

” Structure structurante ” et ” structure structurée ”, ” histoire incorporée faite nature ”: l’habitus entre sujet et personne

Jean-Michel Le Bot

▶ **To cite this version:**

Jean-Michel Le Bot. ” Structure structurante ” et ” structure structurée ”, ” histoire incorporée faite nature ”: l’habitus entre sujet et personne. Tétralogiques, 2000, 13, pp.57-78. halshs-00007168

HAL Id: halshs-00007168
https://shs.hal.science/halshs-00007168

Submitted on 14 Dec 2005

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L’archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d’enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

« Structure structurante » et « structure structurée », « histoire incorporée faite nature » : l'habitus entre sujet et personne

Jean-Michel LE BOT - LARES (Université Rennes 2)

© 2000-2005, Jean-Michel Le Bot
Cet article est le texte d'une communication au 5e colloque d'Anthropologie clinique (Rennes, septembre 1999). Une première publication a eu lieu dans la revue *Tétralogiques* (Presses Universitaires de Rennes), n° 13, 2e semestre 2000
Le présent document peut être reproduit par n'importe quel moyen que ce soit pourvu qu'aucune modification ne soit effectuée et que cette notice soit préservée.

I. Position du problème

C'est pour dépasser l'opposition « *scientifiquement ruineuse* » de l'objectivisme et du subjectivisme autant que pour sortir de l'alternative positiviste entre individu et société[1], que Bourdieu introduit le concept d'habitus, qu'il reprend, selon ses propres termes, à la philosophie aristotelico-thomiste (non sans l'avoir repensé, par le biais notamment d'une lecture de Husserl).

La définition de l'habitus est donnée à travers toute une série de formulations dont quelques-unes suffiront à en repérer les éléments principaux :

« *Les conditionnements associés à une classe particulière de conditions d'existence produisent des habitus, systèmes de dispositions durables et transposables, structures structurées prédisposées à fonctionner comme structures structurantes, c'est-à-dire en tant que principes générateurs et organisateurs de pratiques et de représentations qui peuvent être objectivement adaptées à leur but sans supposer la visée consciente de fins et la maîtrise expresse des opérations nécessaires pour les atteindre, objectivement réglées et régulières sans être en rien le produit de l'obéissance à des règles, et, étant tout cela, collectivement orchestrées sans être le produit de l'action organisatrice d'un chef d'orchestre*. (Bourdieu, 1980, p. 88.) »

« *L'analyse des structures objectives - celle des différents champs - est inséparable de l'analyse de la genèse au sein des individus biologiques des structures mentales qui sont pour une part*[2] *le produit de l'incorporation des structures sociales et de l'analyse de la genèse de ces structures sociales elles-mêmes : l'espace social, et les groupes qui s'y distribuent, sont le produit de luttes historiques (dans lesquelles les agents s'engagent en fonction de leur*

[1] C'est très explicitement « *l'opposition tout à fait absurde scientifiquement, entre individu et société, que la notion d'habitus en tant que social incorporé, donc individué, vise à dépasser*. » (Bourdieu, 1987, p. 43) Ou encore : « *l'habitus n'est difficile à penser qu'aussi longtemps qu'on reste enfermé dans les alternatives ordinaires, qu'il vise à dépasser, du déterminisme et de la liberté, du conditionnement et de la créativité, de la conscience et de l'inconscient ou de l'individu et de la société*. » (Bourdieu, 1980, p. 92)

[2] Ce « pour une part » méritait d'être souligné. Bourdieu réfute ainsi par avance toute accusation de sociologisme en ménageant prudemment une place pour un autre ordre de déterminisme que le déterminisme social dans la genèse des « structures mentales ». Il récidive d'ailleurs, sans guère plus s'engager, quelques paragraphes plus loin : « *Ce qui est sûr, c'est que, dans certaines limites, les structures symboliques ont un pouvoir de constitution (au sens de la philosophie et de la théorie politique) qu'on a beaucoup sous-estimé. Mais ces structures, même si elles doivent sans doute beaucoup aux capacités spécifiques de l'esprit humain, comme le pouvoir même de symboliser, d'anticiper l'avenir, etc., me paraissent définies dans leur spécificité par les conditions historiques de leur genèse*. » (Bourdieu, 1987, p. 29)

position dans l'espace social et des structures mentales à travers lesquelles ils appréhendent cet espace). (Bourdieu, 1987, p. 24) »

« *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.* (Bourdieu, 1980, pp. 94-95) »

Structure structurée et structure structurante, histoire incorporée faite nature, telles sont donc les principales caractéristiques de l'habitus tel que le conçoit Bourdieu. Cette affirmation pourra paraître réductrice. En retenant, dans la définition de l'habitus, le concept de structure et le concept d'incorporation, elle apparaît pourtant fidèle à ce que Bourdieu défini lui même comme l'essentiel de son travail : « *une philosophie des sciences que l'on peut dire relationnelle, en ce qu'elle accorde le primat aux relations* » (ou structures), ainsi qu'une « *philosophie de l'action désignée parfois comme dispositionnelle qui prend acte des potentialités inscrites dans le corps des agents et dans la structure des situations où ils agissent ou, plus exactement, dans leur relation*. (Bourdieu, 1994, p. 9) »

Cette définition de l'habitus soulève, selon nous, trois questions :

1° - Pour qu'il y ait incorporation, encore faut-il que quelque chose vienne faire corps. Pour incorporer, de même que « *pour introjecter et projeter, c'est-à-dire expulser hors de soi, quoi que ce soit, encore faut-il qu'une délimitation ait opéré, à partir de laquelle la séparation de l'intérieur et de l'extérieur, du dedans et du dehors devient possible*. (Quentel, 1993, p. 237) » Une fois acceptée l'hypothèse de l'habitus, le problème reste donc entier de rendre compte de la manière dont s'effectue l'incorporation en question.

2° - Comment rendre compte de la structure elle-même ? Les habitus, selon Bourdieu, sont « structures structurées » parce qu'issus de l'incorporation d'une structure sociale elle-même produite par des habitus qui fonctionnent en retour comme « structures structurantes ». Structure structurante parce que structure structurée et structure structurée parce que structure structurante, le concept d'habitus ne semble pas pouvoir rendre compte de la structuration autrement que d'une manière tautologique. La structuration chez Bourdieu est toujours-déjà-là, issue de quelque mystérieux « big bang ». Comment en rendre compte autrement ?

3° - En outre, la métamorphose pubertaire, qui représente un enjeu considérable pour l'accès à la socialité, n'a pas spécialement intéressé Bourdieu pour qui l'habitus résulte de l'incorporation de la structure sociale *dès l'enfance*[3], sans que soit marquée une étape particulière aux alentours de la puberté.

C'est à ces trois questions que nous allons tenter d'apporter une réponse. Pour ce faire, nous commencerons par mettre l'accent sur l'analogie existant entre la définition de l'habitus par

---

[3] « *Tout se passe comme si l'habitus fabriquait de la cohérence et de la nécessité à partir de l'accident et de la contingence ; comme s'il parvenait à unifier les effets de la nécessité sociale subis dès l'enfance, à travers les conditions matérielles d'existence, les expériences relationnelles primordiales et les pratiques d'actions, d'objets, d'espaces et de temps structurés, et les effets de la nécessité biologique, qu'il s'agisse de l'influence des équilibres hormonaux ou du poids des caractéristiques apparentes du physique*. » (Bourdieu, 1980, p. 34) Ou encore : « *les anticipations de l'habitus, sortes d'hypothèses pratiques fondées sur l'expérience passée, confèrent un poids démesuré aux premières expériences* » (ibid., p. 90).

