C. S. Peirce et un peu de J. Dewey, ce n'est pas chez eux que Bourdieu a puisé son inspiration pour élaborer son concept d'habitus mais plutôt chez Max Weber et dans la phénoménologie husserlienne et post-husserlienne (notamment chez Merleau-Ponty avec sa problématique de l'intentionnalité motrice-corporelle), et avec une oreille pour la grammaire générative de Chomsky, à la mode à l'époque, non d'ailleurs sans une part de contresens : l'*habitus* comme générateur de pratiques et de stratégies situées se rattache plus à la « créativité de l'usage », sur laquelle Chomsky n'avait rien à dire, qu'à la générativité formelle de sa grammaire, qui est plutôt de nature mécanique (cf. Bouveresse, 2015).

Le concept d'*habitus* provient de la reprise scholastique de concepts aristotéliciens (ceux d'*hexis* et d'*eidos* notamment). L'hexis est un état habituel (notamment du corps) acquis par la répétition d'actes conformes à la raison, répétition qui forme des habitudes. Cet état habituel commande l'agir dans son ensemble ; celui qui en dispose a un sens sûr de ce qu'il faut ou doit faire. L'*habitus* est ainsi à la fois une manière d'être, une disposition ou une propension, et un pouvoir générateur. Ce sont des dimensions que Bourdieu a conservées, tout en les modifiant (cf. Haber, 2004 ; Héran, 1987 ; Gautier, 2012).

Son concept d'*habitus* reste clairement dispositionnaliste – chose que Bourdieu, qui parle indistinctement de système de dispositions et de système de schèmes (les *habitus* sont l'un et l'autre), assume totalement face à la critique wittgensteinienne du concept de disposition (MP, p. 163). On ne peut pas, explique-t-il, se passer du concept de disposition en socio-anthropologie, sauf à nier l'existence d'apprentissages : « Parler de disposition, c'est

simplement prendre acte d'une prédisposition naturelle des corps humains […] la *conditionnabilité* comme capacité naturelle d'acquérir des capacités non naturelles, arbitraires » *(Ibid.)*.

Ce dispositionnalisme le rend proche de Peirce, comme l'a superbement montré Emmanuel Bourdieu, mais moins de James et de Dewey. Il y a un « dispositionnalisme lourd » chez Peirce (Chauviré, 2002), que ne partage pas du tout Dewey ; il est sans doute allégé chez Bourdieu. Pour Peirce, savoir une langue, par exemple, est une disposition, c'est-à-dire « une potentialité permanente, qui s'actualise de temps en temps, à des occasions précises, et qui peut même ne jamais s'actualiser ; elle n'en est pas moins réelle au sens où, selon Peirce, les universaux (lois, habitudes, significations) sont réels, au sens où ils opèrent réellement dans la nature » (*Ibid*., p. 28). On sait que Peirce concevait aussi les croyances comme des habitudes d'action, c'est-à-dire comme des dispositions à agir de telle ou telle façon dans telle ou telle circonstance. Dewey se méfie de ce « dispositionnalisme lourd », pour des raisons que je vais tenter d'expliciter. C'est ce pragmatisme que je vais privilégier.

L'argument que je veux développer est que les projets de Dewey et de Bourdieu, tous les deux grands lecteurs d'anthropologie, peuvent difficilement se rejoindre, bien qu'ils se recouvrent sur de nombreux points : alors que Dewey cherche à naturaliser et à « écologiser » l'esprit, la raison, la connaissance et l'action, Bourdieu cherche à les socialiser et à les historiciser, à l'intérieur d'un cadre de pensée qui reste structuraliste. Le modèle de Dewey est biologique et écologique (parce qu'il est énergétique), et nourri par une philosophie de l'événement, celui de Bourdieu sociologique et historique, et nourri par une forme de structuralisme. Par ailleurs, Dewey n'a pas à conquérir, face au structuralisme, l'idée d'une créativité de l'agir en s'opposant à des explications qui la nient ou la méconnaissent ; elle va de soi dès le départ, et son élucidation passe à la fois par une analyse de l'habitude, par une considération de la sérialité du comportement, par une reconceptualisation de la dynamique moyens-fins et de la formation des valeurs à la lumière d'un primat accordé aux conséquences, et par une théorie de l'enquête. Je vais d'abord évoquer l'*habitus* de Bourdieu, avant de présenter plus longuement l'approche, moins connue, de Dewey.

1. Le « structuralisme génétique » de Bourdieu

Bourdieu et Dewey n'ont donc pas les mêmes préoccupations ; ils ne parlent surtout pas dans le même contexte intellectuel et culturel. Dewey écrit dans le sillage de Darwin et de James –

pour James, qui a écrit en 1887, un petit livre *Habit*, l'habitude est « l'énorme volant d'inertie *(flywheel)* de la société, son agent de conservation le plus précieux » ; le chapitre 4 du volume 1 des *Principles of psychology* (1890) où figure cette citation (p. 121) est aussi consacré à l'habitude (cf. Kilpinen, 2000) – et, contre la psychologie de son époque, où prédominent la psychologie de la conscience, la psychologie de l'instinct et le behaviorisme mécaniciste. Il s'efforce de restaurer une continuité entre la nature et l'esprit, récusant ainsi les explications classiques des capacités spécifiques de l'homme et les distinctions qui les sous-tendent. Il oppose aussi au modèle de l'arc réflexe une approche holistique du comportement, insistant sur la séquentialité et la sérialité de la conduite. Bourdieu partage l'anti-intellectualisme de James et Dewey (sa définition est à peu près la même que celle de ces derniers), que traduisent sa critique de la posture scholastique et son intérêt pour le sens pratique ou la logique de la pratique. Mais en tant que sociologue et anthropologue, il cherche à sociologiser et à historiciser l'esprit et le comportement humains plutôt qu'à les naturaliser. L'*habitus* est en effet une histoire sociale faite corps, à travers la formation d'un système de dispositions « durables et transposables », qui ont une certaine inertie, celle d'une structure justement. Les normes, la raison, l'universel, les instruments de connaissance, les principes organisateurs de l'action, et plus largement les structures mentales ou cognitives (schèmes de perception et d'évaluation, schèmes de pensée, schèmes classificatoires, systèmes de classement, etc.) sont socialement constitués et il faut leur donner leur profondeur historique (avec sa part de contingence et d'arbitraire). Pour lui, la sociologie se doit d'être à la fois structurale et historique.

Bourdieu conçoit sa théorie de l'*habitus* dans une confrontation, d'un côté, avec la philosophie phénoménologico-existentialiste en vogue dans les années 1950 et 1960 (Sartre et d'autres), de l'autre, avec le structuralisme, celui de Lévi-Strauss, avec le marxisme structuraliste d'Althusser ou encore avec la linguistique structurale de Saussure (qui concevait la pratique comme simple exécution). La première est accusée de célébrer le « vécu », et d'être incapable « de rendre compte de la nécessité du monde social » (*SP*, p. 88), tandis que le structuralisme l'est d'adopter un point de vue de survol sur le monde social et de méconnaître le rapport au monde social qu'est celui de l'expérience ordinaire ; il est aussi accusé d'abolir la créativité des agents, qui ne sont envisagés que comme simples « supports » ou porteurs de la structure ou comme « des automates réglés comme des horloges » (*CD*, p. 19). C'est à dessein que Bourdieu parle d'agents et pas de sujets ; il entend souligner leur agentivité (leur capacité d'invention et d'improvisation).

