



Fugier Pascal

Hong Sung-Min, Habitus, corps, domination. Sur certains présupposés philosophiques de la sociologie de Pierre Bourdieu

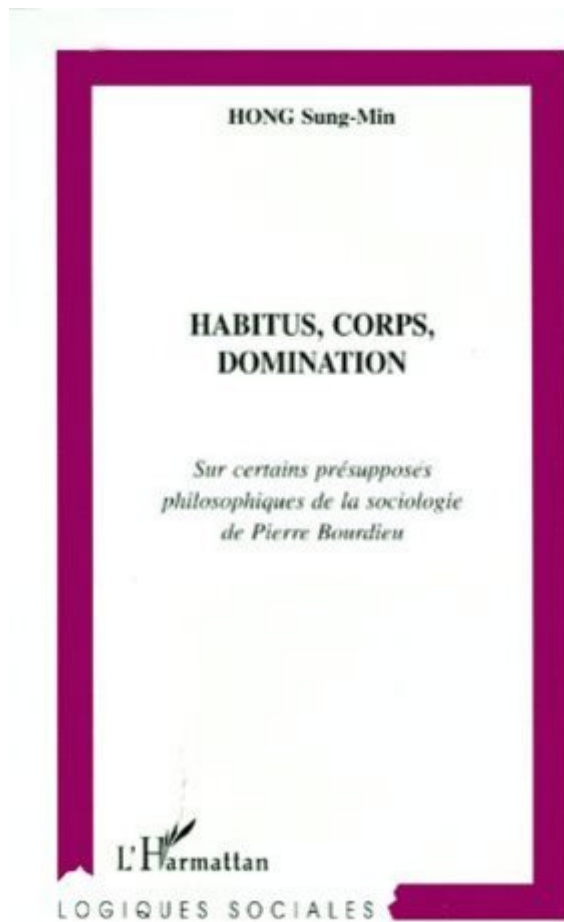
Pour citer l'article

Fugier Pascal, « Hong Sung-Min, Habitus, corps, domination. Sur certains présupposés philosophiques de la sociologie de Pierre Bourdieu », dans *revue *Interrogations ?**, N°1 - « L'actualité » : une problématique pour les sciences humaines et sociales ?, décembre 2005 [en ligne], <http://www.revue-interrogations.org/Hong-Sung-Min-Habitus-corps> (Consulté le 20 juin 2024).

ISSN 1778-3747

Tous les textes et documents disponibles sur ce site sont, sauf mention contraire, protégés par la [Licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 3.0 France](#).





C'est avec un certain talent d'écriture que Hong Sung-Min nous permet de découvrir combien la sociologie de Pierre Bourdieu et son concept central d'*habitus* s'inscrivent dans la tradition philosophique française du corps à laquelle participent H. Bergson, J-P. Sartre, M. Merleau-Ponty et M. Foucault, tradition philosophique que Bourdieu prolonge non sans déni et déformation.

Ainsi, en qualifiant la philosophie sartrienne d' « ultra-subjectiviste », Bourdieu semble exagérer le volontarisme de Sartre qui, pourtant, a insisté à de nombreuses reprises sur le poids déterminant des situations sur les représentations et les pratiques des individus sociaux, et ce notamment dans *L'être et le néant* [1], Sung-Min allant jusqu'à considérer que « la notion de situation est la notion centrale de sa philosophie » (p. 4).

A partir des propos de Sung-Min, nous pouvons même aller jusqu'à réunir Bourdieu et Sartre sous l'égide d'une philosophie de la libération (et non du déterminisme pour le premier et de la liberté pour le second [2]), Sartre se séparant irrémédiablement de Bourdieu en considérant que c'est dans une *praxis*, entendue comme prise de conscience, que les sujets peuvent s'émanciper des *synthèses passives*, contre *finalités* et autres *inerties* en devenant une classe mobilisée, née de la *classe chose* et dirigée contre elle. Sartre ne nie pas la détermination (du *pratico-inerte*) mais est convaincu que la liberté advient lorsque le nécessaire devient contingence et que le possible se substitue au néant, « à partir du jour où l'on peut concevoir un autre état de choses [3] » et que la condition cesse d'être *naturelle*, moyennant quoi il n'est pas si opposé que cela à la sociologie bourdieusienne dont le spinozisme est patent.

