

BOURDIEU AU PRISME DE WITTGENSTEIN : DEUX ARTICULATIONS DE L'AGENCY ET DE LA STRUCTURE

Pierre FRANCOIS

Version provisoire – ne pas faire circuler – commentaires bienvenus

Le débat sur les relations qu'entretiennent agency et structure occupe une position paradoxale au sein de la théorie sociologique contemporaine. D'un côté, il s'inscrit de manière à ce point centrale dans les débats théoriques que l'on a pu soutenir qu'il redoublait, au point de les subsumer parfois, des jeux d'opposition classiques, entre les niveaux micro et macro, entre le sujet et l'objet, les raisons et les causes, etc. (Barnes, 2001 ; Fuchs, 2001). Et pourtant, les discussions qu'entraîne ce couple conceptuel ne s'organisent pas autour d'options théoriques clairement dessinées. Sans aller jusqu'à partager le jugement sévère de Collins (2004) pour qui la discussion sur la notion d'*agency* est un bourbier intellectuel (*conceptual morass*), Hitlin et Elder (2007) soulignent que l'usage qui en est fait est souvent, selon leurs termes, paresseux (*sleepy*), et qu'il est parfois difficile d'en cerner les contours et le contenu. Certains refusent ainsi à la notion d'*agency* toute pertinence (Loyal et Barnes, 2001 ; Martin, 2003 ; Collins, 2004) ou suggèrent d'en faire un objet d'investigation historique (Meyer et Jepperson, 2000), d'autres soulignent que les soutènements théoriques de la notion sont encore à clarifier et à consolider (Fligstein, 2001 ; Emirbayer et Mische, 1998). Il est vrai qu'il est délicat de dégager une définition, même provisoire, de ce qu'est l'*agency*. Deux options semblent très schématiquement se dégager dans la variété des usages qui en est proposée. Pour certains, la notion d'*agency* semble être un synonyme de celle d'acteur, et les théories de l'*agency* désignent autant de théories de l'action. L'enjeu des discussions est alors de proposer des outils théoriques susceptibles de rendre compte de la manière dont les acteurs (ou les agents) agissent. Emirbayer et Mische (1998, p. 963), par exemple, distinguent trois grandes familles de théories de l'*agency*, chacune très hétérogène : la première, qui réunit des auteurs aussi différents que Bourdieu, Giddens, les ethnométhodologues ou les néo-institutionnalistes, qui insistent sur la routine, la répétitivité, la *taken-for-grantedness* des pratiques ; la deuxième, où se côtoient les théoriciens du choix rationnels ou les phénoménologues, insiste sur la visée consciente des buts et sur l'intentionnalité des pratiques ; la dernière, portée par les théories de la communication et par certaines théories féministes, insistent au contraire sur l'importance du jugement et de la délibération. Or, pour Emirbayer et Mische, « while routine, purpose and judgment all constitute important dimensions of agency, none by itself captures its full complexity » (p. 963). L'objet d'une théorie de l'*agency* conséquente consiste donc, pour eux à tenir ensemble les différentes dimensions de l'action : théorie de l'action et théorie de l'*agency* en viennent à se recouvrir entièrement.

A cette première compréhension de ce qu'est l'*agency* s'oppose celle qui suggère que l'*agency* désigne cette part de l'action qui renvoie à la dimension proactive (Gecas, 2003), libre (Alexander, 1992, 1993) ou intentionnelle (Bandura, 2001) des pratiques. La compréhension de cette part restreinte de l'action que désigne l'*agency* peut varier ; ce qui leur est commun, cependant, tient à ce que la part qui revient à l'*agency* dans l'explication de l'action est délibérément partiel et spécifique : les pratiques peuvent être parfois imputées à des déterminations extérieures, elles peuvent aussi, parfois, être renvoyées à la réflexivité et à la capacité créative de l'acteur – c'est cette capacité créative et cette pratique réflexive que désigne alors l'*agency*. Théorie de l'*agency* et théorie de l'action cessent alors de se recouvrir, mais la première ne prend sens, en toute rigueur, qu'à s'inscrire dans la seconde. Pour qu'une théorie de l'*agency* ait un sens, en effet, il faut, d'abord, que soient précisément identifiés les mécanismes que

recouvrent cette « capacité créative » et cette « pratique réflexive » ; mais il faut également que l'articulation entre les *agentive actions* et les actions déterminées par des facteurs externes à l'acteur soit clarifiée. Qu'elles se recouvrent ou que l'une soit une partie de l'autre, théorie de l'*agency* et théorie de l'action s'appellent donc nécessairement.

Les tentatives de mise au point conceptuelles consacrées à la notion de structure sont nettement moins nombreuses (Giddens, 1984 ; Sewell, 1992 ; Emirbayer et Goodwin, 1994) et les compréhensions de ce concept demeurent le plus souvent implicites. Il n'y a là rien d'étonnant si l'on en croit Sewell pour qui « Structure » is one of the most important and most elusive terms in the vocabulary of social sciences. (...) If social scientists find it impossible to do without the term "structure", we also find it nearly impossible to define it adequately" (Sewell, 1992, p. 1). Dans la variété des acceptions dont la notion peut faire l'objet, deux dimensions peuvent être soulignées. On reconnaît en général à la structure un caractère, sinon d'intangibilité, du moins de grande stabilité et d'extériorité par rapport aux acteurs sociaux : Sewell (1992) explique ainsi que « the notion of structure does denominate, however problematically, something very important about social relations: the tendency of patterns of relations to be reproduced, even when actors engaging in the relations are unaware of the patterns or do not desire their reproduction » (p. 3). A cette première caractéristique, que l'on pourrait dire substantielle, de la structure, s'ajoute un second trait qui renvoie à la position qu'elle occupe dans les chaînes causales qui la mobilisent. La structure intervient souvent dans les mécanismes causaux comme l'élément déterminant, qui cause – selon les cas – l'action ou le phénomène social dont on veut rendre compte. Comme l'explique encore Sewell, « those features of social existence denominated as structures tend to be reified and treated as primary, hard, and immutable, like the girders of a building, while the events or social processes they structure tend to be seen as secondary and superficial, like the outer "skin" of a skyscraper, or as mutable within "hard" structural constraints, like the layout of offices on floors defined by a skeleton of girders." (Sewell, 1992, p. 2). Giddens (1984) et Sewell (1992) à sa suite ont bien précisé en quoi pouvait consister le rôle causal de la structure : il peut renvoyer à sa nature contraignante (*coercive*) ou à ses vertus habilitantes (*enabling*). Dans le premier cas, la structure détermine les enchaînements causaux, en imposant par exemple aux acteurs de se comporter comme ils le font ; dans le second, elle constitue une ressource ou un facteur facilitant, dont les acteurs peuvent par exemple se saisir pour mettre en œuvre leurs pratiques.

Ces deux caractéristiques de la structure (extériorité et incidence causale) ne sont évidemment pas sans rappeler la notion de fait social telle que la définit Durkheim (1990) : elles consistent à soutenir que les acteurs sociaux sont confrontés à une réalité qui leur préexiste et qui leur survivra, et que cette réalité, chez certains auteurs au moins (et assurément chez Durkheim), est susceptible de les contraindre ou, au moins, d'intervenir causalement dans la mise en œuvre de leurs actions. Elles restent, cependant, beaucoup trop génériques pour être opérationnalisables – et la mise en œuvre de ces deux principes très généraux entraînent des déclinaisons qui donnent à la structure des visages profondément différents. On peut, en suivant Emirbayer et Mische (1998, p. 970 n. 5), distinguer trois grandes acceptions, éventuellement combinables entre elles, de ce que désigne la structure. Elle peut d'abord renvoyer à un *espace de positions* (que l'on décrira parfois comme un « système social » (Barnes, 2001)) : l'acteur sera ainsi porté à agir d'une certaine manière en vertu de la position qu'il y occupe, position que l'on repèrera par exemple en mesurant le volume des capitaux dont il dispose (Bourdieu, 1979) ou en dessinant la structure des relations sociales au sein desquelles il s'inscrit (Burt, 1992 ; Padgett et Ansell, 1993 ; Emirbayer et Goodwin, 1994). Elle peut ensuite désigner un ensemble de règles, de routines et de principes d'action que l'on peut subsumer sous le terme d'*institutions*, que l'acteur trouve lorsqu'il s'engage dans un champ social spécifique et qu'il peut (et parfois doit) utiliser (Meyer et Rowan, 1977 ; DiMaggio et Powell, 1983 ; DiMaggio, 1988 ; Nee, 2005). La structure peut enfin désigner les *schème socio-psychologiques* qui guident la perception des acteurs et qui les engagent à agir de telle ou telle manière au sein du monde social (Bourdieu, 2003 ; Camic, 1986). La notion de structure

prend ainsi des visages fort différents, et à chacun de ces visages correspondent différentes théories qui disent bien l'hétérogénéité des acceptions de la notion.

Ce très rapide survol suffit à s'en rendre compte : les notions d'*agency* et de structure désignent des notions très abstraites qui peuvent recouvrir des termes extrêmement hétérogènes dès lors que l'on s'efforce de les spécifier. Il n'est pas jusqu'au rôle que l'on fait jouer à ce couple conceptuel qui varie, lui aussi, d'un auteur à l'autre. Deux positions peuvent être très schématiquement distinguées. Pour certains, le couple structure/*agency* ne constitue que l'une des nombreuses dichotomies dont les sciences sociales sont friandes et qui, au même titre que l'opposition du subjectivisme et de l'objectivisme ou du micro et du macro, doivent être dépassées (Bourdieu, 1980b ; King, 2000 ; Fuchs, 2001). D'autres, comme Sewell (1992), souligne que quel que soit l'inconfort analytique que l'on rencontre en manipulant ces notions, il nous est difficile de nous en passer et qu'il est par conséquent plus conséquent de tenter de clarifier l'usage que l'on en peut avoir. Pour cette raison, Sewell suggère d'interroger les deux notions en les plaçant moins dans un rapport d'opposition – l'une étant éventuellement appelée à se substituer à l'autre en en faisant une simple émanation – que dans un rapport de complémentarité nécessaire et problématique : il est ainsi délicat de parler de structure sans imaginer, comme un vis-à-vis nécessaire, l'action, l'acteur ou l'*agency* – de même qu'il est malaisé de discerner un niveau « micro » sans identifier, au moins potentiellement, un niveau « macro ». Pour Sewell, il est donc vain de vouloir procéder à l'élucidation de l'un des termes du débat sans préciser, simultanément, la compréhension que l'on peut avoir de son vis-à-vis et de la nature du lien qui peut s'établir entre les deux.

Lorsque l'on parle de la relation qu'entretiennent *agency* et structure, qu'entend-on cependant par « relation » ? Si l'on suit Weber et Glynn (2006) et l'usage qu'ils font de la notion de mécanismes telle qu'elle est précisée par Hedström et Swedberg (1998), on voit que cette relation peut se comprendre de deux manières. D'un côté, l'*agency* peut contribuer à produire la structure ou à la modifier ; de l'autre, la structure est susceptible de peser sur les pratiques des acteurs, de les rendre possibles ou nécessaires. Ces deux versants de la relation qu'entretiennent *agency* et structures ont été inégalement explorés : Powell et Colyvas (2008) rappellent par exemple qu'au sein du néo-institutionnalisme la réflexion a surtout porté sur les mécanismes de création ou de destruction institutionnelles tels qu'ils peuvent être provoqués par les entreprises plus ou moins délibérées des acteurs (DiMaggio, 1988 ; Davis, Diekmann et Tinsley, 1994 ; Beckert, 1999), alors que Dacin, Goodstein et Scott (2002, p. 53) soulignent que les mécanismes qui fondent la puissance (*potency*) des institutions demeurent encore à ce jour très mal connus. Notre article se concentra sur ce second versant, nettement moins investi : comment penser la manière dont la structure est susceptible de peser sur l'*agency*, de la mettre en forme, de la rendre possible ou de la contraindre ? Si la structure est conçue comme un espace de positions au sein duquel l'acteur prend place, par quels mécanismes la position qu'il occupe est-elle susceptible de l'amener à adopter tel ou tel comportement ? Si la structure est conçue comme un ensemble d'institutions, d'où les règles et les routines qui la composent tirent-elles leurs forces qui contraignent ainsi les acteurs à s'y conformer ? Si enfin la structure désigne un ensemble de schèmes que l'acteur a intériorisé et qui modèle sa vision du monde et ses pratiques, comment ces schèmes sont-ils mis en œuvre ? Selon la compréhension que l'on aura de ce qu'est la structure, la nature de la contrainte qu'elle exercera sur l'*agency* sera différente tout comme seront différentes les opportunités qu'elle ouvrira à l'action, on s'en doute – et ce n'est, croyons nous, qu'à condition d'effectuer ces distinctions que les formes de relation qu'entretiennent *agency* et structure pourront être élucidées.

Pour tenter de démêler certains des liens qui nouent les relations qu'entretiennent *agency* et structure, nous nous concentrerons donc sur la manière dont la structure pèse sur l'*agency*. A ce premier principe de méthode, nous en ajouterons un second : plutôt que de tenter d'embrasser la littérature dans toute son extension et de nous perdre ainsi dans le maquis d'acceptions trop hétérogènes pour être systématiquement articulées, nous nous concentrerons

sur un auteur chez qui l'articulation de l'*agency* et de la structure prennent un tour à la fois déterminant et problématique : Pierre Bourdieu. Sans doute y a-t-il quelque hardiesse à parler ainsi, chez Bourdieu, de l'articulation entre *agency* et structure : n'est-ce pas là l'une de ces dichotomies que Bourdieu (nous le rappelions plus haut) se proposait de dépasser (Bourdieu, 1980b ; Bourdieu et Wacquant, 1992) ? De même, n'est-il pas hasardeux de parler de l'*agency* et de la structure, au singulier – tant il est vrai que l'on a pu montrer que les théories de l'*agency* que Bourdieu engage dans sa sociologie sont hétérogènes, et au moins partiellement incompatibles (King, 2000) ? Nous ne méconnaissions pas que Bourdieu s'est efforcé de résorber certaines dichotomies qu'il estimait mal fondées mais, avec d'autres auteurs (Schatzki, 1996, 1997 ; Bouveresse, 1995 ; Brubaker, 1993 ; Evens, 1999), nous montrerons que son entreprise a partiellement échoué. Par ailleurs, au risque de ne pas rendre entièrement justice à la diversité de ses écrits, nous nous concentrerons sur la déclinaison du couple *agency*/structure qui constitue le cœur de sa sociologie, celle qui s'articule dans le vocabulaire du champ et de l'*habitus*. En nous concentrant sur la compréhension, étroitement imbriquée, de ces deux concepts, nous montrerons qu'elles appellent des éclaircissements que nous proposerons dans un second temps en nous appuyant sur la lecture du second Wittgenstein. Ces éclaircissements imposeront un déplacement très sensible de la compréhension de ce qu'est la structure et de l'*agency* dont elle est solidaire : là où, chez Bourdieu, la structure se comprend à la fois comme un espace de positions (le champ) et comme un ensemble de schèmes intériorisés (l'*habitus*), la structure se saisit, avec Wittgenstein, comme un agencement d'institutions (de règles) que mobilisent des acteurs au gré des capacités qu'ils ont acquises au cours de leur apprentissage.