Mais, d'un autre côté, il ne renie pas complètement le projet structuraliste, et conserve souvent son vocabulaire : « J'essaie d'élaborer un *structuralisme génétique* : l'analyse des structures objectives – celles des différents champs – est inséparable de l'analyse de la genèse au sein des individus biologiques des structures mentales qui sont pour une part le produit de l'incorporation des structures sociales, et de l'analyse de ces structures sociales elles-mêmes » (*CD*, p. 24) – noter les dualités : structures sociales/structures mentales, structures objectives/structures subjectives, champs/individus biologiques. Bourdieu a été précédé, dans ce projet de structuralisme génétique, par Jean Piaget et Lucien Goldman.

Une autre cible de Bourdieu est la théorie du choix rationnel, avec son finalisme. Les agents, explique Bourdieu, ne sont pas des « calculateurs rationnels », et la logique de leurs pratiques n'est pas celle de la rationalité théorique, mais un « sens pratique » : « Des conduites peuvent être orientées par rapport à des fins sans être consciemment dirigées vers ces fins, dirigées par ces fins » (*CD*, p. 20). Les agents ne sont pas non plus des suiveurs de règles : précisément « le sens pratique est ce qui permet d'agir comme "il faut" (…) sans poser ni exécuter (...) une règle de conduite. (…) Les schèmes de l'*habitus* (…) permettent de s'adapter sans cesse à des contextes partiellement modifiés et de construire la situation comme un ensemble doté de sens, dans une opération pratique d'*anticipation* quasi corporelle des tendances immanentes du champ et des conduites engendrées par tous les *habitus* isomorphes (…) avec lesquels ils sont en communication immédiate parce qu'ils leur sont spontanément accordés » (*MP*, p. 166-7).

Deux grandes questions

La théorie de l'*habitus* entend résoudre simultanément plusieurs questions. On peut les regrouper en deux grandes catégories. La première concerne la nature du sens pratique, la logique de la pratique et l'explication de la régularité des conduites : qu'est-ce qui assure la régularité des pratiques, étant entendu que ce n'est pas « l'obéissance consciente à des règles consciemment élaborées et sanctionnées » (*SP*, p. 67) et que la pratique est relativement indéterminée ? La seconde concerne la reproduction sociale et le conditionnement social, ou encore les déterminants sociaux, historiquement constitués, des pratiques, des structures mentales et de la subjectivité. Sous-jacente à cette seconde catégorie il y a une question typiquement sociologique : Comment le social agit-il sur les individus ? Comment informe-t-il leurs conduites et leurs pratiques ? Et qu'est-ce qui fait que cette action n'est jamais une

complète détermination ? On notera que le social est toujours pensé, chez Bourdieu, sous les catégories, quelque peu antagoniques, d'un côté, de la nécessité, de la contrainte et de l'obligation, de l'imposition de règles légitimées et généralisées, de l'autre, de l'arbitraire, et aussi de l'indétermination, du vague et du flou (cf. Gautier, 2012).

Pour résoudre ces questions, Bourdieu invente un certain nombre de dualités, tout en empruntant au vocabulaire du structuralisme. Parmi les mots-clés figurent ceux d'objectivation et d'incorporation. Il ne s'agit pas de l'objectivation comme opération cognitive, mais comme transformation en réalité objective – celle des corps et celle des institutions, notamment. Incorporation veut dire que les structures, les tendances et les nécessités objectives du monde sont présentes dans les corps socialisés et notamment dans les schèmes cognitifs ou les structures mentales des individus. Les *habitus* sont ainsi la forme incorporée des structures du monde social – « l'ordre social s'inscrit dans les corps » (*MP*, p. 168).

Au fondement de la théorie de l'*habitus* il y a au moins les trois dualités suivantes. L'une est la dualité de l'objectivation de l'histoire : il y a « deux objectivations de l'histoire », l'une dans les corps individuels – ce qu'est précisément l'*habitus* : les *habitus* sont des structures objectives engendrées par l'histoire –, l'autre dans les institutions. La rencontre entre le social et l'individuel est la « rencontre de deux histoires » (*MP*, p. 179). Produit de l'histoire, l'*habitus* produit de l'histoire « conformément aux schèmes engendrés par l'histoire « (*SP*, p. 91). Il en résulte une deuxième dualité, celle des « états objectivés du monde social » : d'un côté, l'ordre social est objectivé comme ensemble structuré de dispositions ou de schèmes ; de l'autre, il est objectivé dans un champ social et dans des champs spécifiques structurés d'une certaine façon, c'est-à-dire dans un ensemble d'institutions, de règles, de positions et de jeux plus ou moins formalisés. Enfin, il y a une dualité de la formation et de l'application des dispositions : l'*habitus* met en relation, d'un côté, les conditions sociales de sa formation, donc les contextes de socialisation, et cela à travers les « conditionnements associés à une classe particulière de conditions d'existence », de l'autre, les conditions sociales, ou situations, dans lesquelles il est mis en œuvre.

Accord et ajustement

À ces dualités sont liées les idées d'ajustement et d'accord spontanés. « Les dispositions intérieures, *intériorisation de l'extériorité*, permettent aux forces extérieures de s'exercer,

mais selon la logique spécifique des organismes dans lesquels elles sont incorporées, c'est-à-dire de manière durable, systématique et non mécanique » (*SP*, p. 92). Il y a un ajustement de l'extérieur et de l'intérieur, une conformité des dispositions individuelles aux propriétés objectives d'un champ, un « ajustement des dispositions à la position », un ajustement des attentes aux chances, ou un ajustement de l'*habitus* aux exigences immanentes d'un jeu social (*CD*, p. 21). Bref, le système des dispositions individuelles est accordé aux régularités du monde naturel et social. C'est ce qui permet que les stratégies produites par l'*habitus* soient « objectivement ajustées à la situation » (*Ibid.*), ou encore « immédiatement ajustées » à l'ordre social. Mais, d'un autre côté, le désaccord est aussi possible, notamment quand les conditions d'actualisation de l'*habitus* sont différentes de celles dans lesquelles il a été formé. L'*habitus* peut devenir obsolète du fait du changement social, ou n'être pas adapté à une nouvelle position sociale.

Il y a aussi un accord spontané des *habitus* individuels entre eux, parce qu'ils sont isomorphes. Bourdieu attribue en effet un statut transindividuel à l'*habitus* : les dispositions sont supra-individuelles ou collectives (*MP*, p. 186). C'est ce qui lui permet d'expliquer l'intersubjectivité par l'*habitus* : « Il est le lieu des solidarités durables, des fidélités incoercibles parce que fondées sur des lois et des liens incorporés, celles de l'esprit de corps (…), adhésion viscérale d'un corps socialisé au corps social qui l'a fait et avec lequel il fait corps. Par là, il est le fondement d'une collusion implicite entre tous les agents qui sont le produit de conditions et de conditionnements semblables, et aussi d'une expérience pratique de la transcendance du groupe, de ses manières d'être et de faire, chacun trouvant dans la conduite de tous ses pareils la ratification et la légitimation (« ça se fait ») de sa propre conduite qui, en retour, ratifie et, le cas échéant, rectifie, la conduite des autres. Accord immédiat dans les manières de juger et d'agir qui ne suppose ni la communication des consciences ni, moins encore, la décision contractuelle, cette *collusio* fonde une intercompréhension pratique… » (*MP*, p. 173). Les *habitus*, « orchestrés entre eux », produisent « des ensembles d'actions qui, en dehors de tout complot et de toute concertation volontaires, sont grossièrement accordées entre elles » (*MP*, p. 174).