Bourdieu et la définition que Lacan donne du complexe dans un article de 1938[4]. D'une définition à l'autre, en effet, la problématique nous semble bien être la même : il s'agit bien, dans les deux cas, du même problème sociologique. Cette affirmation peut surprendre. Pourtant, cette appropriation, par le sociologue, de toute une partie du patrimoine psychanalytique n'est sans doute qu'un juste retour des choses, tant la théorie lacanienne doit à la sociologie. Avant même d'avoir compris le parti qu'il pouvait tirer des travaux de Claude Lévi-Strauss, Lacan ne s'appuyait-il pas sur ceux de Durkheim, Fauconnet, Malinowski et Rivers afin de montrer que « *c'est dans l'ordre original de réalité que constituent les relations sociales qu'il faut comprendre la famille humaine* » et que, par conséquent, le complexe est conditionné « *par des facteurs culturels, aux dépends des facteurs naturels* » (Lacan, 1938, 8°40-5) ? Si la référence à Lacan nous semble utile, c'est parce qu'elle indique une voie pour sortir des apories dans lequelles nous engage Bourdieu. Ceci dit, la théorie lacanienne nous paraît encore trop peu déconstruite, identifiant le « symbolique » dans son ensemble au signifiant, sans avoir su - elle non plus - tenir compte du caractère particulier du remaniement pubertaire. Son dépassement passe par les concepts de sujet et de personne tels que les définit Gagnepain. Ce sont eux qui nous serviront à déconstruire et préciser le concept d'habitus, ainsi d'ailleurs que celui de capital.

II. L'apport lacanien

« *Ce qui définit le complexe,* écrivait Lacan, *c'est qu'il reproduit une certaine réalité de l'ambiance et doublement. 1° Sa forme représente cette réalité en ce qu'elle a d'objectivement distinct à une étape donnée du développement psychique ; cette étape spécifie sa genèse. 2° Son activité répète dans le vécu la réalité ainsi fixée, chaque fois que se produisent certaines expériences qui exigeraient une objectivation supérieure de cette réalité ; ces expériences spécifient le conditionnement du complexe*. (Lacan, 1938, 8°40-5) »

Bien que le terme de « structure » ne figure pas dans cette définition lacanienne, on ne peut manquer d'être frappé par l'analogie qui existe entre une telle définition du complexe et la définition de l'habitus par Bourdieu. Cette définition de l'habitus peut en effet être retrouvée par une simple paraphrase de Lacan : ce qui définit l'habitus, c'est également qu'il *reproduit* une certaine réalité de l'« ambiance » (en l'occurrence de l'histoire) et ce doublement » : 1° - Sa forme *représente* bien cette réalité en tant que l'habitus est « structure structurée » ; c'est ce que spécifie sa *genèse* par incorporation de l'« ambiance », à savoir de l'histoire. 2° - Son activité *répète* dans le vécu la réalité (historique) ainsi fixée (l'habitus est « structure structurante »).

Une part essentielle de l'oeuvre de Lacan sera la reprise sans cesse renouvelée de cette première définition du complexe, dans le cadre d'une théorie du sujet. Car la question du sujet et de son accession à l'identité (sexuelle), autant qu'à la responsabilité (paternelle), figure bien au centre de l'oeuvre lacanienne. En témoigne, par exemple, la lecture que fait Lacan du cas du petit Hans, lors du séminaire de l'année 1956-1957 sur la relation d'objet. Lacan s'y intéresse avant tout à l'« être » du petit Hans : quelle sera sa relation aux femmes ? sera-t-il homosexuel ou hétérosexuel ? quelle sera sa position vis-à-vis de la paternité ? La phobie de Hans ne retient longuement Lacan que dans la mesure où - il le dit lui-même à la suite de Freud (1916-1917, p. 318) - elle « grossit » la traversée du complexe d'Oedipe et du complexe de castration, faisant voir ainsi ce qui d'ordinaire passe inaperçu des remaniements

[4] Le terme « habitus » lui-même apparaît à plusieurs reprises chez Lacan, où il est défini au sens scolastique comme « *intégration de soi-même, constance d'acte et de forme dans sa propre vie, qui constitue le fondement de toute vertu* » (1960-1961, p. 314 et aussi 1966, p. 669). Mais il n'a jamais constitué, en tant que tel, un concept central de sa pensée.

par lesquels s'institue le sujet. Il faut dire quelques mots de cette conception de l'institution du sujet en termes de remaniements, qui s'inscrit dans une reprise de la théorie freudienne des stades en termes autres que génétiques ou évolutionnistes.

On sait que Freud a promu le concept de stade dans son étude de 1905 sur la théorie sexuelle où il distingue érotisme oral, anal et génital (Freud, 1905). On sait aussi que, tout au long de son enseignement, Lacan ne cessera de s'élever contre une compréhension de ces stades en termes de maturation et de développement biologique. Pour Lacan, cette question des stades s'articule à la dimension transférentielle, celle du rapport à l'autre, autour de l'angoisse de castration. Comme l'a montré Jean-Claude Quentel (1993), Lacan s'inscrit d'ailleurs pleinement dans la continuité de Freud pour lequel l'angoisse de castration, prototype même de l'angoisse de séparation, est une notion essentielle pour comprendre ce qui se joue chez l'enfant dans l'articulation de la genèse à la relation transférentielle. A chaque phase de ce qui se manifeste chez l'enfant comme un développement correspond, indique Freud, « *une condition d'angoisse déterminée et donc, une situation de danger particulière. Le danger de l'état d'impuissance à s'aider soi-même concorde avec le stade de l'immaturité du moi en son premier âge, le danger de la perte d'objet (perte d'amour) s'accorde avec le manque d'indépendance des premières années d'enfance, le danger de castration à la phase phallique, enfin, l'angoisse devant le surmoi, qui occupe une place particulière à la période de latence* » (Freud, 1932, p. 120). Chez la fille, précise Freud, où, bien qu'il y ait complexe de castration, il ne peut y avoir, faute de pénis réel, angoisse de castration, cette dernière est remplacée par l'angoisse de la perte d'amour.

Or c'est cette conception freudienne de la genèse du moi à travers toute la série des remaniements nécessités par les rapports du sujet avec son entourage (l'« ambiance ») que Lacan reprend dès 1938 avec une définition du complexe.

« *Cette définition à elle seule,* précise Lacan, *implique que le complexe est dominé par des facteurs culturels : dans son contenu, représentatif d'un objet ; dans sa forme, liée à une étape vécue de l'objectivation ; enfin, dans sa manifestation de carence objective à l'égard d'une situation actuelle, c'est-à-dire sous son triple aspect de relation de connaissance, de forme d'organisation affective et d'épreuve au choc du réel, le complexe se comprend par sa référence à l'objet.* [...] *Quant à l'intégration individuelle des formes d'objectivation, elle est l'oeuvre d'un procès dialectique qui fait surgir chaque forme nouvelle des conflits de la précédente avec le réel. Dans ce procès, il faut reconnaître le caractère qui spécifie l'ordre humain, à savoir cette subversion de toute fixité instinctive, d'où surgissent les formes fondamentales, grosses de variations infinies, de la culture*[5]. (Lacan, 1938, 8°40-5) »

En 1938, Lacan distingue trois grands complexes, qui correspondent à autant de remaniements : le complexe de sevrage, le complexe d'intrusion et, enfin, le complexe d'Oedipe. Plus tard, le nombre de ces moments de rupture déterminants sera plus important et comprendra : le sevrage, l'intrusion, le miroir, l'Oedipe, la puberté et l'adolescence. Par rapport à la conception de Bourdieu selon laquelle l'habitus, système de dispositions durables et transposables, se constitue par incorporation de l'histoire sous la pression des conditionnements associés à une classe particulière de conditions d'existence, cette conception de la genèse du moi en termes de remaniements nous semble apporter une précision importante : alors que le processus d'incorporation chez Bourdieu n'est absolument pas précisé, l'accent chez Lacan est mis sur le processus dialectique d'intégration faisant « surgir chaque forme nouvelle d'un conflit de la précédente avec le réel ».

[5] A quoi répond la formule de Bourdieu selon laquelle « *on ne finira jamais, aussi longtemps que fonctionnera quelque part un habitus générateur, de "découvrir" des données nouvelles* » (Bourdieu, 1980, p. 21).