Agency et structure chez Pierre Bourdieu

La structure, hors et dans l'acteur : champs et habitus

Ce que l'on peut assimiler à la notion de structure renvoie avant tout, chez Pierre Bourdieu, au concept de *champ* (Cf. notamment Bourdieu 1971, 1980a, 1991, 1992 ; Lahire, 1999 ; Lenoir, 2004). Cette notion repose selon Martin (2003) sur trois intuitions fondamentales que Bourdieu décline de manière spécifique : le champ est un *espace* où se déroule une *lutte* et où s'exerce une *force* sur les agents qui s'y déploient. Le champ doit d'abord s'entendre en un sens topographique, comme un espace – ou mieux : un sous-espace au sein de l'espace que constitue la société, microcosme dans le macrocosme – de positions liées les unes aux autres et indépendantes des propriétés de ceux qui les occupent. L'espace que constitue le champ est doté d'une autonomie, au moins relative : d'abord, parce que chaque champ est constitué autour d'un enjeu spécifique, et organisé par des règles qui lui sont également spécifiques ; ensuite, parce que les relations (et notamment les relations de lutte) qui s'y déroulent obéissent à une logique interne au champ – non que les forces extérieures au champ n'y aient pas d'incidence, mais qu'elles aient besoin d'être traduites conformément à la logique spécifique du champ pour y exercer leurs effets (Swartz, 1997). Surtout, le champ est un espace segmenté et hiérarchisé. La hiérarchie du champ se définit avant tout par la distribution inégale des capitaux : les positions, au sein du champ, renvoient au volume des capitaux qui leur sont attachés ainsi qu'à la structure de ces capitaux (le portefeuille de capitaux est-il avant tout constitué de capitaux économiques ou de capitaux culturels, par exemple (Bourdieu, 1979) ?). La position d'un acteur dans le champ se repère donc à la composition de son capital (volume et structure), composition qui peut se comprendre comme le résultat de sa trajectoire sociale et qui, selon une logique sur laquelle nous reviendrons, pèse sur la constitution de son *habitus*. Si le champ doit se décrire comme un espace social (relativement) autonome et (fortement) hiérarchisé, il est aussi, explique Martin, un champ de lutte. Le champ, pour Bourdieu, désigne un espace fondamentalement agonistique, même si les conflits qui s'y déroulent peuvent épouser des formes euphémisées ou masquées par les logiques

de violence symbolique et de méconnaissance. Les luttes qui se déroulent au sein du champ ont pour objet l'appropriation du capital spécifique qui donne au champ son identité, et parfois la capacité de redéfinir ce capital. Les luttes entre les agents ne doivent cependant pas masquer la « complicité objective » qui s'établit entre eux, complicité qui porte les agents en lutte à tous vouloir que le champ continue d'exister : s'il existe un conflit sur l'issue du jeu, un accord plus profond (et à cet égard souvent méconnu) se fait jour entre les agents sur le fait même du jeu, qui doit persister pour que les agents puissent eux-mêmes continuer d'exister.

Le champ désigne donc un espace social organisé autour de la lutte que se livrent ceux qui s'y inscrivent. Mais en quoi cet espace constitue-t-il une « structure » ? Si le champ est une structure, c'est, d'abord, parce que les positions qui lui donnent sa forme existent indépendamment de ceux qui les occupent. Bourdieu explique ainsi que « les champs sont des systèmes de relations indépendants des populations que définissent ces relations » (Bourdieu et Wacquant, 1992, p. 82) et qu'au sein du champ, les « positions sont définies objectivement dans leur existence et dans les déterminations qu'elles imposent à leurs occupants (...), par leur situation (...) dans la structure de la distribution des différentes espèces de pouvoir (ou de capital) (...) et, du même coup, par leurs relations objectives aux autres positions (domination, subordination, homologie, etc.) » (Bourdieu et Wacquant, 1992, p. 72-73). Les positions, et les relations qui s'établissent entre elles sont donc indépendantes de ceux qui les occupent – elles leur préexistent et leur survivent. Mieux : elles les déterminent. Mais qu'est-ce à dire ? C'est là un point capital : c'est en effet surtout parce qu'il exerce une force spécifique sur ceux qui y prennent place que le champ peut être assimilé à une structure. La force que le champ exerce – et que Bourdieu nomme « l'effet de champ » – ne doit pas se concevoir sur le mode mécaniste classique qui selon Abbott (1988) est à l'œuvre dans la plupart des théories sociologiques : « according to this conception, elements have attributes, mutually exclusive attributes often being considered instances of a « variable ». Relations between elements are interpreted as by-products of relations between variables, and causality is said to exist when a change in state in one variable produced by external manipulations would *impel* a change in state in another variable. Causality follows a mental image of external impulsion taken from classical mechanics (basically the conception of Hobbes), but recasts this in term of variables, as opposed to substances » (Martin, 2003, p. 4-5). La manière dont le champ pèse sur ce qu'il détermine est très différente de ce qu'implique cette causalité mécaniste : pour décrire la force qu'exerce le champ sur les éléments qui le composent, il ne faut pas tenter de mettre au jour une impulsion liant une action à une autre action (ou une variable et une autre variable) mais, sur le modèle de ce que propose la mécanique quand elle met au jour la force d'attraction terrestre, construire théoriquement l'explication qui permet de rendre compte de phénomènes qui, sans elle, serait inexplicable. Comme l'explique Martin, la physique galiléenne, modèle de la théorie des champs, est une « protofield theory – including the postulation of an invisible « occult force » - that was able to explain regularities in acceleration due to gravity, both on earth and in the heavens. Field theory posits an enveloping gravitational field that we can neither see nor measure except via its effects, and instead of trying to maximize explained variance, proceeds by assuming in principle a perfectly simple determination » (Martin, 2003, p. 5). La théorie des champs, explicitement inspirée des réflexions de Cassirer sur la méthode galiléenne (Cassirer, 1953 ; Bourdieu et Wacquant, 1992 ; Vandenberghe, 1999 ; Martin, 2003, p. 6), est une transposition de ce schéma causaliste à l'analyse des phénomènes sociaux. Bourdieu écrit ainsi : « Quand je parle de champ intellectuel, je sais très bien que je vais trouver des « particules » (faisons pour un moment comme s'il s'agissait d'un champ physique) qui sont sous l'empire de forces d'attractions, de répulsion, etc., comme dans un champ magnétique. Parler de champ, c'est accorder la primauté à ce système de relations objectives sur les particules elles-mêmes » (Bourdieu et Wacquant 1992, p. 82). Au sein du champ, les relations que les agents entretiennent entre eux sont médiées par le champ – s'ils interagissent entre eux, ce n'est pas par ces interactions que passe l'incidence qu'ils peuvent avoir les uns sur les autres : l'influence que l'agent A peut avoir sur l'agent B est diffractée par le champ. Bourdieu note ainsi que « les

déterminations qui pèsent sur les agents situés dans un champ déterminé (intellectuels, artistes, politiciens ou industriels du bâtiment) ne s'exercent jamais directement, mais seulement au travers de la médiation spécifique que constituent les formes et les forces du champ, c'est-à-dire après avoir subi une restructuration (ou, si l'on préfère, une réfraction) qui est d'autant plus importante que le champ est plus autonome, c'est-à-dire qu'il est plus capable d'imposer sa logique spécifique, produit cumulé d'une histoire particulière. » (Bourdieu et Wacquant 1992, p. 81). Le champ, par conséquent, constitue une structure en ce qu'il réunit les deux traits qui en sont constitutifs : il existe indépendamment des individus qui s'y inscrivent, et il exerce une force singulière qui lui confère une position éminente dans les chaînes causales que la théorie bourdieusienne permet de mettre au jour. Plus précisément, le champ chez Bourdieu constitue une structure conçue comme un *espace de position* doté d'une certaine forme de permanence et exerçant une force spécifique : entre les trois spécifications de la notion de structure que permettent de distinguer Emirbayer et Mische (1998), le champ ressortit clairement du premier type.

Parce que s'y exerce une force qui en émane, le champ n'est pas une simple topographie sociale dotée d'une certaine forme de permanence ; il intervient comme un élément causal déterminant pour rendre compte des phénomènes sociaux – et pour expliquer notamment la manière dont se déploient les pratiques des agents. Pour Bourdieu en effet, la force du champ s'exerce avant tout sur les agents par le biais de leur habitus. La notion d'habitus permet, explique Bourdieu, de rendre compte de la coïncidence spontanée et irréfléchie qui le plus souvent se fait jour entre les pratiques des acteurs et les champs où ils s'inscrivent (Bourdieu, 1977, 2003). Ainsi, par exemple, de la cohérence des positions et des prises de position que Bourdieu met au jour dans le champ politique (Bourdieu, 1981, 1984a), littéraire (Bourdieu, 1991, 1992) ou académique (Bourdieu, 1984b) : comment comprendre que les produits de l'habitus (les prises de position) soient spontanément adaptés aux champs où elles s'inscrivent (les positions) ? Ainsi, également, de l'affinité qui se fait jour entre le champ des producteurs et celui des consommateurs ou, pour mieux dire, entre les productions, issus de points spécifiques du champ, et les consommateurs, situés en certaines positions du champ de la consommation (Bourdieu, 1992, 2000a) : comment cet accord spontané se fait-il jour ? Ainsi, enfin, des pratiques culturelles des agents qui, dans des champs aussi divers que celui de la consommation littéraire, culinaire, musicale ou sportive, s'inscrivent dans un agencement dont Bourdieu (1979) s'est attaché à mettre au jour la cohérence. Cette coïncidence spontanée des pratiques et des champs est au cœur de la théorie des champs, comme l'explique Martin qui écrit que la “field theory makes the exciting, nontrivial, and generative claim that action can be explained by close attention to field position as every position in the field induces a set of motivations that are subjectively experienced as “what should be done”. Field theory disappoints us in remaining vague as to precisely how this occurs and we hope that it can be eventually surpassed in this regard” (Martin, 2003, p. 42).

La théorie des champs est-elle si impuissante à rendre compte de cette coïncidence ? Son intérêt tient-il uniquement à ce qu'elle s'attache à lier les positions occupées dans le champ aux actions qui y sont mises en œuvre, en soulignant leur cohérence mais sans pouvoir les expliquer ? C'est méconnaître ce qui est au cœur de l'articulation du champ et de l'habitus. Le champ, nous l'avons vu, constitue une structure. Mais pour Bourdieu, la structure ne se déploie pas exclusivement hors des individus, comme un environnement qui viendrait les contraindre, elle se loge également au sein même des individus, sous la forme de schèmes générateurs que Bourdieu propose d'appeler habitus. Autrement dit, chez Bourdieu, la structure est dédoublée : c'est certes un espace de positions, mais c'est aussi un ensemble de schèmes intériorisés. Si l'habitus est une structure, c'est parce qu'il n'est pas modelé *ad libitum* par l'agent qui en le porteur – mais que cet habitus consiste en une « intériorisation de l'extériorité » qui préexiste à l'agent et qui en est indépendant ; et c'est aussi parce qu'en tant qu'il est un schème générateur de pratiques, l'habitus porte l'agent à se comporter de telle ou telle manière : si l'on veut rendre compte des pratiques d'un agent, explique Bourdieu, il faut les renvoyer à son habitus

qui, par conséquent, en vient à occuper une position causale singulière et privilégiée. Mais si, chez Bourdieu, la structure est dédoublée, on cerne mal, pour l'heure, comment s'articulent ses deux déclinaisons et comment cette articulation est susceptible de fonder la coïncidence des pratiques et des champs.

Si coïncidence il y a, c'est, pour Bourdieu, que les deux structures du champ et de l'habitus ne sont pas sans rapport. Pour Bourdieu en effet, si les positions et les prises de positions sont à ce point cohérentes, si les mêmes logiques semblent être à l'œuvre dans des pratiques si différentes, s'il y a adéquation spontanée entre certaines productions et certaines attentes des consommateurs, c'est avant tout parce que les habitus qui sont au principe de ces prises de positions, de ces pratiques et de ces attentes ne sont pas définis *substantiellement* – comme un ensemble de recettes ou de techniques à appliquer ici ou là – mais comme un *système de différences* : c'est un ensemble de divisions et de partitions qui est intériorisé, et c'est ce système qui, notamment parce qu'il est formel et non substantiel, peut trouver à s'appliquer dans différents champs. Bourdieu (1979) écrit ainsi que « se trouve inévitablement inscrite dans les dispositions de l'habitus toute la structure du système des conditions telle qu'elle se réalise dans l'expérience d'une condition occupant une position déterminée dans cette structure : les oppositions les plus fondamentales de la structure des conditions (haut/bas, riche/pauvre, etc.), tendent à s'imposer comme les principes de structuration fondamentaux des pratiques et de la perception des pratiques. Système de schèmes générateurs de pratiques qui exprime de façon systématique la nécessité et les libertés inhérentes à la condition de classe et la différence constitutive de la position, l'habitus appréhende les différences de condition qu'il saisit sous la forme de différences entre des pratiques classées et classantes (en tant que produits de l'habitus), selon des principes de différenciation qui, étant eux-mêmes le produit de ces différences, sont objectivement accordés à elles et tendent donc à les percevoir comme naturelles » (Bourdieu, 1979, p. 191-192). Parce qu'il est défini comme un système de différences, l'habitus assure la correspondance des positions et des prises de position ; et parce que les habitus des agents placés dans des positions équivalentes dans des champs différents (des positions « homologues ») partagent entre eux d'être structurés autour des mêmes jeux de similitudes et d'oppositions, leurs productions sont spontanément adaptées les unes aux autres. Ainsi Bourdieu (1992) explique-t-il que les choix des consommateurs (dominés) se portent spontanément vers les productions des producteurs (dominés) du champ littéraire, en raison de l'homologie entre les deux champs – homologie qui fonde la coïncidence structurale de leurs habitus : « l'homologie entre l'espace des producteurs et l'espace des consommateurs, c'est-à-dire entre le champ littéraire (etc.) et le champ du pouvoir, fonde l'ajustement non voulu entre l'offre et la demande (avec, au pôle temporairement dominé et symboliquement dominant du champ, les écrivains qui produisent pour leurs pairs, c'est-à-dire pour le champ lui-même, ou même pour la fraction la plus autonome de ce champ, et, à l'autre extrême, ceux qui produisent pour les régions dominantes du champ du pouvoir) » (Bourdieu, 1992a, p. 347 ; cf. également Bourdieu, 2000a, p. 97).