On l'a dit, Bourdieu utilise indistinctement disposition et schème pour définir l'*habitus*, et il identifie plus ou moins schème à structure. Les *habitus* sont des « schèmes acquis fonctionnant à l'état pratique comme catégories de perception et d'appréciation ou comme principes de classement en même temps que comme principes organisateurs de

l'action » (*CD*, p. 24). Mais l'idée de schème, abondamment utilisée en psychologie comme en philosophie, n'est pas moins énigmatique que celle de disposition. Comme la disposition, le schème se forme à l'insu de l'agent. Ses traits caractéristiques sont l'abstraction, la généralité, la potentialité et la transposabilité. Le schème est abstrait en ce qu'il n'a pas d'existence matérielle concrète. Il semble posséder une sorte de vie autonome. Il est aussi quelque chose de général et de transposable. Il est enfin, comme la disposition, quelque chose de "potentiel", en ce qu'il comporte des potentialités qui peuvent s'actualiser. Peut-être serait-il possible de dissiper un peu le mystère en concevant le schème non pas comme une structure mais comme une méthode d'opération, comme une technique pour organiser une diversité dynamique, ou comme « une règle de construction pour les objets d'une certaine espèce ou d'un certain genre » (Chambon, 1974, p. 254). Si on attribue aussi des schèmes à l'environnement, qu'il s'agisse de processus naturels, d'objets ou de machines, on peut parler de schèmes opératoires ou de principes de constitution et de fonctionnement (cf. Simondon, 1969).

2. La psychologie fonctionnelle de Dewey

> « Le scientifique et le philosophe tout comme le charpentier, le médecin et le politicien connaissent avec leurs habitudes et pas avec leur "conscience". Cette dernière est un résultat, pas une source. Son apparition marque une connexion particulièrement délicate entre des habitudes hautement organisées et des impulsions inorganisées » (Dewey, 1922, p. 182-183)

La conception de Dewey se veut « fonctionnelle » (en un sens que je vais préciser) ou « transactionnelle ». Son analyse de l'habitude est principalement exposée dans un livre de 1922, *Human Nature and Conduct*, qui reprend une série de conférences données en 1918 (on notera le sous-titre de l'ouvrage : *Une introduction à la psychologie sociale*). Elle est, me semble-t-il, plus radicale que celle de Bourdieu. Bourdieu soutient que l'*habitus* est « le produit de l'incorporation de la nécessité objective », qu'il est « nécessité faite vertu ». C'est une idée qui paraît assez proche de celle de Dewey, selon laquelle les habitudes incorporent des conditions objectives. Mais, Dewey n'entend pas nécessairement « incorporation » au sens propre (chose faite corps). Par ailleurs, il va au-delà d'un raisonnement en termes d'ajustement à l'environnement, ou d'accord entre les dispositions et l'environnement. Il a une conception beaucoup plus « fonctionnelle » et plus opérationnelle de l'incorporation des

conditions objectives dans l'habitude. D'une part, l'environnement est aussi configuré par les habitudes ; d'autre part, le schème prédominant n'est pas celui de l'accord, comme chez Bourdieu, mais celui de la co-opération, au sens d'opération commune, distribuée sur l'organisme et l'environnement qui forment un seul système ; la co-opération repose sur une intégration d'énergies provenant de ces deux sources.

Trois citations :

- « Une psychologie basée sur les habitudes (et sur les instincts qui deviennent des éléments dans les habitudes dès qu'on agit sur eux) fixera son attention, au contraire [de la psychologie de la conscience], sur les conditions objectives dans lesquelles les habitudes sont formées et dans lesquelles elles opèrent » (*HNC*, p. 86).
- « L'habitude est le moteur de l'action humaine et les habitudes sont en grande partie formées sous l'influence des coutumes d'un groupe (…). L'influence de l'habitude est décisive parce que toute action spécifiquement humaine doit être apprise, et le cœur même, le sang et le nerf de l'apprentissage sont la création d'habitudes. Les habitudes nous relient à des modes d'action ordonnés et établis car elles engendrent une aisance, de l'habileté et de l'intérêt pour les choses auxquelles nous nous sommes accoutumés ; elles suscitent la peur d'emprunter d'autres chemins et nous handicapent lorsqu'il s'agit de les essayer. L'habitude n'exclut pas l'usage de la pensée, mais elle détermine les canaux dans lesquels elle opère. La réflexion est secrétée dans les interstices entre les habitudes » (*PP*, p. 255-6 ; trad.mod.)
- « Pour changer le caractère actif ou la volonté d'un autre que nous-même, il nous faut agir sur les conditions objectives qui entrent dans ses habitudes (…). On ne change pas les habitudes directement. Ce serait de la magie. On les change indirectement en modifiant les situations… » (*HNC*, p. 19-20).

Ces citations ont incontestablement une résonance bourdieusienne, quoiqu'écrites 50 ans avant *Esquisse d'une théorie de la pratique* (Bourdieu, 1972).

Je l'ai déjà dit, Dewey, tout comme Peirce, ne parle pas d'*habitus*, mais d'*habit*. On notera aussi que, dans la tradition phénoménologique, dont Bourdieu s'inspire en partie, Merleau-Ponty parlait plutôt d'habitude que d'*habitus* (bien qu'il utilise aussi ce terme

quelquefois). Pour ce dernier, l'habitude permet de comprendre l'intentionnalité motrice. Sa définition est proche de celle de Dewey (l'habitude comme « art » ou savoir-faire) : « Si l'habitude n'est ni une connaissance ni un automatisme, qu'est-elle donc ? Il s'agit d'un savoir qui est dans les mains, qui ne se livre qu'à l'effort corporel et ne peut se traduire par une désignation objective » (*Phénoménologie de la perception*, p. 168) ; « C'est le corps qui comprend dans l'acquisition de l'habitude » (*Ibid.*, p. 169) ; et comprendre c'est saisir des significations motrices par le corps moteur. Comme illustrations de l'acquisition d'habitudes, Merleau-Ponty évoque la dame qui a intégré la hauteur de la plume de son chapeau (pour rentrer dans le métro, par exemple), le conducteur qui s'est habitué aux dimensions de sa voiture, l'aveugle qui perçoit son environnement à travers sa canne, l'organiste qui s'installe facilement dans un nouvel orgue dont il n'est pas familier, la dactylo qui intègre l'espace du clavier de sa machine à écrire à son espace corporel. Ce sont des arguments que Bourdieu a repris et développés en parlant de « connaissance par corps » (in *MP* notamment). Mais ce dernier préfère parler d'*habitus* plutôt que d'habitude : « L'*habitus*, comme le mot le dit, c'est ce que l'on a acquis […]. Mais pourquoi ne pas avoir dit habitude ? L'habitude est considérée spontanément comme répétitive, mécanique, automatique, plutôt reproductive que productrice. Or, je voulais insister sur l'idée que l'*habitus* est quelque chose de puissamment générateur » (*QS*, p. 134).

Dewey observe cependant qu'il utilise le terme *habit* en un sens plus large que le sens ordinaire. Il dit le préférer au terme « disposition », qui peut facilement induire en erreur, car ce dernier suggère « quelque chose de latent, de potentiel, quelque chose qui requiert un stimulus positif extérieur pour devenir actif » (*HNC*, p. 41). L'habitude n'est pas exactement de cet ordre : elle est actuelle et non pas potentielle ; elle est « une forme positive d'action » plutôt qu'une potentialité. Je vais tenter de préciser cet « actualisme » de Dewey. Celui-ci n'exclut cependant pas de parler de disposition, à condition que l'on entende par là « une forme positive d'action inhibée par une tendance qui la neutralise » (*Ibid.*) : « Nous devons alors avoir à l'esprit que disposition signifie prédisposition, préparation à agir ouvertement d'une manière spécifique chaque fois que l'opportunité se présente, cette opportunité étant créée par la suppression de la pression exercée par la prédominance de quelque habitude manifeste » (*Ibid.*). On est loin ici de la conception de la disposition comme loi de comportement (Bourdieu, 1998), ou même comme mécanisme ou machinerie « monté pour réagir de certaines façons » (Wittgenstein, cité in Bouveresse, 1995, p. 594) – ce que n'est d'ailleurs pas l'*habitus* chez Bourdieu.

