

LE CORPORATISME DE L'UNIVERSEL ET LA CITE.

Yves SINTOMER

Pierre Bourdieu a consacré de nombreux travaux pour montrer en quoi des thèses, des valeurs ou des pratiques qui revendiquent pour elles l'universel et la raison sont en fait profondément déterminées par les schèmes de perception et de comportement particuliers des agents qui les énoncent ou les mettent en oeuvre, à partir d'une position spécifique dans une société déterminée. Or, depuis quelques années, le sociologue juxtapose à sa critique "suspenseuse" un discours en positif qui s'articule en particulier autour de la notion de "corporatisme de l'universel". Celle-ci implique que la défense de l'universel ne découle pas d'un raisonnement transcendantal ou d'une mise en évidence de structures anthropologiques atemporelles ; elle est le produit historique de structures sociales spécifiques qui contraignent les agents à prendre partie pour l'universel.

La notion de corporatisme de l'universel est stimulante, mais elle ne va pas sans poser certains problèmes. L'objet de cet article sera de cerner plus précisément le statut de ce concept dans la perspective bourdieusienne, d'en dégager les principales implications, en particulier pour la sphère politique, et de tenter de cerner les objections qu'il soulève. Si ce concept apparaît surtout lorsque Bourdieu adopte une position explicitement normative, il présuppose également un certain nombre de thèses cognitives sur le fait social. C'est pourquoi notre discussion portera sur ces deux volets qui, quoique devant être distingués analytiquement, sont fortement imbriqués l'un dans l'autre.

Le paradigme du champ scientifique.

Lorsqu'il met en place le concept de corporatisme de l'universel, Bourdieu a recours à l'exemple paradigmatique du champ scientifique quand il gagne avec la modernité une autonomie (relative) par rapport aux champs politique ou économique. Ce champ se structure alors de telle manière qu'il devient impossible d'y triompher durablement en disant n'importe quoi. Certes, les pressions sociales extérieures se font sentir, et les rapports de pouvoir interne au champ (comme le poids de la bureaucratie scientifique) induisent des distorsions qui ne jouent pas qu'à la marge. Il n'en reste pas moins que, dans les démocraties occidentales modernes, le recours à la force sociale ou politique se révèle sur le long terme incapable d'empêcher que des arguments scientifiquement meilleurs ne finissent par triompher. C'est que la structure du terrain scientifique moderne impose une compétition régulée et, dans une certaine mesure, auto-contrôlée. Celles et ceux qui recourent à de mauvais arguments finissent inmanquablement par se disqualifier aux yeux de leurs pairs. Ils/elles perdent du même coup le capital symbolique qui est attaché au prestige scientifique et se retrouvent handicapé(e)s dans la compétition pour la recherche de la vérité. La relation agonistique qui traverse le champ scientifique -comme tous les autres champs- aboutit donc à une sublimation des relations de pouvoir puisque les agents doivent se mettre au service de la raison et de l'universel s'ils veulent être couronnés de succès. "Le champ scientifique est un jeu où il faut s'armer de raison pour gagner". C'est dans cette mesure que la raison, loin d'être inhérente à "l'homme" ou de découler inévitablement des conditions a priori de la socialité humaine (et par exemple de la structure pragmatique du langage), constitue un produit historique et social¹. L'argument, on le voit, constitue en quelque sorte une inversion historisante de la thèse kantienne sur l' "insociable sociabilité" des êtres humains, et la République des lettres de Bourdieu n'est pas sans évoquer le Peuple de Démons auquel Kant faisait allusion ; à la place de la Providence, ce sont certains mécanismes sociaux qui contraignent les individus d'un champ déterminé à se comporter "rationnellement".

