

# Le mauvais esprit du sociologue

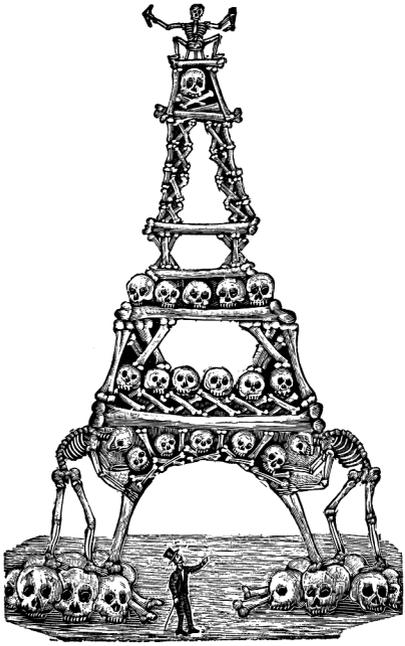
Bourdieu et l'État

Jean-Christophe Angaut

**L**A PUBLICATION DES COURS SUR L'ÉTAT PRONONCÉS PAR PIERRE Bourdieu au Collège de France entre 1989 et 1992<sup>1</sup> est de nature à intéresser les libertaires, et cela pour au moins trois raisons. D'abord parce que l'on peut soupçonner qu'il y aura quelque chose d'utile à retirer d'une pensée critique lorsqu'elle s'applique à une thématique qui est précisément l'un des repères cardinaux de nos pratiques militantes. Ensuite parce qu'en l'espèce, cette pensée se donne à lire dans la retranscription d'un cours, et donc sous une forme plus aérée (d'où le volume de l'ouvrage) que dans un traité de sociologie en bonne et due forme. Enfin parce que la sociologie critique de Pierre Bourdieu a souvent présenté des accointances avec des thématiques libertaires<sup>2</sup>, sans jamais que ces rapprochements soient explicités par l'auteur, et qu'on pourrait attendre d'un ouvrage sur l'État qu'il permette de statuer, pour faire vite, sur Bourdieu et l'anarchisme.

1. Pierre Bourdieu, *Sur l'État. Cours au Collège de France 1989-1992*, Paris, Raisons d'agir/Seuil, 2012, 671 p.

2. De la manière la plus sensible dans les deux articles réunis dans *Langage et pouvoir symbolique*, Paris, Seuil, 2001 : « La représentation politique » (pp. 213-258) et « La délégation et le fétichisme politique » (pp. 259-279).



Sur ce dernier point, on peut à première vue être déçu : une simple consultation de l'index des notions joint à l'ouvrage permet bien de repérer une petite dizaine de mentions des notions « anarchie » et « anarchiste », mais lorsque l'on s'y rapporte dans le corps du texte, on s'aperçoit vite que ces termes sont pris dans leur acception courante. L'anarchie, ce n'est pas l'ordre moins le pouvoir, mais le désordre, ou plutôt un « état de lutte symbolique de tous contre tous »<sup>3</sup>. Quant à l'anarchisme, Bourdieu semble le réduire à un tempérament rétif à l'autorité de l'État, à une « disposition de révolte socialement instituée contre les pouvoirs »<sup>4</sup>. Quoiqu'il en soit, il n'est fait aucun cas, dans ces cours, de la critique argumentée et structurée que nombre d'auteurs libertaires ont proposée de l'État, ni de projets alternatifs

aux modalités autoritaires d'organisation de la société et de l'existence humaine, ni de ce que les théories anarchistes ont pu apporter à la sociologie critique. Toutefois, avant de conclure hâtivement que Bourdieu partage l'ignorance et le mépris dans lequel intellectuels et universitaires tiennent la tradition anarchiste, il faut prêter attention au fait que les théories et les projets anarchistes sont étrangers à la fois aux phénomènes qu'étudie le sociologue et au type de discours qu'il vise à produire, ce qui n'empêche en rien les libertaires de trouver matière à réflexion dans ce travail.