À la catégorie de disposition, Dewey préfère celles d'art, de capacité, d'habileté, d'adresse et de maîtrise de techniques, à condition de ne pas oublier que tout cela implique des « matériaux objectifs » : « Les habitudes sont des arts [on peut aussi traduire *art* par savoir-faire]. Elles impliquent l'habileté (*skill*) des organes sensoriels et moteurs, l'adresse ou la dextérité, et des matériaux objectifs. Elles assimilent des énergies objectives (…). Elles requièrent ordre, discipline, et manifestent une technique. Elles ont un début, un milieu et une fin [au sens où on peut les acquérir, les développer et les perdre] (…). Nous ririons de quelqu'un qui dirait qu'il sait tailler les pierres, mais qui prétendrait que son savoir-faire est enfermé en lui-même et ne dépend en aucune façon du support qu'il trouve dans les objets et de l'assistance de ses outils » (*Ibid.*, p. 15). Il sait notamment, et cela pratiquement, comment se comporte tel type de pierre, ou telle ou telle partie de la pierre, quand on la percute, comment réagissent ses outils à tel type de pierre ou à tel type de percussion, sous quel angle il lui faut orienter la frappe de l'outil, quand changer d'outil, etc. Dans des termes qui ne sont pas ceux de Dewey, mais de G. Simondon (1969, p. 77), on peut dire que son corps « routiné » (un terme du vieux français) est devenu le « milieu associé » d'objets et d'outils. La formation de l'habitude se fait ainsi dans une participation sensori-motrice aux choses et aux événements de l'environnement, une participation qui a une dimension à la fois cognitive, affective et pratique.

Habitude, routine, répétition

On a tendance, remarque Dewey, à considérer les habitudes comme mauvaises, comme un asservissement à des ornières que l'on emprunte spontanément de manière répétée et irréfléchie. Mais il faut se garder d'identifier l'habitude à la routine, ce dernier terme faisant ressortir l'aspect répétition automatique ou mécanique d'actes spécifiques réalisés sans pensée (que Dewey appelle « l'habitude sans intelligence ») : « La répétition n'est en aucun sens l'essence de l'habitude. (…) L'essence de l'habitude est une prédisposition acquise à des *manières d'agir* (*ways*) ou à des modes de réponse, et non à des actes particuliers, excepté dans la mesure où ceux-ci, sous certaines conditions, expriment une manière de se comporter » (*HNC*, p. 42). « Acquise » veut dire formée dans une activité ou une expérience antérieure. On peut aussi considérer l'habitude comme une « sensibilité ou une accessibilité particulière à certaines classes de stimuli, prédilections et aversions permanentes plutôt qu'une simple récurrence d'actes spécifiques » (*Ibid.*). Quand elle devient routine mécanique, ornière, l'habitude rend la pensée inutile voire impossible ; elle restreint la pensée :

« Stimulus et réponse sont mécaniquement liés dans une chaîne sans faille. Chaque acte successif est facilement suscité par celui qui précède, et il nous pousse automatiquement dans le suivant dans une série prédéterminée » (*Ibid.,* p. 173). Mais les routines peuvent être rendues inopérantes du fait de circonstances imprévues.

À vrai dire l'idée même de routine est ambivalente elle aussi. Les automatismes acquis ne sont pas nécessairement des ornières que l'on emprunte de façon répétitive : ils rendent aussi possible l'action intelligente. On peut en effet définir une routine comme « ce qui, sans accaparer l'attention ni l'énergie, fournit une base constante pour la libération des valeurs de la vie intellectuelle, de la vie esthétique et de la vie en compagnie des autres » (*LSA*, p. 89 – Dewey reprend ici un argument déjà développé par James (cf. Kilpinen, 2009). L'excellence dans la pratique d'un métier ou d'un art ne peut pas être atteinte sans la formation de routines. Au sens propre, la routine résulte du frayage d'une route. Un ouvrier « bien routiné », comme on le disait au XVIe siècle, est celui qui est expérimenté, « rompu » à l'exercice de son art. Acquise à force d'exercice et ne perdurant que par sa pratique continuelle (sans pratique, elle se perd), la routine est ce qui lui permet d'être tout à sa tâche, de se concentrer sur ce qu'il fait, de se passer de représentation de buts et d'économiser la réflexion et le raisonnement, la délibération et la planification (Vérin, 1998). Il n'y a donc pas lieu de traiter la routine uniquement comme une habitude non intelligente et d'opposer la routine à l'art, comme le fait parfois Dewey (*HNC*, p. 77).

Dewey critique la place habituellement accordée à la répétition dans la formation des habitudes. Pour qu'il y ait répétition, il faut une uniformisation des conditions environnantes : « Dire que les habitudes se forment par simple répétition, c'est mettre la charrue avant les bœufs. La capacité de répéter est le résultat de la formation d'une habitude grâce aux redispositions organiques que produit l'accomplissement d'un acte jusqu'au bout ; cette modification équivaut à donner une direction déterminée aux actions futures » (*LTE*, p. 91, trad. mod.). Ce qui compte dans la formation d'une habitude c'est moins la répétition que « l'institution d'une interaction et d'une *intégration effectives des énergies de l'organisme et de l'environnement* – consommation, fin et couronnement d'activités d'exploration et de recherche » (*Ibid.*, p. 90, souligné par moi). Une habitude doit être flexible et réadaptable sinon elle ne pourra pas s'adapter à un changement ultérieur des conditions environnantes.

Apprendre c'est former de nouvelles habitudes d'action, et former de nouvelles habitudes c'est modifier ses besoins et renouveler les relations avec le monde environnant, et

cela parce que *« chaque habitude exige des conditions appropriées à son exercice » (EN p. 281).* Celui qui a formé de nouvelles habitudes ne s'est pas seulement transformé lui-même, il a aussi acquis un nouvel environnement. « Lorsque les habitudes sont nombreuses et complexes, comme c'est le cas chez l'homme, découvrir les [conditions appropriées à l'exercice de l'habitude] implique d'entreprendre une recherche et des expérimentations ; l'organisme est forcé de provoquer des variations, et il s'expose à l'erreur et à la déception. Il peut sembler paradoxal que *l'augmentation du pouvoir de former des habitudes signifie qu'augmentent aussi la sensibilité, la sensitivité, la réceptivité.* Ainsi même si nous concevons les habitudes comme autant de routines, le pouvoir d'acquérir plusieurs routines variées dénote une haute sensibilité et réceptivité. Ainsi une vieille habitude, une routine figée si l'on veut exagérer, forme un obstacle pour le processus de formation de nouvelles habitudes, tandis que la tendance à en former de nouvelles va à l'encontre de quelque ancienne habitude » (*EN*, p. 281 ; trad. fr. p. 260 ; souligné par moi). À noter cependant que la formation des habitudes personnelles a toujours lieu « dans des conditions fixées par des coutumes qui les précèdent », par des us et coutumes et par des habitudes collectives établies, c'est-à-dire des institutions (*HNC*, p. 58) – ce qui explique la persistance des coutumes : « Toujours et partout ce sont les coutumes qui fournissent leurs standards aux activités personnelles » (*Ibid.*, p. 75).

Le modèle écologique de Dewey

Je voudrais maintenant expliciter les principaux caractères de l'habitude chez Dewey : son intégration *de* l'environnement, et pas seulement *dans* l'environnement, son caractère actif, son caractère organisé et son omniprésence.