¹ Bourdieu, 1987, p. 44. Cf. également Bourdieu, 1992b, pp. 461 sq., ainsi que Bourdieu, 1992a, pp. 162-163: "Je ne pense pas que la raison soit inscrite dans la structure de l'esprit humain ou dans le langage (...) Quoiqu'en dise Habermas, la raison elle-même a une histoire: elle n'est pas tombée du ciel, dans notre pensée ou notre langage. L'habitus (scientifique ou autre) est un transcendantal, mais un *transcendantal historique*, qui a partie liée avec la structure et l'histoire du champ".

Cette thèse sociologique autorise par ailleurs une prise de position normative cohérente. A condition de s'objectiver de manière réflexive, d'analyser avec un regard critique ses propres intérêts, sa propre situation dans le champ scientifique et dans la société en général, ses propres inconscients historiques, l'intellectuel(le) peut revendiquer d'être un(e) "fonctionnaire de l'humanité". La mise en évidence des conditions sociales de la "production de la vérité" implique l'existence d'une "politique de la vérité", qui vise précisément à "défendre et améliorer le fonctionnement des univers sociaux où s'exercent les principes rationnels et où s'engendre la vérité" (Bourdieu, 1987, p. 44). Dans cette optique, l'essentiel est donc de défendre et d'accroître l'autonomie du champ scientifique et de sa logique vertueuse. Bourdieu conclut son raisonnement en répondant aux critiques potentielles:

"Cette *Realpolitik de la raison* sera sans nul doute exposée au soupçon de corporatisme. Mais il lui appartiendra de montrer, par les fins au service desquelles elle mettra les moyens, durement conquis, de son autonomie, qu'il s'agit d'un corporatisme de l'universel" (Bourdieu, 1992b, p. 472).

A ce stade se pose un double problème épistémologique, que nous ne ferons que mentionner sans nous y attarder. Tout d'abord, que signifie dans ce cadre la notion de "vérité"? Renvoie-t-elle à une définition objectiviste, ou au contraire à une perspective pragmatique (par exemple à l'accord tendanciel de la communauté scientifique)? Et quelles relations conceptuelles convient-il d'établir entre cette notion de vérité et celles de raison et d'universalité, que Bourdieu emploie dans ce contexte comme si elles étaient presque synonymes? Ensuite, est-il légitime de parler de champ scientifique en général, et la logique qui régit les sciences sociales est-elle du même ordre que celle qui régit les sciences "dures"? Le progrès scientifique est-il de même nature en sociologie et en physique-chimie? Preuves et réfutations y sont-elles aussi concluantes et incontestables?

Le politique transcédé par l'universel?

Plus intéressant pour notre sujet est cependant un autre questionnement, qui touche à la relation à établir entre ce corporatisme de l'universel et la sphère politique. Les mécanismes sociaux qui favorisent la raison et l'universel sont-ils restreints au seul champ scientifique? Le champ politique ne peut-il pas être lui aussi organisé de telle manière à ce que surgissent en son sein des "fonctionnaires de l'humanité", à ce qu'y prévale "objectivement" un "corporatisme de l'universel"? Bourdieu donne deux réponses tendanciellement contradictoires à cette question.

D'un côté, il étend son raisonnement aux champs littéraire et artistique, qui ont également conquis peu à peu leur autonomie au cours des derniers siècles et où s'expriment du même coup des valeurs fortes telles que la "pureté éthique". Il affirme que c'est l'autonomisation des champs littéraire, artistique et scientifique qui a permis la constitution de l'intellectuel(le) au sens moderne du mot, c'est-à-dire d'un personnage bifront qui gagne son autorité spécifique sur l'un des champs autonomes de la culture et engage cette autorité symbolique dans les luttes politiques. La mise en valeur du rôle de l'intellectuel va plus loin que la position traditionnelle de Bourdieu, qui se contentait généralement d'avancer que la science sociale, en procédant au dévoilement d'une réalité autrement masquée, représentait du seul fait de son existence une critique sociale. Dans son sens le plus authentique, l'intellectuel est mû par une "politique de la pureté" qui constitue "l'antithèse parfaite de la raison d'Etat". En effet, cette politique est en droit de transgresser les valeurs les plus sacrées de la communauté politique, tel le patriotisme, "au nom de valeurs transcendantes à celles de la cité ou, si l'on veut, au nom d'une forme particulière d'universalisme éthique et scientifique qui peut servir de fondement non seulement à une sorte de magistère moral mais aussi à une mobilisation collective en vue d'un combat destiné à promouvoir ces valeurs" (Bourdieu, 1992a, p. 168 ; 1992b, pp. 460-465).