Mais la théorie lacanienne est loin de se limiter à une simple théorie des remaniements du moi. Elle se complète en effet d'une théorie de l'accès au symbolique pensé comme une rupture, une *Spaltung* radicale, un *ex nihilo* à partir duquel la réalité humaine prend un caractère structural. De par cette insistance sur la nécessité de poser un *ex nihilo* au principe de la structuration, Lacan nous semble avoir effectué un autre pas décisif par rapport à Bourdieu dont la conception implique une régression à l'infini de structures structurées en structures structurantes. Mais cet *ex nihilo* reste chez Lacan identifié au Verbe (*logos*), soit au « signifiant » : « *Le signifiant répudie la catégorie de l'éternel, et pourtant, singulièrement, il est de lui-même. Ne vous est-il pas clair qu'il participe, pour employer une approche platonicienne, à ce rien d'où l'idée créationniste nous dit que quelque chose de tout à fait originel a été fait* ex nihilo *? N'est-ce pas là quelque chose qui vous apparaisse* [...] *dans la Genèse ? Elle ne nous raconte rien d'autre que la création - de rien en effet - de quoi ? - de rien d'autre que des signifiants. Dès que cette création surgit, elle s'articule de la nomination de ce qui est. N'est-ce pas là la création dans son essence ? Alors qu'Aristote ne peut manquer d'énoncer que, s'il y a jamais eu quelque chose, c'était depuis toujours que c'était là, ne s'agit-il pas, dans l'idée créationniste, de la création à partir de rien, et donc du signifiant ?* [6] » Dans la théorie lacanienne, donc, l'accès au « signifiant » rend compte aussi bien :

1°- de l'entrée dans le langage et dans la structuration des représentations (*Vorstellungen*) :

« *Les* Vorstellungen *ont d'ores et déjà à l'origine le caractère d'une structure signifiante*. (Lacan, 1959-1960, p. 165) » ;

2° - de l'entrée dans la production :

« *Il n'est pas difficile de faire sortir d'une évolution de la matière ce qu'on appelle la pensée, quand on l'identifie à la conscience. Ce qui est difficile à faire sortir d'une évolution de la matière, c'est tout simplement l'*homo faber*, la production et le producteur. La production est un domaine original, un domaine de création* ex nihilo*, pour autant qu'il introduit dans le monde naturel l'organisation du signifiant*. (Lacan, 1959-1960, p. 253) » Ou encore : « *Ce rien de particulier qui le caractérise dans sa fonction signifiante est bien dans sa forme incarnée ce qui caractérise le vase comme tel. C'est bien le vide qu'il crée, introduisant par là la possibilité même de le remplir. Le vide et le plein sont par le vase introduits dans un monde qui, de lui même, ne connaît rien de tel. C'est à partir de ce signifiant façonné qu'est le vase, que le vide et le plein, entrent comme tels dans le monde*. (ibid., p. 145) » ;

3° - de l'entrée dans la Loi qui règle le discours, défini comme « lien social » :

« *En fin de compte, il n'y a que ça, le lien social. Je le désigne du terme de discours parce qu'il n'y a pas d'autre moyen de le désigner dès qu'on s'est aperçu que le lien social ne s'instaure que de s'ancrer dans la façon dont le langage se situe et s'imprime, se situe sur ce qui grouille, à savoir l'être parlant*. (1972-1973, p. 51) » ;

4° - de l'entrée dans un désir dès lors distinct du besoin :

« *Le moment où le désir de l'homme s'humanise est aussi celui où l'enfant naît au langage.* (1966, p. 319) ».

---

[6] Lacan, *Séminaire XX*, 1972-1973, p. 41. Implicite au livre de la Genèse, la création du monde *ex nihilo* n'est en fait affirmée explicitement par la Bible qu'au deuxième livre des Maccabées (2 M **7** 28).

Il y a donc confusion et identification, dans un même accès au « signifiant », aussi bien de l'accès à la signification, que de l'accès à l'outil, à l'histoire et au refoulement, en tant que capacités proprement humaines (culturelles). Lacan a bien repéré la négativité fondatrice de l'humain. Mais les différents « plans » de rationalité ne sont pas distingués. De cette impasse logocentriste, Lacan ne sortira jamais, malgré la « linguisterie » qu'il professera en présence de Jakobson, en opposition épistémologique à la linguistique (Lacan, 1972-1973, pp. 19-21).

Outre son logocentrisme, nous pouvons reprocher à la théorie lacanienne - comme d'ailleurs à la théorie bourdieusienne - de ne pas tenir suffisamment compte du décalage pubertaire et de tendre à inscrire l'enfant dans l'histoire, en tant que sujet, au même titre que l'adulte. Je renvoie sur ce point au travail de Jean-Claude Quentel, pour qui le raisonnement de Lacan « *demeure prisonnier d'une conception beaucoup trop large du sujet, lequel de s'opposer à l'individu biologique, vient indistinctement et explicitement désigner l'adulte comme l'enfant*. (Quentel, 1993, p. 265) » La clinique adulte de la psychose, comme le montre Quentel, obligea bien Lacan à effectuer une césure entre l'Autre du langage et l'Autre de la loi, le conduisant à concevoir un certaine indépendance, ainsi qu'un certain décalage chronologique, entre l'accès au langage et l'accès à la loi. Mais on recherchera en vain une réelle exploitation théorique de cette distinction à laquelle conduisait la clinique.

La théorie de la médiation accorde au contraire toute l'importance qu'elle mérite à la question du décalage pubertaire ainsi qu'aux dissociations suggérées par la clinique. C'est ce qui l'amène à distinguer non seulement différents « plans » de rationalité, mais aussi la forme naturelle (*Gestalt*) et la structuration culturelle. C'est ce dernier point qui va nous retenir à présent dans sa variante sociologique : sujet et personne.

III.L'habitus entre sujet et personne

Comme vous le savez, la théorie de la médiation distingue trois « degrés » dans ce qui détermine la condition humaine : l'individu, le sujet et la personne. Faisant ici l'impasse sur le concept d'individu, j'en viens directement au concept de sujet ou d'incorporation.

A. Le sujet

Par le terme d'incorporation, ou encore de somasie, Gagnepain désigne cette fonction « *qui confère à l'individu organique, en lui donnant naturellement des frontières, l'autonomie d'un sujet*. (Gagnepain, 1991, p. 24) »

Cette conception de l'incorporation n'est pas sans lien avec ce que Lacan avait identifié dès 1936 comme l'enjeu du stade du miroir à partir duquel, sur le mode de l'imaginaire, se mettent en place les identifications : « il y a là une première captation par l'image où se dessine le premier moment de la dialectique des identifications. (Lacan, 1966, p. 112) » On remarque, d'ailleurs, que les psychanalystes lacaniens voient précisément la raison de l'autisme, défini comme « ratage de l'image du corps », dans un ratage de la mise en place du stade du miroir (Laznik-Penot et Landa, 1993). On reprochera toutefois à Lacan et aux lacaniens l'accent trop exclusif mis en l'occurrence sur l'image du corps qui, de même que le « signifiant », renvoie encore et toujours à de la représentation (perception et signification). La clinique, en effet, oblige à dissocier les psychoses infantiles des agnosies et aphasies, congénitales ou acquises, dans lesquelles seules, la perception et la signification sont atteintes en tant que telles. Dans la « relation imaginaire » au sens lacanien, la représentation, de même

d'ailleurs que la conduite et le comportement, interviendraient donc à titre de contenu et non pas de forme (*Gestalt*).

