HAL
open science

L'anthropologie économique de Pierre Bourdieu : vision économique et vision sociologique du social.

Nathanaël Colin-Jaeger

To cite this version:

Nathanaël Colin-Jaeger. L'anthropologie économique de Pierre Bourdieu : vision économique et vision sociologique du social.. Séminaire d'ontologie sociale ENS de Lyon, Mar 2018, Lyon, France. halshs-01836023

HAL Id: halshs-01836023

https://shs.hal.science/halshs-01836023

Submitted on 21 Oct 2019

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.

HAL
archives-ouvertes.fr

L'anthropologie économique de Pierre Bourdieu : vision économique et vision sociologique du social.

Nathanael Colin-Jaeger

To cite this version:

Nathanael Colin-Jaeger. L'anthropologie économique de Pierre Bourdieu : vision économique et vision sociologique du social.. Séminaire d'ontologie sociale ENS de Lyon, Mar 2018, Lyon, France. halshs-01836023

HAL Id: halshs-01836023

https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-01836023

Submitted on 21 Oct 2019

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.

L'Anthropologie économique de Pierre Bourdieu, vision économique et vision sociologique du social.

Séminaire d'ontologie sociale, ENS de Lyon, 9 mars 2018

A- Introduction :

La relation de Bourdieu à l'économie a toujours été conflictuelle. Ceux qui ont lu par exemple son Cours au Collège de France intitulé *Sociologie Générale*, I, auront remarqué que, dix ans avant que le cours sur l'Anthropologie économique soit donné, en 1992-1993, le discours économique fonctionne comme repoussoir pour la théorie bourdieusienne. Ainsi Bourdieu (2015) consacre déjà une partie de ses cours à une *« Critique du discours économique »*[1]. Le problème qui motive Bourdieu à discuter de façon relativement serrée le discours économique – il discute des théoriciens majeurs, comme Samuelson ou Harsanyi, tout deux prix Nobels ou futurs prix Nobels– est un problème d'ordre méthodologique : la théorie du choix rationnel, c'est-à-dire l'anthropologie économique endossée par l'économie standard, à savoir l'économie néoclassique, qui considère donc que les individus ont des préférences fixes et qu'ils maximisent une fonction d'utilité par des choix, est-elle adéquate pour décrire le monde social ? Nous verrons néanmoins que la question, loin d'être uniquement méthodologique, suppose un positionnement sur ce qu'est un individu et sur les relations constitutives qui fondent le champ social. C'est donc une opposition radicale quant aux théories de l'action soutenues par des traditions différentes qui est en question ici.

Dans le cadre de ce cours, celui de *Sociologie générale*, les critiques qu'il fait à la théorie du choix rationnel sont relativement classiques, il les emprunte à Comte, à Durkheim et à Veblen principalement : on ne voit des agents que leur fonction d'utilité – composée d'un pré-ordre complet avec transitivité, dont les croyances guident les actes, ce qui est la formalisation qu'on trouve chez Savage (1954)- sans s'interroger sur la genèse sociale et historique de cette fonction. **C**'est ce qu'on désigne en économie par le fait que les préférences sont données comme exogènes, le problème économique étant alors avant tout un problème d'optimisation de l'utilité individuelle, à savoir que j'ai une fonction x à maximiser, comment je dois m'y prendre pour arriver au meilleur résultat possible en fonction des ressources à ma disposition. Bourdieu soulève là un problème majeur qui sera repris par bien des économistes à partir de la fin des années 80, celui de l'endogénéisation des préférences, c'est-à-dire la réintégration du processus de formation des préférences dans le discours scientifique. Le discours économique classique, qui postule des préférences données, élimine ainsi tout ce qui peut être lié à l'histoire individuelle des individus pour justifier l'agrégation de préférences individuelles, et on suppose que tous les individus ont une même capacité fondamentale de satisfaction et de non-satisfaction, or pour Bourdieu :

> « cette universalisation ou homogénéisation abstraite, qui élimine les goûts élimine du même coup successivement l'histoire, la genèse des goûts, les conditions sociales de production des consommateurs et -paradoxe !- les conditions économiques de production des agents économiques. »[2]

C'est avant tout donc le manque de réalisme que pointe Bourdieu dans l'approche économique *mainstream*[3]. Cependant la critique de Bourdieu à ce stade en reste là, et ce n'est que plus tard qu'il

1 Bourdieu (2015), p. 323-344.

2 Bourdieu (2015), p. 328-329.

3 Le terme de *mainstream* (courant principal en français) est équivalent à celui de néoclassique ou de standard. Il faut cependant affirmer directement que cette catégorisation est nécessairement quelque peu arbitraire. Jusqu'à 1972/1974, et le théorème DMS, pour Debreu-Mantel-Sonnenschein, on peut affirmer sans problème la domination d'un courant majoritaire en économie, qui est symbolisé par le programme de l'équilibre général. Depuis ces théorèmes, qui montrent l'impossibilité mathématique de démontrer que l'équilibre économique est stable, ce programme s'est cependant effondré et les approches se sont multipliées. De façon contemporaine il demeure

reviendra, notamment pour ce qui avait été publié, dans *Les structures sociales de l'économie*, à un dialogue soutenu avec l'économie, notamment en prenant les exemples précis de la construction du marché des maisons individuelles, notamment par la commission Barre (cela n'est pas sans intérêt d'ailleurs pour comprendre sa position sur le néolibéralisme : le néolibéralisme sera définit comme la doctrine qui cherche, à partir d'une théorie pure, à performer la réalité pour qu'elle lui corresponde, et donc à construire un marché tel que celui-ci obéisse aux lois économiques. Bourdieu exprime cela en disant que la théorie a les « moyens de se rendre vraie »).

Le cours *Anthropologie économique* apparaît comme un intermédiaire, nous ne sommes plus dans une présentation théorique générale de sa sociologie, comme dans ses cours des années 80, mais dans un cours qui prend un objet spécifique, l'anthropologie économique, à l'instar du cours des années précédentes qui portait sur l'État. Néanmoins cet objet spécifique n'est pas le lieu d'enquêtes empiriques, comme dans *Les structures sociales de l'économie* qui travaille sur le marché des maisons individuelles pour montrer que la conception du marché de l'économie standard est défectueuse. Ce que va proposer Bourdieu dans ce cadre ce n'est rien de moins qu'une compréhension sociologique de l'économie, une réintégration du discours économique dans le discours sociologique[4]. Le cours est ainsi le lieu d'une confrontation entre une approche économique du social et une approche sociologique du social. Cette réintégration passe par une réhistoricisation du discours économique :

> « Si je peux apporter quelque chose par rapport à cette réflexion inhérente à la discipline économique, c'est peut-être une réintégration de la conduite économique dans l'univers des conduites humaines ; je voudrais essayer de montrer comment cette conduite économique, que l'on considère comme un *datum*, comme un point de départ, est en fait une construction historique. »[5]

Dans ce cadre donc le grand adversaire que Bourdieu va affronter tout le long du livre est spécifié dès le premier cours : il s'agira de la théorie de l'action rationnelle – ou théorie du choix rationnel -, qui est la théorie de l'action de l'économie néoclassique, mais aussi au-delà de l'économie, d'une partie de la philosophie analytique et de la philosophie en général, ainsi que de la sociologie, c'est ce qu'on appelle l'impérialisme économique depuis les années 80, à savoir que le mode de rationalité de l'économie tend à s'étendre à d'autres domaines. Sur ce point il y a un article très intéressant de Cléo Chassonery-Zaïgouche sur l'impérialisme économique de Becker. Deux choses justifient cet affrontement. D'une part le fait que la théorie du choix rationnel (TCR) devient dominante en sciences sociales à cette époque, avec les travaux économiques qui se mettent à étudier des objets auparavant non-économiques (la famille, le mariage, les addictions, les discriminations, chez Becker[6] par exemple), mais aussi en sociologie avec des auteurs comme Boudon[7] et bien sûr Coleman dont la *Foundations of Social Theory*, publiée en 1990, influence durablement la sociologie américaine[8] et est louée par Gary Becker comme compatible avec son approche économique. Ce premier élément est donc institutionnel et il s'agit de ce qu'on a appelé historiquement l'impérialisme économique. Le second élément est théorique et c'est celui qui va nous intéresser pleinement : la théorie de l'action proposée par la TCR, qui donne pour fondement

néanmoins qu'on peut identifier un courant *mainstream* en ce que les hypothèses économiques standards pour étudier les comportements sont maintenues (maximisation d'une fonction d'utilité sous contrainte), et notamment de façon normative. Cependant de multiples éléments viennent nuancer très largement le tableau, à commencer par des interactions de plus en plus poussées avec la psychologie, et notamment la psychologie comportementale, après les travaux de Kahneman et Tversky (1979), ou, pour une présentation très claire en Français Kahneman (2012). Toute identification d'une catégorie comme celle de *mainstream* procède donc d'une typification nécessairement quelque peu caricaturale.

4 Ce qui participe du mouvement de sociologique économique, en réponse à l'impérialisme économique de Becker qui se développe dans les années 80 ; on peut voir sur ce point notamment les travaux de Granovetter (1985), réactualisant des critiques de Polanyi (1983). Bourdieu cite plusieurs fois Granovetter, et notamment p.73.