J'ai déjà dit que le modèle de Dewey était biologique et écologique. Qu'est-ce que cela veut dire ? Une fonction biologique telle que la respiration ou la digestion repose sur une coopération de l'organisme et de l'environnement : le corps humain et ses organes ne suffisent pas, il faut aussi l'air, la nourriture, et n'importe quoi ne peut pas servir de nourriture. Bref il faut un apport d'énergies externes. C'est pourquoi on peut dire aussi bien que ces fonctions sont des choses faites par le corps humain à l'aide de l'environnement, que « des choses faites par l'environnement *via* les structures organiques » du corps humain (*Ibid.*, p. 14). Il n'y a pas seulement *interaction* de l'organisme et de l'environnement, mais *transaction*. *Transaction* veut dite opérations conjointes, distribuées et articulées dans un

système intégré, ainsi que composition ordonnée d'énergies externes et internes. Une part de ces opérations est effectuée dans et par les choses, selon ce que l'on peut appeler des fonctionnements, une autre part dans et par l'organisme en fonction de ses capacités biologiques et de son équipement culturel. Dewey a aussi en tête la notion mathématique de fonction, qui est relationnelle : une fonction est une relation qui, à la valeur d'une variable indépendante x, fait correspondre une valeur de y (y=f(x)).

Dewey intègre ainsi dans l'habitude le dynamisme des choses c'est-à-dire leur énergie et leurs régimes opératoires (l'environnement n'est pas inerte ; il change en permanence et il est un opérateur) : non seulement l'environnement est nécessairement interne à l'habitude, mais les activités vitales sont accomplies indistinctement par l'environnement *via* des habitudes, et par des habitudes *via* l'environnement. Dans les fonctions vitales, l'organisme utilise l'environnement et celui-ci utilise l'organisme. L'environnement social d'us et coutumes et d'institutions ne fait pas exception ; ce sont aussi des sources d'énergie et des forces opératoires (et pas seulement en tant que contraintes ou obligations) : « Chaque institution a apporté, dans son développement, des obligations, des attentes, des règles, des standards. Ce ne sont pas de simples embellissements des forces qui les ont produites. Elles sont des forces supplémentaires. Elles reconstruisent. Elles ouvrent de nouvelles avenues pour l'effort et imposent de nouvelles tâches. Bref elles sont la civilisation, la culture, la moralité » (*HNC*, p. 80). Et Dewey de soulever la question de l'autorité de ces idées, obligations, règles, standards : « Leur autorité est celle de la vie », tout simplement parce que si l'on veut vivre, on ne peut pas faire autrement que « de vivre une vie dont toutes ces choses forment la substance. La seule question qui ait un sens c'est : *comment* allons-nous nous servir de ces choses et comment serons-nous utilisés par elles » (*Ibid.*, p. 81 ; noter le double sens, déjà évoqué, de l'usage : utiliser les choses et être utilisé, instrumentalisé, par elles). La perspective de Dewey c'est de rendre coutumes et institutions plus intelligentes, de les transformer par la critique et l'enquête.

Si les transactions d'un organisme et d'un environnement mettent ainsi en jeu un système intégré d'énergies et « une conjonction coordonnée » d'opérations, il y a un sens à dire qu'il y a des « habitudes dépersonnalisées de l'environnement » (*Ibid.*, p. 22), qui sont plus que les régularités de comportement des choses, à savoir des modes opératoires des objets. Une habitude n'est donc pas la « possession privée d'une personne ». En tant que manière générale d'agir, impliquée dans des activités ou des pratiques instituées, et incorporant des matériaux objectifs, elle est tout autant dans l'environnement que dans

l'organisme s'il est vrai qu'elle est distribuée (cf. la citation sur le tailleur de pierre). C'est un point important quoique quelque peu surprenant. Mais, d'un autre côté, les facteurs personnels comptent bien sûr dans l'habitude. Ainsi tout le monde n'a évidemment pas les mêmes goûts. Mais les goûts ne se forment pas dans une conscience fermée sur elle-même. Ils se forment dans des interactions avec l'environnement, et en ce sens, ils ont un support objectif.

D'une façon plus générale, Dewey attire l'attention sur les biais qu'introduit le discours quand il rapporte les actes et les activités à un *self* tout fait. D'une part, il n'y a pas de *self* tout fait, mais un *self* qui se découvre, se fait et se refait en agissant. D'autre part, derrière les activités il y autre chose qu'un *self* déjà pleinement constitué : « Il y a des attitudes, des habitudes et des impulsions complexes, instables et s'opposant les unes aux autres ; progressivement elles arrivent à composer les unes avec les autres, et adoptent une certaine cohérence de configuration » (*HNC*, p. 138).

Dewey n'a de cesse de répéter qu'un organisme ne vit pas seulement *dans* un environnement mais aussi, et plus fondamentalement, *par* un environnement. C'est pourquoi il faut partir de l'idée que les habitudes sont « des manières d'utiliser et d'incorporer l'environnement, dans lesquelles ce dernier a autant son mot à dire que l'organisme » (*Ibid.*, p. 15). C'est la raison pour laquelle elles sont plus que des ajustements *à* un environnement : « Les habitudes incorporent en elles un environnement. Elles sont des ajustements *de* l'environnement, et non simplement *à* celui-ci » (*Ibid.*, p. 153). C'est une idée qui demande un peu plus d'explication.

L'environnement est interne à l'organisme et l'organisme interne à l'environnement, notamment du fait de sa constitution physique et intellectuelle : une vache (herbivore) n'a pas le même environnement que le chien (carnivore) qui la surveille, ou l'oiseau (insectivore) qui trouve de quoi se nourrir dans sa bouse ; s'agissant d'humains, un médecin n'a pas le même environnement qu'un mécanicien : « Un organisme vivant et ses processus vitaux impliquent un monde ou une nature qui est temporellement et spatialement "extérieur" à lui, mais "interne" à ses fonctions » (*EN*, p. 278), comme le montrent les fonctions biologiques. C'est précisément cette participation aux activités vitales qui définit un environnement, de même que ce sont les « connexions actives » avec un environnement qui définissent un organisme : « Il y a bien entendu un monde naturel qui existe indépendamment de l'organisme, mais ce monde n'est *environnement* que s'il entre directement et indirectement dans des fonctions

vitales. L'organisme fait lui-même partie du vaste monde naturel et n'existe en tant qu'organisme que dans les connexions actives avec son environnement. L'intégration est plus fondamentale que ne l'est la distinction désignée par l'interaction de l'organisme et de l'environnement. Cette dernière désigne la désintégration partielle d'une intégration antérieure… » (*LTE*, p. 92). La dualité organisme/environnement est donc seconde par rapport à ce qui existe réellement, à savoir un système intégré dans lequel a lieu une composition d'énergies et « une conjonction coordonnée » d'opérations. Par conséquent, un organisme est « une créature engendrée par l'intermédiaire d'une union conjonctive », et il « comporte à l'intérieur de sa propre structure les organes et les marques de sa connexion intime avec d'autres créatures » (humaines et non humaines) (*Ibid.*). C'est d'ailleurs pourquoi Dewey préférera finalement le terme « transaction » à « interaction ».

En un sens, Dewey met les habitudes sur le même plan que la constitution organique de l'organisme, car, comme cette dernière, les habitudes sont les médiations de l'opérativité de l'environnement dans l'effectuation des activités vitales. Il y a des fonctions sociales comme il y a des fonctions physiologiques, et les habitudes, qui sont toujours sociales, en sont le support. En particulier elles informent l'environnement, qui s'organise selon leur schème, et, en retour, elles requièrent cet environnement pour s'exercer. Une peuplade de chasseurs n'a pas la même configuration d'habitudes, informant toutes ses activités, y compris artistiques, qu'une peuplade d'agriculteurs sédentaires. L'une et l'autre vivent dans des mondes différents. Pour la première, par exemple, les plantes sont des endroits où des animaux peuvent se cacher, et la terre n'est pas considérée comme un moyen de production de récoltes. Et elle sera portée à jouer le drame de la chasse dans toutes ses activités (l'exemple est de Dewey lui-même – cf. Garreta, 2002).