L'ouvrage permet d'abord de répondre à une question que l'on aurait pu légitimement poser à Pierre Bourdieu : pourquoi, alors que sa sociologie a pris pour objet la reproduction des élites par l'éducation et la culture, le fonctionnement mandarin de l'université, la persistance de la noblesse d'État, le rôle de la violence symbolique dans la perpétuation des rapports de domination, les illusions de la représentation politique, Bourdieu ne s'est-il jamais affronté à la question de l'État ? Bourdieu consacre une grande partie de ses cours à dire ses réticences à traiter une telle question, au point qu'on finit par se demander s'il ne va pas renoncer. Plusieurs raisons expliquent cette réticence. La première tient à l'épistémologie qui est

3. P. Bourdieu, *Sur l'État*, op. cit., p. 111.

4. *Ibid.*, p. 17.

la sienne : la sociologie rompt avec le sens commun, qu'elle traite comme un obstacle. Les notions spontanées que nous avons de l'État n'expliquent rien, elles sont ce qu'il faut expliquer. Parler de l'État sans interroger la pertinence de cette notion, c'est retomber dans une philosophie sociale spontanée, éventuellement raffinée, qui consiste à dire que l'État fait telle ou telle chose, et à croire que parce qu'on le dit, l'État existe réellement comme une personne qui a telles fins, telles fonctions. Tout un pan des cours sur l'État consiste à dissiper ce que Bourdieu nomme le « fétichisme de l'État » et à montrer qu'un tel fétichisme est précisément un effet de l'État. L'un des premiers effets de l'État, c'est de faire croire à sa propre existence, à la nécessité et à l'éternité de cette existence. Pour se défaire des illusions propres à la pensée d'État, Bourdieu a recours à plusieurs procédés : le premier consiste à aborder l'État dans une perspective « microsociologique », en s'intéressant à la constitution de commissions, afin de montrer comment, dans l'activité la plus banale, s'élabore une parole officielle ; le second consistera, on va le voir, à appliquer une méthode « structuro-génétiq ue » à l'État. La cible de Bourdieu n'est pas seulement la *doxa*, mais aussi sa mise en forme dans un certain type de discours philosophique essentialiste qui développe des généralités sur l'État sans s'interroger sur sa constitution.

Dans ces réticences se donne à voir un premier rapprochement qu'il serait possible d'établir entre ces cours de Bourdieu et ceux prononcés en 1978 et 1979 par un autre occupant des lieux, Michel Foucault. Celui-ci, dans *Sécurité, territoire, population* et *Naissance de la biopolitique*, prétendait contourner la problématique obsédante de l'État en parlant de gouvernementalité et proposer une généalogie de l'État comme « péripétie de la gouvernementalité »<sup>5</sup>. Plusieurs indices donnent à penser que Bourdieu était très critique à l'endroit de la manière foucauldienne d'aborder l'État : lorsqu'il expose la nécessité de faire une histoire génétique de l'État, il précise immédiatement que cette histoire génétique doit être distinguée de la généalogie de Foucault<sup>6</sup>, sans pour autant dire pourquoi. On peut faire l'hypothèse que le caractère régressif du questionnement généalogique implique une forme de finalisme et tend à effacer comme inexistantes et impossibles les alternatives présentes à chaque embranchement de l'arbre généalogique : la démarche généalogique consiste en effet à partir d'une réalité donnée pour s'interroger sur ses ancêtres ou sa provenance, en laissant de côté ce

5. M. Foucault, *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France*, 1978, Paris, Gallimard/Seuil, 2004, p. 253. Voir dans ce numéro l'article de Tomás Ibañez.

6. P. Bourdieu, *Sur l'État*, op. cit., p. 185. Les éditeurs signalent que quelques mois avant que Bourdieu ne prononce ce cours (10 janvier 1991), la conférence de Michel Foucault où il présentait sa conception de la généalogie, « Qu'est-ce que la critique ? Critique et *Aufklärung* » (27 mai 1978), avait paru dans le *Bulletin de la société française de philosophie* (n° 84-2, avril-juin 1990, pp. 35-63).

que ces ancêtres ont pu ou auraient pu produire d'autre. Or dans la manière qu'a Foucault de pratiquer la méthode généalogique (plus d'ailleurs que dans les présentations générales qu'il en fournit), un tel travers se donne à voir, qui permet d'expliquer le peu de cas que cette période de son œuvre, pourtant orientée vers la question de la résistance au pouvoir, fait des théories et des pratiques libertaires. D'autre part, on peut penser qu'il songe à Foucault lorsqu'il évoque, comme un débat « à pleurer » celui qui agita la pensée française des années 1970 sur la question de savoir si « le pouvoir vient d'en haut ou d'en bas »<sup>7</sup>. Il n'en demeure pas moins que d'autres rapprochements sont possibles, notamment lorsque, mettant en œuvre son histoire génétique de l'État, Bourdieu prétend montrer l'émergence de l'État à partir des pratiques et des discours de gouvernement – mais cela tient peut-être à l'identité de leurs sources.