5 Bourdieu (2017), p. 12.

6 Voir Becker (1976, 1993).

7 Boudon (1990, 2011) sont de bons exemples de cela.

8 Voir par exemple Ermakoff (1997) pour une illustration de l'utilisation de la théorie du choix rationnel pour un épisode historique précis : les réformes grégoriennes.

aux actions humaines des intentions rationnelles, fondées sur un calcul d'utilité hérité de l'utilitarisme[9], est en totale opposition avec la théorie de Bourdieu. De plus les deux théories ne sont pas uniquement opposées méthodologiquement sur la façon de rendre compte de ce qui est, mais possèdent des hypothèses incompatibles quand à ce qui est, notamment sur ce qu'est un individu, une structure sociale ou ce qui construit un intérêt individuel. C'est bien quant à la vision du monde social lui-même, c'est-à-dire le monde propre aux sociétés humaines[10], que ces visions sont en conflit. Ces questions ne sont pas que des questions théoriques n'apparaissant que dans le ciel des idées : loin de cela elles déterminent au contraire des méthodes empiriques et des préconisations pratiques. Comme souvent les débats théoriques, fussent-ils aussi apparemment fondamentaux que ceux sur l'ontologie sociale, impliquent des façons de voir le monde social et des positionnements politiques. L'anthropologie économique telle que la voit Bourdieu mène à des préconisations qu'il nomme néolibérales[11], alors que sa position mène à une critique de cela en dénonçant « l'anthropologie imaginaire » de l'économie néoclassique. D'un point de vue politique cela conduit Bourdieu à la fin de sa vie à s'opposer à des politiques publiques spécifiques. On voit sur ce point qu'on ne peut que difficilement séparer les question d'ontologie des questions de philosophie politique, la discussion consistant en plusieurs strates[12]. Néanmoins dans le cadre de cette présentation j'en resterai aux questions théoriques en montrant comment Bourdieu prétend dépasser l'approche économique et proposer non seulement des concepts qui rendent mieux compte de ce qui est, mais aussi une vision du social plus riche et plus complète, en ce que l'anthropologie économique ne se trompe pas uniquement pour lui dans sa description, mais aussi dans son ontologie, par son réductionnisme et sa position substantialiste. Mon hypothèse est que de cette façon, du fait que Bourdieu s'adresse ici explicitement à une théorie individualiste du social, sa propre position, qui ne contient rien de nouveau d'un point de vue théorique, s'exprime d'autant plus clairement et donc qu'il est intéressant de voir les inflexions que cette opposition fait subir à sa théorie, de manière comparative. On verra que la théorie qui apparaît est loin de correspondre au cliché d'une théorie ultra-déterministe et collectiviste, ne laissant aucune agentivité aux individus.

Pour ce faire Bourdieu va défendre une « anthropologie tout à fait différente, fondée sur l'idée que, pour rendre compte des conduites perçues comme rationnelles, il n'est pas besoin de faire l'hypothèse qu'elles ont la raison, ou l'intention consciente de rationalité, pour principe. »[13] Le point nodal des discussions est donc cette question de l'anthropologie à endosser pour produire une connaissance adéquate du monde social. Comme nous le verrons deux choses sont en jeu par là : d'une part la vision de l'individu – isolé ou relationnel – et celle des structures de relations – le marché ou le champ. Le principe de l'approche de Bourdieu dans ce cours va être de montrer les limites de l'approche économique pour mettre au jour le fait que ses concepts sont plus adéquats pour traiter des objets économiques : une fois l'économie historicisée et socialisée comme une partie spécifique de l'action humaine en général les concepts généraux de la sociologie bourdieusienne lui deviennent applicables.

Je vais fonctionner en plusieurs temps dans cette présentation. Ma première section (B) sera consacrée à une présentation générale de l'ouvrage et des moments de l'argumentation de Bourdieu, puis j'essaierai de mettre en lumière les thèses qui peuvent nous intéresser quant à l'ontologie sociale, en m'appuyant sur une définition intensive qu'on retrouve chez Pettit, à partir de ce Cours (C), enfin je proposerai une conclusion en mentionnant les réserves qui m'apparaissent quant à la réfutation opérée par Bourdieu (D).

---

9 Voir notamment Laval (2007) pour la description de cette filiation entre utilitarisme benthamien et théorie du choix rationnel.

10 Cette définition est quelque peu arbitraire mais elle permet de trancher rapidement dans les débats quant au fait de savoir si on peut parler de sociétés animales. Cette question reste ouverte mais comme elle n'est pas l'objet de mon propos je ne la précise pas.

11 Cela me paraît évident si on lit Bourdieu (1998).

12 Si ces enjeux sont importants on ne peut néanmoins caricaturer l'opposition entre approche sociologique de gauche et approche économique de droite : il y a des partisans de l'approche économique, comme Jon Elster, qui se revendiquent marxistes par exemple.

13 Bourdieu (2017), p.15.

B- Présentation de l'ouvrage :

I- *L'encastrement de l'économique dans le symbolique*[14] *: la genèse magique des dispositions économiques.*

Pour saisir les enjeux du propos bourdieusien il faut d'abord présenter généralement l'ouvrage et le fil général de l'argumentation, qui permet de comprendre les oppositions entre la vision bourdieusienne du social – étant donné que ce qui est en jeu par cette opposition à l'économie c'est bien l'échange, et donc le lien social, point à souligner parce que le titre peut laisser penser que l'objet est restreint, alors qu'en réalité c'est la question du fondement du social qui est en jeu, l'approche économique voulant résoudre cette question en identifiant le marché au lien social fondamental – et la vision économique de celui-ci.

L'argumentation va fonctionner en plusieurs temps, tout d'abord Bourdieu va montrer que les pratiques et les discours économiques sont des productions économiques situées qui ne peuvent s'universaliser qu'au prix de la plus grande des erreurs qu'on peut commettre selon lui en sciences-sociales, à savoir l'universalisation du particulier. Il montre cela notamment à partir d'une discussion sur le don, mobilisant les textes de Mauss, Levi-Strauss et Derrida, qu'il reprend de façon critique. Ce passage sur le don lui permet de montrer un moment précapitaliste ou l'économie symbolique dominait l'économie économique. Il permet de montrer en somme l'historicité de l'approche économique qui se prétend pourtant comme universelle. Cela est l'occasion pour Bourdieu également de donner une analyse du don plus élargie qu'il ne le fait dans *Le Sens pratique*, en permettant de concilier le fait que le don est perçu par les agents comme un don sans retour alors que celui-ci est objectivement un don avec retour. Il faut non seulement réintroduire un intervalle temporel que Levi-Strauss ne voit pas, à savoir qu'on ne peut télescoper le moment du don sur celui du contre-don, mais aussi penser quelque chose comme une mauvaise foi sartrienne, à savoir que « je sais que je lui donne et qu'il me le rendra, je sais même parfois que je donne pour qu'il me rende, mais je ne veux pas le savoir (…) la structure se dissout dans la succession et elle est imperceptible comme telle. »[15] Ce passage est central puisque Bourdieu pointe bien qu'en l'état le problème est insoluble : dans une philosophie de la conscience, comme celle de Sartre, ou de Jon Elster ajoute-t-il, qui est un des adversaires théoriques de Bourdieu qui soutient plutôt la TCR, on ne peut pas penser que les individus savent et ne savent pas à la fois ce qu'ils font. Le mensonge à soi-même est paradoxal en tant que pour mentir il faut intentionnellement vouloir se mentir. C'est un point central de la discussion qui ne sera éclaircit qu'au final que de savoir ce que Bourdieu met à la place de cette théorie de la conscience. Bourdieu ne nie pas que ce genre de chose existe, mais il nie le fait qu'on puisse répondre à cela dans le cadre d'une philosophie de la conscience, ou même d'une philosophie de l'inconscient structural comme Levi-Strauss. Il faut pour y répondre dit-il une philosophie de la croyance, et notamment des croyances collectives et des attentes collectives, qu'il va chercher à produire par la suite. Il faut donc en plus d'un intervalle temporel

14 Le terme de symbolique revient sans cesse chez Bourdieu comme adjectif (« domination symbolique », « violence symbolique », « économie symbolique », « capital symbolique ») et très peu comme nom. De fait le terme n'est pas défini clairement par Bourdieu en un endroit. On peut néanmoins noter que ce concept semble occuper une place centrale dans sa théorie générale aux côtés des trois concepts centraux que sont le champ, l'habitus et le capital. Cette centralité est due au fait que le propre du symbolique (irréductible en cela au culturel et à l'immatériel) c'est de proposer une distribution différentielle de positions, ou les individus sont en lutte pour la distinction et la différenciation. Par exemple la marche de l'homme viril chez les Kaybiles est symbolique, et n'est symbolique qu'aux trois conditions qu'elle s'inscrive dans un système (qui la différencie de la marche sans honneur, ou de la marche féminine), qu'elle soit perçue par un sujet doté des catégories de perception pertinentes et que cette perception, étant le produit de la structure dans lequel elle s'exerce, passe inaperçue de celui qui la prend comme de celui qui l'alimente en objets perceptibles. On a donc reconstruit à partir de l'idée de symbolique l'articulation des concepts centraux de Bourdieu. L'idée centrale demeure que pour saisir un comportement il faut s'inscrire dans un système ou les agents sont capables de décrypter ce que signifie l'agent agissant en faisant une chose.