La critique, il est intéressant de le noter, rejoint ici celle que fait Bourdieu à l'égard de la psychologie sociale à laquelle il reproche de situer la dialectique de l'incorporation au niveau des représentations :

« *Dimension fondamentale de l'habitus* [...], *le rapport au corps ne se réduit pas à une image du corps, représentation subjective* [...] *qui serait constituée pour l'essentiel à partir de la représentation du corps produite et renvoyée par les autres : on ne peut suivre la psychologie sociale lorsqu'elle situe la dialectique de l'incorporation au niveau des* représentations [...] *surtout parce que le processus d'acquisition, mimesis (ou mimétisme) pratique qui, en tant que faire-semblant, impliquant un rapport global d'identification, n'a rien d'une imitation supposant l'effort conscient pour produire un acte, une parole ou un objet explicitement constitué en tant que modèle, et le processus de reproduction qui, en tant que réactivation pratique, s'oppose aussi bien à un souvenir qu'à un savoir, tendent à s'accomplir en deçà de la conscience et de l'expression, donc de la distance réflexive qu'elles supposent*. (Bourdieu, 1980, pp. 122-123) »

Mais alors que Bourdieu, ce faisant, reste peu explicite sur ce qui fonde cette « dialectique de l'incorporation » dont il parle, la conception d'une fonction de somasie (ou d'incorporation) permet de préciser ce qui conditionne la mise en place de l'habitus, défini précisément et à juste titre comme histoire incorporée. L'accès au soma, parce qu'il introduit une certaine permanence du sujet, au-delà des situations dans lesquelles est placé l'individu, permet aussi une certaine décentration, tant dans l'espace que dans le temps. A la différence de l'individu, le sujet n'est plus dans un être-là totalement immédiat[7]. Cette permanence permet également que le monde (les objets, le père, la mère, la fratrie, etc.) puisse, dans une certaine mesure, être évoqué indépendamment de sa présence immédiate. Le soma rendrait ainsi compte de la possibilité d'une certaine « mémoire » qu'il n'y a aucune raison de caractériser par un contenu de représentation, plutôt que par un contenu d'activité, de gestuelle et de postures (hexis corporelle), ou encore de tension libidinale, de décharge et de refoulement (contention)[8]. Autorisant, par la clôture qu'il introduit, le cumul d'expériences acquises par imprégnation des usages du milieu environnant, le soma rendrait ainsi compte de la constitution de l'habitus. Et l'expérience clinique devra pouvoir démontrer que faute d'avoir accédé au soma, l'enfant psychotique (asomasique) n'accède pas non plus à l'habitus.

« *Le monde,* écrit Bourdieu, *est compréhensible, immédiatement doté de sens, parce que le corps, qui, grâce à ses sens et à son cerveau, a la capacité d'être présent à l'extérieur de lui-même, dans le monde, et d'être impressionné et durablement modifié par lui, a été longuement (dès l'origine) exposé à ses régularités.* (Bourdieu, 1997, p. 162) »

---

[7] L'être-là de l'individu n'est pas celui du sujet qui n'est pas non plus celui que confère l'accès à la personne. En outre, il faut tenir compte des variations interspécifiques : l'être-là de la moule n'est sans doute pas celui du goéland qui s'en nourrit, ni celui de l'algue microscopique *dinophysis sp*. qui la contamine. Si toutes ces espèces relèvent de l'individuation, définitoire du vivant, alors qu'aucune d'entre elles n'accède à la personne, spécifiquement humaine, le goéland accède vraisemblablement au soma. Qu'en est-il de la moule ? Sur ce dernier problème, voir De Keyser et al., 1996, qui tentent de mettre en évidence, de manière expérimentale, l'existence d'un soma collectif chez les fourmis.

[8] La définition de l'habitus n'est donc pas sans rapports avec la définition de la mémoire telle que la propose Sabouraud : « *fonction cérébrale qui assure à toute expérience la persistance d'une trace mobilisable et met tout élément nouvellement rencontré, chose, situation, événement, en relation avec (tout) le déjà-vu, le déjà-vécu*. » (Sabouraud, 1995, p. 454.)

Tout le problème de l'asomasique n'est-il pas précisément d'être celui pour qui il n'y a plus de monde faute qu'il y ait un « corps », de ne pouvoir par conséquent « *être présent à l'extérieur de lui-même* » faute justement de poser une frontière de « corps » qui seule définit un « soi-même » corrélatif d'un monde « extérieur » en même temps qu'elle permet « l'incorporation des structures du monde » qui définit l'habitus comme « système de dispositions » ?

Mais il est alors curieux d'entendre Bourdieu réfuter la critique de ses concepts « dispositionnels » en invoquant « *l'évidence des faits* » et notamment « *l'évidence* » de la « conditionnabilité *comme capacité naturelle d'acquérir des capacités non naturelles, arbitraires* », seule « *prédisposition naturelle des corps humains [...] qu'une anthropologie rigoureuse soit en droit de présupposer* », « *l'évidence* », autrement dit, de « *l'apprentissage comme transformation sélective et durable du corps qui s'opère par renforcement ou affaiblissement des connexions synaptiques* » (1997, p. 163).

Si Bourdieu a raison, croyons nous, de poser une « conditionnabilité » dont la théorie de la médiation tente de rendre compte à partir de l'hypothèse du « soma » comme « capacité naturelle » d'incorporation qui s'abolirait dans l'« autisme » et les « psychoses infantiles », nous voyons mal, en effet, en quoi cela peut constituer une « évidence ». Il faut au contraire en construire la vérification clinique.

Ce recours à l'argument - autoritaire s'il en est - de l'« évidence des faits », dans le cadre d'une polémique qui montre, en outre, combien l'*illusio* de Bourdieu continue à investir le champ philosophique (car d'où viendrait, autrement, cet intérêt à polémiquer avec les philosophes et jouer ainsi leur jeu), ne témoigne-t-elle pas de la difficulté, pour ne pas dire de l'aporie, que rencontre la théorie de Bourdieu en ce qu'elle mêle en permanence, dans sa conception de l'habitus : 1° - la problématique de l'incorporation (capacité naturelle de « conditionnabilité »), 2° - la problématique de l'appropriation (arbitraire) qui fait que « *les choses, en tant qu'elles sont appropriées* » par les agents sociaux sont donc « *constituées comme propriétés* » et situées « *en un lieu de l'espace social, lieu distinct et distinctif qui peut être caractérisé par la position relative qu'il occupe par rapport à d'autres lieu* (p. 161), qui fait encore que « *l'agent peut être affecté par une chose très éloignée, ou même absente, mais participant du jeu dans lequel il est engagé* » (p. 162) ?

Il est amusant de voir alors Bourdieu renvoyer aux travaux de Jean-Pierre Changeux et à l'*Homme neuronal* pour tenter d'asseoir de manière décisive l'« évidence » de cet « *apprentissage comme transformation sélective et durable du corps qui s'opère par renforcement ou affaiblissement des connexions synaptiques* » (ibid.)[9]. On peut se demander en effet si ce recours à l'argument d'autorité ne témoigne pas de la hâte, pour reprendre les termes d'Olivier Sabouraud, avec laquelle « *est déployé le paravent capable de cacher qu'il existe un problème* » : celui du « passage » ou du « seuil » qui se traduit aujourd'hui par un hiatus entre les conceptions de l'ordre naturel et celles de l'ordre culturel (Sabouraud, 1995, p. 9 et *sq*.).

[9] Notons, d'ailleurs, le renvoi d'ascenseur qu'opère Changeux dans une discussion avec Paul Ricoeur : « La notion d'habitus, telle que nous la propose Bourdieu, fait partie selon moi des "concepts-passerelle" potentiellement utiles dans les diverses disciplines qu'il réunit. Le concept lie la notion d'apprentissage à celle d'empreinte de l'environnement social et culturel. [...] Je le comprends sur le modèle de l'acquisition du langage, où l'apprentissage joue un rôle déterminant en mobilisant des structures neurales d'accueil innées et propres à l'espèce humaine. L'enracinement des processus neuronaux d'apprentissage est tel chez Bourdieu que dans ses *Méditations pascaliennes*, il mentionne explicitement "le renforcement ou l'affaiblissement des connexions synaptiques" » (Changeux et Ricoeur, p. 181).

Car, encore une fois, si l'habitus est « structure structurante » d'être « structure structurée » en tant que produit de l'incorporation des « structures sociales » comment expliquer, autrement que par une régression à l'infini, le caractère « arbitraire » des dites « structures » ? Bourdieu insiste à juste titre sur le « *poids démesuré des premières expériences* » dans les anticipations ultérieures de l'habitus. Mais que l'enfant se trouve d'emblée dans l'histoire et les usages sociaux (dont il s'imprègne et constitue son habitus) ne permet pas, autrement que par cette régression à l'infini, de rendre compte du caractère structurel de la réalité sociale, qui se définit par des relations et non par des « essences » ou des « substances ».

Au principe de la structuration du social, c'est-à-dire du fait que la réalité sociale se présente comme un monde de différence, d'écart, de trait distinctif , dont les propriétés sont des propriétés relationnelles qui n'existent que dans et par la relation avec d'autres propriétés (Bourdieu, 1994, p. 20), il faut, comme Lacan, poser l'hypothèse d'un *ex nihilo*. C'est justement ce que fait la théorie de la médiation avec le concept de personne, qui permet, croyons-nous, de reprendre la théorie de l'habitus sans tomber dans l'aporie bourdieusienne.