Cette première réponse apportée par Bourdieu est résolument minimaliste. La "politique" dont il s'agit ne peut être le fait que de figures très spécifiques et ne renvoie pas à l'action des citoyen(ne)s ordinaires. Cette approche a des racines profondes dans le corpus bourdieusien. Au nom de la "rupture" que la science introduit nécessairement par rapport au sens commun, la tentation est forte de dénier aux citoyen(ne)s ordinaires tout sens critique politique et de faire de l'accès potentiel à la lucidité l'apanage du sociologue. C'est par exemple ainsi que, face à la théorie démocratique

dominante, le sociologue entend démontrer que l'idée d'opinion personnelle est, tout comme l'idée du goût personnel, une illusion ; qu'elle est socialement et historiquement déterminée, tout comme l'opinion elle-même -mais il ne semble pas que l'opinion des citoyens puisse, à l'instar de la connaissance scientifique, prendre une certaine distance par rapport à cette détermination². Et le moins que l'on puisse dire est que les travaux de Bourdieu ne mettent pas en valeur le sens réflexif ou éthique authentique d'actions politiques qui seraient tournées vers l'universel.

La thèse épistémologique de la rupture entre l'opinion et la connaissance peut d'ailleurs s'appuyer chez Bourdieu sur l'analyse sociologique de la spécificité du champ politique. Dans celui-ci ce n'est pas vers la vérité (ou vers l'authenticité éthique) que tendent les agents en lutte, mais vers le pouvoir. D'ailleurs, les modalités mêmes de la lutte diffèrent selon les champs. Si le champ scientifique tend "à conférer une primauté pratique à l'opposition entre le vrai et le faux", et donc "un pouvoir arbitral de fait à la concurrence entre pairs", le champ politique est organisé autour de l'opposition ami/ennemi et tend en conséquence à exclure l'intervention arbitrale d'un tiers -le champ juridique étant situé à mi-chemin entre ces deux logiques (Bourdieu, 1986, p. 10). Dans cette perspective, l'idée que l'opinion publique puisse tendre à jouer un rôle arbitral lorsqu'une société se démocratise réellement et que s'instaure un espace public critique est donc exclue³. De même se trouve écartée l'idée que les institutions démocratiques, ou du moins certaines d'entre elles, puissent pousser les agents en lutte à prendre parti pour l'universel.