15 Bourdieu (2017), p.35.

une autre philosophie de l'agent, et cette philosophie de l'agent sera celle de Bourdieu, celle de l'habitus : pour que les individus donnent il faut qu'ils soient disposés à donner, c'est-à-dire pris dans une économie de biens symboliques ou la règle du jeu tacite est qu'il est bon de donner et qu'on en tire des profits symboliques. On a non pas une philosophie de la conscience, je donne parce que je sais que je vais recevoir, mais une philosophie des dispositions, le don est pris dans un système social et ou on reçoit de son don sans pour autant en attendre. Je reviendrai à plusieurs reprises sur ce moment paradigmatique puisque comme on le verra c'est sur cette analyse du don que Bourdieu construit la nécessité d'une alternative sociologique à l'approche économique. On retrouve alors les différents moments de l'analyse bourdieusienne : d'abord on reconnaît l'expérience subjective – le don est perçu comme sans retour-, puis on objective la situation, le don n'est pas ce qu'il prétend être, il y a un système d'échange – enfin on explique objectivement les subjectivités : les individus pensent ainsi parce qu'ils sont disposés à donner et reconnaître le don comme don dans le système d'échange symbolique qui est le leur. Il y a dans ce cadre un intérêt au désintéressement, qu'on retrouve dans les dépenses somptuaires de type « noblesse oblige »[16]. Bourdieu donne l'exemple ludique du fils d'aristocrate qui se voit donné une bourse bien remplie par son père et qui, par soucis d'économie, ne dépense rien. Ce jeune aristocrate se voit vertement réprimandé par son père et la bourse jetée par terre : l'économie symbolique de l'aristocratie à la Cour consiste en la dépense. Dans ce cadre dépenser c'est gagner du prestige, il faut donner, dépenser somptuairement, pour conserver son rang. L'aristocrate qui agit comme un bourgeois est donc à contre-courant total et alors qu'il croit gagner, économiser, il perd en réalité. La logique de l'économie symbolique est une logique pour Bourdieu du refoulement du calcul économique au profit du symbolique : on a un mode ou le modèle des relations de parentés servent comme modèle aux relations économiques, ce qui s'inversera avec l'avènement du capitalisme. Cela est permis par une des caractéristiques du monde social pour Bourdieu , à savoir que le monde social est celui de la pratique, précisément le monde dans lequel les agents, la plupart du temps, ne se posent pas de question : personne ne se demande si le don est réellement un don, « ça se fait et c'est tout »[17]. On reconnaît ici la reprise des analyses issues du Sens Pratique : le monde social est une seconde nature et les agents ne sont pas amenés à se poser les questions du théoriciens, les choses se font par habitude et non par calcul. Considérer le monde de la pratique avec l'œil du théoricien c'est confondre la logique des choses avec les choses de la logique et tomber dans ce que Bourdieu nomme le biais scolastique, à savoir le biais du savant, qui se pose les questions sur les pratiques et veut en rendre compte sans en accepter la quasi-naturalité pour ceux qui sont dans la pratique[18]. Il faut donc fonder le social sur une forme de méconnaissance à soi-même pour Bourdieu, méconnaissance de soi qui implique des dispositions à cette méconnaissance, à prendre les choses telles qu'elles ne sont pas, à ne pas regarder les relations sociales avec le regard d'un La Rochefoucauld. Cela implique également de trouver de la vérité dans le mensonge, de l'automystification dans la mystification, que l'illusion n'est pas illusoire, et que la méconnaissance

16 Si Bourdieu s'oppose ainsi à l'approche économique il ne pense pas cela dit un monde du désintéressement, au contraire la « disposition au calcul existe universellement » (p. 50) pour lui. La philosophie de Bourdieu reste une philosophie de l'intérêt, mais un *intérêt construit* et *situé*.

17 Bourdieu (2017), p. 55. Ce qui rompt très clairement avec une philosophie de la conscience, qui est, au fond pour Bourdieu, celle de la théorie du choix rationnel.

18 Bourdieu (1999), notamment dès les premières pages sur la critique de la raison scolastique.

est bien fondée et fait partie des fondements du monde social *etc*[19], et donc de changer radicalement de philosophie de l'agent.

Cet univers pré-capitaliste dominé par le symbolique continue de perdurer aujourd'hui pour Bourdieu. Il y a ainsi un refoulement collectif du calcul économique, Bourdieu donne un exemple parlant : « Je pense que rien ne ressemble plus à des évêques que des intellectuels, et il faudrait observer les intellectuels lorsqu'on leur dit : « Voulez vous un cachet ? » (…) la vérité économique des pratiques ne peut pas y ressurgir sans infraction, sans faire problème. »[20] Il y a plusieurs choses que nous refusons de marchander dans des types de relations, notamment amoureuses, amicales, familiales, etc. Cela donne un modèle pour comprendre les cas ou le refoulement de l'économique n'est pas juste circonstancié (et tend à se réduire : aujourd'hui les intellectuels acceptent de se faire payer sans problèmes, certainement plus en tout cas qu'à l'époque de Bourdieu) mais généralisé. Ainsi il y a des cas de décalages évidents entre une disposition acquise et une structure objective qui sont évocateurs : un *homoeconomicus* dans une société Kabyle enchaîne maladresses sur maladresses, et inversement les Kabyles étudiés par Bourdieu dans les années 60 ont des dispositions très mal adaptées aux transformations objectives du système économique de leur temps.

Le propos critique de Bourdieu va cela dit plus loin qu'une réhistoricisation du discours économique, dont la genèse est en réalité une co-genèse, comportant également celle du monde économique. En effet Bourdieu va montrer que même dans le monde le plus économique qui a donné naissance au discours économique l'anthropologie économique est fausse :

> « A mon avis, la proposition selon laquelle tous les actes humains ont pour principe la conscience calculatrice visant la maximisation des intérêts, au sens strict d'intérêt économique, est universellement fausse, même dans le domaine de l'économie : même pour comprendre les actes économiques des *homines oeconomici* les plus économiques, comme les patrons d'industrie ou les entrepreneurs, on ne peut pas s'appuyer sur cette anthropologie selon laquelle les actions auraient pour principe une conscience calculatrice de l'intérêt au sens strictement économique. » [21]

En effet les économistes sont amenés du fait de leur anthropologie - donc l'anthropologie standard, celle du choix rationnel- , qui se veut plus générale qu'elle ne le semble d'abord[22], à se positionner quant à l'existence du lien social : comment rend-t-on compte de phénomènes sociaux à partir d'une anthropologie individualiste ? Comment des relations durables à autrui peuvent-elles se constituer si tout ce qui nous relie c'est un intérêt marchand ? Comment passer en somme d'un modèle interindividuel (ou des individus se rencontrent), à un modèle de socialisation (ou des individus se modifient sans cesse par ces rencontres) ? Cela renvoie notamment à la question des préférences individuelles, présentées comme déjà constituées dans les modèles économiques à l'époque de

19 Bourdieu (2017), p. 64. Notons ici que Bourdieu semble indiquer cela très rapidement : ce fondement du social qu'est pour lui la méconnaissance de soi n'est pas démontrée analytiquement. Cependant si on relie cela à l'approche bourdieusienne générale cela revient à dire qu'il y a une vérité phénoménologique du don tel qu'il est perçu par les agents, mais que cette vérité du don est illusoire (ce qui ne la nie pas comme vérité phénoménologique, Bourdieu fait ici du Hegel) en tant qu'elle s'inscrit dans un système avec un contre-don. Puis il faut un troisième moment, ou on explique les différences de subjectivités en fonction de la situation de la subjectivité dans un champ structuré (les dispositions n'étant pas réparties équitablement). La méconnaissance de soi, du don comme pris dans un échange, est centrale pour que l'économie symbolique fonctionne, et elle est au fondement même du système d'échange. Les agents ne font pas ainsi ce qu'ils croient faire. La méconnaissance de soi n'est pas une méconnaissance intentionnelle (les agents ne savent pas x tout en faisant y, sur le modèle du mensonge à soi-même) mais une méconnaissance dispositionnelle, c'est-à-dire que les individus construisent leurs intérêts dans l'échange en fonction de dispositions constituées et que celles-ci suscitent des intérêts pour le don (qui prend place dans un système d'échange).

20 Bourdieu (2017), p.57.

21 Bourdieu (2017), p. 95.

22 Voir la formule de Robbins (1932, p.15), qui est très largement acceptée comme définition extensive de l'économie : *« la science qui étudie le comportement humain, comme étant une relation entre des fins et des moyens rares à usage alternatif ».* L'économie n'est pas, contrairement aux définitions qu'on trouve chez Say ou d'autres classiques, une science de la production, de la rente, de l'échange, mais une science de la décision. Avant d'être une théorie sur des objets elle est une théorie de l'action.

Bourdieu (il pense, semble-t-il, au modèle de Arrow-Debreu, celui de l'équilibre général), c'est-à-dire exogènes. Comment penser l'endogénéisation des préférences individuelles à partir de cette anthropologie[23] ? Je reviendrai sur ces questions dans la section suivante pour montrer qu'on a ici un point nodal permettant une discussion des positions bourdieusiennes dans ce qu'on appelle ontologie ou métaphysique sociale.

Ce qu'il faut donc pour Bourdieu c'est réintroduire l'économique, y compris le plus économique, dans le social. La monnaie par exemple, objet économique par excellence, on a des théories monétaires, les équations quantitatives, est repensée par Bourdieu[24], à la suite de Mauss, comme « essentiellement un fait social », et notamment comme un objet qui est fonction de la croyance et surtout de la confiance des agents dans le collectif. C'est donc une institution collective, permise par des croyances partagées. Plus largement c'est l'ordre social qui est pensé comme un système d'attentes partagées : celui qui est excommunié c'est celui qui ne comprend pas ce système d'attentes[25]. Pour comprendre l'existence de relations sociales stables il faut se donner une économie symbolique plus large : ainsi Bourdieu va chercher à montrer que pour répondre aux questions que se posent les économistes il faut modifier leur anthropologie de façon radicale, et penser les échanges symboliques, et notamment le don qui oblige celui à qui on donne.