Chez Bourdieu, par conséquent, la structure se dédouble en s'inscrivant dans les champs et dans l'habitus des agents qui s'y inscrivent, et ces structures coïncident en vertu de l'homologie qui se fait jour entre le système d'opposition et de proximité qui donne sa forme au champ et que l'on retrouve, reconduite, dans l'habitus des agents. Cette coïncidence fonde la cohérence des pratiques et des positions, elle est un élément déterminant pour rendre compte de la stabilité – et de l'évidence – du monde social. Dans le couple *agency*/structure, chez Bourdieu, le second terme a sans nul doute la part belle – et c'est en raison de ce déséquilibre même que, malgré les protestations récurrentes de Bourdieu qui entendait rompre ce qu'il tenait pour des dichotomies égarantes, bien des lecteurs de Bourdieu ont souligné chez lui une propension à donner le primat à la structure et à l'objectivisme (Evens, 1999 ; King, 2000, par exemple).

Est-ce à dire, pour autant, que dans cette compréhension du couple champ/habitus, toute idée d'*agency* s'évanouisse complètement ? Tout dépend de ce que l'on entend par *agency*. Si l'*agency* se comprend, *largo sensu*, comme une théorie de l'action, alors la

conception que Bourdieu se fait de l'*agency* est celle l'on trouve dans sa compréhension de l'habitus. Dans ce cas, on le voit, structure et *agency* ne s'opposent pas – elles s'interpénètrent, la première se logeant au cœur de la seconde. L'*agency* conçue *stricto sensu* comme la capacité proactive et réflexive de l'agent est, pour Bourdieu, statistiquement négligeable au sein du monde social. Mais les efforts qu'il produit pour penser son exact contraire et les paradoxes qui lui sont attachés – *i.e.* le fait que nos actions soient le plus souvent irréfléchies et cependant spontanément adaptées aux champs où elles sont mises en œuvre – va le conduire à proposer une théorie de l'action qui la rend très malaisément pensable. L'habitus est en effet explicitement élaboré, explique Bourdieu, pour contrer ce qu'il appelle « l'anthropologie imaginaire du subjectivisme » qui impute à l'agent une réflexivité et une distance à soi qui, le plus souvent, lui fait défaut. La mise en œuvre de l'habitus, en effet, n'est jamais reconnue comme telle par l'agent – « connaissance par corps », « sens pratique », l'habitus se donne ainsi comme une manière de refuser le schéma de la délibération volontaire qui, estime Bourdieu, fonde une « représentation totalement irréaliste de l'action ordinaire » (Bourdieu, 1997, p. 165). Cette méconnaissance de la logique pratique qui est le propre de l'habitus est rendue possible par la cohérence spontanée – et dès lors naturalisée – entre les pratiques des agents et les champs au sein desquels elles s'inscrivent.

Peu réflexives, les pratiques qu'engendre l'habitus sont aussi peu proactives. Dans la compréhension structurale qui est cœur des travaux de Bourdieu – et notamment dans son analyse de l'école et des pratiques culturelles – l'habitus est en effet beaucoup moins susceptible de produire que de reproduire : c'est là, on le sait, l'un des reproches fréquents qu'on lui a adressés (Menger, 1997). Mû par la structure intériorisée qui constitue son habitus, l'agent met en œuvre des pratiques dont la logique inhérente est d'actualiser les structures qu'il a incorporées. Sa force proactive est donc, nécessairement, des plus réduites. Bourdieu s'est certes efforcé de soutenir que l'habitus, loin d'être ce dispositif mécaniquement reproducteur, comportait une dimension « infiniment génératrice », en adjoignant à sa théorie de l'habitus une théorie de la pratique (Cf. en particulier Bourdieu, 2000b ; Bourdieu, 1980b, chapitre 6 en particulier). Comme l'a montré King (2000), sa théorie de la pratique qui insiste sur la virtuosité des agents, sur leur créativité et sur l'importance des dynamiques intersubjectives, est cependant loin d'être cohérente avec la théorie de l'habitus qui innerve l'essentiel de ces travaux. L'*agency* entendue en un sens strict apparaît donc marginale au sein de la théorie de l'habitus de Bourdieu ce qui, répétons le, ne constitue pas à ses yeux un problème central tant pour lui les pratiques sont le plus souvent routinières, non réflexives et socialement déterminées. L'appréciation de la pertinence empirique des hypothèses de Bourdieu n'est pas ici notre propos – c'est la cohérence de ce dispositif conceptuel qu'il nous faut maintenant discuter.

Glissements et apories

La coïncidence des pratiques et des structures qui les déterminent est au principe de l'une des principales difficultés de la théorie de Bourdieu, difficulté à ce point connue que nous ne nous y attarderons guère : si la structure (du champ) se diffracte dans la structure (de l'habitus), qui à son tour, en étant mise en œuvre, reproduit la structure (du champ) qui l'a produite, alors on comprend mal comment l'ensemble des différences et des proximités qui donnent leur forme au champ et à l'habitus pourraient être déstabilisées. Souligné par de très nombreux commentateurs, le caractère statique du champ est sans nul doute l'une des faiblesses majeures de la théorie de Bourdieu. Mais le « réseau d'homologies » (Bourdieu, 2000b) qui fonde l'adéquation spontanée des champs et des habitus n'entraîne pas seulement la très forte inertie des espaces sociaux, elle gèle également leur géographie. Pour que les habitus soient transposables et que les pratiques qu'ils engendrent soient adaptés aux champs (fort divers) où elles s'inscrivent, il ne faut pas seulement, en effet, qu'ils soient définis comme un système de différence, il faut d'abord que ce système de différences soit le même d'un champ à l'autre – autrement dit, que les

champs aient des structures homologues. Ce ne sont certes pas les mêmes acteurs qui occupent les positions dominantes et les positions dominées dans le champ musical et dans le champ politique, mais on trouve bien, ici et là, des dominants et des dominés et, plus généralement, la structure des différents champs doit être là même – sinon le système de différences que constitue l'habitus, structure engendrée par la position dans un champ, n'a aucune chance d'engendrer des pratiques adaptées à un autre champ. A cette première condition s'en ajoute une seconde : pour que le jeu de diffraction homologique de Bourdieu fonctionne, il faut également que chaque acteur occupe, dans les différents champs, des positions comparables : autrement dit, que l'acteur soit placé par rapport aux dominants et aux dominés du champ politique dans la même position relative que par rapport aux dominants et aux dominés du champ musical. On voit que la théorie des champs ne fige pas seulement leur histoire, elle congèle également leur géographie. Sans doute cette mécanique implacable, qui fonde certains des plus grands textes de Bourdieu – et notamment *La distinction* – peut-elle être singulièrement relâchée ailleurs : elle n'est plus guère démontrée, par exemple, dans les textes que Bourdieu consacre à l'économie (Bourdieu, 2000b). Mais ce relâchement, appelé de leurs vœux par de nombreux commentateurs (Sewell, 1992 ; Lahire, 1999 ; Fabiani, 1999) ramollit alors considérablement l'armature conceptuelle de la théorie de Bourdieu qui, lorsqu'elle s'articule au couple champ/habitus, s'inscrit dans le maillage serré et contraignant des homologues structurales.

La rigueur implacable des jeux d'homologie induit aussi une rigidité excessive dans le concept d'habitus. En en faisant un système de différences, Bourdieu assure la transposabilité des habitus, mais il contribue également à les figer. Comme l'écrit Sewell (1992), l'habitus tel que le pense Bourdieu est un « unrealistically unified and totalized concept (...) which he conceptualizes as a vast series of strictly homologous structures encompassing all sort of social experience » (p. 16). La stricte définition de l'habitus, saisi comme un réseau de structures homologues, est (comme l'était celle du champ) beaucoup trop rigide pour rendre compte de l'hétérogénéité des pratiques sociales (Sewell, 1992 ; Lahire, 1998). Mais les difficultés attachées à la notion d'habitus sont avant tout liées à son mode d'articulation avec la notion de champ. La position qu'occupe l'acteur dans le champ contribue, nous l'avons dit, à façonner son habitus. Mais en quoi consiste précisément « l'effet de champ » qui modèle l'habitus des agents ? Nous avons rappelé plus haut que la causalité singulière qu'engage l'effet de champ obéit à une logique qui n'est pas celle des mécanismes. Il reste cependant, explique Martin (2003), que de tels effets de champ sont susceptibles d'être décomposés en mécanismes – et qu'à ce titre, la théorie des champs doit se lire comme une théorie provisoire, désignant les espaces qui doivent être comblés et les lieux où des mécanismes précis doivent être mis au jour : Martin explique ainsi que « The incompatibility of field theory and mechanism does not arise because the sorts of phenomena treated by field theories cannot, in principle, be mechanically explicable – quite the contrary, it is this very possibility that encourages speculative constructions of an ether or of a mechanistic plenum (space being completely filled with particles) to “explain” the field effect. But field theories are proposed, whether reluctantly or not, when no such mechanistic explanations currently offer promise: if there were a mechanism, there would be no need for a field theory. Accordingly, field theories may be seen as provisional theories that we are happy to replace when adequate knowledge of mechanisms is gained, should this be the case » (Martin, 2003, p. 12).

Dans quelle mesure la théorie de Bourdieu nous renseigne-t-elle sur ce que peuvent être les mécanismes qui sous-tendent « l'effet de champ » ? Comment le champ, autrement dit, est-il incorporé par les acteurs ? Les travaux de Bourdieu spécifiquement dévolus à cette question sont fort rares. Il n'est guère que dans l'étude qu'il consacre à Martin Heidegger que Bourdieu tente de rendre compte de la fabrique d'un habitus. Bourdieu note ainsi que « l'habitus de Heidegger, professeur de philosophie ordinaire d'origine campagnarde, vivant dans l'Allemagne de Weimar intègre dans l'unité d'un système de dispositions génératrices d'une part les propriétés attachées d'abord à une position dans la structure des rapports de classe, celle du *Mittelstand*, classe qui se vit et se veut comme hors classes, et de la fraction universitaire de

cette classe, fraction hors pair d'une classe subjectivement hors classe, ensuite à une position dans la structure du champ universitaire, celle du philosophe, membre d'une discipline encore dominante – bien que menacée – et enfin à une position dans le champ philosophique, et d'autre part les propriétés corrélatives de la *trajectoire* sociale conduisant à cette position, celle de l'universitaire de première génération, mal inséré dans le champ intellectuel » (Bourdieu, 1975, p. 150). Le repérage des positions successives que le philosophe occupe dans les différents champs qu'il traverse ne nous renseigne pas, cependant, sur les mécanismes qui président à l'incorporation de ces positions successives. Or, pour Elder-Vass (2007, p. 334), ces mécanismes d'incorporation renvoient à une ambiguïté fondamentale, puisqu'ils peuvent se comprendre de deux manières. Métaphoriquement, tout d'abord : dans ce cas, dire d'un acteur qu'il a intériorisé la structure sociale revient à dire qu'il est convaincu qu'il y occupe, par exemple, une position dominée. En disant qu'il a internalisé sa position, nous disons en fait qu'il a acquis la croyance qu'il occupe une position dominée et que, convaincu de cette croyance, il en déduit qu'il doit se comporter de telle ou telle manière, dans telle ou telle situation. Selon cette compréhension métaphorique, dire de l'agent qu'il intériorise la structure du champ revient à soutenir que l'agent déduit ainsi de ses expériences répétées – expériences surdéterminées par la position singulière qu'il occupe dans le champ – des maximes pour son action. Cette déduction ne prend le plus souvent pas la forme d'une délibération consciente, explicite et formalisée : la maxime (ou l'ensemble de maximes) que l'agent déduit de sa position consiste beaucoup plus certainement en un ensemble de routines et de principes d'action, le plus souvent implicites et par conséquent potentiellement méconnus comme tels, qui l'amènent, lorsqu'il est confronté à telle ou telle situation, à agir de telle ou telle manière. Il faut donc entendre le terme de maxime au sens wébérien qui désigne, selon Swedberg (2005), « a statement of how an actor is to behave » (p. 159), qui ne suppose pas que ce *statement* soit formulé explicitement, ni même conscient dans l'esprit de l'agent pour être effectivement suivi.

La seconde compréhension de l'intériorisation de la structure sociale n'est plus métaphorique, mais littérale : « In this sense, when we internalize something it becomes literally part of us. In this sense habitus is not merely a set of dispositions that has been causally influenced by our experiences of social structure. Instead, habitus literally is structure, internalized into our bodies. (...) On this reading, structures really are part of people. » (Elder-Vass, 2007, p. 334). Cette position, explique Elder-Vass, constitue une erreur ontologique, puisqu'elle revient à confondre une chose (la structure) et ses conséquences (ce qu'implique l'expérience d'une position dans la structure). Cette compréhension littérale de l'incorporation revient à assimiler ontologiquement la structure sociale et les conséquences qu'elle a sur nos états mentaux. Il est délicat de savoir quelle est l'acception, métaphorique ou littérale, que Bourdieu a en tête lorsqu'il parle d'intériorisation de l'extériorité – il semble que, selon les textes, il passe de l'une à l'autre. Cette incertitude n'est cependant pas sans importance. La compréhension littérale de l'intériorisation est extrêmement mystérieuse et ontologiquement incertaine, comme l'explique Elder-Vass. La compréhension métaphorique est plus claire : un acteur fait des expériences répétées (du fait de sa position relative dans des rapports décidés par la structure du champ) et il déduit de ces expériences des maximes pour son action. Cette seconde compréhension a toutefois une implication décisive quant à la compréhension que l'on peut avoir du lien entre le champ et l'habitus. Revenons en effet aux trois figures de la structure que nous distinguons en introduction : la structure comme espace de position (sens 1), comme institution (sens 2) ou comme schèmes intériorisés (sens 3). Si l'on admet que seule la compréhension métaphorique de l'intériorisation de l'extériorité a un sens, alors l'effet du champ sur l'agent est médié par ce que nous avons nommé une maxime : l'espace des positions ne pèse pas *directement* sur l'action, mais *indirectement*, en tant qu'il est traduit dans une maxime que l'acteur déduit de l'expérience répétée qui est la sienne, placé qu'il est en une même position de l'espace social. Le lien ne s'établit donc plus entre le champ et l'agent, mais entre la maxime que l'agent déduit de la position qu'il occupe dans le champ et l'action qu'il met en œuvre. Dans la chaîne causale entre l'espace des positions

que constitue le champ (la structure au sens 1) et les schèmes intériorisés de l'habitus (la structure au sens 3) intervient l'ensemble des principes, maximes, règles, routines (la structure au sens 2). Pour décomposer l'effet de champ en mécanismes, il faut donc comprendre comment cette maxime s'articule aux schèmes intériorisés de l'agent. Autrement dit, comment une maxime, déduite par l'agent sur la base des expériences répétées qu'il traverse du fait de la position qu'il occupe au sein d'une structure de relations – comment cette maxime peut-elle guider son comportement ?