C'est d'ailleurs à partir d'une intuition similaire à celle de Bourdieu que Michel Dobry, dans un ouvrage par ailleurs stimulant, analyse de façon unilatérale la politique comme purement agonistique, dans une perspective qu'il qualifie de "clauswitzienne" (Dobry, 1992, p. 16). Or, dans la politique comme dans la vie quotidienne, les acteurs n'échangent pas que des coups -ils peuvent aussi échanger des arguments, et ceux-ci sont plus ou moins réfléchis, critiques et convaincants. On peut même avancer que l'un des traits caractéristiques d'un idéal-type de la démocratie réside dans d'institutionnalisation de l'échange réglé d'arguments. Si un argument peut aussi constituer un coup, il s'agit en tout état de cause d'un "coup" d'un genre très particulier -et qui instaure une dynamique qui a sa logique propre. Celle-ci n'implique d'ailleurs pas seulement une certaine capacité cognitive de type réflexif quant aux problèmes de la cité ; elle permet le déploiement d'une rationalité normative qui, si elle ne peut prétendre à une objectivité, à une impartialité ou à une universalité comparables à celle de la rationalité scientifique, n'en est pas pour autant réduite à la pure contingence ou à l'arbitraire. On peut certes partager l'idée que la dimension normative ne s'élève pas comme une transcendance au-dessus de la positivité du social. Ce n'est pas pour autant qu'il faut négliger la ressource normative dans les comportements politiques, ou qu'il faut la réduire à un reflet ou à un travestissement des rapports de forces. Michel Dobry se garde certes d'avancer explicitement de telles thèses, mais il ne prend pas à bras le corps ce problème. Son analyse fonctionne comme si la rationalité éthico-politique ne différait pas de la logique produite par la confrontation purement extérieure des orientations stratégiques et monologiques que l'auteur tend à prendre en compte de façon presque exclusive. Pourtant, tout comme la dynamique de l'échange des coups politiques façonne et modifie les préférences et les intérêts des participant(e)s, la logique de l'argumentation éthico-politique ne laisse pas les locuteur(trice)s intact(e)s. Les revendications corporatives, dès lors qu'elles touchent à

² Bourdieu, 1984, p. 47. Il est vrai que, contestant que cette thèse puisse aboutir au quiétisme, Bourdieu rétorque: "Voudrait-on dire qu'on ne peut mobiliser que sur la base d'illusions ?", ajoute que si l'opinion est socialement déterminée, il est préférable de le savoir, avant de conclure par ces mots: "si nous avons une chance d'avoir des opinions personnelles, c'est peut-être à condition de savoir que nos opinions ne sont pas telles spontanément". Bourdieu laisse cependant sans réponse la question de savoir si cette opinion réellement personnelle, qui renvoie implicitement à une autonomie réflexive, peut être atteinte par les agents situés sur le champ politique. A lire les pages consacrées à ce champ dans *La distinction*, on peut en douter: l'analyse porte uniquement sur le conditionnement des habitus et des opinions et passe complètement sous silence tout ce qui pourrait aller dans le sens d'une action et d'une réflexion autonomes des citoyen(ne)s.

³ J. Lagroye, qui travaille dans une perspective proche de celle de Bourdieu, étend d'ailleurs le raisonnement de celui-ci de l'opinion personnelle à l'opinion publique (Lagroye, 1993, p. 384). Dans cette optique, l'opinion publique ne saurait contenir une dimension critique, elle n'est au fond que la forme publique de l'habitus des citoyens, ou d'une partie d'entre eux.

l'équilibre global du pouvoir, doivent pour avoir une légitimité prétendre qu'elles sont compatibles avec l'intérêt général ou avec la justice, voire qu'elles les favorisent.

Ce problème est encore plus patent lorsque le champ politique est conceptualisé comme un marché. Bourdieu ouvre lui-même la porte à une telle analyse lorsqu'il utilise la métaphore de l'offre et de la demande pour saisir la logique du politique (Bourdieu, 1979, ch. 8). Cette perspective est systématisée et radicalisée par bon nombre de sociologues qui se réclament de son oeuvre et analysent le champ politique moderne comme fondé sur des transactions entre les biens offerts par les entrepreneurs politiques et l'adhésion que donnent (ou non) les profanes à ces professionnels de la politique⁴ On ne peut adresser à ces auteurs le reproche d'économisme: ils prennent soin de différencier les biens offerts et d'éviter de les réduire à de simples avantages économiques ; par exemple, selon la typologie de M. Offerlé, ces biens se distinguent par leur origine (publique et privée) et par leur destination (individuelle ou collective). Plus fondamentalement, la valeur heuristique de la métaphore du marché est cependant peu probante. Elle laisse de côté la dimension éthique de la politique, qui n'est pas réductible à la logique monologique et utilitariste de la transaction⁵. Elle néglige le fait qu'il n'est pas de médium comparable à l'argent pour unifier les "échanges" entre des "biens" politiques par trop hétérogènes. Elle tend ainsi doublement à donner une vision unidimensionnelle de la rationalité politique. Enfin, elle tend à cantonner les citoyens ordinaires dans un rôle de purs consommateurs. Elle hypostasie ainsi certains traits de l'actuel système politique en une caractéristique générale du champ politique dans le monde moderne -et parfois même endosse sans précaution les théories élitistes de la démocratie.