Dewey tire une conclusion importante de cette imbrication de l'habitude et de l'environnement : il est vain de vouloir changer les habitudes si l'on ne change pas l'environnement, et notamment les coutumes, les « arrangements sociaux » et les institutions, qui sont elles-mêmes des habitudes (« La plus grande force influant sur les dispositions et les attitudes des individus c'est le milieu (*medium*) social dans lequel ils vivent » (*LSA*, 91)). Et, réciproquement, on ne peut pas changer l'environnement sans changer les habitudes acquises.

Le primat des habitudes sur l'instinct et l'impulsion

Mais pour changer les habitudes acquises, il faut « rediriger les impulsions (*impulses*) » (*HNC*, p. 126). Dewey accorde une place importante aux impulsions, terme qu'il préfère à celui d'instinct (*Ibid.*, p. 105, note). En un sens, ce sont les impulsions qui sont temporellement premières dans la conduite, mais elles sont totalement inorganisées. Elles n'acquièrent de signification qu'en interaction avec un milieu social, donc *via* des habitudes. Ce sont donc les habitudes qui importent, pas les instincts ou les impulsions ; ceux-ci dépendent de fait des habitudes : « La position de l'impulsion dans la conduite est intermédiaire » (*Ibid.*, p. 169) car elle est contenue et dotée de sens par les habitudes. Cependant, elle reste source de créativité et de renouvellement : « Le corrélât moral de l'impulsion libérée n'est pas l'activité immédiate, mais la réflexion sur la façon dont on peut utiliser l'impulsion pour renouveler les dispositions et réorganiser les habitudes. (…) Il faut une impulsion pour susciter la pensée, inciter à la réflexion et vivifier la croyance. Mais seule la pensée (…) convertit l'impulsion en un art qui vit dans des objets. La pensée est née comme le jumeau de l'impulsion chaque fois que l'habitude est entravée » (*Ibid.*, p. 170-71).

L'impulsion a aussi son importance pour le changement social, car elle peut être un levier pour la réforme ; elle contribue à réorganiser ou à réajuster les habitudes ou à en former de nouvelles : les impulsions sont « les pivots autour desquels tourne la réorganisation des activités, elles sont productrices de déviation, elles donnent de nouvelles directions à de vieilles habitudes et changent leur qualité » (*Ibid.*, p. 93). L'éducation elle-même puise dans une réserve considérable d'impulsions non utilisées : « L'impulsion est une source, une source indispensable, de libération ; mais elle ne l'est que si elle est utilisée pour donner pertinence et fraîcheur aux habitudes » (*Ibid.*, p. 105).

Dewey aurait donc été quelque peu sceptique face au pouvoir que Bourdieu accorde à la prise de conscience par l'auto-analyse, bien qu'il ait jugé que la disposition à critiquer, à réfléchir et à enquêter, en tant que coutume socio-historiquement établie, soit « capable d'exercer l'influence la plus révolutionnaire sur d'autres coutumes » (*Ibid.*, p. 78). Je cite Bourdieu : « L'*habitus* peut aussi être transformé à travers la socioanalyse, la prise de conscience qui permet à l'individu d'avoir prise sur ses dispositions. Mais la possibilité et l'efficacité de cette sorte d'auto-analyse sont elles-mêmes déterminées en partie par la structure originelle de l'*habitus* en question, en partie par les conditions objectives sous lesquelles se produit cette prise de conscience » (*R.*, p. 239).

Dewey croit plus en la communication qu'en l'auto-analyse. Chez les organismes supérieurs, ce qui est fait est conditionné par les conséquences de leurs activités antérieures, parce qu'ils forment des habitudes. C'est ce qui permet qu'un environnement spatio-temporel distant entre dans la conduite. Mais aussi que l'on dépasse la simple répétition, et cela grâce à la communication entre habitudes. « En l'absence de communication, la formation des habitudes utilise des routines (*wears grooves*) ; le comportement est maintenu dans des canaux établis par les comportements précédents. Dans cette mesure, la tendance est la régularité monotone. L'opération même d'apprentissage se fixe des limites, de sorte que l'apprentissage ultérieur devient plus difficile. Mais tout ceci n'est vrai que d'*une* habitude, d'une habitude isolée, d'une habitude qui ne communique pas. La communication non seulement accroît le nombre et la diversité des habitudes, mais tend aussi à les relier subtilement les unes aux autres, et éventuellement à subordonner la formation des habitudes dans un cas particulier à l'habitude de reconnaître que de nouveaux modes d'association exigeront un nouvel usage [de cette habitude]. Ainsi l'habitude est formée en vue de changements futurs possibles et ne se fige pas si facilement. » (*EN*, p. 280-81 ; trad. fr. p. 259). Plus les habitudes sont nombreuses et flexibles, plus la perception est capable de discriminations fines, et plus est fin ce qui est évoqué par l'imagination. Dewey n'en dit pas plus sur ce que peut être cette communication des habitudes.

Les habitudes comme savoir-faire

J'en viens maintenant aux autres caractères de l'habitude telle que conçue par Dewey, à commencer par ses dimensions active et organisée. Je l'ai dit, Dewey conceptualise l'habitude en termes dynamiques d'énergie, d'activité, d'opération, d'art ou de savoir-faire, plutôt que de disposition : les habitudes sont des manières d'agir acquises par l'expérience (opposées aux activités natives ou instinctuelles), ces manières d'agir étant générales et organisées (*HNC*, p. 89). Quand elles sont formulées, elles deviennent des règles, des lois ou des principes d'action. Voici comment Dewey définit les caractères actif et organisé de l'habitude : « On peut concevoir les habitudes comme des moyens, attendant, comme les outils dans une boîte, d'être utilisés par une décision consciente. Mais elles sont plus que cela. Elles sont des moyens actifs, des moyens qui se projettent eux-mêmes, des manières d'agir énergétiques et dominantes. (…) [Des outils] ne sont des moyens que quand ils sont employés dans un faire réel quelconque. Sinon ils ne sont que (…) des moyens potentiels. Ils ne sont des moyens réels que quand ils sont mis en conjonction avec l'œil, le bras et la main dans une opération

spécifique quelconque. Et l'œil, le bras et la main ne sont, de manière correspondante, des outils proprement dits que quand ils sont en opération active. Et quand ils sont en action, ils coopèrent avec des matériaux et des énergies externes. Sans ce support qui les excède, le regard de l'œil est vide et la main se déplace maladroitement. Ils ne sont des moyens que quand ils entrent dans une organisation avec des choses qui accomplissent par elles-mêmes des résultats définis. Ces organisations sont des habitudes » (*HNC*, p. 25-26). Et Dewey d'insister sur l'importance décisive à la fois de l'opération active et de la « conjonction coordonnée » des matériaux externes et des organes corporels lorsqu'ils sont « employés dans un faire réel ». Bref ce qui distingue l'habitude de la disposition c'est qu'elle n'est telle que quand elle est en « opération active » dans une co-opération avec l'environnement. Par ailleurs, c'est son caractère organisé qui fait que l'habitude n'est pas une simple tendance ou une impulsion : « Elle contient en elle-même un certain ordonnancement ou systématisation de petits éléments d'action » (*Ibid.*, p. 40-41).

Un autre aspect de l'organisation des habitudes est leur articulation entre elles. En effet, les habitudes sont plurielles et liées les unes aux autres ; elles s'affectent mutuellement et s'interpénètrent, créant une continuité entre elles ; elles opèrent dans leur diversité dans tout acte en se modifiant et se renforçant mutuellement. Ainsi, pour écrire une lettre à la main il faut savoir écrire ; il faut aussi du papier, un stylo, et un correspondant ; il faut tout autant une série d'habitudes partagées telles que celle de l'écriture, de la lecture, de la correspondance et un système postal. C'est cette interpénétration d'habitudes qui définit un caractère (*Ibid.*, p. 38). Mais d'un autre côté, les habitudes peuvent s'entraver, se contrarier, entrer en conflit. Un conflit d'habitudes déclenche des émotions, et crée un espace pour la réflexion parce qu'il libère des impulsions qui exigeront une modification des habitudes.