En somme ce n'est plus l'économique qui va se trouver être au fondement du lien social mais le symbolique : les relations durables entre les agents ne sont perpétuables qu'à ce prix. Les questions que se pose Bourdieu sont donc massives :

> « Comment s'engendrent des relations là ou il n'y en avait pas ? Comment s'engendrent des interactions sociales ? Et surtout comment s'engendrent des relations sociales durables qui ne s'achèvent pas avec la fin de l'interaction ? »[26]

Le don est l'exemple parfait d'une relation symbolique instituée dans le temps : celui qui donne oblige celui qui reçoit et l'institue durablement comme son dépendant. Cette économie du symbolique n'est pas pour autant une alchimie magique, on obéit à des contraintes structurelles fortes, et en cela Bourdieu conserve l'analyse de Levi-Strauss, on est en quelques sortes dit Bourdieu « condamné à la générosité »[27]. Ce qui résulte de toutes ces analyses c'est que l'économique n'est possible que dans le cadre symbolique, et cela va plus loin qu'un encadrement historique (il faut des sociétés précapitalistes pour que l'économique et son monde advienne) mais va jusqu'à une détermination symbolique y compris des choix les plus économiques. Bourdieu propose une relecture de son texte classique *La Distinction*, comme un livre d'économie de la consommation, ou il montre que les choix de consommation impliquent une distinction symbolique forte : les choix en matière vestimentaire ne sont pas uniquement liées à la rencontre d'une demande et d'une offre déterminant un prix de marché, impliquant des choix de consommateur cherchant à maximiser l'utilité subjective apportée par des biens sous contrainte budgétaire, mais aussi à des dispositions profondes vis-à-vis du corps, de la sexualité, à de la cosmétique etc[28]. On voit que cette consommation est symbolique en ce qu'elle ne prend sens que dans un système ou les situations des

---

23 A noter que c'est un problème qui devient important dans les années 90, et les économistes tentent d'y répondre. Pour une synthèse sur cette question voir Gautié (2007). Il faudrait également voir les travaux très intéressants par exemple de Guala et Hindriks (2015a, 2015b) ou Guala (2016) ou plus largement en théorie des institutions à travers la théorie des jeux pour avoir un panoptique complet, à commencer par Schotter (1981). Hélas Bourdieu n'a pas l'air de connaître ces références et ne les discute pas, si ce n'est par de rapides évocations ou il les condamne comme des tentatives de sauver un modèle épistémologique par des hypothèses *ad hoc*.

24 A noter que cette intuition sera très largement reprise, notamment par André Orléan dans *l'Empire de la valeur.*

25 Bourdieu (2017), p.111.

26 Bourdieu (2017), p.119.

27 Bourdieu (2017), p. 121.

28 Bourdieu (2017), p.134. Bourdieu ajoute, p. 135, en renvoyant à *La distinction*, p.226, et un analyse qu'il avait mené : « des choix fondamentaux tels que le type de maquillage, le temps consacré au maquillage, l'intérêt porté au volume et au poids du corps, les investissements en gymnastique, ont une relation extrêmement forte avec des conditions économiques de possibilité et d'impossibilité (…) dont l'application se retrouve dans de tout autres domaines : les pratiques sexuelles, les pratiques alimentaires, etc. »

agents sont distinguées les unes des autres et ou chacun saisit instinctivement que les choix de consommation sont aussi des choix de distinction et de positionnement dans l'espace social.

Il en résulte pour Bourdieu que ce n'est pas uniquement l'extension de l'anthropologie économique qui est fausse (appliquant au symbolique de l'économique) mais son intention même : en proposant un individu anhistorique et abstrait l'approche économique est condamnée à se tromper, oubliant que les intérêts sont constitués historiquement et socialement chez les agents. De ce fait il reste à Bourdieu à expliquer pourquoi l'anthropologie économique n'est pas plus fausse qu'elle n'y paraît, pourquoi les modèles de choix rationnel produisent bien des résultats qui nous semblent corrects d'un point de vue prédictif [29] . Cela s'explique pour Bourdieu du fait que les agents constitués historiquement sont amenés à produire des choix qui sont ajustés à leur situation : leur choix est raisonnable en ce qu'il prend en compte des éléments de leur environnement qui les a formé, et il est souvent conforme à une prédiction rationnelle du fait qu'ils sont bien adaptés à cet environnement. Bourdieu observe ainsi que les choix des individus sont souvent ajustés à leur chances objectives : les enfants de classes sociales défavorisées ne vont pas, très vite, lorsqu'il faudra choisir une orientation, décider de faire trader ou cadre financier (pour peu que parler de décision en ce cadre ait un sens, en réalité, ajouterais Bourdieu, on ne prend des décisions que dans des moments de crise : la majorité de notre existence se passe sans que nous n'ayons réellement besoin de prendre des décisions). Ceci fonctionne selon Bourdieu comme une loi sociale qu'il est difficile de récuser. Pour comprendre cela cependant il va falloir saisir le remplacement qu'opère Bourdieu relativement à l'anthropologie économique, et notamment relativement aux deux concepts centraux de cette approche, l'individu et le marché.

2 – De l'anthropologie économique à l'anthropologie bourdieusienne : quand l'habitus et le champ remplacent l'individu et le marché.

Deux éléments sont perçus comme centraux pour définir l'anthropologie économique : une théorie de l'individu, et une théorie du marché. Ici Bourdieu cherche à revenir à ce qu'il y a de plus fondamental, le roc sur lequel s'érige la théorie économique dans toutes ses subtilités, à savoir une anthropologie fondamentale contre laquelle il peut batailler sans avoir à se perdre dans des subtilités théoriques et techniques insurmontables[30]. Bourdieu note bien qu'il sait que les économistes défendent leur anthropologie de manière instrumentaliste : la théorie du marché qui est notamment celle de l'équilibre général joue sur les deux sens du terme modèle (un modèle comme idéal à atteindre, et un modèle comme schématisation), il s'agit dans les deux cas d'une idéalisation de la réalité. Pour autant il y a deux objections qui sont faites à cela ; d'une part le passage permanent entre le normatif et le descriptif, l'épistémique et l'ontologique (on dit que notre théorie est irréaliste mais on dit qu'on décrit ce qui est, on annonce ne faire qu'une modélisation prédictive mais on prétend donner la cause du lien social sur le plan ontologique), d'autre part le fait qu'une défense épistémique par l'instrumentalisme se heurte toujours à un problème récurrent : « on peut défendre n'importe quoi au nom de cette théorie, même la fiction la plus fictive. »[31] De ce fait Bourdieu ne peut accepter la défense instrumentaliste de la théorie économique en tant que cet instrumentalisme cache toujours en réalité une anthropologie qui se veut, de plus, performative, et donc qu'elle n'est pas qu'un instrument mais aussi un agent de transformation sociale[32]. On a ici moins une réfutation de l'instrumentalisme (qui se défend par une vision prédictive) qu'une critique de la posture en elle-même.

Le premier concept que va retravailler Bourdieu est celui de marché. Cela n'est pas un hasard. En commençant par le concept de marché, et donc de champ, Bourdieu veut rompre avec

29 Voir Boudon (2011) et plus classiquement Friedman (1953) pour des illustrations de cette justesse du choix rationnel, même si Boudon est plus subtil en quittant le choix rationnel instrumental en ajoutant des dimensions axiologiques au choix, à la Weber.

30 Bourdieu (2017), p. 147, montre qu'il est conscient de ce danger.

31 Bourdieu (2017), p. 158.

32 C'est ce que Bourdieu (1998) énonce lorsqu'il indique que la théorie économique a désormais les moyens de se rendre vraie.

l'approche microéconomique qui part de l'individu. Cela est déjà une prise de position théorique. Cela signifie que le concept central pour sa nouvelle anthropologie va d'abord être un concept de relations structurés. Il va tout d'abord voir ce que ce concept signifie chez les économistes. Il remarque que cette définition est protéiforme. On a d'un côté le marché pur et parfait qui est une entité abstraite[33], définie mathématiquement comme un mécanisme abstrait réunissant instantanément des gens très éloignés dans l'espace, ce dont le marché boursier est l'exemple le plus parfait pour Bourdieu[34], de l'autre côté le terme est utilisé notamment par Tirole – le plus récent prix Nobel d'économie français, qui ne l'était pas à l'époque- en plusieurs sens revendiqués : d'un côté deux biens appartiennent au même marché s'ils sont des substituts parfaits[35], mais cette définition est trop restrictive, à moins de considérer de l'autre côté que tous les biens sont substituables entre eux[36]. La définition abstraite du marché comme lieu de rencontre entre une offre et une demande est ignorante des conditions réelles de la concurrence et de l'échange, ce qui conduit à une naturalisation des prix comme des fonctions transcendantes[37] . De ce fait Bourdieu veut lui substituer l'analyse du marché comme « champ de production, comme un espace de concurrence entre des producteurs caractérisés par une certaine structure de rapports de force »[38], c'est-à-dire en réintégrant que la concurrence n'est pas une concurrence arbitrée par les prix, mais une concurrence comme confrontation avec des concurrents, et donc que les stratégies mises en place par les agents et les firmes ne sont pas des stratégies abstraites et anhistoriques mais relatives toujours à la position de l'agent économique dans un espace de luttes. Bourdieu se réfère pour cela à trois éléments[39] issus de la théorie économique. Tout d'abord à la définition du marché chez Marshall, qui nécessite de prendre en compte bien sûr la monnaie, le crédit, le taux d'intérêt etc. mais aussi les syndicats, organisations patronales, ou encore la proximité entre acheteur et vendeur. C'est-à-dire que chez Marshall il y a l'idée que le marché n'est pas uniquement le fruit de mécanismes purs mais aussi de rapports de forces. Ensuite à la théorie de la concurrence monopolistique de Chamberlin, qui montre que la structure du marché dépend du nombre d'agents sur ce marché, allant du monopole – l'extrême ou il n'y a qu'un seul agent sur le marché (on voit qu'il y a des marchés avec des coûts d'entrée) – au marché pur et parfait avec un grand nombre d'agents. Enfin une troisième référence est mobilisée, qui est celle de l'ancienne économie industrielle – qui est de l'école institutionnaliste- avec Edward Mason, qui énonce que chaque entreprise doit être comprise dans une structure d'entreprises, avec des barrières à l'entrée, ce qui participe de la définition du champ chez Bourdieu. Cette conception est une conception empirique du marché et non celle d'un modèle parfait dont on se sert pour comprendre la réalité. Dans tous les cas le marché n'est plus vu comme un phénomène de concurrence abstraite mais comme un champ de forces, dans lequel toute forme de capital est investi (capital économique, informationnel – celle des concurrents, technologique, des *think tanks*- capital social – relations d'appartenance à des comités de directions etc.) dans la lutte pour transformer le champ. Dans un champ économique il y a donc une structure de distribution des chances de profits et des dominants : il y a ceux qui sont détenteurs de capitaux (de différentes sortes) et qui exercent des effets sur ceux qui entrent dans le champ (par exemple la relégation à la sous-traitance, à la faillite, ou à l'exploitation). Aujourd'hui