Raison, universalité, politique.

Cette première réponse que Bourdieu est tenté de donner à la question des rapports entre corporatisme de l'universel et politique risque ainsi de tomber dans les travers d'un scientisme ou d'un intellectualisme pourtant dénoncés par Bourdieu lui-même. Un espace public vivant et garanti institutionnellement ne peut-il pas constituer un puissant vecteur pour une discussion éclairée (cognitivement et normativement) sur les problèmes de la cité? L'action des scientifiques ou des écrivains ne peut-elle pas trouver un répondant dans l'agir des simples citoyen(ne)s? Bourdieu reconnaît lui-même que les différences naturalisées de l'ordre ancien peuvent être constituées "comme *politiques*, c'est-à-dire comme susceptibles d'être contestées et transformées" (Bourdieu, 1990, p. 26). En cela, la réflexivité politique rejoint sur un plan distinct ce qui, pour Bourdieu, constitue le propre des sciences sociales: la critique des rapports sociaux (et notamment des rapports de domination) qui s'objectivent comme une "seconde nature" dans la vie quotidienne. Ce n'est d'ailleurs pas un hasard si l'une des évaluations les plus positives de la "politisation" que l'on puisse lire chez Bourdieu soit émise dans un article portant sur la domination masculine et les luttes féministes: c'est que celles-ci ont apporté la preuve que la remise en question de rapports sociaux considérés comme "naturels" durant des siècles pouvait venir d'une pratique émancipatrice dans la vie quotidienne et dans l'arène politique bien avant toute institutionnalisation de la critique dans le champ des sciences sociales (ce qui ne signifie pas que celle-ci ne puisse pas servir celle-là dans une seconde étape). C'est pourquoi la critique de la raison d'Etat ne saurait être l'apanage exclusif d'un universalisme scientifique ou artistique, pas plus qu'elle ne saurait être menée au nom d'universaux transcendant la cité. Tout au contraire, c'est peut-être au nom des idéaux de la cité démocratique qu'une critique de la raison d'Etat peut s'avérer la plus acérée. Si l'on peut accorder à Bourdieu que la raison humaine est de part en part historique et qu'elle réside "dans certains types de conditions historiques, dans certaines structures sociales de dialogue et de communication non-violente" (Bourdieu, 1992a, p. 162), il faut ajouter que

⁴ Cf. notamment Gaxie, 1978 et 1993; Gaxie et Lehingue, 1984; M. Offerlé: "Mobilisations électorales et invention du citoyen: l'exemple du milieu urbain français à la fin du XIX^e siècle", in *Explication de vote* (D. Gaxie ed.), Paris, Presses de la FNSP 1989.

⁵ Gaxie reconnaît bien que la dimension éthique ne peut être réduite à la logique transactionnelle du marché, mais il ne donne pas à cette distinction une portée opératoire et étudie exclusivement la seconde des deux logiques. Pour une analyse originale de l'utilisation des ressources éthiques dans l'interaction quotidienne, cf. Boltanski, 1990.

de telles structures constituent précisément un ressort primordial en même temps qu'un but essentiel de toute perspective *politique* de démocratisation.