B. La personne

Dès 1895, dans son *Esquisse pour une psychologie scientifique*, Freud avait relevé l'importance du « retard » de la puberté, afin d'expliquer que, dans l'hystérie, la remémoration d'un incident puisse susciter dans le psychisme « *un affect que l'incident lui même n'avait pas suscité* » (le souvenir refoulé ne se transformant ainsi en traumatisme *qu'après coup*). « *La raison de cet état de choses,* écrivait Freud, *se trouve dans l'époque tardive de la puberté par comparaison avec le reste de l'évolution des individus* ». Dans les cas considérés, ce sont « *les changements provoqués par la puberté* » intervenus entre temps qui rendent possible « *une compréhension nouvelle des faits remémorés*. (Freud, 1895, p. 366 et *sq*.) »

Plus tard, Freud relève bien l'époque de la puberté comme celle à partir de laquelle « *l'individu humain se trouve devant une grande tâche qui consiste à se détacher des parents* » et que « *c'est seulement après avoir rempli cette tâche qu'il pourra cesser d'être un enfant, pour devenir membre de la collectivité sociale*. (Freud, 1916-1917, p. 317) »

En 1946 cependant, sa fille, Anna Freud déplorait que « *la psychanalyse, qui a si souvent pris, comme point de départ de ses recherches, les phénomènes contradictoires de la vie psychique, s'est jusqu'ici fort peu souciée des problèmes de la puberté*. (Freud A., 1946, p. 124) » A cette « négligence » de la psychanalyse à l'égard des phénomènes de la puberté, elle opposait les « *impressionnantes descriptions* » fournies par les psychologues « *des phénomènes psychiques qui accompagnent l'apparition de la maturité sexuelle » : « modifications du caractère ,* [...] *troubles de l'équilibre psychique et surtout* [...] *contradictions incompréhensibles qui se manifestent alors dans le psychisme* ». Parmi ces contradictions, Anna Freud relevait notamment les phénomènes suivants, qui évoquent la dialectique de la porte et du pont (*Tür und Brücke*) de Georg Simmel :

« *L'adolescent est extrêmement égoïste, se considère comme le centre de l'univers, le seul objet digne d'intérêt, mais, en même temps, il se montre capable, à un degré auquel il n'atteindra jamais plus dans sa vie ultérieure, de se sacrifier, de faire don de lui-même. Il* noue *les relations amoureuses les plus ardentes pour les* rompre *aussi brusquement qu'il les avait commencées,* s'adapte *avec enthousiasme* à la vie de la communauté *et a cependant un*

besoin impérieux de solitude*, oscille entre une* obéissance aveugle *à quelque chef qu'il a lui-même choisi et une* révolte violente *contre toute autorité quelle qu'elle soit*. (p. 123) »

Avant de consacrer deux chapitres de son livre à l'étude des phénomènes de la puberté, Anna Freud justifiait dans une certaine mesure la « négligence » des psychanalystes à ce sujet par le fait que la psychanalyse « *considère que la vie sexuelle de l'homme commence bien avant la puberté.* [...] *C'est dans la période infantile précoce et non à la puberté que se réalisent les progrès les plus décisifs dans le développement, c'est alors que l'individu passe par d'importants stades sexuels prégénitaux, que ses diverses pulsions partielles se forment et agissent et que se déterminent sa normalité ainsi que son pouvoir ou son incapacité d'aimer.* [...] *Pour la psychanalyse, la puberté n'est qu'une des phases de l'évolution de la vie humaine. Elle est la première répétition de la période sexuelle infantile* [...]. *Chacune de ces périodes sexuelles est un renouvellement, une renaissance de la période précédente, chacune aussi ajoute quelque chose de particulier à la sexualité humaine. Du fait de la maturité sexuelle physique, la puberté fait passer au premier plan la génitalité et confère aux tendances génitales la souveraineté sur les pulsions prégénitales partielles*. (ibid., p. 125) ».

Dans le modèle proposé par Anna Freud, toutes les instances psychiques (ça, moi et surmoi) sont déjà présentes avant la puberté. L'enjeu de cette dernière - dans laquelle Anna Freud distingue deux périodes - n'est donc pas la mise en place d'une nouvelle instance, mais ne peut qu'être le remaniement, le maintien ou le rétablissement des relations qui se sont établies entre le moi, le ça et le surmoi pendant la période de latence. En effet, dans ce modèle, ces relations sont perturbées, au moment de la puberté, par le grand accroissement de la quantité de libido qui accompagne les transformations corporelles. La période pubertaire est identifiée uniquement en termes de poussé libidinale (modification quantitative) qui, dans un premier temps (phase prépubertaire) « *investit indifféremment toutes les pulsions du ça qu'elle rencontre* » (agressives, orales, anales, etc.) avant de s'organiser sous le primat des pulsions génitales (modification qualitative) avec la maturation des organes génitaux (phase pubertaire proprement dite). S'intéressant à la puberté comme à une période de poussée libidinale offrant une occasion privilégiée pour l'étude du moi et de ses mécanismes de défenses « *déclenchés par la peur des pulsions trop puissantes* », Anna Freud ne spécifie donc pas cette période autrement qu'en termes biologiques (poussée libidinale liée à une maturation anatomo-physiologique). Elle suit ainsi son père pour lequel la puberté est avant tout caractérisée par ses « flots d'excitation » canalisés par les dispositions acquises au cours de l'enfance. Ainsi, à propos de Léonard de Vinci, Freud écrit que « *lorsque les flots de l'excitation pubertaire atteignent le garçon, ils ne le rendront toutefois pas malade, en le contraignant à des formations substitutives coûteuses et nocives ; l'exigence de la pulsion sexuelle pourra en majeure partie, grâce à la préférence précoce pour l'avidité de savoir d'ordre sexuel, se sublimer en poussée de savoir d'ordre général et échapper ainsi au refoulement*. (1910, p. 171) »

C'est à partir d'une remarque de Freud que Lucien Israël, qui, lui, est lacanien, rappelle à son tour l'intérêt que devrait représenter la phase pubertaire pour la psychanalyse : non pas cette fois dans la mesure où elle permet l'étude du moi, mais en raison de son rôle capital « *dans la formation du domaine symbolique* ». Israël relève que, dans son étude sur la psychogenèse d'un cas d'homosexualité féminine, Freud est amené à accorder une grande importance au fait que la jeune fille qui constitue le cas « befand sich in der Phase der Pubertätsauffrischung des infantilen Ödipuskomplexes - *se trouvait dans la phase de la régénération pubertaire du complexe d'Oedipe infantile - lorsque la déception la frappa*. » Trouvant que la traduction de *Auffrischung* par « régénération » laisse à désirer, Israël préfère parler de « réveil » ou, mieux dit-il, de « remaniement », pour finir par se demander ce que signifie, précisément, ce « remaniement pubertaire ». Je crois nécessaire ici de le citer longuement, car son argumentation montre qu'il a bien repéré l'importance de la métamorphose pubertaire :