Si l'individu peut dépasser, selon Sartre, toute situation ou condition donnée (par la transcendance définie comme le mouvement par lequel l'individu sort *hors de lui-même* et de sa situation en se projetant dans le futur, le possible, Sartre postulant ici, tout comme Goffman plus tard, une *distance au rôle* sans condition sociale de possibilité) de même que tout passé (par son objectivation qui *néantise* la temporalisation [i]), il a pleinement conscience, selon Sung-Min, de la facticité du comportement social et prend en compte de la détermination du *moi présent* par ces éléments situationnels que sont la place, le passé, les entours, le prochain et la mort [i].

Dans ces conditions, il paraît évident qu'apparenter la philosophie sartrienne avec la théorie du choix rationnel en l'identifiant à un finalisme économique, comme le fait Bourdieu, est exagéré.

L'apport de Bergson, bien que non explicite et relativement dénié par Bourdieu, apparaît incontestable grâce aux lectures attentives que Sung-Min réalise des textes bourdieusiens.

Ainsi, lorsque Bourdieu analyse les structures temporelles des sous-prolétaires algériens et souligne, en mettant en corrélation leurs activités avec leurs expériences de la durée, que « le temps rythmé » du sous-prolétaire « n'est pas le temps mesuré », calculé, quantitatif et haché du capitaliste mais un temps qualitatif, hétérogène, « appréhendé dans son écoulement au moyen de points de repère qui sont autant d'expériences vécues ; soit la saisie impressionniste de nuances qualitatives du monde, "quand le soleil touche la terre", soit une expérience corporelle, à *thaoulasth*, c'est-à-dire à l'heure où le froid du petit matin fait trembler comme la fièvre (*thaoula*) [4] », il s'appuie incontestablement sur la philosophie bergsonienne et sa dichotomie entre le temps objectif (qui est le temps de la mesure, du calcul et de la spatialisation, auquel il associe le *moi superficiel*, le langage et son pouvoir de fixation) et le temps subjectif (qui est celui de la durée et auquel il associe le *moi intérieur et profond*, mouvant, inexprimable et saisi par l'intuition).

Merleau-Ponty, à la différence de Bergson, constitue une référence plus reconnue par Bourdieu bien qu'il semble ne point en reconnaître suffisamment la dette à lire Sung-Min.

Outre les notions de *position préobjective* et d'*habitude antéprédicative*, c'est surtout par le concept de *schéma corporel* que Bourdieu est redevable de la philosophie du corps merleau-pontienne. Intermédiaire entre la conscience, l'intériorité et l'objet, l'extériorité, le schéma corporel réfute tout intellectualisme et tout empirisme en démontrant que la perception et la compréhension du monde sont déterminées par l'orientation d'un corps historique, le sujet étant considéré comme un *être-au-monde* (cf. Heidegger) dont les significations lui préexistent. Le schéma corporel est ce qui permet la perception unitaire de son corps, cette dernière étant la condition de possibilité de l'unité des sens, des objets et du monde [5]. Merleau-Ponty lui accorde une dimension sociale en démontrant par exemple qu'une expression comme la colère n'a pas la même expression selon que l'on se trouve au Japon ou en Occident.

Foucault est un des auteurs que Bourdieu a le plus mésinterprété et caricaturé. En confondant bio-pouvoir et dressage, Bourdieu semble totalement méconnaître les écrits foucauldien postérieurs à *La volonté de savoir* dans lesquels il a élaboré une « histoire des différents modes de subjectivation de l'être humain dans notre culture [6] » qui est moins une théorie du pouvoir qu'une théorie de l'avènement du sujet pris dans des relations multiformes et hétérogènes de pouvoir formant un *dispositif* dont les discours, les institutions, les aménagements architecturaux, etc., sont constitutifs, le *souci de soi* étant une technique par laquelle le sujet se gouverne.