33 Ce qui ne signifie pas pour autant sans réalité.

34 Bourdieu (2017), p.167.

35 C'est-à-dire dans la théorie du consommateur deux biens qui ont la même fonction : la variation du bien x peut être compensée par la variation de consommation du bien y. x et y ont ainsi des caractéristiques permettant de répondre à un même besoin. Cela est le cas d'un marché parfait donc puisque pour que le marché fonctionne il faut que les biens puissent être pris comme équivalents.

36 Je peux brûler un livre, de ce fait le livre est un substitut du charbon, mais cette définition est trop extensive et on ne peut plus faire d'analyse d'équilibre partiel. Tirole s'en tire en disant que la bonne définition du marché dépend de son usage. Bourdieu en tire comme conclusion que les économistes sont obligés de faire appel à une notion ma définie.

37 Voir sur ce point par exemple la quasi naturalisation du mécanisme des prix opérée chez Hayek (2007), à la suite bien sûr des analyses de Mises qui vont dans le même sens.

38 Bourdieu (2017), p. 173.

39 En réalité quatre si on compte son propos sur la nouvelle économie institutionnelle de Williamson, mais je suis plus sceptique quant à la pertinence de cette référence.

pour entrer dans le marché des téléphones mobiles il faut un capital économique premier énorme, mais aussi lutter pour sa reconnaissance symbolique, produire en Asie du Sud-Est pour être compétitif vis-à-vis des concurrents, bref ma stratégie économique sera déterminée par ma position *d'underdog* dans le champ donné etc. De la même façon on peut avoir des effets de structures évidents : la baisse des prix du pétrole par les pays de l'OPEP pour élever les droits d'entrée pour les nouveaux entrants est significative d'un effet de structure. En bref le marché n'est pas un mécanisme abstrait de liaison entre des agents -individuels ou des firmes – économiques distincts, mais un champ de force caractérisé par une distribution en capital, des dominants, et des règles du jeu qui s'appliquent à tous[40]. Ici Bourdieu reprend donc une vieille critique institutionnaliste : les modèles néo-classiques de concurrence pure et parfaite ne correspondent pas à la réalité et ils doivent être remplacés par une description de ce qui se passe réellement sur le marché. Ici il me semble que la critique ne porte qu'à moitié : la justification standard est de dire que les modèles formalisent ce qui se passerait si les marchés ne connaissaient pas d'entraves institutionnelles. Or sur ce point Bourdieu ne va pas beaucoup plus loin que de dire qu'on a un modèle imaginaire. Dans tous les cas il est vrai que des tests empiriques des hypothèses néo-classiques sont difficiles à mener.

Il y a donc une structuration du marché en champ pour Bourdieu, champ qui possède des tendances immanentes à la reproduction : les dominants sont en mesure de commander la structure de distribution des profits, ce qui tend à reproduire la structure du champ. Cependant ils ne peuvent pas contrôler toutes les innovations, les techniques, les changements organisationnels, ce qui explique les changements dans la structuration des champs. Une analyse réaliste d'un marché devra ainsi prendre en compte cette structuration, ce que fera notamment Bourdieu dans *Les structures sociales de l'économie*, ou la notion de champ est utilisée à la place de celle de marché.

Une fois prise en compte cette importance du champ on peut passer à un travail sur le concept d'individu rationnel, que Bourdieu va remplacer par l'agent doté d'un habitus. L'ordre est important : l'habitus n'est compréhensible que situé dans un champ déterminé, puisqu'il est produit par une confrontation permanente à ses régularités constitutives[41]. C'est pour cette raison qu'il peut avoir des anticipations raisonnables, s'affrontant à des situations récurrentes il réalise des apprentissages. En cela Bourdieu propose une alternative à la théorie des anticipations rationnelles proposée par les économistes néoclassiques, et notamment très présentes chez Robert Lucas. Cela permet de ne pas en passer par la « fiction monstrueuse »[42] qui est celle de *l'homo œconomicus*, capable de calculer plus que le meilleur des économistes[43]. L'agent économique doté d'un habitus est celui précisément qui n'a pas besoin de toujours calculer pour faire les meilleures anticipations, précisément parce que ces dispositions sont socialement constituées pour être ajustées grossièrement aux conditions de son existence (ce qui explique aussi que dans les périodes de transformations radicales les décisions ne sont plus conformes au choix rationnel). Parler d'habitus c'est ainsi considérer que l'agent a une inertie propre relative a son histoire, qui va déterminer des préférences et des choix. On a donc une rationalité qui n'est pas seulement cognitivement limitée, comme chez Herbert Simon[44], du fait du temps limité pour le choix, mais aussi socialement limitée, du fait de notre situation sociale. Un agent ne va pas choisir n'importe quoi : tous les choix ne sont pas équiprobables, comme dit plus haut les dispositions à s'orienter, par exemple, vers des métiers dans la recherche ou dans la finance ne sont pas distribuées également mais selon la place qu'ont les individus dans le champ. *La Distinction* de Bourdieu est l'exemple parfait dans l'œuvre de

40 Ici on peut avoir quelques réserves sur l'approche de Bourdieu qui est descriptive (il montre que les marchés effectifs ne fonctionnent pas comme le disent les économistes). En effet l'anthropologie économique peut tout aussi bien être normatives et vraie malgré l'empirique, c'est-à-dire fonctionner ou bien comme un modèle à atteindre ou bien comme le fonctionnement naturel des choses s'il n'y avait pas d'intrusions politiques persistantes. C'est notamment cette dernière position qu'on retrouve chez les plus ardents défenseurs du libéralisme, comme Hayek (2007).

41 Bourdieu (2017), p. 192.

42 Bourdieu (2017), p. 235.

43 Ce que montrait Allais dès 1953. Voir Allais (1953).

44 Référence à la « bounded rationality » de Simon, voir Simon (1974, 2004). Ou plus largement sur les critiques internes à la théorie de la rationalité mobilisée chez les économistes, voir Ferrière (2011).

Bourdieu montrant que le goût lui-même, chose dont on ne discute pas selon l'adage[45], est inégalement réparti en fonction de la situation sociale de l'agent, et même qu'il se définit de manière différentielle en fonction des positions sociales (le bon goût c'est avant tout le dégoût du goût des autres). En d'autres termes se sont bien les préférences qui sont formées socialement et qu'on ne peut considérer comme données et médiées par un marché abstrait qui ne fonctionne que comme une interface. .

C – Une anthropologie du monde social : *un holisme individualiste* ?

On voit ainsi que loin de ne proposer qu'une lecture critique de l'anthropologie économique Bourdieu propose une vision alternative, une vision sociologique du monde social. Cette vision se fonde sur les concepts de champ et d'habitus qui s'opposent radicalement à l'anthropologie économique. Ces concepts ne sont pas nouveaux dans la théorie de Bourdieu, on les connaît au moins depuis *La distinction*, et ils avaient déjà fait l'objet de cours spécifiques au Collège de France les années précédentes. Pour autant la reconstruction théorique que propose Bourdieu contre un paradigme explicatif concurrent propose une lumière nouvelle sur les positions bourdieusiennes, notamment du fait qu'on les perçoit de manière comparative. Ces désaccords fondamentaux touchent à la philosophie sociale fondamentale des deux approches. De ce fait Bourdieu propose une position sur les deux questions fondamentales de l'ontologie ou de la métaphysique sociale pour Pettit[46] :

> « L'une est la question qui sépare le collectivisme de l'individualisme. C'est celle de savoir si les individus tels qu'ils sont conceptualisés dans la psychologie du sens commun – dans la *Verstehen*- sont en réalité une illusion, si leur apparente indépendance est en fait compromise par la présence et l'influence de forces historiques ou structurelles qui agissent sur eux. Il s'agit là d'une question verticale, puisque les forces historiques et structurelles sont généralement représentées comme agissant d'en haut sur les individus. La seconde question est celle qui sépare ce que je conviens d'appeler le « holisme » et l' « atomisme », et elle est d'ordre horizontal plutôt que vertical. Il s'agit de savoir si les individus dépendent de manière constitutive ou non causale de leurs relations avec les autres pour la possession d'une capacité humaine particulièrement importante, par exemple de savoir s'ils dépendent ainsi les uns des autres pour être capables de raisonner et de penser individuellement. »[47]

Il me semble que les élaborations bourdieusiennes permettent de préciser une position sur la première comme sur la deuxième question.
Bien sûr il n'est pas certain que la théorie bourdieusienne entre parfaitement dans le cadre analytique de Pettit. De la même façon nous nous posons ici une question en des termes que Bourdieu lui-même ne s'est pas donné. Mais il me semble que la catégorisation de Pettit offre un cadre d'analyse suffisamment large pour qu'il soit pertinent de questionner les positions de Bourdieu à l'intérieur de celui-ci, ce qui fonctionne à mon avis plutôt bien.