Le champ n'est toutefois pas la seule structure à exercer sa force, dans la théorie de Bourdieu. Une fois incorporé, l'habitus engendre des pratiques : il lui donc reconnu une vertu causale, qu'il faut également tenter de décomposer en mécanismes identifiables. En quoi consiste la mise en œuvre de l'habitus, après qu'il a été modelé par le champ ? Héran (1987) a mis en évidence l'une des propriétés fondamentales de la notion d'habitus : l'habitus est un *commutateur*, un concept *médiateur* qui permet de transformer les expériences passées en dispositions à agir – et Héran montre bien que la mise à l'actif du passif commande la plupart des formules de définition de l'habitus : « Celles-ci prennent volontiers la forme de diptyques juxtaposant les deux versants du concept, le passif et l'actif, l'avant et l'après, sans que l'on voit très bien comment s'effectue le retournement » (Héran, 1987, p. 393). « Produit de l'histoire, l'habitus produit des pratiques, individuelles et collectives, donc de l'histoire » écrit ainsi Bourdieu (1980b, p. 91), pour préciser un peu plus loin qu'« 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 » (p. 94) – il n'y a pas jusqu'à la définition la plus synthétique de la notion qui n'engage ce principe de la commutation, quand Bourdieu écrit que l'habitus est une « structure structurée prédisposée à fonctionner comme structure structurante » (Bourdieu, 1979, p. 191). Mais que recouvre ce processus de commutation ? Nul ne le sait vraiment. Pour Héran, si l'habitus, au temps où il opère la commutation du passif en actif, fonctionne comme une boîte noire, c'est qu'il partage le destin de ces concepts médiateurs que l'on place dans un dispositif conceptuel pour le faire tenir mais qui sont en eux-mêmes impénétrables – « concepts aussi explicatifs qu'inexplicables », selon la formule qu'emploie Héran (1987). Plus précisément, les difficultés à saisir les mécanismes qui fondent la logique de l'habitus renvoient au caractère dispositionnaliste de la notion d'habitus : parce qu'il est décrit comme un système de dispositions, l'habitus est en effet conçu comme un mécanisme, énigmatique dans les principes de sa constitution et de sa mise en œuvre, qui règle les actions en les engendrant comme des causes engendrent leurs effets. A cet égard, le schéma d'analyse de l'action proposée par Bourdieu est une variante des modèles dispositionnalistes d'explication de l'action âprement critiqués par Wittgenstein (1992, 1996) lorsqu'il les trouve chez Peirce (Chauviré, 2004, Chapitre 1) ou Freud (Bouveresse, 1991, Chapitre 5). Chauviré (2004) rappelle ainsi que « ce n'est pas le mental comme tel qui est la cible de Wittgenstein, mais le fait de se le représenter sur un mode occulte et mystérieux, et de recourir à des états, actes ou processus éthérés, dotés de pouvoirs magiques purement imaginaires ou inférés à partir du peu que nous savons du fonctionnement du cerveau, pour expliquer des activités ordinaires, notamment linguistiques, qu'il vaudrait mieux étudier à travers la grammaire des termes mentaux. » (Chauviré, 2004, p. 16). La critique de Wittgenstein est donc, en son principe, fort simple : elle revient à souligner qu'en engageant des dispositions dans nos descriptions de l'action, nous installons une machine dans la tête des acteurs – machine dont, fondamentalement, nous ignorons tout : « la machine dont parle Wittgenstein n'est (...) ni physique ni logique : elle est la modélisation d'un mécanisme physique agissant de façon causale dans une sphère occulte, un milieu éthéré dont en fait nous ne savons rien, un « symbole de machine » censée modéliser le fonctionnement de l'esprit, mais de manière pseudo-scientifique ; il ne s'agit donc ni d'un mécanisme physiquement réel, évidemment, ni d'une machine logique opérant par la seule vertu de sa syntaxe et déroulant les conséquences logiques d'expressions symboliques, mais d'une entité mystérieuse opérant sur un mode magique et produisant des performances dont aucune machine

réelle ne serait capable » (Chauviré, 2004, p. 19). Autrement dit, poser qu'il existe une disposition, c'est faire une hypothèse, que l'on est en fait incapable de tester (Bouveresse, 1991, p. 103).

L'articulation du champ et de l'habitus propose une compréhension originale des liens qu'entretiennent *agency* et structure. La structure, chez Bourdieu, est en fait dédoublée : objectivée (dans le champ) et incorporée (dans l'habitus), la structure possède les deux caractères de stabilité et d'efficacité causale qui la rapprochent du fait social durkheimien. L'*agency*, entendue en un sens strict (*i.e.* comme capacité proactive et distance réflexive de l'agent à lui-même), reçoit, dans la théorie de l'action que fonde la notion d'habitus, une part fort restreinte : l'essentiel des pratiques des agents sont le résultat de la mise en œuvre, irréfléchie et naturalisée, de la structure (au sens des schèmes incorporés) que constitue l'habitus, elle-même issue de la structure (au sens d'espace des positions) du champ. Si l'on tente de comprendre comment la structure pèse sur l'action, la théorie de Bourdieu comporte au moins deux points aveugles. Le premier concerne ce que Bourdieu nomme l'effet de champ : en quel sens peut-on dire de la structure du champ qu'elle est incorporée dans la structure de l'habitus ? Pour rendre compte de cette incorporation, nous sommes contraints de faire intervenir entre la structure conçue comme espace de position et la structure conçue comme schèmes de perception la structure conçue comme institution : ce n'est pas l'espace de positions que l'agent incorpore, c'est une croyance qu'il acquiert suite aux expériences répétées qui sont les siennes, placé dans une position singulière de l'espace social, et dont il déduit une maxime pour son action. Pour comprendre les mécanismes qui fondent l'effet de champ, il faut donc comprendre comment s'articulent cette maxime et les dispositions incorporées de l'agent. Pour élucider comment la structure pèse sur l'action, il faut par ailleurs éclairer un second point aveugle : celui qui concerne l'effet propre de l'habitus. L'habitus en effet peut s'assimiler aux dispositions que critique Wittgenstein, ces machines que l'on place au sein des agents pour rendre compte de leurs actions et dont, fondamentalement, nous ignorons tout. Cette machinerie dont Bourdieu ne nous dit rien, comment la décrire rigoureusement ? C'est à la discussion de ces deux points aveugles que nous allons maintenant consacrer notre propos.

Les institutions comme raisons de l'action

La lecture que nous venons de proposer du couple conceptuel que constituent le champ et l'habitus nous amène à effectuer un déplacement, qui lui-même entraîne trois difficultés qu'il nous faut discuter. Le déplacement se joue entre les différents sens de la structure que nous distinguons en introduction. En décomposant les mécanismes qui fondent l'effet de champ, nous avons montré que l'agent subit cette influence en traduisant en une maxime pour son action les expériences répétées qu'il faisait en occupant une position singulière au sein du champ social. La médiation qu'introduit cette maxime impose de considérer que la structure comme espace de position (le champ) n'exerce son influence sur l'action qu'en étant médiée par l'ensemble de maximes que l'agent déduit de la position qu'il occupe dans le champ. Nous avons alors suggéré de faire de cette maxime une institution, autrement dit d'en faire un élément de la structure, conçue cette fois comme un ensemble de règles, de principes et de routines. Ce qui impose de soulever une première question : dans quelle mesure peut-on dire de cette maxime qu'elle constitue une institution ? Plus généralement, dans quelle mesure les règles, principes et routines que nous proposons d'appeler des institutions peuvent-ils s'assimiler à une structure ? Une fois éclaircie cette difficulté préliminaire, nous serons en mesure d'éclairer les deux points aveugles que nous avons dégagé de la lecture de Bourdieu. Le premier point aveugle concerne l'indidence de la structure, conçue comme schèmes intériorisés, sur les pratiques des agents. Tel qu'il est conçu par Bourdieu, la médiation qu'introduit l'habitus constitue une boîte noire qu'il faut tenter soit d'ouvrir, soit d'éliminer. Nous éclairerons ce premier point aveugle en proposant de

substituer à une explication par les causes une explication par les raisons de l'action, qui réintroduit la possibilité de renvoyer les pratiques des agents (ou des acteurs) à une *agency* conçue au sens strict d'une capacité proactive et réflexive. Nous évoquerons alors le second point aveugle, qui nous amènera à préciser la nature du lien entre la structure (désormais conçue comme un ensemble d'institutions) et l'*agency*. Dire que l'espace des positions n'exerce son influence sur les pratiques que pour autant que cet espace est traduit en un ensemble de maximes ne résout pas en effet la question de savoir comment ces maximes peuvent diriger les pratiques de l'agent : d'où les maximes tirent-elles la force qui leur permet d'avoir cette puissance causale que l'on prête à la structure ?

Qu'appelle-t-on « institutions » ?

L'une des compréhensions de la structure consiste à en faire un ensemble hétérogène de règles, de principes et de routines (Meyer et Scott, 1977 ; DiMaggio et Powell, 1983 ; Nee, 2005). Nous proposons d'appeler cet ensemble de règles, de principes et de routines des *institutions*. En disant que l'agent, placé en un certain point de l'espace social et exposé à des expériences sociales répétées en vient à adopter une certaine maxime, est-on fondé à dire que cette croyance ou cette maxime constitue quelque chose comme une institution ? L'immense littérature consacrée aux institutions couvre une très grande variété de cas (Clemens et Cook, 1999 ; Ingram et Clay, 2000 ; Nee, 2005) et il n'est pas toujours simple de discerner ce qui permet de dire des formes organisationnelles (Meyer et Scott, 1977), des stratégies (Davis, 1991), des droits de propriété (Campbell et Lindberg, 1990), des catégorisations marchandes (Rosa, Porac, Runser-Spanjol, Saxo, 1999) ou des techniques comptables (Carruthers et Espeland, 1991) qu'elles constituent des institutions. Les propositions de mise au point terminologique n'offrent pas une critériologie suffisamment nette : ainsi, lorsque Nee écrit qu'« une institution est (...) définie comme *un système dominant d'éléments interdépendants, formels et informels – tradition, croyances partagées, conventions, normes et règles – par rapport auquel les acteurs orientent leurs actions quand ils poursuivent leurs intérêts.* » (Nee, 2005, p. 85) – il ne nous offre aucun critère permettant de discerner, au sein des éléments extérieurs à l'individu et par rapport auxquels il peut orienter son action, ceux qui sont des institutions et ceux qui n'en sont pas. Au sein de ces « éléments interdépendants, formels et informels » qui entourent l'individu, quels sont ceux que l'on peut nommer institutions, et à l'aune de quels critères ? Après Giddens (1984) et Sewell (1992), nous faisons l'hypothèse que les discussions attachées à la notion de règles peuvent nous permettre de clarifier le sens de ce que nous appelons ici des institutions. Plus précisément, nous souhaitons nous appuyer sur la discussion de la règle telle qu'elle est avancée dans la seconde philosophie de Wittgenstein (Glock, 2003, p. p. 514 et *sq.* ; Wittgenstein, 1991, p. 153-154 ; 1992, p. 153-155 ; 1980, §77-78 ; 1996, p. 90-98 ; 1983, VI, § 18), qui à notre sens a été encore trop peu exploitée dans cette discussion (cf. Taylor, 1993, cependant). Sewell (1992) rappelle ainsi que, chez Giddens, une première compréhension de la règle, très fortement inspirée par sa lecture de Levi-Strauss (Levi-Strauss, 1963 ; Giddens, 1979), s'est vue remplacée au cours des années 1980 par une référence explicite aux règles au sens de Wittgenstein, conçues par Giddens (1984) comme « des procédures généralisables appliquées dans la mise en œuvre et la reproduction de la vie sociale » (p. 21). Comme le souligne Sewell toutefois, la conception de la règle chez le second Giddens demeure assez peu développée, et la richesse de la compréhension wittgensteinienne de la règle est assez peu exploitée. De même, King (2000) rappelle que la théorie de la pratique que l'on trouve chez Bourdieu a sans nul des échos wittgensteiniens – mais c'est pour souligner que, chez Bourdieu comme chez Wittgenstein, l'efficacité de la règle n'est pas déterminée par sa logique intrinsèque mais qu'elle fait fond sur un consensus social (King, 2000, p. 420). Le rapprochement suggéré par King demeure cependant très allusif et appelle certainement des

développements et des précisions plus conséquents. Cette discussion est notamment proposée par T. Schatzki (1996), mais dans un cadre où la notion même de règle est disqualifiée comme dénuée de pertinence...

Nous pensons au contraire que la règle, telle que Wittgenstein la conçoit, permet de préciser en quoi une maxime, un principe, une routine peuvent être décrites comme des institutions et comme des éléments de la structure. Si les institutions relèvent de la structure, c'est avant tout qu'elles ont une *dimension normative* : elles disent ce qu'il faut faire. Il est certes possible de ne pas s'y conformer – on peut ignorer une institution en décidant de ne pas en tenir compte. Ce qui fait d'une maxime, d'un principe ou d'une routine une institution n'est donc pas le fait que l'on s'y conforme, mais que, si l'on ne s'y conforme pas, ce n'est pas qu'on l'ignore, mais qu'on souhaite ne pas s'y conformer. Si tel individu agit de telle manière parce qu'il ne sait pas qu'existe une règle, le sens de son action est ainsi totalement différent de la situation où il agit de la même manière en connaissant l'existence de la règle mais en décidant de ne pas s'y conformer. La dimension normative n'est toutefois pas suffisante : si un père entre dans la chambre de son fils, qu'il trouve sens dessus dessous et qu'il lui intime l'ordre de la ranger, il ne met pas en place une institution, il lui donne un ordre ; s'il énonce un principe général et reconductible, comme « tous les soirs, quand tu te couches, ta chambre doit être rangée, et ce où que nous soyons », alors il tente d'instituer une règle. Les institutions sont donc *transposables* dans l'espace et dans le temps, alors qu'un ordre ou un commandement se réfèrent toujours à une situation singulière – il faut faire ceci ou cela, en tel lieu et à tel moment. L'institution, est intrinsèquement générale en tant qu'elle gouverne un grand nombre d'occasions d'applications : on retrouve ici le caractère de transposabilité dont Sewell (1992), à la suite de Giddens (1984), soulignent à de nombreuses reprises l'importance.