À de nombreuses reprises, Sung-Min n'hésite pas à critiquer la sociologie bourdieusienne. Il souligne les difficultés de Bourdieu à expliquer la transformation des *habitus* et des champs sociaux sans passer par les concepts de contradiction et de révolution, ce qui le contraint à préférer de simples *stratégies minimales* [7]. Il est aussi amené à interroger Bourdieu quant à la possibilité de sortir de l'aliénation du fait qu'il fait du fétichisme, à la différence de Marx, un invariant anthropologique. De même, en expliquant le changement social par l'existence d'une situation extraordinaire (qui implique réajustements, adaptations et créativité des *habitus*), Sung-Min relève que Bourdieu n'explique pas quelles peuvent être les causes des situations de crise. Enfin, l'auteur reprend la critique de Andréani [8] en soulignant que Bourdieu réduit à tort les rapports sociaux aux rapports interindividuels.

Cet ouvrage constitue donc une excellente introduction à la sociologie bourdieusienne, la perspective philosophique de l'auteur permettant notamment à des non spécialistes d'aborder ces grands philosophes contemporains que sont Bergson, Sartre, Merleau-ponty et Foucault.

On peut toutefois regretter que l'auteur semble participer à la mauvaise lecture bourdieusienne de Marx que Bourdieu croit dépasser en s'inspirant, davantage dans le déni que la reconnaissance, une fois de plus, des écrits d'Althusser, en accordant aux superstructures une relative autonomie et en refusant tout économisme ainsi que tout déterminisme causaliste et anhistorique, autant de points que Marx a pourtant abordé et d'une bien meilleure manière, mais que nous ne pouvons développer ici.

De nombreuses pistes et hypothèses sont encore à expérimenter. Ainsi, nous pouvons nous demander s'il existe un lien entre d'autres concepts bourdieusiens et ces divers philosophes, tels entre les concepts sartriens

de *cogito pré-réflexif* et de *projet existentiel* et respectivement les concepts bourdieusiens de *sens pratique* et d'*illusio*. Dans un autre registre, c'est l'hypothèse d'un idéalisme latent chez Bourdieu qui pourrait être expérimentée, ce dernier, comme l'a parfaitement mis en évidence Sung-Min, réduisant la lutte politique à une lutte cognitive [9].

Notes

[1] J-P. Sartre, *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, Gallimard, 1943.

[2] Puisque la liberté « n'est soumise à aucune nécessité logique » selon Sartre.

[3] J-P. Sartre : *op. cit.*, p. 479.

[i] *Idem*, p. 512.

[i] *Idem*, pp. 526-598.

[4] P. Bourdieu, « Les sous-prolétaires algériens », *Les Temps modernes*, n°199, déc. 1962, p. 1031.

[5] M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception* (Paris, Gallimard, 1945), pp. 140-141, p. 271. Par ailleurs, Merleau-Ponty emprunte à plusieurs reprises le concept d'*habitus* (*idem*, p. 160, p. 377). Bourdieu, quant à lui, fait usage du concept de schéma corporel notamment dans *La distinction* (Paris, Minuit, 1979, p. 210 et p. 240) dans une acception proche du concept d'*hexis* puisqu'il le définit comme la manière de tenir le corps, de marcher, de manger, etc., dépositaire d'une *weltanschauung* ainsi que d'une philosophie de la personne et du corps propre.

[6] M. Foucault, « Le sujet et le pouvoir » in *Dits et écrits II, 1976-1988*, Paris, Gallimard, 2001, p. 1042.

[7] Cf. *Méditations pascaliennes* (Paris, Seuil, 1997, p. 221) où il parle de freinage, de coulage et de sabotage.

[8] T. Andréani, « Bourdieu au-delà et en deçà de Marx », *Actuel Marx*, n°20, pp. 57-58.

[9] *Méditations pascaliennes, op. cit.*, p. 221.