La deuxième réticence de Bourdieu à se lancer dans une telle entreprise tient à l'ampleur du sujet et à la masse d'informations à mobiliser. Dès lors qu'on renonce aux grands discours généraux sur l'État, ses fonctions, son action, son essence, etc., et que l'on prend au sérieux son caractère historiquement constitué, les difficultés se multiplient puisqu'il s'agit de rendre compte de réalités qui pourraient bien n'avoir d'unité que nominale. Autrement dit, le fait de croire qu'on appelle État aujourd'hui, en France, la même chose que ce qu'on appelait État dans ce même pays au XVI<sup>e</sup> siècle, ou dans la Chine des Han, pourrait bien précisément être un effet de la pensée d'État. Prolongeons cette assertion dans une direction qui nous concerne directement : ce que les anarchistes ont appelé État au XIX<sup>e</sup> siècle ne pourrait-il pas correspondre à un moment particulier de la genèse de l'État occidental, et en reconduisant en l'état (si j'ose dire) leurs analyses, en les généralisant abusivement, ne risquons-nous pas nous-mêmes de succomber à la pensée d'État<sup>8</sup> ? Se défaire de cette dernière, c'est accepter de se confronter à un ensemble de réalités, de discours et de pratiques hétérogènes dans le temps et dans l'espace pour voir à partir de quand il y a de l'État, c'est-à-dire d'abord une croyance en l'État, étant entendu que cela ne réduit en rien la réalité de l'État car les croyances sont bien réelles et produisent des effets. Une telle tâche n'est évidemment pas à la mesure d'un seul individu, et Bourdieu ne peut proposer qu'une esquisse de sociologie historique de l'État, qui insiste notamment sur la nécessité de briser un certain nombre de clivages

7. *Ibid.*, p. 210.

8. Ce risque de généralisation abusive est sans doute tout particulièrement important en France, où l'État national n'a cessé de se présenter comme un État universel – d'où le « modèle » de la Révolution française (que Bourdieu dégonfle élégamment p. 236-237), auquel l'histoire de tout État devrait se conformer, sous peine d'être considérée comme retardataire ou mutilée.

disciplinaires qui n'ont de raison d'être que dans la perpétuation d'une structure du champ académique, et ne sont en aucune manière conditionnés par la nature des objets étudiés.

Le plus important de ces clivages disciplinaires oppose les historiens aux sociologues. Or selon Bourdieu, ce que les seconds peuvent apporter aux premiers, c'est une attitude plus soupçonneuse, plus détachée des cadres de la pensée d'État. Comme il le signale à propos de la comparaison, choquante pour nombre d'historiens, que propose Norbert Elias entre l'impôt et un racket légitime (« je vous protège mais vous payez l'impôt »), « les sociologues ont mauvais esprit, [...] posent des questions malséantes, mais qui sont aussi des questions scientifiques » puisqu'en l'occurrence, il s'agit de se demander comment ce racket est devenu légitime, c'est-à-dire pourquoi il n'apparaît plus comme un racket à ceux qui le subissent. On touche ici au plus près aux accointances entre les tenants et les aboutissants de la sociologie de Bourdieu et l'anarchisme. En amont, la pratique sociologique présuppose une défiance envers les pouvoirs, une attitude soupçonneuse envers toutes les formes de domination, en tant qu'elles se présentent toujours comme légitimes<sup>9</sup>. En aval, le travail sociologique conduit à montrer comment la légitimité d'une institution est un effet construit historiquement et qu'elle sert (symboliquement et matériellement) ceux qui incarnent cette institution. Autrement dit, le travail du sociologue sape la croyance spontanée en la légitimité de l'institution. La sociologie est délégitimante. C'est ce dont témoigne la contestation par Bourdieu de la manière dont on conçoit habituellement les rapports entre les deux sens du mot État, comme administration et comme territoire sur lequel s'exerce légitimement l'action d'un gouvernement. Bourdieu montre en effet que l'un des effets les plus tenaces de la pensée d'État consiste à fonder le premier sens du mot État sur le second et à croire que c'est parce qu'il y a un territoire et des agents qui, par exemple, y parlent la même langue, qu'il y a un État chargé de défendre les intérêts généraux de cette communauté (et que de tels intérêts existent). Cette inversion, qui constitue à proprement parler le fétichisme nationaliste, passe sous silence le fait que ce territoire est précisément constitué par la domination de ce gouvernement, de sorte que le fait de désigner sa population comme française, et non comme basque, bretonne, etc., est déjà un produit de l'État par lequel l'État *se produit*. L'État comme gouvernement se fait en faisant l'État comme territoire ou comme nation<sup>10</sup>.