Normativité et transposabilité : ces deux premiers critères semblent renvoyer à des caractéristiques intrinsèques des propositions susceptibles d'être considérées comme des institutions. Il reste que, si l'on suit la discussion que Wittgenstein propose de ce que c'est que suivre une règle, une maxime n'est pas une institution en vertu de sa forme, mais de la fonction qu'elle remplit. Ce ne sont pas les caractéristiques formelles d'une proposition qui lui confèrent les caractéristiques d'une institution mais la fonction qu'on lui fait jouer dans une situation donnée. Ce point est d'une importance capitale : une maxime ne devient une institution que si l'acteur lui fait jouer, dans son action, un certain rôle – que s'il s'en sert d'une certaine manière. Mais comment faut-il utiliser telle maxime ou tel principe pour en faire une institution ? Nous en avons déjà eu un premier aperçu : pour qu'une maxime soit une institution, il faut que lui soit reconnu un rôle *normatif*. Prenons l'exemple – que Wittgenstein affectionne – du poteau indicateur : celui qui plante un poteau indicateur lui assigne un rôle normatif, en signalant par exemple qu'il est interdit de s'engager dans cette rue, ou que pour rejoindre l'autoroute il faut prendre la deuxième à droite. Mais si celui qui roule ne connaît pas le sens des panneaux, il sera incapable de l'utiliser comme une institution, et la volonté de celui qui les a installés restera lettre morte. Pour qu'une maxime soit une institution, il faut donc que celui qui s'y réfère l'engage dans sa pratique en lui faisant jouer un rôle normatif. Mais ce rôle normatif est d'une forme bien particulière : la normativité de l'institution est une normativité *a priori* (Bouveresse, 1987, p. 69-113). Pour le dire simplement, dire de l'institution qu'elle a un caractère *a priori* revient à dire qu'elle n'est pas soumise au verdict de l'expérience. Pour que l'institution soit une institution, il faut ainsi qu'elle soit soustraite au jugement des faits : Hubert et Mauss soulignent par exemple que, pour qui croit à la magie, si le rite magique n'a pas les effets escomptés, ce n'est pas parce que la magie est fautive, c'est parce que le magicien l'a mal exécutée (Hubert et Mauss, 1985). Pourquoi l'institution est-elle ainsi soustraite au jugement des faits ? Parce qu'elle relève d'un ordre qualitativement différent des propositions d'expérience ou des hypothèses. Ce qui confère à l'institution son statut d'institution ne tient pas à sa forme, mais à son rôle, expliquions-nous : en l'occurrence, le rôle d'une institution est de servir de cadre, et non d'hypothèse. Le propre de l'institution est d'intervenir dans les pratiques non comme une hypothèse ou un constat

empirique, mais comme un cadre *a priori*, indépendant de l'expérience ou de la réalité empirique, qui rend possible la pratique ou la description. Si telle maxime est une institution, c'est parce que c'est à partir de ce nom que l'on va pouvoir agir ou décrire une réalité. C'est en ce sens aussi que l'institution peut être dite indépendante des situations dans lesquelles elle intervient : parce qu'elle la rend possible, l'institution précède l'expérience (Wittgenstein, 1982).

Pour qu'un nom ou une proposition soit une institution, il faut enfin qu'il y ait une régularité de comportement – mais le constat de cette régularité n'est en soi pas suffisant. Il ne faut pas seulement que les comportements qui engagent l'institution soient réguliers, il faut aussi qu'ils soient *intentionnels* : autrement dit, que l'acteur agisse comme il agit en faisant de l'institution une raison de son action. Si un observateur venait à lui demander : pourquoi agis-tu ainsi ? Il répondrait : parce que je me fie (ou parce que je me défie) à telle ou telle règle, à tel ou tel principe, à telle ou telle maxime. Pour qu'une maxime ou une croyance soient une institution, il faut par conséquent que non seulement les comportements dans lesquels elles interviennent soient réguliers, mais il faut aussi que cette maxime ou cette croyance soit la raison de cette régularité.

On voit ici que si l'on suit ces quelques critères, toute maxime et tout principe d'action ne peuvent être immédiatement assimilés à des institutions. S'ils se conforment aux critères d'identification que nous venons de proposer, nous suggérons de faire de ces maximes et de ces principes des institutions. Un acteur, placé en une position singulière du champ social, en vient à croire qu'il est dans une position dominée et que, par conséquent, il lui faut se comporter de telle ou telle manière. Si la maxime de son action est *a priori* – *i.e.*, qu'elle n'est pas remise en cause quel que soit le verdict de l'expérience, si elle est normative, si elle est partagée (par ceux qui partagent sa position, mais aussi par ceux qui ne la partagent pas mais qui s'y attendent ou au moins la comprennent), si elle n'est pas indexée sur une situation spatio-temporelle singulière mais qu'elle est transposable et si, enfin, elle entre dans l'action de l'agent comme la raison de son action, alors on peut dire de cette maxime qu'elle est une institution. Dans quelle mesure peut-on dire de cette institution qu'elle relève de la structure ? Les termes de la discussion doivent être précisés. Peut-on tout d'abord de l'institution, telle que nous venons de la décrire, qu'elle est extérieure aux individus et qu'elle en est indépendante ? Sa position est *a priori* incertaine : d'un côté, en effet, l'institution est extérieure aux individus – sinon, comment serait-elle transmissible et transposable ? L'institution précède les pratiques et leur survit, elle n'est pas créée lors de la mise en œuvre des pratiques qui la mobilisent pour disparaître l'instant d'après... Et cependant, en disant qu'une maxime n'est pas une institution en vertu de ses caractéristiques intrinsèques mais en tant que l'acteur qui la mobilise lui fait jouer une certaine fonction, il semble impossible de concevoir une institution indépendamment des pratiques qui la mobiliseraient. La première dimension de la structure, son extériorité, n'a donc rien d'évident. Il en va de même pour la seconde : est-il en effet possible d'imputer à l'institution, telle que nous venons de la décrire, une efficacité causale ? Pour dire d'une maxime qu'elle est une institution, avons-nous proposé, il faut qu'elle intervienne dans les pratiques de ceux qui s'y réfèrent comme une raison de leur action. Mais à quelles conditions est-il possible de dire de l'institution qu'elle cause l'action dont elle est la raison ? Il nous faut donc analyser successivement la manière dont les actions peuvent être engagées dans des séquences causales, avant de revenir plus précisément sur le mode d'articulation des pratiques et des institutions.

Les causes et les raisons de l'action

Commençons par explorer le versant causal de la notion de structure : dans quelle mesure peut-on dire de l'institution qu'elle cause l'action dont elle est la raison ? Soulever cette question impose de discuter précisément le mode d'explication dont une action peut faire l'objet.

Revenons à cette fin à la critique que l'on peut adresser à Bourdieu en s'appuyant sur la lecture de Wittgenstein. L'habitus, nous dit Bourdieu, est au principe des pratiques des acteurs : sans doute, mais comment ? Le schéma implicitement dispositionnaliste que l'on peut y discerner revient, nous dit Wittgenstein, à placer dans le corps de l'acteur une machine dont nous ignorons tout. Plus précisément, si Wittgenstein critique le dispositionnalisme, ce n'est pas seulement parce que postuler l'existence de cette machinerie revient à faire remonter la chaîne causale qui rend compte de nos actions jusqu'à une boîte noire qui nous est très largement impénétrable. C'est aussi que postuler l'existence de cette machinerie revient, selon lui, à renvoyer l'analyse de l'action à une explication par les *causes* qui n'est pas adaptée à la description des actions humaines, mais seulement à celle des phénomènes physiques ou biologiques. Chauviré (2004) explique ainsi que « Wittgenstein (...) récuse l'explication par les causes dans tout autre domaine que les sciences de la nature ou la psychologie expérimentale, discréditant l'approche causale des actions humaines, pour s'intéresser plutôt, en matière de philosophie du langage et de l'esprit, d'anthropologie, d'esthétique et de psychanalyse, à ce qui rattache les actions à leurs raisons. » (p. 16). Les causes et les raisons : que désigne-t-on quand on établit cette distinction ? Dans *Le cahier bleu*, Wittgenstein écrit : « La proposition selon laquelle votre action a telle ou telle cause est une hypothèse. L'hypothèse est bien fondée si l'on a un certain nombre d'expériences qui, en gros, s'accordent pour démontrer que votre action est une suite régulière de certaines conditions que nous appelons alors les causes de l'action. Pour connaître la raison que vous aviez de formuler un énoncé, d'agir d'une manière particulière, etc., aucun nombre d'expériences concordantes n'est nécessaire, et l'énoncé de votre raison n'est pas une hypothèse » (Wittgenstein, 1996, p. 54). Ce bref passage permet de commencer à cerner ce qui, pour Wittgenstein, distingue une raison et une cause : une cause est une hypothèse que l'on peut vérifier ou invalider – alors qu'une raison ne l'est pas. Autrement dit, ce qui distingue une raison d'une cause, c'est avant tout le mode de connaissance que l'on en peut avoir. Une cause peut être mise au jour à l'issue d'un processus hypothético-déductif où l'on s'attache à décomposer les consécutives qui permettent de passer d'un fait A à un fait B. Une raison ne peut être mise au jour de cette manière, elle ne peut qu'être reconnue par celui dont elle est la raison (Bouveresse, 1991, p. 83).

Cette différence, pour Wittgenstein, n'est pas une différence secondaire : le fait que cause et raison ne puissent être connues par les mêmes chemins instituent entre elles une distinction fondamentale. Poser ainsi que l'action d'un agent ne doit pas relever d'une explication en termes de cause, mais de raison, ne va cependant pas de soi : dans quelle mesure est-on ainsi fondé à dire d'une raison qu'elle cause l'action dont elle est la raison ? La question de savoir si les raisons sont des causes d'un type spécial (Bouveresse, 2003), ou si elles ne sont pas des causes (Descombes, 1995), ou encore si elles ne sont en rien des causes d'un type spécial mais simplement des causes comme les autres (Davidson, 1993) a été abondamment débattue (Engel, 2000). Selon Bouveresse (1991, p. 86 et *sq.*), la position de Wittgenstein sur la question est une position nuancée ou, pour mieux dire, balancée. D'un côté, en effet, il estime que les raisons et les causes ne relèvent pas des mêmes jeux de langage ou, pour le dire autrement, qu'elles ne relèvent pas du même ordre logique – c'est ce que nous soulignons plus haut quand nous établissons que les causes et les raisons ne peuvent se connaître par les mêmes chemins. Contrairement à ce qu'avance Davidson, les raisons ne sont donc pas des causes comme les autres. Mais cette différence laisse ouverte la question de savoir si les raisons peuvent être des causes des actions qu'elles engendrent. Selon Bouveresse, rien ne nous interdit de considérer que les raisons puissent bien être des causes : il rappelle ainsi que « Davidson fait remarquer à juste titre qu'une raison ne peut expliquer ce dont elle est la raison qu'à la condition de pouvoir également contribuer causalement à sa production. Car c'est bien ainsi que nous utilisons la notion de « raison ». Sur ce point, la conception traditionnelle et le sens commun sont certainement dans le vrai. Mais il n'est pas du tout certain que Wittgenstein soit en désaccord avec eux sur ce point. » (Bouveresse, 2003, p. 174). Mais – ajoute Bouveresse – les raisons ne sont pas, comme le soutient Davidson (1993), des causes comme les autres, mais des causes d'un type spécial : « Le point important semble être

que, même si la raison ou le motif peuvent être éventuellement une cause, ils ne peuvent, en tout cas, pas être simplement une cause. Il serait donc pour le moins excessif d'imputer à Wittgenstein une thèse de l'incompatibilité de l'explication par des raisons et de l'explication par des causes. Ce qu'il défend est tout au plus celle de l'irréductibilité du premier type d'explication au deuxième. » (Bouveresse, 1991, p. 90). Cette irréductibilité des raisons aux causes tient bien, comme on l'a vu, au fait que les causes et les raisons ne sont pas connues de la même manière : « dans les *Recherches philosophiques*, Wittgenstein nous invite à comparer les deux jeux de langage suivants : a) un jeu de langage dans lequel on donne à quelqu'un l'ordre d'effectuer certains mouvements ou d'adopter certaines postures corporelles ; b) un jeu de langage dans lequel quelqu'un observe certains processus réguliers comme, par exemple, les réactions de différents métaux à des acides et formule des prédictions sur les réactions qui se produiront dans certains cas. « Il y a, remarque-t-il, entre ces deux jeux de langage une parenté évidente, et également une différence fondamentale. – Dans les deux on pourrait appeler « prédictions » les mots prononcés. Mais comparer l'entraînement qui conduit à la première technique avec l'entraînement à la seconde ! » (Wittgenstein, 2005, § 630). C'est peut-être tout ce qu'on peut dire en fin de compte sur le jeu de langage de l'explication par des raisons et celui de l'explication par des causes, qu'ils comportent à la fois une parenté indiscutable (la connaissance des raisons peut, comme celle des causes, être utilisée pour formuler des prédictions) et une différence essentielle (les deux jeux de langage ne sont cependant pas du tout appris ni joués de la même façon » (p. 88-90). La position de Wittgenstein est donc irréductible à celle de Davidson (les raisons ne sont pas des causes comme les autres), mais ne plaide pas non plus pour l'irréductibilité des explications par les raisons et par les causes : « Wittgenstein attire notre attention sur le fait que l'explication par les causes et l'explication par les raisons correspondent à deux jeux de langage bien différents. Rien de ce qu'il dit ne suggère qu'il est prêt, en outre, à défendre la thèse de l'incompatibilité entre l'explication par des causes et l'explication par des raisons » (Bouveresse, 1991, p. 86-87).