Les habitudes n'interviennent pas que dans les activités corporelles ou manuelles. La formation des idées et leur mise en œuvre dépendent aussi de l'habitude : « Une idée n'acquiert forme et cohérence que quand elle est adossée à une habitude » (*Ibid.*, p. 30) et cela parce que des actes précèdent la pensée. Il en va de même pour les sensations (*Ibid.*, p. 31). Séparer l'habitude de la pensée est une erreur, notamment parce qu'une pensée qui ne prend pas place à l'intérieur d'habitudes d'action ordinaires est dépourvue de moyens d'exécution, et donc de critères (*Ibid.*, p. 67).

L'omniprésence des habitudes

Il n'y a donc pas de conduite intelligente sans habitude. Pour Dewey, ce n'est pas l'esprit ou la conscience qui est à l'origine de la conduite intelligente, mais les habitudes ; on connaît et juge avec ses habitudes ; elles sont « les seuls agents de l'observation, du souvenir, de l'anticipation et du jugement » (*Ibid.,* p. 176) ; « Ce sont les habitudes concrètes qui font tout le travail de perception, de reconnaissance, d'imagination, de remémoration, de jugement, de conception et de raisonnement » (*Ibid.,* p. 177). Plus elles sont nombreuses, plus est large « le champ de l'observation et de la prédiction possibles » ; « plus elles sont flexibles, plus raffinée est la perception dans ses distinctions et plus délicat ce que l'imagination évoque » (*Ibid.,* p. 175-6). Les habitudes font le « travail pratique » d'ajustement rapide et précis à l'environnement – mais il ne s'agit pas de connaissance, au sens de « *knowledge about* » ou de « *knowledge that* ». C'est aussi parce qu'on a des habitudes que l'on peut être dans une situation déterminée : « Les habitudes entrent dans la constitution de la situation, elles sont *en* elle et elles sont *d*'elle et ne lui sont pas extérieures » (Dewey, 1916 – cité in Garreta, p. 152).

Mais, d'un autre côté, ce ne sont pas les habitudes qui suscitent la réflexion, l'analyse ou l'enquête, car elles sont en elles-mêmes « trop organisées, trop pressantes et trop déterminées pour avoir besoin de donner libre cours à l'enquête ou à l'imagination », ou encore trop précisément adaptées à l'environnement pour l'analyser (*HNC*, p. 177). Il faut une anicroche, quelque chose qui va de travers, un problème, une perturbation, un obstacle dans l'ajustement à l'environnement, qui requiert un réajustement, et donc un changement dans l'activité, une redistribution de ses éléments pour provoquer la pensée proprement dite, ainsi que l'émotion. Lorsque cela se produit, il y a perturbation, confusion, incertitude. Ce qui se passe alors c'est le déclenchement d'une impulsion, qui tend à réorienter l'activité désorganisée dans une nouvelle direction (une impulsion démarre quelque chose à la hâte), et qui suscite une investigation ; comme elles sont spontanées et pas organisées, les impulsions peuvent être contradictoires ; elles peuvent bloquer les habitudes ou entrer en conflit avec elles. « L'impulsion définit le regard, la recherche, l'enquête. Elle est, formulé en termes logiques, le mouvement dans l'inconnu, pas dans l'inconnu en général, mais cet inconnu spécial qui, quand on s'y heurte, restaure une action ordonnée, unifiée. Durant cette recherche, les habitudes anciennes procurent du contenu, du défini, du reconnaissable. Cela commence par un vague pressentiment de ce vers quoi on se dirige. Au fur et à mesure que les habitudes organisées sont précisément déployées et focalisées, la situation confuse prend

forme, elle est "éclaircie" – ce qui est la fonction essentielle de l'intelligence. Les processus deviennent des objets. Sans habitude il n'y a que de l'irritation et de l'hésitation confuse [car les impulsions manquent d'organisation]. Mais s'il n'y a que l'habitude il n'y a que de la répétition machinique, de la répétition qui copie des actes anciens. Dès qu'il y a conflit d'habitudes et déclenchement d'impulsions il y a recherche consciente » (*HNC*, p. 180) et distinction et identification d'objets.

L'habitude deweyenne est ainsi plus proche d'une capacité que d'une disposition, pour reprendre une distinction chère à Wittgenstein, qui, pour diverses raisons, critiquait vigoureusement l'idée de disposition (cf. Chauviré, 2002), notamment parce qu'il y voyait quelque chose de purement hypothétique, quelque chose qui évoque une machinerie cachée générant les performances réelles, ou encore une « ombre de la réalité où serait projeté l'ensemble des performances » (*Ibid.*, p. 34) : « La disposition est une possibilité et cette possibilité, on la conçoit maintenant comme l'ombre de la réalité « (Wittgenstein, cité par Chauviré, *Ibid.*). Une capacité n'est pas une possibilité, mais la maîtrise d'une technique ou d'une méthode à partir d'un apprentissage, et une technique a une composante normative : « Le concept de capacité est normatif, il implique une référence aux notions de réussite ou d'échec, de correction ou d'incorrection d'une performance, ainsi que l'indication possible d'une règle comme raison de l'action » (*Ibid.*, p. 35). Dewey ne récuse cependant pas complètement l'idée d'un mécanisme : « Toutes les habitudes impliquent une mécanisation. L'habitude est impossible sans établissement d'un mécanisme d'action, implanté physiologiquement, qui opère "spontanément", automatiquement, chaque fois que le signal est donné » (*HNC*, p. 70). Mais il y a autre chose dans l'habitude que l'automatisme bête et la routine mécanique. Le musicien au sommet de son art a acquis une technique et des automatismes. Mais quand il joue, ils fusionnent avec l'émotion et la pensée, sinon ses performances restent mécaniques. Ses habitudes sont intelligentes. Elles sont susceptibles d'être améliorées, rendues plus flexibles et plus sensibles, par la pratique.

Pour conclure

Le moment est venu de récapituler les différences entre la conception de Bourdieu et celle de Dewey – je ne reprends pas les affinités et les similitudes, qui sont les plus évidentes. La principale différence concerne la manière de concevoir l'intériorisation de l'extériorité. Le modèle de Bourdieu reste plus lié à une philosophie du sujet que celui de Dewey. Chez

Bourdieu, l'incorporation des conditions ou structures objectives se fait dans un corps individuel, ou dans un sujet capable de « connaissance par corps » : « L'*habitus* est une subjectivité socialisée » *(R.*, p. 101) – Dewey serait d'accord si par subjectivité on entend impulsions et pas *self*. Chez Dewey, l'intériorisation de l'environnement est plutôt conçue en termes de participation active des choses aux fonctions biologiques et plus largement aux activités vitales (et pas de formation de structures mentales), car l'environnement est source d'énergies et siège d'opérations, ces opérations relevant de fonctionnements. De ce point de vue, le modèle de Dewey est sans doute plus circulaire que celui de Bourdieu – on l'a vu, les relations entre habitudes et environnement sont réciproques.

Une deuxième différence importante concerne l'élaboration par Dewey d'une réelle alternative au dispositionnalisme, schéma explicatif que Bourdieu ne renie pas. Pour Dewey, l'habitude se distingue de la disposition en ce qu'elle est plus une « forme positive d'action » qu'une potentialité, ou encore une organisation stabilisée d'opérations conjointes et articulées de l'organisme et de l'environnement. Une habitude n'est vraiment une habitude que quand elle est en opération active dans une « conjonction coordonnée » d'opérations et d'énergies, celles-ci étant distribuées sur l'organisme et l'environnement.