« *On méconnaît trop souvent,* poursuit-il, *ce rôle capital dans la formation du domaine symbolique de la phase pubertaire. Car si l'analyse devait se contenter des souvenirs exécutés - au sens de l'exécuteur des hautes oeuvres - par l'amnésie infantile, on en serait à se battre les flancs pour projeter à qui mieux mieux les fantasmes de l'analyste dans ce vide laissé par l'amnésie. En fait, ce n'est pas la barrière de l'amnésie infantile qui détermine le matériel analysable, c'est la puberté. C'est au moment de la puberté où tout le passé prépubertaire va changer de signe, dirai-je, que se constitue tout ce qui va être le réel. Ce réel qu'il est évidemment difficile de se représenter lorsqu'il s'agit de la petite enfance, devient conceptualisable à partir de la puberté, car le langage même du sujet jusqu'à la puberté, ce langage enseigné par l'adulte, est un langage post-pubertaire. C'est au moment de la puberté que de ce langage dans lequel il a été plongé jusque là, l'enfant va découvrir la véritable mesure et les applications. Du même coup, tout ce qui a fonctionné auparavant avec la même terminologie, les mêmes mots, va basculer dans un passé mythique, dans un monde mythique. Tous les mythes oedipiens sont en fait des mythes que non seulement l'on peut retrouver par reconstruction pénible et laborieuse dans la petite enfance mais aussi dans toute la période prépubertaire, dans toute cette fameuse période de latence. La langue change, même si les termes restent les mêmes. Ils n'ont plus ni la même portée ni la même désignation ni la même signification. A partir de ce moment où les termes sont marqués du sceau de la puberté, le sujet va se détacher de ce monde des objets infantiles et se détacher même ou essayer de le faire du langage qui n'était plus un langage infantile mais simplement du langage du pré-pubère ou de l'impubère. Cliniquement, c'est quelque chose qui se repère, ces changements dans le langage parlé ou dans le langage écrit au moment de la puberté. Combien de filles, combien de garçons, au moment de la puberté décident brusquement de changer d'écriture, de choisir dans la série de prénoms dont on les a affublés à la naissance un autre prénom, tout ceci vient à marquer le changement dans l'ordre de la langue et du langage. Le monde ancien, celui de la pré-puberté devient une réserve à objet a, qui se manifestera non pas dans la recherche ou la collection de ces objets qui est difficile à faire, mais par la recherche de choses anciennes - qu'il s'agisse d'antiquités mobilières, de fossiles, peu importe, que le passé en question porte sur deux siècles ou sur deux millions d'années - afin de saisir ce qui a disparu, ce qui est devenu réel, c'est-à-dire perdu*. (Israël, 1975, pp. 99-100) »

Que faut-il entendre par « sceau de la puberté » ? Qu'est-ce qu'Israël désigne en ces termes ? S'agit-il seulement, comme chez Anna Freud, d'un accroissement de la libido et de son organisation sous le primat de la fonction génitale (c'est-à-dire en définitive en vue de la reproduction), dans le cadre des transformations anatomo-physiologiques qui marquent alors le corps ou s'agit-il d'autre chose ? Tout, dans la formulation adoptée par Israël, conduit bien à opter sans aucune hésitation pour la seconde solution : que l'intérêt de la phase pubertaire pour la psychanalyse résulte de son rôle capital dans la formation du domaine symbolique, que le « sceau de la puberté » soit défini par comme constitutif du réel, c'est-à-dire de quelque chose de perdu, que le moment de la puberté soit défini plus loin comme celui où trouve sa place la question du réel et de la *Spaltung* (définie, lacanisme oblige, comme effet spécifique du langage), que la puberté soit décrite comme le moment où l'enfant s'approprie un langage dans laquelle il était jusqu'alors plongé, un prénom qui lui était jusqu'alors affublé...

Quelque chose de l'importance accordée par la théorie de la médiation à l'enjeu pubertaire - qui, loin de se limiter aux transformations morphologiques et physiologiques, est aussi et surtout, en tous cas du point de vue sociologique, celui de l'accès à la personne - apparaît bel et bien repéré chez Israël : une rupture radicale à partir de laquelle l'enfance apparaît comme une « protohistoire » (Gagnepain, 1991, p. 32). Son « sceau de la puberté » n'est pourtant pas

encore ce que la théorie de la médiation définit comme l'accès à la personne, ne serait-ce qu'en raison du logocentrisme inévitable chez un lacanien.

Pour la théorie de la médiation, la personne est la faculté d'analyse à laquelle l'homme accède aux environs de la puberté et par laquelle il acculture aussi bien sa sexualité que sa génitalité - entendues respectivement comme rapports entre les membres de l'espèce sur la base de la différence et de la complémentarité des sexes (sexualité) et mise au monde et prise en charge des petits par les adultes (génitalité). Capacité de poser des frontières différentielles autant que segmentaires, la personne introduit une rupture radicale avec l'être-au-monde caractéristique de l'enfance. L'environnement de l'adulte, qui a émergé à la personne et donc à une radicale excentration, n'est donc plus celui de l'enfant, qui n'est dans l'histoire que par procuration. Cette rupture est d'ailleurs entérinée, dans de nombreuses civilisations, par les fameux rites d'initiations auxquels les ethnologues ont accordé une grande attention. Cette rupture confronte brutalement l'adolescent à l'arbitraire de la loi et des usages sociaux dont il détient désormais le principe et qu'il se trouve en position de devoir assumer.

Accéder à la personne, c'est donc ne plus vivre dans l'histoire des autres, mais devenir acteur de sa propre histoire, accéder à l'historicité, définie comme capacité de production d'histoire et de socialité[10].

Ceci dit, et c'est sur ce point que je voulais insister, l'enfance et la somasie - et avec eux toute l'histoire incorporée constitutive de l'habitus - ne sont pas pour autant annihilés mais persistent en chacun comme dimension, ou phase, de la dialectique ethnico-politique qui se met en place. En tant que tels, ils devront désormais être assumés. J'en vois un exemple dans l'explication que donne un ex-président d'une FDSEA de son choix de « rester paysan » : « *J'explique ce choix parce que j'aimais ça. Par le fait aussi, c'est curieux, que j'ai vécu une période en ville. J'ai fait quatre ans de pension à Lorient avec des petits citadins. J'étais un des seuls paysans. On était deux ou trois paysans dans la classe, c'est tout. Au début, on était assez persécutés. Et puis, petit à petit, j'ai réussi à faire mon trou, à être accepté. Mais alors les paysans étaient toujours traités de manière désobligeante. Et je me suis dit que je prendrais une certaine revanche par rapport à ça, que je prouverai qu'étant paysan on n'est pas plus bête que les autres. Je suis dans ma famille le seul qui soit resté à la terre, et je suis le seul sans doute à être sorti de l'ombre. Cela a été un peu une revanche aussi parce que j'avais certains oncles qui traitaient le métier de paysan avec dédain. Mon père était resté à la terre, les autres étaient partis, et il y avait un certain mépris. Alors tout jeune, à partir de 12, 13, 14 ans, j'ai senti une envie de ne pas renier mes origines*. (Hascoët, 1992, p. 142) » Et Didier Hascoët, qui cite ce passage, conclut à juste titre au fait qu'il « *est possible de parler d'aspiration à une identité sociale qui n'implique pas un renoncement à son être social d'origine, à son habitus* ». L'accès à la personne, en effet, n'implique pas un renoncement à l'« être social d'origine ». Il implique par contre que cet « être social d'origine » soit désormais assumé dans cette « aspiration à une identité sociale » qui apparaît à l'adolescence. Et chacun sait que cela ne va pas toujours sans difficultés...

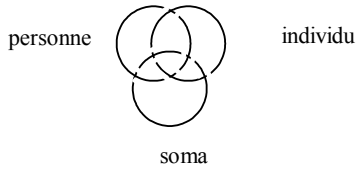
[10] On remarquera que cette définition de l'historicité par la théorie de la personne n'est pas sans analogie avec celle que donne Alain Touraine : « *J'appelle historicité cette distance que la société prend par rapport à son activité et cette action par laquelle elle détermine les catégories de sa pratique. La société n'est pas ce qu'elle est, mais ce qu'elle se fait être.* [...] *Elle* crée *l'ensemble de ses orientations sociales et culturelles par son action historique qui est à la fois son travail et son sens* » (1973, p. 10). En définissant la personne comme principe d'historicité, nous avons en vue cette aspect « créationniste » attaché par Touraine à l'historicité. Principe d'historicité, la personne est cet *ex nihilo* cause de l'histoire que recherchait Lacan. Mais il est hors de question, pour nous, de classer des sociétés, comme tend à le faire Touraine, selon leur plus ou moins grande historicité. Nous rejoignons sur ce point la critique adressée à Touraine par Durand et Weil (1994, pp. 162-163).