Si l'on admet que pour expliquer une action il faut en saisir les raisons – et que les raisons ne sont pas accessibles par les chemins qui permettent d'accéder aux causes, *i.e.* par le jeu des conjectures et des réfutations – alors une nouvelle difficulté surgit toutefois : comment connaître les raisons d'une action ? Il est fréquemment admis que les acteurs ne sont pas nécessairement conscients des raisons qui les portent à agir comme ils le font : Weber lui-même rappelle à plusieurs reprises que ce n'est pas nécessairement en demandant à un acteur pourquoi il a agi comme il l'a fait que nous sommes en mesure de cerner le sens qu'il donne à son action (Weber, 1975, 1978). Ne sommes-nous pas pris, alors dans une contradiction ? N'avons-nous pas établi en effet, comme critère de distinction entre les raisons et les causes, le mode de connaissance que l'on peut avoir des unes et des autres ? – si les raisons, pour parler comme Wittgenstein (1996) ne peuvent être conjecturées mais seulement connues, alors quel accès peut en avoir le sociologue si ce n'est en demandant à l'acteur les raisons qu'il avait d'avoir agi comme il l'a fait ? On peut démêler ces difficultés en s'adossant aux critiques que Wittgenstein adresse à Freud. Pour Wittgenstein, Freud pensait mettre au jour les causes des actions de ses patients, alors qu'il en donnait des raisons – et l'on sait que Wittgenstein considérait que cette confusion avait amené Freud et ses disciples à commettre « un épouvantable gâchis ». Pourtant, par définition, les « raisons » mises au jour par Freud sont au début de l'analyse ignorées du patient : il ne peut les connaître puisque c'est précisément cette méconnaissance qui est au principe de leur efficacité et qui le pousse à agir comme il le fait. Dans quelle mesure peut-on dire, dans ces conditions, qu'elles restent des raisons ? La réponse qu'apporte Wittgenstein à cette difficulté est très simple : pour lui, une raison qui n'est pas reconnue par l'agent peut malgré tout être une raison, à partir du moment où elle pourrait être reconnue comme telle par l'agent. Bouveresse (1991) explique ainsi : « Wittgenstein soutient que même une raison simplement possible est différente d'une cause supposée en ce sens qu'elle est présentée comme une chose que l'agent pourrait en principe (re)connaître ; et lorsqu'elle est acceptée, ce qui fait d'elle la raison du comportement à expliquer est essentiellement le fait que l'intéressé la reconnaisse comme telle »

(p. 83). Autrement dit, le statut logique des raisons ne change pas de nature selon qu'elles sont *effectivement* connues (ou reconnues) par les acteurs : ce qui en fait des raisons, c'est qu'elles *peussent être* reconnues comme des raisons, et non qu'elles le soient effectivement – « Le fait que le sujet ignore généralement une bonne partie des raisons qui le font agir ne réduit pas celles-ci à l'état de causes sur lesquelles il en est réduit à des hypothèses. Ce qu'il ignore en pareil cas, ce sont justement des raisons, et non des causes. » (Bouveresse, 1991, p. 85). Il est donc clairement établi que l'on peut continuer à parler de la « causalité » des raisons sans pour autant poser que l'acteur soit le seul juge des raisons de son action, ou qu'il soit le seul à pouvoir les énoncer. Le fait que les raisons ne soient pas connues seulement – ni même avant tout – de l'acteur ou que l'on puisse lui en prêter fait précisément partie du jeu de langage qui règle l'usage des raisons : « il s'en faut de beaucoup, de façon générale, que nous considérions l'auteur de l'action comme étant le seul à connaître et à pouvoir indiquer en dernier ressort la raison pour laquelle il a agi. L'idée que quelqu'un n'est pas nécessairement le mieux placé pour connaître les raisons réelles de son action, que celles-ci peuvent être plus facilement décelées par un observateur extérieur et que les raisons que quelqu'un donne peuvent parfaitement être de fausses raisons ou de mauvaises raisons n'a rien de philosophique. Elle fait partie, au même titre que la possibilité de principe pour une raison d'être reconnue par celui dont elle est la raison, du jeu de langage dans lequel des raisons sont demandées et données. » (Bouveresse, 2003, p. 161-162).

Rendre compte de l'action dans le vocabulaire des raisons et non des causes a une première série d'implications pour la compréhension de ce que peut recouvrir, dans cette lecture wittgensteinienne, la notion d'*agency*. Substituer à un schéma mécaniste une explication en termes de raisons permet de se déprendre d'une représentation où les actions sont le résultat de mécanismes intangibles : là où les mécanismes énigmatiques de l'*habitus* engageaient une consécution nécessaires de stimulus et d'effets, les raisons qui peuvent motiver un acteur à agir comme il le fait sont *a priori* indéterminées. Le premier nœud qui, chez Bourdieu, liait la structure (entendue comme un ensemble de schèmes intériorisés) à l'action, est dénoué : ce n'est pas dans le vocabulaire des causes qu'il faut tenter de le décrire, explique Wittgenstein, et dès lors que l'on n'engage plus dans l'explication des pratiques une machinerie mystérieuse, nous ne sommes plus tenus de la décrire. La théorie de l'action que l'on peut déduire de la lecture de Wittgenstein ne revient cependant aucunement à défendre l'idée selon laquelle l'acteur serait dépris de toute contrainte, et que ses actions seraient imputables à son seul et unique libre-arbitre ; elle permet simplement de laisser ouverte la possibilité de penser des actions inégalement déterminées par l'*agency* ou par des éléments extérieurs. Saisir l'action en termes de raisons n'impose donc pas de renvoyer l'ensemble des pratiques de l'acteur à son *agency*, entendue comme la capacité proactive et réflexive de l'acteur, mais à rendre pensable le fait qu'une part au moins de ses pratiques puisse être le résultat de cette *agency*, ce que la théorie de l'*habitus* rendait très malaisément concevable. La théorie de l'action que l'on peut déduire de la lecture de Wittgenstein est donc nettement plus plastique que celle qui était attachée à la notion d'*habitus*. Il reste cependant que l'acteur qui agit en faisant de l'institution une raison de son action (par exemple, en faisant de telle ou telle maxime la raison de son comportement) lui reconnaît une force qui, pour l'heure, demeure largement inexplicée. Comment peut-on comprendre qu'une institution puisse être mobilisée par un acteur pour qu'il en fasse la raison de son action ?

La force des institutions

Comment comprendre que les institutions puissent s'imposer aux acteurs comme une raison de leur action ? Comment les institutions acquièrent-elles la force qui leur permet de s'imposer dans les pratiques de ceux qui les mobilisent comme un repère *a priori* et normatif ? Comment rendre compte, pour le formuler dans les termes qui sont ceux davantage ceux de

Wittgenstein, de la force de la règle ? Pour rendre compte de la manière dont la structure pesait sur les pratiques des agents, Bourdieu intercalait un intermédiaire dont nous avons vu qu'il demeurait très largement opaque : l'habitus. L'habitus intervient, dans la théorie de Bourdieu, comme le commutateur par excellence permettant de rendre compte de la manière dont la structure pèse sur les pratiques. Mais le prix qu'il paye pour occuper cette position centrale est à certains égards exorbitant : nous ne pouvons rien en dire. Pour saisir comment Wittgenstein propose d'éviter les écueils attachés à la notion d'habitus, le plus simple est peut-être de partir d'un principe qui s'énonce trivialement : l'habitus introduit une médiation entre la structure et les pratiques – or, nous dit Wittgenstein, cette médiation est inutile, car la structure (pensée désormais comme un ensemble d'institutions) est dans une relation *interne* avec les pratiques des agents. Pour saisir le sens de la notion de relation interne, rapprochons-la d'une forme de relation avec laquelle il est aisé de la confondre : la relation scientifiquement validée entre une cause et une conséquence. La science avance des propositions, elle attribue des propriétés et des relations qui peuvent être vérifiées ou réfutées empiriquement. Ces relations sont contingentes : des propositions comme « la Tour Eiffel fait 324 mètres de haut » ou « la radioactivité provoque le cancer » peuvent être vraies, elles peuvent même être physiquement nécessaires, elles sont en principe réfutables par de nouvelles observations – on peut, par exemple, remesurer la Tour Eiffel. « En revanche, explique Glock, la logique, les mathématiques et la philosophie, qui sont constituées de relations internes, ont affaire à des propositions qui sont *logiquement* nécessaires et, par conséquent, *a priori*. Dans leur cas, la réfutation n'est pas seulement extrêmement improbable, mais inconcevable, comme pour (...) « 2+2=4 », « le blanc est plus clair que le noir » (Wittgenstein, 1992, p. 18). L'explication est que ces relations sont internes : deux couleurs qui ne sont pas dans la relation mentionnée ne sont tout simplement pas le noir et le blanc (Wittgenstein, 1983, I § 105-106) » (Glock, 2003, p. 480-481). Autrement dit, explique Glock, les relations internes sont « des relations qui ne peuvent pas ne pas être le cas, car elles sont données avec les termes reliés (objets ou *relata*) ou en sont (partiellement) constitutives (...). De la même manière, une propriété interne est une propriété qu'une chose ne peut pas ne pas posséder parce qu'elle est essentielle au fait d'être ce qu'elle est » (Glock, 2003, p. 478).

Dire d'une règle et d'une action qu'elles sont dans une relation interne revient à dire qu'il est impensable d'imaginer une règle qui n'interviendrait pas comme telle (*i.e.*, de manière normative et *a priori*) dans les pratiques de l'action. Ainsi, pour Wittgenstein, si une règle n'est pas appliquée, alors ce n'est pas une règle pour l'acteur qui ne la suit pas. Il est absurde, par conséquent, de faire intervenir un tiers entre ces deux termes. Poser que le lien entre la règle et son application est un lien interne revient à dire que les règles sont immanentes à leurs applications : il n'y a pas, d'un côté, les règles qui planeraient au-dessus des pratiques et qui en auraient une existence indépendante, et d'un autre côté les pratiques qui en seraient la déclinaison plus ou moins imparfaite, au cas par cas. Les règles au contraire ne peuvent se saisir que dans les pratiques. Poser que la règle (ou l'institution) et son application sont dans une relation interne impose de ce passer d'un tiers médian comme l'habitus – ou l'effet de champ – dont on a vu qu'il soulevait davantage de problèmes qu'il n'en résolvait...

Ce premier point – poser l'idée que les institutions et leur mobilisation dans l'action sont dans une relation interne ou, pour le dire autrement, que les institutions n'existent pas en elles-mêmes mais uniquement en tant qu'elles sont utilisées comme telles dans les pratiques qui les mobilisent – ne nous renseigne que très imparfaitement, cependant, sur ce qui confère sa puissance à l'institution. Pour évoquer cette question, utilisons le fameux exemple du poteau indicateur – exemple typique de règle simple sur lequel Wittgenstein s'appuie pour dénouer les fils de ces difficultés. Je suis sur un chemin, je vois un poteau indicateur. Ce poteau ne me contraint en rien : il ne décide pas si je dois suivre la route, monter au sommet, descendre vers le lac, couper à travers champs... C'est ma pratique qui institue son autorité, c'est elle, en d'autres termes, qui institue le lien interne entre la règle et son application. Insister sur le rôle de

la pratique, qui seule institue la relation interne qui lie la règle et son application, permet d'identifier ce qui, pour Wittgenstein, est au principe de la force de la règle : non pas un mécanisme mental dont nous ignorons tout, mais tout simplement la volonté qu'a l'acteur de se conformer à cette règle.

Pour établir ce point, nous suivons la présentation qu'en donne Descombes (2004) et l'exemple, délibérément simple, donné par Wittgenstein dans ses *Remarques sur les fondements des mathématiques* (Wittgenstein, 1983). La règle dont il est question est triviale : il s'agit d'une ligne droite qu'il faut suivre. Comment le segment de ligne qui a été fourni comme modèle dicte-t-il une conduite à l'agent ? La ligne, en elle-même, ne dicte rien : tout repose sur ma résolution de la suivre comme un modèle. Pour Descombes, renvoyer sa conduite à la directive qu'imposerait la ligne revient, pour l'acteur, à justifier sa pratique en invoquant la règle : « traiter la ligne comme un oracle qui donnerait une directive est une « façon mythologique » de parler pour souligner quelque chose qui est important, à savoir que, si je dois me justifier et expliquer pourquoi je procède de cette façon, je le fais en invoquant la règle. Elle est *l'ultime instance* qui décide en appel. » (Descombes, 2004, p. 446-447). Autrement dit, poursuit-il, « tout ce que [la règle] me fait faire, c'est moi qui lui demande de me le faire faire. Tout son pouvoir sur moi vient de moi » (Descombes, 2004, p. 447).

Dire que l'institution nous contraint est donc, indéniablement, un abus de langage. Elle nous propose un guide et nous offre, selon les termes de Wittgenstein, la possibilité de nous attacher à elle, mais c'est nous qui *voulons* la suivre et par là qui lui conférons sa force. Wittgenstein écrit ainsi : « Pourquoi est-ce que je parle toujours d'une contrainte par la règle ? Pourquoi ne pas parler du fait que je peux *vouloir* la suivre ? Car cela aussi est important. Mais je ne veux pas non plus dire que la règle me contraint à agir ainsi, mais qu'elle me donne la possibilité de m'attacher à elle et de me contraindre par elle » (Wittgenstein, 1983, VII § 66). Je me contrains par la règle en décidant de m'attacher à elle en la suivant : cette formule ramasse la conception que Wittgenstein se fait du suivi de la règle. La règle est alors une instance, extérieure à l'individu, à laquelle il transfère la responsabilité de ses gestes : comme l'écrit Descombes, « si vous me demandez pourquoi j'agis comme je le fais, je ne peux vous répondre qu'une chose : c'est la règle qui le veut, c'est elle qui réclame qu'on agisse ainsi. La règle est donc la « dernière instance » à laquelle j'en appelle pour me justifier. Autant dire que, s'il y a une règle à laquelle je m'attache à obéir dans ma conduite, c'est pour autant que justement *je ne me pose pas en auteur de cette règle*, mais que je peux lui transférer la responsabilité de mes propres gestes. » (Descombes, 2004, p. 447).

Pour Wittgenstein, la force de la règle est conférée par l'agent de l'action : c'est parce que je décide de la suivre que la règle me contraint. Cette description du suivi de la règle permet de soulever différemment la question de la puissance de l'institution : nul besoin d'imaginer un mécanisme mental pour comprendre pourquoi nous utilisons une maxime comme une institution – parce que, dans notre pratique, nous conférons à cette maxime le pouvoir de nous contraindre, de la même manière que le poteau indicateur nous contraint si nous lui donnons ce pouvoir ou que, chez Hubert et Mauss, la force de la magie vient du regard de ceux qui y croient. Souligner que la force de la règle n'est pas issue de la règle elle-même, mais qu'elle lui est conférée par l'acteur qui décide de s'y conformer permet par ailleurs de revenir, pour la préciser, sur la proposition selon laquelle un principe, une règle, une maxime ne sont pas par nature des institutions, mais qu'ils ne le deviennent que pour autant que nous décidons de leur faire jouer ce rôle. Si la règle est une règle, c'est parce que nous décidons de nous y accrocher comme à une règle – d'en faire la raison de nos actions : pourquoi agis-tu ainsi ? parce que je suis cette règle. Autrement dit, la règle n'est une règle que parce que nous lui faisons jouer ce rôle.