I- Collectivisme et individualisme.

Bourdieu est souvent catégorisé comme un collectiviste, posant un déterminisme social général contraignant verticalement les individus en vertu de forces sociales ou de structures agissantes. On a ainsi pointé tour à tour chez lui le sociologisme[48] et le structuralisme. Une lecture rapide de son propos peut en effet nous incliner à formuler sa position ainsi : les agents sont

45 « *De gustibus non est disputandum* », qui est d'ailleurs le titre d'un article de Stigler et Becker (1977).
46 Pettit (2004), p. 7, reprenant un développement de *The Common mind*, qui date de 1996.
47 Cela donne d'ailleurs une définition intensive de ce qu'on entend traditionnellement par ontologie sociale.
48 Boudon (1990), l'introduction me semble viser Bourdieu même s'il ne le cite pas.

déterminés par le champ structuré qui impose des façons d'agir, de sentir et de penser, donc des habitus. Pour autant il apparaît que cette lecture est une mauvaise lecture des concepts bourdieusiens, comme l'auteur le rappelle lui-même « l'habitus rappelle que nous sommes spontanéité et que notre action a son principe en nous »[49]. En somme les individus ne sont pas agis, le champ n'est pas une structure agissante – et encore moins une structure personnifiée-, mais ils agissent toujours d'eux-mêmes, tout comme dans une théorie personnaliste. Il n'y a pas chez Bourdieu l'idée que l'agent est « actualisateur de la structure »[50] à la manière des althusseriens qui font disparaître l'agent pour le transformer en épiphénomène de la structure générale de la société. Les agents ont chez Bourdieu une subjectivité, établissent des stratégies en fonction de leurs intérêts[51], en bref ils existent au sens fort : « il bouge, il avance, il improvise, il fait des contre-pieds, des actions, il est sportif, etc. »[52] Penser l'agent comme doté d'un habitus ce n'est donc pas le penser comme un reflet de structure ou en dénier la spontanéité voire l'inventivité. Les agents peuvent par exemple jouer avec les règles de parenté pour le mariage, ce que Bourdieu étudie en Kabylie. Pour Bourdieu sa théorie dépasse justement l'opposition classique de l'individualisme et du holisme en ce qu'un habitus est un individu collectif, un individu qui a toutes les caractéristiques spontanées d'une personne, mais qui est constitué comme individu dans un collectif[53]. Nous reviendrons sur ce point dans le deuxième moment de cette section. Notons cependant qu'il me semble que la distinction de Pettit permet de montrer que la position bourdieusienne peut se réinterpréter en ces termes connus, à condition de les retravailler pour ne pas les faire entrer en opposition stérile entre individu et société.

Le collectivisme, supposant donc un déterminisme vertical, produisant des effets mécaniques sur des agents, qui sont donc pensés comme des Träger, à savoir des actualisateurs de structure comme le pensent les althusseriens de *Lire le Capital*, ou encore les structuralistes à la Levi-Strauss, ne peut ainsi être revendiqué comme une position cohérente avec la position bourdieusienne sur le plan de l'anthropologie de l'agent. La confusion porte à mon avis sur le concept de champ structuré, qui n'est pas chez Bourdieu une structure agissante, mais une structure relationnelle : définir le champ comme un champ de force c'est bien dire que les effets produits par le champ sont des effets de structures liés à des positions, positions qui sont nécessairement relationnelles, et donc que les agents sont amenés à *se former* les uns par rapport aux autres, ce qui est permis par la centralité des relations symboliques chez Bourdieu avant tout[54]. Il me semble que le modèle du champ n'est ainsi pas du tout un modèle vertical mais bien horizontal, le champ ne détermine pas du dessus l'individu[55], mais participe indirectement à la formation des dispositions de l'individu au cours d'un processus d'individuation. Cela ne vient pas aplatir la subjectivité mais au contraire la permettre. En un sens s'il n'y a d'individualité[56] que sociale chez Bourdieu cette individualité est non pas écrasée par le champ mais permise par lui, ou plutôt par les relations constitutives entretenues avec les autres individus dans le champ – la première formulation laissant penser que le champ en lui-même a un agir propre, ce qui serait une lecture collectiviste de la théorie bourdieusienne. Le concept de champ est ainsi avant tout une élaboration théorique permettant de rendre compte des régularités objectives, et non une entité ontologique agissante à l'instar d'un esprit des peuples chez Hegel. Je reviendrai en conclusion sur mon interprétation de ce concept.

---

49 Bourdieu (2017), p.246.

50 *Ibid.*

51 C'est notamment le lieu de l'opposition entre Bourdieu et Levi-Strauss, précisément sur le concept de stratégies.

52 Bourdieu (2017), p. 247.

53 Il utilise également le terme de structure individualisée.

54 Voir sur cette centralité du symbolique chez Bourdieu Jacques Dubois, Pascal Durand et Yves Winkin, « Aspects du symbolique dans la sociologie de Pierre Bourdieu », *COnTEXTES* [En ligne], Varia, mis en ligne le 06 août 2013, consulté le 12 février 2018. http://journals.openedition.org/contextes/5661

55 Terme qui n'est pas de Bourdieu, qui préfère agent pour des raisons historiques et théoriques, mais que nous utiliserons néanmoins.

56 Si on se donne la peine de distinguer individuation et individualisation comme Descombes (2009). Il y a ainsi deux sens d'individu : l'individu biologique, comme ensemble corporel fonctionnel, et l'individu social, comme personnalité.

Cela dit peut-on alors classer Bourdieu du côté des individualistes, à la façon dont ils sont définis par Pettit ? Peut-on dire qu'il valide la vision du sens commun, celle d'un individu relativement indépendant ? En un sens nous le pouvons, car c'est bien toujours lui qui fait des choix et qui agit – les intentions sont toujours individuelles et Bourdieu ne le nie pas. Cependant tout dépend l'extension donnée au concept « d'indépendance ». Si pour penser l'indépendance il suffit de dire que les individus ne sont pas causalement déterminés du dehors au moment de leur choix alors Bourdieu peut être dit individualiste en ce sens, et on se souvient que le premier moment de l'analyse bourdieusienne est celui d'une reconnaissance des subjectivités. En revanche si par indépendance on entend valider la vision du sens commun selon laquelle chaque individu agit en fonction de lui-même sans être pris dans un réseau de relations déterminantes alors cette dénomination est plus difficile à accepter. Si on reprend les analyses de Bourdieu sur le don on voit, comme je l'ai dit plus haut, qu'il est amené à reconnaître une vérité phénoménologique du don : les individus font bien ce qu'ils croient faire, à savoir donner. Mais ce don amène un contre-don dans le temps, même si l'intervalle temporel permet aux agents de penser le don comme un don, et non comme un prêt ou une avance, et en ce sens il y a une obligation sociale au don, une contrainte à la générosité, et cette contrainte est sociale. Toute la subtilité de l'analyse en terme de théorie de l'action consiste en ce que ce n'est pas la structure des échanges qui détermine les agents à donner, comme une relation causale entre X et Y, mais qu'il y a une médiation par la production de dispositions, du fait que les individus ont un intérêt à être généreux, et donc à donner par eux-mêmes (et à donner vraiment)[57], même s'ils ont un intérêt à donner. Il n'y a donc pas de causalité du champ sur le comportement individuel (le champ n'exerce pas une force sur les individus, mais seulement les individus les uns sur les autres). Le concept de champ est un outil théorique pour Bourdieu permettant de rendre compte d'une ontologie des relations plus qu'un concept réifié comme le pensent ses détracteurs. Les agents choisissent donc de donner, tout en ayant intérêt à le faire dans un système d'échange symbolique, qui structuré, implique des productions de dispositions par l'individuation des agents. Un des grands intérêts de la première partie du cours sur le don est à mon avis d'essayer de clarifier cela, et de montrer une théorie sociale qui montre à la fois que les actions des agents doivent être comprises en réseau, dans une structure, sans pour autant penser une causalité agissante de la structure sur les individus.

II- Holisme ou atomisme ?