Ainsi, en agriculture, l'installation avec les parents, puis la reprise d'exploitation ne sont pas une simple continuation. Ils supposent une appropriation, une prise de responsabilité par le repreneur, fils ou fille, ainsi qu'une cession de la responsabilité de la part des parents. Cela ne va pas toujours de soi. C'est ce qu'a bien repéré Didier Hascoët dans son étude sur les itinéraires de cinq anciens jacistes finistériens. « *Une chose*, écrit-il, *était de se destiner à la reprise de la ferme familiale, une autre était d'en prendre véritablement la responsabilité en vue de l'exploiter. Les uns et les autres sont parvenus avec succès à franchir cette étape délicate, chacun à sa façon.* (Hascoët, 1992, p. 145) » Les formules de type GAEC père-fils permettent de ménager une étape de transition pendant laquelle le fils prend la responsabilité dans le même temps où le père s'en dégage. Cette abandon de la responsabilité de la part des parents est parfois problématique et laisse le repreneur dans une situation d'attente pas toujours très confortable. J'ai pu voir se présenter un tel cas, lors d'une enquête auprès d'agriculteurs : la reconversion à l'agriculture biologique de l'une des exploitations est suspendue à l'acceptation par les parents d'en céder précisément la responsabilité.

Principe de différenciation et de dissociation ethnique, la personne nous destine implicitement à une divergence radicale à laquelle cependant nous ne nous résignons jamais, cherchant en permanence, par le réinvestissement politique de l'analyse, à retrouver une positivité d'usage, celle, précisément, qui est caractéristique de l'enfance et dont la « langue maternelle » (mais aussi bien « paternelle ») ou l'*hexis* corporelle paternelle (mais aussi bien maternelle) fournissent des prototypes.

Principe d'arbitrarité, la personne conteste cette culture antérieure que sont les usages incorporés (habitus) ou « objectifs », en même temps que ces usages incorporés ou « objectifs » contestent en permanence son arbitrarité. Le résultat de ce jeu dialectique d'instances n'est autre que l'infinité des conventions et usages, jamais définitivement établis, que les agents ou acteurs sociaux passent leur temps, explicitement ou non, à négocier (si tout n'est peut-être pas négocié en permanence, tout sans doute est négociable et négocié). Mais que l'un ou l'autre des pôles de la dialectique vienne à faillir, du côté de la personne ou du côté du soma, est c'est la dialectique elle-même qui se défait (pour l'illustrer, on pourrait reprendre à Lacan le fameux noeud borroméen que la rupture de l'un de ses anneaux suffit à défaire).

le noeud borroméen



IV. Incorporation ou capitalisation ?

Je voudrais dire quelques mots, pour terminer, sur le concept de capital tel qu'il apparaît chez Bourdieu. Selon ce dernier, au principe de l'habitus et des choix systématiques qu'il produit dans tous les domaines de la pratique, figurent notamment les différentes structures patrimoniales.

S'appuyant sur des études empiriques effectuées dans la France des années 1960 et 1970 tant à propos du système scolaire que de la distribution sociale des dispositions en matière de goût, Pierre Bourdieu explique que le capital économique et le capital culturel constituent les

deux principes de différenciation « *sans nul doute les plus efficients* » des « *sociétés les plus avancées, comme les Etats-Unis, le Japon ou la France* » (1994, p. 20).

La notion de capital culturel, précise-t-il, s'est imposée à lui « *comme une hypothèse indispensable pour rendre compte de l'inégalité des performances scolaires des enfants issus de différentes classes sociales en rapportant la "réussite scolaire" [...] à la distribution du capital culturel entre les classes et les fractions de classe* » (1979, p. 3).

Soit. Mais le capital culturel, ajoute Bourdieu, a comme propriété de pouvoir être partiellement incorporé ; plus précisément, il aurait ceci de particulier qu'il peut exister sous trois formes : « *à l'état incorporé, c'est-à-dire sous la forme de dispositions durables de l'organisme ; à l'état objectivé, sous la forme de biens culturels, tableaux, livres, dictionnaires, instruments, machines, qui sont la trace ou la réalisation de théories ou de critiques de ces théories, de problématique, etc. ; et enfin à l'état institutionnalisé, forme d'objectivation qu'il faut mettre à part parce que, comme on le voit avec le titre scolaire, elle confère au capital culturel qu'elle est censée garantir des propriétés tout à fait originales*. (ibid.) »

A l'état incorporé, le capital culturel est l'un des constituants de l'habitus : il est « *un avoir devenu être, une propriété faite corps, devenue partie intégrante de la "personne", un habitus* » (p. 4). En tant que tel, il est dans la tête des agents, meurt avec eux (« avec leurs « *capacités biologiques* », leur « *mémoire* », etc.) et n'est pas transmissible héréditairement : un père ne peut transmettre son capital culturel à son fils comme il peut lui remettre un chèque bancaire, mais seulement « *de manière beaucoup plus diffuse* » (par le biais du discours, de manière « *dissimulée et inconsciente* », etc.).

Mais la distinction entre état incorporé et état objectivé du capital (en l'occurrence « culturel ») est-elle pertinente d'un point de vue sociologique ? Ou, pour poser la question autrement, ce qui fait de n'importe quelle « espèce » de capital un capital est-il du même ordre que ce qui lui confère une propriété comme la transmissibilité « de main en main » ou, au contraire, la transmissibilité « diffuse » du savoir non ouvragé, de l'hexis corporelle, etc. ?

Il y a là, me semble-t-il, une difficulté et une imprécision de la théorie bourdieusienne qui résulte, en premier lieu, de l'absence, chez Bourdieu, de toute conception analogue, fut-ce de loin, à la distinction des « plans » de rationalité par la théorie de la médiation.

Le capital « culturel », remarque Bourdieu, a notamment ceci de particulier par rapport au capital « économique » qu'il peut être partiellement incorporé. Or, à considérer avec un minimum d'attention les exemples que Bourdieu apporte à l'appui de cette remarque, on s'aperçoit que pour être « incorporé » un capital doit avoir cette propriété de ne pas être un ouvrage : si le capital « culturel » peut être partiellement incorporé, c'est qu'il est pour une part composé d'ouvrages (tableaux, disques, livres, etc.) et pour une autre part composé de savoirs non ouvragés. Car qu'est-ce que Bourdieu entend par capital existant « à l'état objectivé » sinon des ouvrages (tableaux, livres, dictionnaires, instruments, machines, monnaie) qui en tant que tels sont les produits de la rationalité technique ? La différence que fait Bourdieu entre état « incorporé » et état « objectivé » du capital culturel trouve donc son principe, non au plan sociologique, mais au plan ergologique, dans la différence qui existe entre les sensations, perceptions et conceptions conservés par fabrication (par la médiation de l'outil) et ceux qui sont conservés par simple « mémorisation » corporelle (par la médiation d'une fonction naturelle).

Or, au plan sociologique, seul compte le fait que la capital soit précisément capital et il ne devient tel que du fait de son appropriation par les agents sociaux. Toute la question devient

alors de savoir si incorporation (« mémorisation ») est synonyme d'appropriation ou si, au contraire, le processus d'incorporation doit être distingué du processus d'appropriation. Autrement dit, peut-on, comme Bourdieu, parler d'un habitus, qui « histoire incorporée faite nature », fonctionnerait comme « capital accumulé » (1980, pp. 94-95), et confondre ainsi capitalisation et accumulation par incorporation ?

Autrement dit encore, ne faut-il pas distinguer entre : a) le capital et les structures patrimoniales qui sont à l'origine des habitus (en tant qu'ils contribuent ou ont contribué à constituer tel ou tel habitus) et ne peuvent donc plus agir que sous une forme incorporée, mais le plus souvent à l'insu des agents, sans être nécessairement assumés, et b) le capital et les structures patrimoniales en tant qu'ils sont appropriés et assumés, dans le cadre d'une prise de responsabilité. Seule, peut-être, la clinique permettra d'y voir plus clair en ce qu'elle permettrait d'observer du soma sans personne (en totalité, par carence, ou partiellement, par détérioration) ainsi que de la personne sans soma. Elle devrait permettre, ce faisant, de mieux comprendre comment fonctionne le processus dialectique à trois temps (incorporation-analyse-réaménagement performanciel) et saisir ainsi ce qui, dans l'être social manifeste de l'adulte que décrit le concept d'habitus, est imputable au soma et ce qui est imputable à la personne.