Mais en quoi consiste, pour un agent, le fait de conférer à la règle la force qui le contraint ? Wittgenstein y insiste à de nombreuses reprises : même si le pouvoir de la règle peut venir de l'acteur qui décide de s'y conformer, ce n'est pas pour autant qu'il est consécutif à un

acte intellectuel fait de prise de recul et de délibération (« tiens, un poteau... Vais-je lui conférer le pouvoir de me contraindre ? »). Il peut certes arriver que l'on décide explicitement de suivre une règle, par exemple, lorsque je décide de jouer aux échecs – je décide, délibérément et consciemment, de me contraindre à ne pouvoir déplacer les pions que d'une certaine manière, etc. Il peut également arriver que ma décision de suivre la règle soit consécutive à un calcul coûts/avantages, par exemple lorsque le non respect de la règle serait sanctionné par l'intervention d'un tiers coercitif. Le plus souvent cependant, la connexion entre la règle et son application se joue toute entière dans la sphère de la pratique : elle est le résultat de la mise en œuvre d'une *capacité*, la capacité à suivre cette règle particulière. Lorsque l'individu agit, il n'est en effet pas vierge de toute connaissance, mais dispose de compétences qu'il a accumulées au fil du temps. Pour désigner ces compétences, Wittgenstein propose de parler de capacités, qui désignent avant tout la maîtrise d'une technique, autrement dit d'un savoir-faire plutôt que d'un savoir. Elles ne supposent pas une saisie intellectuelle et réfléchie des actions, elles se jouent dans la routine, l'habitude, la mise en œuvre spontanée de savoirs-faire implicites : on retrouve donc ici la même intuition saisie par Bourdieu avec la notion de sens pratique, celle qui porte à valoriser les dimensions pratiques des activités, en tant qu'elles s'opposent (ou échappent) aux saisies intellectualistes dont elles sont souvent l'objet.

Cette dimension essentiellement pratique des capacités constitue la première caractéristique de la notion. La seconde tient au fait que, conformément aux principes que l'on vient de détailler, l'idée de capacités n'engage pas une explication par les causes comme le font les modèles dispositionnalistes – et c'est en cela que les capacités se distinguent de l'*habitus* – mais une explication par les raisons. La capacité n'est pas un mécanisme qui se tiendrait derrière les actions en les contenant en quelque sorte par avance, elle ne prédétermine en rien les performances et ne peut, selon la formule de Wittgenstein, se donner comme une « ombre de la réalité » : « Prendre une capacité mentale comme vouloir dire pour une disposition, c'est l'appréhender comme une possibilité, une ombre de la réalité où seraient projetées l'ensemble des performances futures. (...) La capacité à comprendre un mot ou une langue n'est pas une possibilité au sens d'une ombre de la réalité, ce n'est en rien un mystérieux dispositif mental contenant ou fixant à l'avance tous les actes de compréhension. La capacité n'a rien à voir avec le possible ou avec un futur pré-déterminé. (...) On peut considérer qu'aux yeux de Wittgenstein, la capacité peut apparaître comme une raison, non une cause de l'action, ou plutôt qu'elle peut entrer dans une explication par les raisons, ce qui la libère de toute mythologie causale » (Chauviré, 2004, p. 23).

Introduire la notion de capacité permet par ailleurs de souligner que dans l'articulation des institutions et des pratiques, l'acteur n'est pas tout puissant et qu'il peut être fortement contraint. En disant de l'institution qu'elle ne dispose pas de force intrinsèque, mais que sa force lui est au contraire conférée par l'acteur qui, en mettant en œuvre ses capacités, décide de la suivre, ne sommes nous pas en train de dessiner la figure rêvée d'un individu surpuissant, choisissant librement les contraintes qu'il décide de suivre ? L'*agency*, toute puissante, ne serait alors pas simplement déprise de toute influence de la structure : elle en serait l'origine exclusive, puisque en fonction du bon vouloir de l'acteur telle maxime ou tel principe pourraient être transformés en institution. L'acteur n'est pas libre de toute contrainte – simplement, le point d'origine de la contrainte n'est pas situé *dans* l'institution. Ce que propose Wittgenstein, par conséquent, ne revient pas à annuler la contrainte sociale, mais à en déplacer le point d'origine : a contrainte existe, mais en amont de la scène où l'institution intervient dans les pratiques, au cours du processus d'apprentissage. La capacité qu'un acteur a de suivre une règle est, comme toute capacité, le résultat d'un apprentissage ou, pour mieux dire, d'un dressage (*abrichtung*, écrit Wittgenstein), par lequel le monde social inculque à l'acteur ce qu'est la règle et quand la suivre. Si le fait de suivre une règle n'est, le plus souvent, le résultat d'aucun calcul ni d'aucune délibération, c'est que le fait de se conformer à une règle est le résultat d'un apprentissage : si je suis la règle,

c'est que j'ai été dressé à le faire. C'est donc à travers l'apprentissage que « la société » exerce la contrainte sur l'individu, et non par l'intermédiaire d'un effet de champ énigmatique.

Pour Wittgenstein, le dressage est le résultat d'un exercice pratique et non de l'explicitation exhaustive des règles qui doivent être appliquées. Il faut se concentrer sur l'exercice pratique de l'apprentissage pour comprendre comment les capacités sont intégrées par les acteurs. Elles le sont, en l'occurrence, par le biais d'exercices qui sont sanctionnées en cas d'échec. Pour J. Schulte (1992), « ce que veut souligner Wittgenstein par le mot « dressage » ne relève pas des méthodes pédagogiques, mais d'une intellection philosophique fondamentale. Il doit être clair que celui qui apprend et veut ou doit acquérir les rudiments d'une activité précise n'a aucunement la possibilité de s'exercer à sa pratique autrement qu'en se soumettant à un dressage intensif. Celui qui ignore tout de telle ou telle activité ne sera tout d'abord pas même en mesure de poser les questions qui pourraient l'aider à progresser. La première étape est donc le dressage au sens de : montrer quelque chose à quelqu'un, le faire sous ses yeux, le dire devant lui, et d'autre part : imiter les gestes d'untel, répéter les paroles d'untel. Quand quelqu'un apprend à jouer d'un instrument de musique, par exemple, l'enseignant commence par lui indiquer la place des doigts, les positions, etc. : dans ce cas, l'aspect « dressage » est particulièrement clair » (p. 122). Ce point est décisif en ce qu'il permet d'enchâsser sur l'anthropologie wittgensteinienne des pans entiers de recherches des sciences sociales qui mettent au cœur de leur dispositif de recherche les processus d'acquisition et d'apprentissage, de domestication et de formatage des individus (Weber, 1996, 2003 ; Foucault, 1976, 2004 ; Dobbin, 2005). C'est par le biais du dressage que l'on retrouve tous les mécanismes de contrainte et de domestication qui pèsent sur l'individu, lors de l'apprentissage des techniques qu'il met ensuite en œuvre, comme l'explique Chauviré : « Si les règles consciemment suivies n'exercent sur l'agent aucune contrainte au sens physique du terme, il semble qu'elles puissent néanmoins véhiculer la pression de la société toute entière, ou, comme dit David Pears, la « force stabilisante du comportement social » : le refus de suivre les règles logico-mathématiques se paie du prix de l'exclusion, l'élève mauvais en arithmétique est puni. Les règles d'inférence, note Wittgenstein, ne sont pas contraignantes comme les rails contraignent le train, mais elles le sont « au sens où le sont d'autres lois dans la société humaine. Le greffier qui fait une déduction, comme en (17), *doit* la faire ; il aurait été condamné s'il avait procédé autrement. Celui qui déduit autrement entre de toutes façons en conflit : par exemple avec la société, mais aussi avec d'autres conséquences pratiques » (Wittgenstein, 1983, p. 116) » (Chauviré, 2004, p. 29).

On comprend également que cet apprentissage ne puisse se saisir autrement qu'en société, et qu'il implique que les capacités par l'individu soient des capacités *partagées* : l'acteur pris dans le processus d'apprentissage ne l'est pas isolé de ses semblables, il lui faut des maîtres pour le reprendre, et il n'est pas le seul à passer par ce processus d'acquisition qui verra, à son terme, les mêmes capacités maîtrisées par d'autres que lui, qui seront passés par le même apprentissage. Le rôle de l'apprentissage permet ainsi de saisir le fondement du caractère *nécessairement* partagé des règles. Si les règles ne peuvent se jouer dans un univers solipsiste mais qu'elles engagent nécessairement un collectif – ou si, selon l'heureuse formule de Descombes, « je peux suivre une règle seul, mais je ne peux être seul à le faire » (Descombes, 2001, p. 154) – c'est parce que le suivi de la règle est l'exercice d'une capacité, que cette capacité est produite par un dressage, et que ce dressage est toujours le fait d'un collectif sur plusieurs individus. C'est un collectif qui décide de dresser d'autres individus (dans la pratique, toujours plusieurs...) à suivre une règle, à faire jouer à tel nom propre, à tel principe, etc., le rôle d'une institution. La règle n'existe que si une communauté décide de dresser un ensemble d'individus à la suivre.

Conclusion

Les fils des débats touchant les notions de structure et d'*agency* sont singulièrement embrouillés, et peut-être le sentiment d'égarement qu'éprouve le lecteur qui s'aventure dans ces débats est-il pour partie imputable au fait que ces termes sont trop vastes et qu'il désigne des appariements conceptuels trop hétérogènes. Trois principes de méthode ont guidé notre démarche. L'intuition, tout d'abord, que discuter l'un des termes d'*agency* ou de structure impose d'éclairer simultanément son vis-à-vis et le lien qui le relie à ce vis-à-vis. L'idée, ensuite, que ce lien entre *agency* et structure peut renvoyer à deux questions distinctes : comment l'*agency* peut-elle produire la structure ? comment la structure peut-elle peser sur l'*agency* ? – c'est ce second versant que nous nous sommes proposés d'explorer. Nous avons enfin posé comme hypothèse qu'il était de bonne méthode que de nous concentrer sur la lecture précise d'un auteur où les enjeux du débat structure/*agency* sont à la fois centraux et problématiques, en l'occurrence Pierre Bourdieu. La lecture de Bourdieu nous a amené à mettre au jour un certain nombre de déplacements nécessaires et de points aveugles inexplorés que la lecture du second Wittgenstein nous a permis de préciser. Le sens et l'articulation de la structure et de l'*agency* sont alors profondément recomposés. La structure ne désigne plus, comme chez Bourdieu, un espace de positions ou un ensemble de schèmes intériorisés, mais un ensemble d'institutions – conçues comme des propositions normatives, transposables et *a priori*. L'action ne doit par ailleurs pas se saisir comme l'*output* nécessaire issue de la mise en œuvre d'une machinerie complexe dont nous ignorons tout, mais comme l'issue d'un processus dont l'élucidation suppose une analyse en termes de raisons et non de causes. Cet appareil conceptuel permet de penser que l'action puisse être parfois le résultat de déterminations extérieures, et parfois le résultat de la mise en œuvre de capacités proactives et réflexives qu'une partie de la littérature désigne sous le nom d'*agency* – la part qui, dans l'explication de l'action, renvoie à l'*agency* ou aux déterminismes extérieurs étant *a priori* indéterminée, et par conséquent à établir empiriquement. Si les institutions pèsent sur les pratiques des acteurs, ce n'est par ailleurs pas en vertu d'une force qui leur serait intrinsèque : les institutions n'ont pas d'autres forces que celles que les acteurs qui les mobilisent leur confèrent. Ce n'est donc pas par le biais de ces institutions que la société contraint ceux qui la composent mais, nous dit Wittgenstein, par le biais de l'apprentissage qu'elle leur impose et qui les porte à faire jouer à telle maxime, à tel principe, à telle routine le rôle d'une institution.

Dans quelle mesure peut-on dire des institutions ainsi conçues qu'elles relèvent encore de la « structure » ? La notion, nous l'avons vu, est passablement floue : elle désigne en général une réalité que l'on donne pour extérieure aux individus, et – en tant qu'elle rend possible leurs actions (*enabling*) ou qu'elle les contraint (*coercive*) – qui est dotée d'une certaine forme de pouvoir causal dans les schémas explicatifs où on la mobilise. La compréhension des institutions que l'on peut tirer de la lecture de Wittgenstein amende, sans entièrement les annuler mais en les précisant, ces deux dimensions. Il est vain, nous dit Wittgenstein, d'imaginer des institutions qui existeraient indépendamment des pratiques où elles sont mises en œuvre : dire des règles et de leurs applications qu'elles sont dans une relation interne revient à poser qu'une règle qui n'intervient pas comme telle dans les pratiques d'un acteur cesse d'être une règle pour cet acteur. La compréhension de l'institution que l'on peut tirer de Wittgenstein rend ainsi compte d'un résultat souvent souligné par les travaux des néo-institutionnalistes : alors que la stabilité des institutions semble en être une caractéristique constitutive, Lawrence et Suddaby (2006) montrent qu'elles ne perdurent que d'être perpétuellement reconduites par les acteurs qui les mobilisent et qu'elles appellent ainsi un permanent « travail d'institution ». Mais est-on encore fondé à dire, dans ces conditions, que les institutions sont extérieures aux acteurs et qu'elles en sont indépendantes ? Les règles n'existent que pour autant qu'elles sont appliquées – mais pour s'appliquer elles sont offertes aux acteurs comme un répertoire d'actions, elles leur sont inculqués

aux cours de processus d'apprentissage plus ou moins coercitifs qui supposent qu'elles leur préexistent : pour leur être transmises, les règles que suivent les acteurs leur préexistent et, s'ils la transmettent à leur tour, elles leur survivront. En suivant une règle, un acteur reconduit la règle, il ne la crée pas.

Dans quelle mesure peut-on dire par ailleurs que l'institution est dotée d'une efficacité causale, soit en tant qu'elle contraint, soit en tant qu'elle rend possible ? La puissance causale reconnue à l'institution n'est pas annulée par le schéma wittgensteinien, elle est au contraire précisée. Là où Dacin, Goodstein et Scott (2002) déplorent que l'on ne dispose pas de schémas permettant de rendre compte de la puissance des institutions et alors que Powell et Colyvas (2008) soulignent que les modes d'articulation de l'institution aux actions est encore beaucoup trop imprécise, la conception wittgensteinienne du suivi de la règle permet de préciser que si la règle pèse sur les pratiques de l'acteur, c'est en tant qu'elle intervient comme une raison de son action. Le régime épistémologique de l'explication par les raisons est, on l'a vu, singulier : il impose de reconstituer, en bonne méthode wébérienne, le sens que l'acteur donne à son action, et non de procéder à l'élimination hypothético-déductive de causes inscrites dans un schéma mécaniste. En replaçant l'explication de la puissance des institutions dans un régime épistémologique qui est celui de la causalité des raisons (Bouveresse, 2003), le schéma wittgensteinien permet de replacer les institutions dans des chaînes causales où elles occupent le plus souvent la position éminente qui est celle de la structure, qu'on la dise *coercive* ou *enabling*. L'articulation de la structure et de l'*agency* que le second Wittgenstein permet de dégager de la lecture de Bourdieu permet ainsi de préciser le sens, trop souvent nébuleux, de l'un et l'autre terme, et de rendre compte de la manière dont la première pèse sur la seconde.