Il ne faut pas confondre le holisme et le collectivisme. Le holisme répond à la seconde question posée par Pettit, à savoir si les individus dépendent des autres pour développer leur individualité. On peut définir système holiste si « parmi les propriétés qualitatives qui font de quelque chose un de ses constituants – parmi les propriétés qui font de quelqu'un un membre de la communauté des êtres pensants -, certaines sont telles qu'elles ne peuvent être possédées qu'en présence d'autres constituants du système. »[58] Au contraire l'atomisme va être défini comme une position selon laquelle les individus n'ont pas besoin des autres pour développer leurs propriétés qualitatives, du moins de manière non-causale[59]. Il est évident donc que la position bourdieusienne est anti-atomiste. L'approche atomiste, monadique, est précisément celle de l'anthropologie économique qu'il critique comme abstraite et comme incapable de rendre compte du monde social. Le pivot conceptuel permettant de montrer chez Bourdieu le caractère holiste de sa démarche se

57 Ce qui suppose comme on l'a vu une forme d'universalité du calcul pour Bourdieu, même si ce calcul n'est pas économique. Cela sera largement critiqué notamment par la revue du Mauss et le principal théoricien du don, Alain Caillé.

58 Pettit (2004), p.111.

59 Cette distinction entre causal et non-causal est fondamentale chez Pettit : si on admet que la détermination peut être causale alors tout le monde est holiste et il n'y a pas à discuter, nous avons besoin que quelqu'un nous apprenne à lire, que quelqu'un nous fasse à manger pour qu'on puisse se développer dans les premières années, de la même façon il faut avoir été produit par quelqu'un d'autre pour exister etc. Il faut que la présence d'autrui soit nécessaire de façon également non-causale pour définir le holisme. Qu'entend Pettit par non-causal ? Il semble qu'il entende par là le fait que nous ne nous trouvons pas immédiatement en présence d'une cause agissante. Je pense ici qu'il s'agit d'une conception très restrictive de la causalité.

trouve dans le concept d'habitus. L'habitus est défini comme système de disposition[60], système qui est produit par la confrontation permanente à une structure de position définie par les champs dans lesquels s'inscrivent les individus, donc comme du social incorporé. Ce social n'est pas le fruit d'une imposition collectiviste ou une structure écraserait l'individu mais est le résultat d'interactions structurées en fonction d'attentes collectives et d'institutions. De ce fait l'individu n'existe dans son intériorité – non pas comme individu biologique possédant un corps mais comme individu avec des attentes, des pensées, des désirs – que du fait de l'existence d'un collectif, d'un ensemble de relations structurées. Ce qu'il faut donc penser au départ de l'approche bourdieusienne ce n'est non pas une société collective déterminant l'individu, non pas plus des individus autonomes qui rentrent en interactions et produisent du social de façon émergente, mais une approche relationnelle, ou l'individu n'existe que socialement et ou la société n'est rien d'autre que l'ensemble des individus qui sont en relation, ces relations devant être définies non uniquement comme des interactions mais comme des interactions structurées. C'est par ce biais qu'on peut penser chez Bourdieu un holisme qui n'est pas collectivisme mais peut se rapprocher de ce que Descombes nomme holisme structurel[61].

L'habitus est donc le concept qui permet ainsi à Bourdieu de faire le lien entre les structures sociales et la psychologie individuelle, ce qui indique que les subjectivités sont produites objectivement (ce qui ne signifie pas qu'elles sont déterminées par une structure agissante comme dit plus haut) et peuvent ainsi être objectivés, ce que Bourdieu fait pour le jugement de goût dans *La Distinction*. De ce fait les agents sont dépendants des autres pour s'individuer : chaque disposition va être formé au sein d'un contexte spécifique, déterminé généralement pas sa situation dans la structure du champ étudié. Le travail de Bourdieu dans le cadre de l'économie de la consommation montre par exemple comme des dispositions à consommer vont être variables en fonction de la situation de l'individu dans le système social : comme Bourdieu le rappelle lui-même le choix du vêtement est non seulement issu d'une variable économique (il faut avoir les moyens, et on cherche à optimiser sa consommation en fonction de nos goûts), mais aussi d'un rapport à son propre corps, à la sexualité, à la cosmétique, choses qui sont inégalement réparties selon les classes sociales. Cette détermination peut être dite non-causale en ce qu'il n'y a pas d'apprentissage effectif du goût (il est rare qu'on nous dise quoi aimer, comme on nous dit comment lire).

En cela la position bourdieusienne entre dans la catégorie que Pettit nomme holisme, tout comme il se situe plutôt du côté qu'il nomme individualiste. La théorie de l'action qui émerge de ces observations est intéressante car elle nous semble en effet dépasser les oppositions classiques entre individualisme et holisme, individu et société, finalisme et mécanisme[62], et micro et macro. Il est intéressant de voir que c'est cet élargissement final par lequel finit Bourdieu, montrant qu'au delà des objets précis sa théorie vise à produire une théorie de l'action suffisamment générale pour surmonter les problèmes classiques rencontrés dans ce domaine.

---

60 Qui se forme donc par la socialisation et qui est relatif à un champ, c'est-à-dire cet espace de compétition ou de jeu social spécifique, mais aussi dans des espaces sans champ, comme la famille, pour cette distinction on peut voir Fabiani (2016). Chez Bourdieu cela demeure un habitus unifié, qui est composé de dispositions, mais cela peut être considéré comme un cas limite du possible, c'est notamment sur ce point que porte le travail de Lahire (2011) dans *L'homme pluriel,* notamment du fait des pluralités de socialisations potentiellement contradictoires.

61 Voir Descombes (1996). Il me semble que ce n'est pas quelque chose de radicalement étranger à Bourdieu, Bourdieu se réfère plusieurs fois aux textes de Wittgenstein sur lesquels Descombes fonde son approche. Ce qui caractérise l'approche de Descombes et qui me semble très proche de la théorie de l'action de Bourdieu est son approche relationnelle, en pensant notamment l'importance de relations internes aux individus, contre l'approche atomiste d'un Russell.

62 Bourdieu revient sur cette opposition à la fin de son cours, voir Bourdieu (2017), p. 249.

D – Conclusion Générale :

On retrouve ainsi dans ce cours intitulé *Anthropologie économique* non seulement une critique de l'approche économique dominante mais aussi une reformulation de la théorie sociale bourdieusienne. Celle-ci apparaît d'autant plus clairement dans sa spécificité qu'elle est présentée de manière comparative : il s'agit bien pour Bourdieu de montrer comment cette approche répond à des problèmes et des manques spécifiques face à une approche concurrente. La spécificité de l'approche de Bourdieu apparaît bien lorsqu'on la compare à l'approche économique définie comme substantialiste, anhistorique et abstraite. Bourdieu propose, pour comprendre les actions individuelles, de les déréaliser, c'est-à-dire de désubstantialiser les notions comme celles de *l'individu*, de la *personne,* c'est-à-dire les notions centrales de l'anthropologie économique dans le choix rationnel. Cette désubstantialisation n'est pas pour autant un écrasement : si l'individu n'est plus l'individu autonome de la théorie du choix rationnel il demeure néanmoins un agent doué d'agentivité. La position bourdieusienne navigue ainsi entre l'objectivisme structuralisme et le personnalisme économiciste. Il faut pouvoir considérer les individus non pas comme les entités les plus réelles mais comme des productions relationnelles. L'individu est ainsi le processus d'une individualisation plus qu'un donné pré-construit comme entité de décision autonome. En cela il nous apparaît que la confrontation avec un paradigme alternatif permet de préciser la spécificité d'une position qui tente de dépasser les oppositions classiques de la philosophie de l'agent.

En posant cependant des questions d'ontologie sociale nous nous sommes posés des questions que Bourdieu ne se posait pas sous ces termes, ce qui implique un certain degré d'interprétation des textes mobilisés. Il n'est pas évident notamment de savoir si Bourdieu utilise la notion de champ uniquement comme un concept théorique permettant de décrire des relations objectives ou s'il donne à ce concept une certaine forme de réalité. J'ai opté pour l'option épistémologique dans notre interprétation, à savoir que le concept de champ permet de rendre compte d'une ontologie des relations sans réifier pour autant quelque chose qui serait de l'ordre d'une entité agissante, en ce qu'il me semble que si le projet bourdieusien est réaliste, il est également constructiviste. On rend compte d'une réalité à partir de la construction d'une théorie et il ne faut pas confondre une *ens theoreticum* avec une réalité, ce qui serait encore une fois faire un biais scolastique.

Si la théorie de l'action développée par Bourdieu en distinction de l'approche qu'il perçoit comme l'approche économique apparaît effectivement intéressante[63] le reproche principal qu'on peut faire à la théorie de Bourdieu est d'entretenir un rapport un peu caricatural à l'économie. En cela on peut se demander si Bourdieu a réellement réussi à ne pas tomber dans l'écueil qu'il pointe dès le début de son cours, à savoir celui de faire « une critique de l'économie, c'est-à-dire l'une de ces agressions un peu prétentieuses qui n'a d'autre base que l'ignorance. »[64] sans aller jusqu'à taxer Bourdieu de prétention ou d'ignorance – notamment parce qu'il semble connaître en effet des références importantes dans le champ économique, et qu'il les discute assez finement – on peut remarquer que sa critique de l'anthropologie économique est quelque peu essentialiste et réductrice. Selon lui en partant de l'anthropologie de *l'homoeconomicus* il n'est possible que d'arriver à une position atomiste et réductrice, ne prenant pas en compte la constitution sociale de l'individu, or

63 Avec des réserves qu'on peut avoir, en suivant Fabiani (2016) sur le fait que le concept de champ demeure difficilement définissable analytiquement, que le concept de symbolique utilisé par Bourdieu est parfois flottant et mal défini, et qu'il demeure une boite noire de la théorie de la socialisation qui possède, pour Fabiani, une forme d'hybris à vouloir expliquer la psychologie individuelle par le social. Dans une perspective d'épistémologie réaliste on peut se questionner sur le fait que Bourdieu ne donne pas réellement les mécanismes d'intégration du social dans la psychologie individuelle. Néanmoins on ne peut prêcher par ignorance : ce n'est pas parce qu'on ne connaît pas le mécanisme d'intégration que celle-ci est fausse, tout comme ce n'est pas parce qu'on ne connaît pas le mécanisme réductionniste de l'esprit au corps que le physicalisme est faux. Il nous semble qu'une partie des critiques de Lahire (2011) porte justement sur cette absence de spécification de l'intériorisation : qu'est ce qui est incorporé dans la socialisation ?