V. Post-scriptum

Le modèle de la personne permet de retravailler un certain nombre de concepts qui constituent aujourd'hui le patrimoine du sociologue, mais également celui du psychanalyste. Elle permet ainsi de dépasser un certain nombre d'oppositions et de contradictions qui ne sont guère autre chose que la perpétuation d'un état antérieur du savoir. Bourdieu serait sans doute bien étonné de se voir ainsi associé à Lacan. Mais n'est-ce pas en raison de l'une de ces fausses oppositions que son travail, comme il le dit lui-même, l'amène souvent à dépasser ? Car l'opposition entre psychanalyse (lacanienne) et sociologie semble bien constituer - pour peu que l'on considère la première en tant que théorie du sujet - l'une de ces divisions réelles du champ des sciences humaines qui « ont un fondement social » mais « n'ont aucun fondement scientifique » (Bourdieu, 1987, p. 47). D'ailleurs, ne faisons-nous pas qu'exaucer un voeu exprimé par Bourdieu lui-même lorsqu'il affirme que « *la sociologie et la psychanalyse devraient unir leurs efforts* » ce qui suppose qu'elles « *parviennent à surmonter leurs préventions mutuelles* » (1997, p. 199) ? Nous pensons en tous cas que la sociologie peut tirer un grand bénéfice de l'héritage lacanien voire freudien à condition seulement de « vider » les concepts lacaniens et freudiens de tout ce qui concerne l'économie libidinale. C'est à ce prix qu'on fera apparaître que Freud, et surtout Lacan, n'ont pas fait qu'emprunter à la sociologie de leur temps (positivisme et structuralisme), mais qu'ils ont - à leur manière - contribué à écrire un chapitre fondamental de la sociologie : celui des conditions mêmes de la socialité. Le recours du sociologue à l'un et l'autre n'est ainsi pour une bonne part qu'une réappropriation.

BIBLIOGRAPHIE

1. BOURDIEU Pierre (1979). « Les trois états du capital culturel », *Actes de la Recherche en Sciences sociales*, n° 30.
2. BOURDIEU Pierre (1980). *Le sens pratique*, Paris, Editions de Minuit, 477 p. (coll. « Le sens commun »)
3. BOURDIEU Pierre (1987). *Choses dites*, Paris, Editions de Minuit, 231 p. (coll. « Le sens commun »)
4. BOURDIEU Pierre (1988). *L'ontologie politique de Martin Heidegger*, Paris, Editions de Minuit, 123 p. (coll. « Le sens commun »)
5. BOURDIEU Pierre (1994). *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*, Paris, Le Seuil, 254 p.
6. BOURDIEU Pierre (1997). *Méditations pascaliennes*, Paris, Seuil, 318 p.
7. CHANGEUX Jean-Pierre, RICOEUR Paul (1998). *La nature et la règle*, Paris, Odile Jacob, 350 p.
8. DE KEYSER Anne, FRANTZ Pascal, METTENS Pascal (1996). « Le médiationniste au jardin des espèces. L'éthologie au secours de la psychologie », *Tétralogiques*, n°10, pp. 97-106.
9. DURAND Jean-Pierre et WEIL Robert, dir. (1994). *Sociologie contemporaine*, Paris, Vigot, 644 p. (coll. « Essentiel »)
10. FREUD Anna (1946). *Le moi et les mécanismes de défense*, Paris, PUF, 1967, 162 p. (coll. « Bibliothèque de psychanalyse »)
11. FREUD Sigmund (1895). « Esquisse d'une psychologie scientifique » in *La naissance de la psychanalyse*, Paris, PUF, 1979, pp. 313-396. (coll. « Bibliothèque de psychanalyse »)
12. FREUD Sigmund (1905). *Trois essais sur la théorie sexuelle*, Paris, Gallimard, 1987, 215 p. (coll. « Folio/Essais »).
13. FREUD Sigmund (1910). *Un souvenir d'enfance de Léonard de Vinci*, Paris, Gallimard, 1987, 200 p. (coll. « Connaissance de l'inconscient »)
14. FREUD Sigmund (1916-1917). *Introduction à la psychanalyse*, Paris, Payot, 1988, 444 p. (coll. « PBP »)
15. FREUD Sigmund (1920). « Sur la psychogenèse d'un cas d'homosexualité féminine » in *Névrose, psychose et perversion*, Paris, PUF, 1988, pp. 245-270. (coll. « Bibliothèque de psychanalyse »)
16. FREUD Sigmund (1926). *Inhibition, symptôme et angoisse*, Paris, PUF, 1993, 88 p. (coll. « Quadrige »)
17. FREUD Sigmund (1932). *Nouvelles conférences d'introduction à la psychanalyse*, Paris, Gallimard, 1995, 263 p. (coll. « Folio/Essais »).
18. GAGNEPAIN Jean (1990). *Du vouloir dire. Traité d'épistémologie des sciences humaines. T.1. Du signe. De l'outil*, Paris, Livre et Communication, 276 p.
19. GAGNEPAIN Jean (1991). *Du vouloir dire. Traité d'épistémologie des sciences humaines. T.2. De la personne. De la norme,* Paris, Livre et Communication, 282 p.
20. GAGNEPAIN Jean (199 3). *Leçons d'introduction à la théorie de la médiation*, Leuven, Peeters/Louvain-la-Neuve, Publications linguistiques de Louvain, 1994, 304 p. (Bibliothèque des cahiers de l'Institut de Linguistique de Louvain, n° 79)
21. HASCOËT Didier (1992). *De la JAC à la politique. Cinq itinéraires finistériens. Pierre Abéguilé, Alphonse Arzel, Georges Dauphin, Louis Goasduff, Jo Lareur*, Quimper, Calligrammes, 280 p.
22. ISRAEL Lucien (1975). « La perversion de Z à A. Séminaire de 1975 » in *Le désir à l'oeil*, Paris, Arcanes, 1994, 223 p.
23. KANNER Leo (1943). « Autistic Disturbances of affective Contact », trad. fr. in BERQUEZ Gérard (1983). *L'autisme infantile. Introduction à une clinique relationnelle selon Kanner*, Paris, PUF, 272 p. (coll. « Le Fil Rouge »)
24. LACAN Jacques (1932). *De la psychose paranoïaque dans ses rapports avec la personnalité. Thèse de doctorat en médecine*, Paris, Seuil, 1980, 369 p. (coll. « Points »)
25. LACAN Jacques (1938). « La famille », *Encyclopédie Française*, tome 8.40.3-16 et 42.1-8.
26. LACAN Jacques (1954-55). *Le séminaire, livre II : le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*. Paris, Seuil, 1980, 375 p.

27. LACAN Jacques (1956-57). *Le séminaire, livre IV : la relation d'objet*, Paris, Seuil, 1994, 446 p.

28. LACAN Jacques (1959-60). Le séminaire, livre VII : l'éthique de la psychanalyse, Paris, Seuil, 1986, 375 p.

29. LACAN Jacques (1960-61). *Le séminaire, livre VIII : le transfert*, Paris, Seuil, 1991, 464 p.

30. LACAN Jacques (1963-1964). *Le séminaire, livre XI : les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*. Paris, Seuil, 1990 (coll. « Points »)

31. LACAN Jacques (1966). *Ecrits*, Paris, Seuil, 924 p.

32. LACAN Jacques (1972-1973). *Le séminaire, livre XX : encore*, Paris, Seuil, 1975, 133 p.

33. LAZNIK-PENOT Marie-Christine et LANDA Fabio (1993). « Autisme » in CHEMANA Roland, dir. *Dictionnaire de la psychanalyse*, Paris, Larousse, 307 p.

34. QUENTEL Jean-Claude (1993). *L'enfant. Problèmes de genèse et d'histoire*, Bruxelles, De Boeck-Université, 1993, 328 p. (coll. « Raisonnances »)

35. QUIMBERT Charles (1987). "L'enfant d'aucune culture. De l'autisme à l'asomasie", *Tétralogiques*, n° 4, 1987, pp. 62-97.

36. SABOURAUD Olivier (1995). *Le langage et ses maux*, Paris, Odile Jacob, 560 p.

37. SIMMEL Georg (1981). *Sociologie et épistémologie*, Paris, PUF, 238 p.

38. TOURAINE (1973). *Production de la société*, Paris, Seuil, 544 p.