-
- Abbott, A., 1988, "Transcending general linear reality", *Sociological theory*, 6 (2), p. 169-186.
- Adams, M., 2006, "Hybridizing habitus and reflexivity", *Sociology*, 40, p. 511-528.
- Ahearn, L. M., 2001, "Language and agency", *Annual review of anthropology*, 30, p. 109-137.
- Alexander, J. C., 1992, "Some remarks on "agency" in recent sociological theory", *Perspectives*, 15 (1), p. 1-4.
- Bandura, A., 2001, "Social cognitive theory: an agentic perspective", *Annual review of psychology*, 52 p. 1-26.
- Barnes, B., 2001, "The macro/micro problem and the problem of structure and agency", in Ritzer, G. et Smart, B. (dir.), *Handbook of social theory*, London, Sage, p. 339-353.
- Beckert, J., 1999, "Agency, entrepreneurs and institutional change: the role of strategic choice and institutionalized practices in organization", *Organization studies*, 20 (5), p. 777-799.
- Bourdieu, P., 1971, "Genèse et structure du champ religieux", *Revue française de sociologie*, 12 (3), p. 295-334.
- Bourdieu, P., 1975, "L'ontologie politique de Martin Heidegger", *Actes de la recherche en sciences sociales*, (5-6), p. 109-156.
- Bourdieu, P., 1977, *Algérie 60*, Paris, Editions de Minuit.
- Bourdieu, P., 1979, *La distinction*, Paris, Editions de minuit.
- Bourdieu, P., 1980a, "Quelques propriétés des champs", in *Questions de sociologie*, Paris, Editions de minuit, p. 113-121.
- Bourdieu, P., 1980b, *Le sens pratique*, Paris, Editions de minuit, 476 p.
- Bourdieu, P., 1981, "La représentation politique. Eléments pour une théorie du champ politique", *Actes de la recherche en sciences sociales*, (36-37), p. 3-24.
- Bourdieu, P., 1984a, "La délégation et le fétichisme politique", *Actes de la recherche en sciences sociales*, (52-53), p. 49-55.
- Bourdieu, P., 1984b, *Homo academicus*, Paris, Editions de minuit.

- Bourdieu, P., 1991, "Le champ littéraire", *Actes de la recherche en sciences sociales*, (89), p. 3-46.
- Bourdieu, P., 1992, *Les règles de l'art*, Paris, Seuil.
- Bourdieu, P., 1997, *Méditations pascaliennes*, Paris, Seuil.
- Bourdieu, P., 2000a, *Les structures sociales de l'économie*, Paris, Seuil.
- Bourdieu, P., 2000b, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Paris, Seuil.
- Bourdieu, P., 2003, "La fabrique de l'habitus économique", *Actes de la recherche en sciences sociales*, (150).
- Bourdieu, P. et Wacquant, L. J. D., 1992, *Réponses. Pour une anthropologie réflexive*, Paris, Seuil, 268 p.
- Bouveresse, J., 1987, *La force de la règle*, Paris, Editions de minuit.
- Bouveresse, J., 1991, *Philosophie, mythologie et pseudo-science. Wittgenstein lecteur de Freud*, Paris, Editions de l'éclat, 141 p.
- Bouveresse, J., 1995, "Règles, dispositions et habitus", *Critique*, 51 (579-580), p. 554-573.
- Bouveresse, J., 2003, "La "causalité" des raisons", in Bouveresse, J., *Essais III. Wittgenstein et les sortilèges du langage*, Marseille, Agone, p. 159-189.
- Brubaker, R., 1993, "Social theory as habitus", in Calhoun, C. J., Lipuma, E. et Postone, M. (dir.), *Bourdieu, critical perspectives*, Cambridge, Polity press.
- Burt, R., 1992, *Structural holes: the social structure of competition*, Cambridge, Harvard university press.
- Camic, C., 1986, "The matter of habit", *American journal of sociology*, 91 (5), p. 1039-1087.
- Campbell, J. L. et Lindberg, L. N., 1990, "Property rights and the organization of economic activity by the state", *American sociological review*, 55 (5), p. 634-647.
- Carruthers, B. G. et Espeland, W. N., 1991, "Accounting for rationality: double-entry bookkeeping and the rhetoric of rationality", *American journal of sociology*, 97 (1), p. 31-69.
- Cassirer, E., 1953, *Substance and function, and Einstein's theory of relativity*, New York, Dover.
- Chauviré, C., 2004, *Le moment anthropologique de Wittgenstein*, Paris, Editions Kimé.
- Clemens, E. S. et Cook, J. M., 1999, "Politics and institutionalism: explaining durability and change", *Annual review of sociology*, 25, p. 441-466.
- Collins, R., 2004, *Interaction ritual chains*, Princeton, Princeton university press.
- Dacin, M. T., Goodstein, J. et Scott, W. R., 2002, "Institutional theory and institutional change: introduction to the special research forum", *Academy of Management Journal*, 45 (1), p. 45-57.
- Dalton, B., 2004, "Creativity, habit, and the social products of creative action: revising Joas, incorporating Bourdieu", *Sociological theory*, 22 (4), p. 604-622.
- Davidson, D., 1993, "Actions, raisons et causes", in Davidson, D., *Actions et événements*, Paris, PUF, p. 15-37.
- Davis, G. F., 1991, "Agents without principle? The spread of the poison pill through the intercorporate network", *Administrative science quarterly*, 36 (4), p. 583-613.
- Davis, G. F., Diekmann, K. A. et Tinsley, C. H., 1994, "The decline and fall of the conglomerate firm in the 1980s' : the deinstitutionalization of an organizational form", *American sociological review*, 59 (4), p. 547-570.
- Descombes, V., 1995, "L'action", in Kambouchner, D. (dir.), *Notions de philosophie, II*, Paris, Gallimard, p. 103-174.
- Descombes, V., 2001, "Relation intersubjective et relation sociale", in Benoist, J. et Karsenti, B. (dir.), *Phénoménologie et sociologie*, Paris, PUF, p. 127-157.
- Descombes, V., 2004, *Le complément de sujet. Enquête sur le fait d'agir de soi-même*, Paris, Gallimard, 525 p.
- DiMaggio, P. J., 1988, "Interest and agency in institutional theory", in Zucker, L. G. (dir.), *Institutional patterns and organizations*, Cambridge, Ballinger, p. 3-32.
- DiMaggio, P. J. et Powell, W., 1983, "The iron cage revisited: institutional isomorphism and collective rationality in organizational fields", *American sociological review*, 48 (2), p. 147-160.
- Dobbin, F., 2005, "Comparative and historical approaches to economic sociology", in Smelser, N. J. et Swedberg, R. (dir.), *The handbook of economic sociology. Second edition*, Princeton/New York, Princeton university press/Russell Sage foundation, p. 26-49.

- Durkheim, E., [1895] 1990, *Les règles de la méthode sociologique*, Paris, Presses universitaires de France.
- Elder-Vass, D., 2007, "Reconciling Archer and Bourdieu in an emergentist theory of action", *Sociological theory*, 25 (4), p. 325-346.
- Emirbayer, M. et Goodwin, J., 1994, "Network analysis, culture and the problem of agency", *American journal of sociology*, 99 (6), p. 1411-1456.
- Emirbayer, M. et Mische, A., 1998, "What is "agency"?" *American journal of sociology*, 103 (4), p. 962-1023.
- Engel, P., 2000, "L'espace des raisons est-il sans limite ?" in *Un siècle de philosophie. 1900-2000*, Paris, Gallimard, p. 231-273.
- Evens, T., 1999, "Bourdieu and the logic of practice: is all-giving Indian-giving or is "generalized materialism" not enough?" *Sociological theory*, 17 (1), p. 3-31.
- Fabiani, J.-L., 1999, "Les règles du champ", in Lahire, B. (dir.), *Le travail sociologique de Pierre Bourdieu. Dettes et critiques*, Paris, La découverte, p. 75-94.
- Fligstein, N., 2001, "Social skill and the theory of fields", *Sociological theory*, 19 (2), p. 105-125.
- Foucault, M., 1976, *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard.
- Foucault, M., 2004, *Sécurité, territoire, population*, Paris, Gallimard/Seuil, 435 p.
- Fuchs, S., 2001, "Beyond agency", *Sociological theory*, 19 (1), p. 24-40.
- Gecas, V., 1986, "Self-agency and the life course", in Mortimer, J. T. et Shanahan, M. (dir.), *Handbook of the life course*, New York, Kluwer.
- Giddens, A., 1979, *Central problems in central theory*, Berkeley, University of California press.
- Giddens, A., 1984, *The constitution of society*, Berkeley, University of California press.
- Glock, H.-J., 2003, *Dictionnaire Wittgenstein*, Paris, Gallimard, 615 p.
- Hedström, P. et Swedberg, R., 1997, "Social mechanisms : an introductory essay", in Hedström, P. et Swedberg, R. (dir.), *Social mechanisms. An analytical approach to social theory*, Cambridge, Cambridge university press, p. 1-32.
- Héran, F., 1987, "La seconde nature de l'habitus. Tradition philosophique et sens commun dans le langage sociologique", *Revue française de sociologie*, 28 (3), p. 385-416.
- Hitlin, S. et Elder, G. H., 2007, "Time, self, and the curiously abstract concept of agency", *Sociological theory*, 25 (2), p. 170-191.
- Hubert, H. et Mauss, M., 1985, "Esquisse d'une théorie générale de la magie", in Mauss, M., *Sociologie et anthropologie*, Paris, Presses universitaires de France, p. 3-142.
- Ingram, P. et Clay, K., 2000, "The choice-within-constraints new institutionalism and implications for sociology", *Annual review of sociology*, 26, p. 522-546.
- King, A., 2000, "Thinking with Bourdieu against Bourdieu: a "practical" critique of the habitus", *Sociological theory*, 18 (3), p. 417-433.
- Lahire, B., 1998, *L'homme pluriel, les ressorts de l'action*, Paris, Nathan, 271 p.
- Lahire, B., 1999, "Champ, hors-champ, contrechamp", in Lahire, B. (dir.), *Le travail sociologique de Pierre Bourdieu. Dettes et critiques*, Paris, La découverte, p. 23-59.
- Lenoir, R., 2004, "Espace social et classes sociales", in Pinto, L., Sapiro, G. et Champagne, P. (dir.), *Pierre Bourdieu, sociologue*, Paris, Le seuil, p. 133-161.
- Levi-Strauss, C., 1963, *Structural anthropology*, New York, Basic books.
- Loyal, S. et Barnes, B., 2001, ""Agency" as a Red Herring", *Philosophy of the social sciences*, 31 (4), p. 507-524.
- Menger, P.-M., 1997, "Temporalités et différences interindividuelles : l'analyse de l'action en sociologie et en économie", *Revue française de sociologie*, 38 (3), p. 587-633.
- Meyer, J. W. et Jepperson, R. L., 2000, "The "actors" of modern society: the cultural construction of social agency", *Sociological theory*, 18 (1), p. 100-120.
- Meyer, J. W. et Rowan, B., 1977, "Institutionalized organizations: formal structure as myth and ceremony", *American journal of sociology*, 83 (2), p. 340-363.

- Nee, V., 2005, "The new institutionalisms in economics and sociology", in Smelser, N. J. et Swedberg, R. (dir.), *Handbook of economic sociology*, Princeton/New York, Princeton university press/Russell Sage foundation, p. 49-74.
- Padgett, J. F. et Ansell, C. K., 1993, "Robust action and the rise of the Medici", *American journal of sociology*, 98 (6), p. 1259-1319.
- Powell, W. W. et Colyvas, J. A., 2008, "Microfoundations of institutional theory", in Greenwood, R., Oliver, C., Suddaby, R. et Sahlin-Anderson, K. (dir.), *The Sage handbook of organizational institutionalism*, Thousand Oaks, Sage.
- Rosa, J. A., Porac, J. F., Runser-Spanjol, J. et Saxon, M. S., 1999, "Sociocognitive in a product market", *The journal of marketing*, 63 (Special issue), p. 65-77.
- Schatzky, T. R., 1996, *Social practices. A wittgensteinian approach to human activity and the social*, New York, Cambridge university press, 242 p.
- Schatzky, T. R., 1997, "Practices and actions: A wittgenstein critique of Bourdieu and Giddens", *Philosophy of the social sciences*, 27 (3), p. 283-308.
- Schulte, J., 1992, *Lire Wittgenstein. Dire et montrer*, Paris, Editions de l'éclat, 224 p.
- Sewell, W. H., 1992, "A theory of structure: duality, agency, and transformation", *American journal of sociology*, 99 (1), p. 1-29.
- Swartz, D., 1997, *Culture and power*, Chicago, University of Chicago press.
- Swedberg, R., 2005, *The Max Weber dictionary*, Stanford, Stanford university press, 344 p.
- Vandenbergh, F., 1999, ""The real is relational": an epistemological analysis of Pierre Bourdieu's generative structuralism", *Sociological theory*, 17 (1), p. 32-67.
- Taylor, C., 1993, "To follow a rule..." in Calhoun, C., Lipuma, E. et Postone, M. (dir.), *Bourdieu. Critical perspectives*, Cambridge, Polity press, p. 45-60.
- Weber, K. et Glynn, M. A., 2006, "Making sense with institutions: context thought and action in Karl Weick's theory", *Organization studies*, 27 (11), p. 1639-1660.
- Weber, M., 1975, *Roscher and Knies : the logical problems of historical economics*, New York, The free press, 294 p.
- Weber, M., 1978, *Economy and society*, Berkeley, University of California press.
- Weber, M., 1996, "Introduction", in Weber, M., *Sociologie des religions*, Paris, Gallimard, p. 331-379.
- Weber, M., 2003, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard, 531 p.
- Wittgenstein, L., 1980, *Grammaire philosophique*, Paris, Gallimard.
- Wittgenstein, L., 1982, *Remarques sur "Le Rameau d'or" de Frazer*, Paris, L'âge d'homme.
- Wittgenstein, L., 1983, *Remarques sur les fondements des mathématiques*, Paris, Gallimard.
- Wittgenstein, L., 1991, *Wittgenstein et le Cercle de Vienne*, Mauvezin, TER.
- Wittgenstein, L., 1992, *Les cours de Cambridge, 1932-1935*, Mauvezin, TER.
- Wittgenstein, L., 1996, *Le cahier bleu et le cahier brun*, Paris, Gallimard.
- Wittgenstein, L., 2005, *Recherches philosophiques*, Paris, Gallimard.

Remarques : sur Lahire, papier dans Poetics, 2003 – cité par Elder-Vass, 2007.