9. *Ibid.*, p. 264, Bourdieu se reconnaît lui-même un « tempérament anarchique », auquel il attribue la tendance à considérer non pas la désobéissance, mais l'obéissance comme l'élément problématique – cela dans une tradition où Bourdieu inscrit Hume, mais que l'on pourrait faire remonter au *Discours de la servitude volontaire* de La Boétie.

10. *Ibid.*, pp. 58-61 et pp. 196-199.

11. M. Weber, *Le savant et le politique*, trad. C. Colliot-Thélène, Paris, La Découverte, 2003, p. 118.

12. Le second élément par lequel Bourdieu se distingue de la tradition wébérienne concerne son appréciation du processus de rationalisation qui est, selon Max Weber, caractéristique de la modernité et affecte aussi bien la vie religieuse, la vie économique que la vie politique. En s'appuyant notamment sur des travaux d'historiens de l'Angleterre et du Japon, Bourdieu montre en effet que le maintien et le développement autonome de formes culturelles non soumises à la rationalisation peuvent non seulement coïncider avec la mise en place d'une économie capitaliste rationnelle, mais qu'ils en constituent même une condition essentielle. C'est aussi une manière d'en finir avec une certaine lecture marxiste de l'histoire, qui voit dans la Révolution française le modèle de toute révolution bourgeoise qui doit nécessairement accompagner l'essor de la bourgeoisie capitaliste.

La spécificité de la conception de l'État qui se dégage des cours de Bourdieu peut se comprendre à partir de la définition canonique donnée par Weber dans sa conférence sur « La politique comme profession » : l'État est ce qui revendique avec succès le monopole de la violence physique légitime<sup>11</sup>. Cette définition a déjà le mérite de suggérer que l'État émerge d'une situation de concurrence, sur le modèle de ce qui intervient dans un marché, avec un processus d'élimination ; la constitution de l'État est un processus de monopolisation. Ce qui, en outre, est monopolisé, ce n'est pas la violence physique (il y a toujours de la violence, même si les sociétés dotées d'un État sont censées être davantage pacifiées en dedans), mais sa légitimité. Enfin, cette phrase ne signifie pas que les agents qui s'autorisent de l'État ne se servent que de la violence pour parvenir à leurs fins, mais que l'État est regardé comme ce qui dispose du monopole de la contrainte juridique, seule à même de garantir des droits à chacun : dans des sociétés dotées d'un État, dire que l'on possède un droit, c'est dire que l'on peut faire appel à l'État pour le faire valoir. Dire que cette violence physique est légitime, chez Weber, ce n'est pas dire qu'elle est la meilleure moralement mais simplement qu'elle est considérée comme légitime, donc qu'elle relève d'un rapport de domination, qui mobilise des ressources symboliques. Spontanément, les honnêtes citoyens ne regardent pas de la même manière un détachement de police et une bande armée, bien qu'il s'agisse extérieurement de la même chose. Pour se faire obéir, l'État a recours à des ressources éthiques chez ceux qui lui obéissent. Toute domination comporte une composante d'acquiescement chez ceux qui la subissent, sans quoi elle est un simple pouvoir – et dans ce cas, il faudrait effectivement qu'il y ait un gendarme derrière chaque automobiliste pour qu'il respecte les feux rouges, ou un professeur de français derrière chaque individu pour qu'il s'exprime correctement.