Une troisième différence concerne la conception de la transcendance du social. Bourdieu me semble rester sur ce point fidèle à Durkheim, à qui Merleau-Ponty reprochait d'avoir mal pensé cette transcendance, notamment de l'avoir conçue par rapport aux individus, d'avoir fait du social une entité positive séparée, un ordre en soi extérieur aux individus, par exemple sous la forme d'une conscience collective ou d'une force *sui generis* (cf. Guchet, 2001). Dewey se méfie de ce genre d'abstraction ; il considère plutôt l'environnement social comme un *medium* – à la fois, milieu (au sens de ce dans quoi les gens vivent et de ce qu'il y a entre eux comme « tissu conjonctif » (Merleau-Ponty)), médiation et moyen. On sait que Dewey a été influencé non seulement par Darwin mais aussi par Hegel, et d'une certaine manière ce *medium* social n'est autre que « l'esprit objectif » hégélien, c'est-à-dire un milieu culturel de mœurs, de coutumes, d'institutions, de pratiques et de significations instituées, de méthodes et de techniques établies, qui ont une certaine cohérence entre elles, et qui sont incorporées dans les habitudes individuelles. L'invocation d'une conscience collective mystique à la Durkheim lui paraît une explication artificielle. On peut l'éviter si on part de l'habitude.

En quatrième lieu, chez Dewey, l'habitude n'est qu'un parmi d'autres outils conceptuels pour décrire le sens pratique ou la logique de la pratique – les autres moyens sont la critique de l'arc réflexe, la prise en compte de la sérialité du comportement, la reconsidération de la dialectique des moyens et des fins et une théorie de la formation des valeurs (cf. Joas, 1999).

On peut aussi penser que Dewey aurait été sceptique face au motif structuraliste de Bourdieu. Il ne s'agit pas de nier l'existence de structures, mais de leur accorder le bon statut. Pour cela il faut, soutient Dewey, raisonner en termes fonctionnels et relationnels, et éviter de faire de la structure une entité ou une substance. Une structure n'est stable et « structurante » que relativement à des événements, des processus et des changements. Voici ce que Dewey écrivait dans son ouvrage princeps, écrit peu après *HNC* : « Appeler "structure" les événements les plus lents offrant les rythmes les plus réguliers et "processus" les événements les plus rapides et les plus irréguliers relève d'un bon sens pratique. On exprime alors la fonction de l'un par rapport à l'autre. (…) Toute structure est une structure *de* quelque chose. Tout ce que l'on définit comme structure n'est qu'un caractère des *événements* et non pas quelque chose d'intrinsèque et de *per se*. On appelle "structure" un ensemble de traits qui remplit une fonction de limitation par rapport à d'autres traits des événements » (*EN*, p. 94-95 ; trad. mod.). Par exemple, une maison a une structure déterminée, qui est fixe : « Ce n'est pas quelque chose d'externe auquel les changements impliqués dans la construction et l'utilisation de la maison doivent se soumettre. Il s'agit plutôt d'un arrangement d'événements changeants qui fait que les propriétés qui changent lentement limitent et dirigent une série de changements rapides et leur donne un ordre qu'ils n'auraient pas autrement. Une structure est une constance de moyens, de choses utilisées en vue de leurs conséquences, et non de choses considérées en elles-mêmes ou absolument. Une structure est ce qui rend une construction possible, et on ne peut ni la découvrir ni la définir indépendamment d'une construction réalisée, cette construction n'étant naturellement qu'un ordre manifeste de changements. Lorsqu'on isole la structure des changements dont elle constitue l'organisation stable, on en fait quelque chose de mystérieux, de métaphysique au sens populaire du terme, une sorte d'étrangeté fantomatique » (*Ibid.*).

Chacune des théories présentées a son intérêt, et leur confrontation est stimulante. Finalement Dewey n'est pas moins convaincu que Bourdieu quant à la détermination sociale des comportements, ou encore quant au rôle social des habitudes. Mais il n'y a pas place chez Dewey pour une conception durkheimienne de la société, ni pour un quelconque

structuralisme, fût-il génétique, essentiellement parce que sa théorie de l'habitude, et à travers elle, sa théorie du comportement ou de la conduite, sont fondées sur une philosophie de l'événement.

Références bibliographiques

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

Bourdieu P., (1972), *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Genève, Droz.

Bourdieu P., (1980), *Le sens pratique* (*SP*), Paris, Minuit.

Bourdieu P., (1980), *Questions de sociologie* (*QS*), Paris, Minuit.

Bourdieu P., (1987), *Choses dites* (*CD*), Paris, Minuit.

Bourdieu P., (1992), *Réponses* (*R*), Paris, Seuil.

Bourdieu P., (1995), *Méditations pascaliennes* (*MP*), Paris, Seuil.

Bouveresse J., (1995), « Règles, dispositions et *habitus* », *Critique*, 579-580, p. 573-594.

Chambon R., (1974), *Le monde comme perception et réalité*, Paris, Vrin.

Chauviré C., (2002), « Dispositions ou capacités ? La philosophie sociale de Wittgenstein », in C. Chauviré & A. Ogien (eds), *La régularité. Habitude, disposition et savoir-faire dans l'explication de l'action*, Paris, Éditions de l'EHESS (« Raisons pratiques », 13), p. 25-48.

Dewey J., (1922), *Human Nature and Conduct. An Introduction to Social Psychology* (*HNC*), New York, Henry Holt and Company (j'ai utilisé l'édition Dover de 2002).

Dewey J., (1935), *Liberalism and Social Action (LSA)*, New York, Prometheus Books.

Dewey J., (1993), *Logique. Théorie de l'enquête* (*LTE*), Paris, PUF [1938].

Dewey J., (2010), *Le public et ses problèmes*, Paris, Gallimard [1927].

Dewey J., (2012), *Expérience et nature*, Paris, Gallimard [1925].

Garreta G., (2002), « Une régularité sans répétition ? L'habitude comme schème dynamique », in C. Chauviré & A. Ogien (eds), *La régularité. Habitude, disposition et savoir-*

faire dans l'explication de l'action, Paris, Éditions de l'EHESS (« Raisons pratiques », 13), p. 137-160.

Gautier C., (2012), *La force du social*, Paris, Cerf.

Guchet X., (2001), « Théorie du lien social, technologie et philosophie : Simondon lecteur de Merleau-Ponty », *Les études philosophiques*, 57 (2), p. 219-237.

Haber S., (2004), « La sociologie française contemporaine devant le concept bourdieusien d'*habitus* », *Alter. Revue de phénoménologie*, 12, p. 191-216.

Héran F., (1987), « La seconde nature de l'*habitus*. Tradition philosophique et sens commun dans le langage sociologique », *Revue Française de Sociologie*, 28 (3), p. 385-416.

James W., (1890), *The Principles of Psychology*, vol. 1, New York, Henry Holt and Company.

Kilpinen E., (2000), *The Enormous Fly-Wheel of Society: Pragmatism's Habitual Conception of Action and Social Theory*, Department of Sociology, University of Helsinki: Research Reports no. 235.

Kilpinen E., (2009), « The Habitual Conception of Action and Social Theory », *Semiotica*, 173(1/4), p. 99-128.

Merleau Ponty M., (1945), *Phénoménologie de la perception* (*PP*), Paris, Gallimard.

Shusterman R., (1995), « Bourdieu et la philosophie anglo-américaine », *Critique*, 579-580, p. 595-609.

Simondon G., (1969), *Du mode d'existence des objets techniques*, Paris, Aubier.

Vérin H., (1998), « La réduction en art et la science pratique au XVIe siècle », in R. Salais *et al.* (eds), *Institutions et conventions*, Paris, Éditions de l'EHESS (« Raisons pratiques », 9), p. 119-144.