64 Bourdieu (2017), p. 11.

certains de ses adversaires directs dans le champ sociologique français, à commencer par Raymond Boudon (1990) expriment bien la différence qu'il y a entre l'atomisme et l'individualisme : la théorie développée par le choix rationnel est fondamentalement relationnelle dans ce cadre également. De la même façon il n'est pas certain que l'approche économique ne puisse pas rendre compte des calculs dans l'ordre de l'économie symbolique. Je vais prendre trois éléments permettant de nuancer très largement la position bourdieusienne sur l'économie. L'exemple le plus extrême de cela est Gary Becker qui écrit, en 1996, *Accounting for Tastes*, proposant des modèles d'endogénéisation des préférences par un processus de socialisation dans le cadre de la théorie du choix rationnel la plus stricte. Cette approche est très certainement critiquable[65] mais elle conduit à une prise en compte de la socialisation en économie. De même l'approche proposée par Guala et Hindriks (2015a, 2015b) propose une prise en compte, à l'aide du formalisme de la théorie des jeux, de l'évolution des normes sociales et, partant, des préférences des agents, dans une approche qui se veut elle aussi relationnelle, rompant avec l'individualisme atomiste de la théorie des jeux qu'on trouve chez Von Neumann et Morgenstern à l'origine. Enfin, et de façon plus large, la théorie des jeux évolutionnaires propose des positions intéressantes sur la socialisation et l'individuation rompant très largement avec le monadisme critiqué par Bourdieu. En somme Bourdieu tend à rabattre l'approche économique sur les échanges monétaires, alors que ce qui caractérise cette approche c'est avant tout une méthode plus qu'un objet[66], et qu'il est totalement possible d'intégrer les profits symboliques dans une fonction d'utilité. Si on se penche par exemple sur les travaux de Guala (2016) on voit que la matrice de gains représentés par la théorie des jeux ne représente pas une vision spécifiquement individualiste du monde social, mais est uniquement un formalisme permettant de se représenter les interactions. Or cette matrice de gain peut rendre raison des gains symboliques, des désirs individuels, ou même du poids normatif des institutions (c'est ce qui permet selon l'auteur de résoudre le dilemme du prisonnier en situation par exemple). Il ne faut donc pas comprendre la matrice comme une loterie monétaire, mais bien comme un formalisme souple. Il me semble bien qu'on pourrait intégrer une approche bourdieusienne dans ce formalisme sans que cela pose des soucis théoriques majeurs. En cela l'opposition de Bourdieu à l'approche économique me semble trop tranchée, ce qu'on peut expliquer je pense pour des raisons institutionnelles et par le fait qu'il y a réellement des approches venues de l'économie qui sont tout particulièrement impérialistes et beaucoup moins œcuméniques que celle de Guala, qui est un philosophe avant tout. Néanmoins la discussion entre les deux disciplines gagnerait à être plus nuancées pour permettre des coopérations plus fructueuses.

De ce fait une théorie intéressante n'est pas du tout citée – on peut reconnaître plusieurs formules implicitement tournées vers elle-, qui n'est pas du tout dans le *mainstream*, la théorie des conventions, développée par exemple par Dupuy *et al.* (1989), qui donne un exemple d'une coopération entre les deux disciplines, avec des économistes hétérodoxes, comme Orléan, Boyer, Favereau et d'autres, des philosophes de l'économie comme Dupuy, et des sociologues comme Boltanski et Thévenot. L'idée de ce courant est de proposer une analyse des conventions qui se situe à différents niveaux, de la théorie des jeux analysées par Orléan (2004) à la théorie des conventions en entreprise, de façon sociologique, dans le cadre d'un individualisme méthodologique très ouvert, permettant d'intégrer différentes approches.

Nathanael Colin-Jaeger

65 Elle est de fait extrêmement critiquable, et j'en ai moi-même produit une critique suivie, voir https://www.academia.edu/33674212/Lanthropologie_%C3%A9conomique_%C3%A0_l%C3%A9preuve_des_ph%C3%A9nom%C3%A8nes_sociaux_un_probl%C3%A8me_dontologie_sociale, notamment le II, A et le III, B.

66 Voir Robbins (1932) pour une définition bien connue qui me semble plus que jamais d'actualité.

Bibliographie :

M. Allais, 1953, « Le comportement de l'homme rationnel devant le risque critique des postulats de l'École américaine ». in *Econometrica,* vol.21, n.4, pp. 503-546.
R. Boudon, 1990, *La logique du social*, Paris, Hachette.
R. Boudon, 2003, « La conversion de Coleman à la théorie du choix rationnel : impressions et conjectures », *Revue française de sociologie* 2003, vol. 44, n.2, p. 389-398.
R. Boudon, 2011, *La rationalité,* Paris, Puf.
P. Bourdieu, 1972, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Paris, Seuil.
P. Bourdieu, 1997, *Méditations Pascaliennes,* Paris, Seuil.
P. Bourdieu, 1998, « L'essence du néolibéralisme », in *Le Monde Diplomatique*.
P. Bourdieu, 2000, *Les structures sociales de l'économie*, Paris, Seuil.
P. Bourdieu, 2015, *Sociologie Générale,* cours au Collège de France, 1981-1983, Paris, Raisons d'agir.
P. Bourdieu, 2017, *Anthropologie économique*, cours au Collège de France, 1992-1993, Paris, Raisons d'agir.
G. Becker, 1976, *The economic approach to human behavior,* Chicago, Chicago University Press.
G. Becker et G. Stigler, 1977, « De gustibus non est disputandum » in *The American Eonomic Review,* vol. 67, n.2, pp.76-90.
G. Becker, 1993, « The Economic Way of Looking at Behavior », *Journal of Political Economy*, Vol. 101, No. 3, pp. 385-409.
J. Coleman, 1990, *Foundations of Social Theory*, Cambridge, Harvard University Press.
V. Descombes, 1996, *L'institution du sens,* Paris, Éditions de Minuit.
V. Descombes, 2009, « Individuation et individualisation », *Revue européenne des sciences sociales* [En ligne], XLI-127 | 2003, mis en ligne le 30 novembre 2009, consulté le 28 février 2017.
J.P. Dupuy, Eymard-Duvernay François, Favereau Olivier, Salais Robert et Thévenot Laurent 1989b, « Économie des conventions », in Revue économique, vol. 40, n.2.
I, Ermakoff, 1997, « Prelates and Princes: Aristocratic Marriages, Canon Law Prohibitions, and Shifts in Norms and Patterns of Domination in the Central Middle Ages. », *American Sociological Review*, vol. 62, n.3, p. 405–22.
J.L. Fabiani, 2016, *Pierre Bourdieu, un structuralisme héroïque,* Paris, Seuil.
M. Ferrière, 2011, « Les principales critiques de la théorie du choix rationnel», in *Idées économiques et sociales,* n.165, pp.37-45.
M. Friedman, 1953, *Essays in positive economics*. Chicago, Chicago University Press.
J. Gautié, 2007, « L'économie à ses frontières (sociologie, psychologie), Quelques pistes », *Revue économique*, 2007/4 Vol. 58, p. 927-939.
M. Granovetter, 1985, « Economic action and social structure : the problem of embeddedness », in *American Journal of Sociology*, vol. 91, n.3, p.485-510.
F.Guala, F.Hindriks, 2015a, *« A unified social ontology »*, The Philosophical Quaterly, vol.65 n.259, p.177-201.
F. Guala, F. Hindriks, 2015b, *« Institutions, rules and equilibria : a unified theory »,* Journal of institutional economics, vol. 11, n.3, p. 459-480.
F. Guala, 2016, *Understanding Institutions*, Princeton, Princeton University Press.
F. Hayek, 2007, *Droit, législation, liberté,* Paris, PUF.
D. Kahneman, A. Tversky, , 1979, *« Prospect theory, an analysis of decision under risk »*, in *Econometrica*, vol. 47, n.2, pp. 263-292.
D. Kahneman, 2012, *Système 1 / système 2, les deux vitesses de la pensée*, Paris, Flammarion.
B. Lahire, 2011, *L'homme pluriel*, Paris Armand Colin.
C. Laval, 2007, *L'Homme économique*, Paris, Gallimard.
A. Orléan, 2004, *Analyse économique des conventions*, Paris, puf.
P. Pettit, 2004, *Penser en société*, Paris, Puf.

K. Polanyi, 1983, *La Grande Transformation*, Paris, Gallimard.
L. Robbins, 1932*, An Essay on the Nature and Significance and Economic Science,* Londres, McMillan & Co.
L. Savage*,* 1954*, Foundations of Statistics,* New York, John Wiley and Sons.
A. Schotter, 1981, *The economic theory of social institutions*, Cambridge, Cambridge University Press.
H. Simon, 1974, « De la rationalité substantive à la rationalité procédurale » in *Methods and Appraisals in Economics*, Cambridge, Cambridge University Press.
H. Simon, 2004, *Les sciences de l'artificiel*, Paris, Gallimard.