C'est toutefois cette composante symbolique de la domination que Bourdieu reproche à Weber de n'avoir pas développé pour elle-même (sinon comme ce qui légitime la concentration entre les mains de l'État de toutes les forces de coercition), alors qu'elle est pour lui l'élément central<sup>12</sup>. Plus que la coercition visible de l'État, c'est la coercition invisible qui intéresse Bourdieu, la manière dont l'État exerce une contrainte sur la plus intime de nos pensées. Or la domination symbolique, ou la violence symbolique, c'est l'ensemble « des formes de contrainte qui reposent sur des accords non



conscients entre les structures objectives et les structures mentales »<sup>13</sup> – le fait que nous soyons préparés à l’obéissance et domestiqués de l’intérieur par l’État. En somme, la question de l’État reconduit à celle du pouvoir symbolique, au point d’ailleurs que Bourdieu, relisant l’article dans lequel il a introduit cette notion, se rend compte qu’il s’agit en fait d’un article sur l’État, et que seule une intériorisation de la pensée d’État l’a empêché de l’apercevoir<sup>14</sup>. L’innovation propre à la sociologie de Bourdieu en tant qu’elle se rapporte à l’État, comme à toute autre forme de domination, consiste dans l’idée que ce qui est premier et déterminant, ce n’est pas la coercition ouverte, la violence physique, mais l’accumulation initiale par l’État du capital symbolique. Pour ce qui est de sa substance, c’est essentiellement à cette concentration du capital par l’État, concentration qui fait la spécificité de l’État occidental, qu’est consacré le cours de Bourdieu. Mais cette enquête, souvent passionnante, s’origine dans une remise en cause de ce que l’on considère comme allant de soi : qu’est-ce qui fait qu’on obéit sans avoir le fusil dans le dos ? Reprenant à Durkheim l’idée d’un conformisme logique qui découle de structures mentales qui ne sont pas transcendantales (comme c’est le cas chez Kant) mais socialement construites, Bourdieu y ajoute l’idée selon laquelle ces structures à partir desquelles nous appréhendons la réalité sont en fait produites par l’État : « l’État inculque des structures cognitives semblables à l’ensemble des agents soumis à sa juridiction. »<sup>15</sup>

Nul n’échappe donc totalement à la pensée d’État : nous vivons dans l’État et l’État vit en nous et entre nous, et cela parce qu’il est une structure à la fois structurée (par des pratiques de gouvernement)

13. *Ibid.*, p. 239.

14. *Ibid.*, p. 255.

15. *Ibid.*, p. 265.

et structurante (pour les représentations du monde social). Lorsque nous nous soucions de respecter les règles du langage, nous appliquons des règles qui sont des règles d'État – voire nous nous identifions à des injonctions qui sont des injonctions d'État. L'objection si souvent opposée aux anarchistes, selon laquelle ils respectent le code de la route (paraît-il), est d'une portée bien moins grande que celle qui consiste à souligner que nous parlons tous une langue d'État, une langue unifiée par l'État et fondée sur la répression de diverses langues disqualifiées comme patois, dialectes ou langues régionales. On aurait tort toutefois de ne considérer dans ces processus que la face répressive et coercitive. Comme l'indique Bourdieu, c'est ce qui fait l'ambiguïté des institutions du *Welfare State* « dont on ne sait jamais si ce sont des institutions de contrôle ou de service ; en fait, elles sont les deux à la fois, elles contrôlent d'autant mieux qu'elles servent. »<sup>16</sup>

À cet endroit du cours, alors que Bourdieu montre comment l'État est finalement profondément ancré en chacun de nous, on songe aux reproches qui ont, d'une manière répétée, été adressés à une sociologie prétendument nécessitariste, qui ne ferait finalement que montrer à la fois l'étendue de la domination symbolique et l'impossibilité d'en sortir. En 1984, Jacques Rancière, dans un numéro de la revue *Les révoltes logiques*, reprocha ainsi à Bourdieu de proposer « la critique radicale d'une situation radicalement immuable », qui instituerait « le sociologue dans la position du seul dénonciateur légitime »<sup>17</sup>. Dans ses cours sur l'État, Bourdieu répond explicitement à ce reproche. En premier lieu, la démarche génétique dont il se réclame permet de montrer qu'à chaque étape de la constitution de ce que nous appelons l'État, des alternatives ont été écartées et rendues invisibles<sup>18</sup>, ce à quoi contribue aussi la démarche généalogique en tant qu'elle part du présent. Dès lors, la sociologie rouvre des possibles. En second lieu, sur quelques exemples particuliers, Bourdieu montre comment la suspension, même momentanée, des règles par lesquelles l'État structure le monde social (par exemple les emplois du temps à l'école<sup>19</sup>) permet d'ouvrir des espaces de liberté inouïs. La difficulté est de tenir ensemble trois choses : montrer comment l'histoire ferme des possibles, rouvrir ces possibles et faire comprendre pourquoi c'est difficile, mais non impossible. Il s'agit que les gens qui se confrontent à cette pensée repartent chez eux « avec des schèmes de pensée, des programmes de recherche et d'action »<sup>20</sup>.

16. *Ibid.*, p. 227. Voir aussi les développements (p. 565 et suivantes) sur la « dialectique de la discipline et de la philanthropie » à laquelle ce que Weber appelle la « domestication des dominés » par l'État donne lieu.

17. Article repris dans J. Rancière, *Les scènes du peuple*, Lyon, Horlieu, 2009, pp. 365-366 pour les deux citations.

18. P. Bourdieu, *Sur l'État*, p. 219.

19. *Ibid.*, pp. 272-275.

20. *Ibid.*, p. 289.

Reste toutefois que l'analyse de la monopolisation par l'État de la violence symbolique comme processus d'unification fait surgir deux obstacles qui peuvent empêcher de considérer la sociologie bourdieusienne de l'État comme « anarcho-compatible ». Le premier est pour une part signalé par Bourdieu lui-même : c'est l'insistance quasi exclusive sur la violence symbolique, qui conduit à minorer, ou à caractériser comme seconde la violence physique – c'est une critique qui a notamment pu lui être adressée à propos de la prééminence que son ouvrage sur *La domination masculine* attribuait à la violence symbolique (intériorisée par les femmes) par rapport à la violence physique directe, qui est une composante présente et structurante de cette même domination<sup>21</sup>. S'agissant de

l'État, Bourdieu explique que c'est l'insistance exclusive sur la violence physique et la coercition ouverte qui l'a conduit à tordre le bâton dans l'autre sens<sup>22</sup>. Soit, mais on aurait toutefois apprécié que le sociologue prenne en compte les effets symbo-

liques de la violence physique : les violences parfois extrêmes qui se sont opérées, et continuent aujourd'hui de s'opérer au nom de l'État, ne jouent-elles pas un rôle dans l'obéissance que nous vouons quotidiennement à l'État ? Le second élément touche à la nature bifide de l'État qu'a cru devoir repérer Bourdieu : l'État, c'est à la fois ce qui réprime et ce qui unifie, ce qui disqualifie et ce qui décroïssonne. En même temps que l'État français marginalisait par exemple la langue bretonne, il permettait (selon un processus beaucoup plus long qu'on ne l'a souvent décrit) à l'ensemble de la population présente sur le territoire qu'il administrait de communiquer au moyen d'une même langue. En même temps qu'il dissolvait toute forme d'autonomie locale, il unifiait les poids et mesures. On pourrait multiplier les exemples du même type, et les étendre aussi à l'attachement que nous pouvons avoir aujourd'hui à des services publics qui sont pourtant, en grande partie, des créations de l'État. Il y a sur ce point, semble-t-il, une difficulté de Bourdieu à se détacher d'une identification entre l'officiel et l'universel et à ne pas consentir aux auto-justifications de l'État. On pourrait ici prolonger le parallèle que propose Bourdieu entre capital économique et capital politique : il est certain qu'une bonne partie des richesses dont dispose aujourd'hui l'humanité n'auraient pas été

**“Bourdieu montre comment la suspension, même momentanée, des règles par lesquelles l'État structure le monde social permet d'ouvrir des espaces de liberté inouis”**

21. Voir Léo Thiers-Vidal, « Le masculinisme de *La domination masculine* » in *Rupture anarchiste et trahison pro-féministe*, Lyon, Bambule, 2013.

22. P. Bourdieu, *Sur l'État*, op. cit., pp. 265-266.

produites sans les différentes formes de contrainte (servage, esclavage, salariat) dans lesquelles le travail humain a été mobilisé ; de même, une bonne partie des ressources matérielles et symboliques qui permettent aujourd'hui l'échange sous toutes ses formes est le produit d'une coercition étatique ; dans les deux cas, est-ce véritablement un argument en faveur de l'État et contre leur réappropriation par la communauté ?

**Jean-Christophe Angaut**