C'est sans doute parce qu'il était conscient de ces objections que Bourdieu, dans certains de ses textes les plus récents, esquisse une seconde réponse à la question des rapports entre universel et sphère politique. Pour la première fois à ma connaissance, il envisage que le champ politique puisse lui aussi être organisé de telle sorte que les pratiques qui s'y déploient soient contraintes en permanence de s'orienter vers une universalisation réelle. Les références théoriques sous les auspices desquelles Bourdieu effectue cette analyse sont intéressantes. D'un côté, Kant et son test d'universalité constituent l'ancrage à partir duquel est implicitement revendiquée une universalité de type normatif. De l'autre, il ne s'agit pas pour Bourdieu d'endosser telle quelle la perspective kantienne d'une moralisation de la politique fondée sur les présupposés a-historiques. Poser la question en termes sociologiquement réalistes implique de comprendre que seule une modification de la logique de fonctionnement du champ politique pourra entraîner avec elle le développement d'un "corporatisme de l'universel" dans ce domaine:

"On voit qu'il s'agirait d'instituer des univers sociaux où, comme dans la République idéale selon Machiavel, les agents aient intérêt à la vertu, au désintéressement, au dévouement au service public et au bien commun. La morale politique ne peut tomber du ciel. Elle n'est pas inscrite dans la nature humaine. Seule une Realpolitik de la Raison et de la Morale peut contribuer à favoriser l'instauration d'univers où tous les agents et leurs actes seraient soumis -notamment par la critique- à une sorte de test d'universalité permanent, pratiquement institué par la logique même du champ". (Bourdieu, 1994, pp. 242-243).

Dans la mesure où elle n'est pas simplement rhétorique, cette seconde réponse représente une inflexion non négligeable dans la pensée du sociologue français. Elle reste cependant sommaire et fragmentaire. En particulier, quels peuvent être la définition et le statut conceptuel de la catégorie d'universel *en politique* ? Quelles sont les relations de notions parentes telles que l'universel, la justice ou la démocratie, ou la "liberté" ? Ce dernier terme parsème régulièrement les écrits de Bourdieu, en particulier lorsque la dimension normative est abordée. C'est ainsi que le sociologue parle par exemple de la culture comme "instrument de liberté supposant la liberté", opposée à la culture "chose, et close", à la culture "morte" et "instrument de domination et de distinction". Dans une perspective similaire, il écrit qu'une "socio-analyse, même collective", serait impuissante à modifier réellement les rapports de domination patriarcaux si elle ne s'accompagnait pas d'un bouleversement de la position des femmes dans la production et la reproduction du capital symbolique: "la libération de la femme" a selon lui comme condition préalable une culture qui ne fonctionne plus comme "un rapport social de distinction" -qui fait des femmes (et des dominé(e)s en général) des objets plutôt que des sujets. Réagissant à une conjoncture politique plutôt régressive, il met aussi en garde contre un retour "aux formes les plus primitives de la barbarie contre laquelle toutes les institutions démocratiques, parlementaires et judiciaires notamment, ont été construites"⁶.

Employer les termes de "liberté", de "libération" ou d' "affranchissement" en les opposant à la "barbarie" ou à l'objectivation en une seconde nature de rapports sociaux contingents, implique au moins deux choses. D'une part, il faut reconnaître explicitement la légitimité de discussions raisonnées de type normatif visant à donner épaisseur et cohérence systématique aux notions de liberté, d'universalité morale ou politique, de justice... D'autre part, pour donner une épaisseur sociale aux modèles normatifs comme pour donner un sens clair à une notion comme la liberté, il faut s'appuyer, ne serait-ce qu'implicitement, sur un idéal-type sociologique des formes qui s'opposent aux rapports de domination. Il convient certes que les théories de la justice abandonnent toute prétention transcendantale et se préoccupent du fait que la politique -serait-elle la plus démocratique qui soit- ne saurait se réduire à un contrat social. Mais, de son côté, la sociologie politique doit ménager une place à des études concrètes et, dans son champ théorique, à des concepts analytiques sur lesquels puisse

⁶ Cf. Bourdieu, 1992a, p. 170 ; 1992b, pp. 461-462 ; Bourdieu, 1990, p. 31; "Un entretien avec Pierre Bourdieu", in *Le Monde*, 7/12/1993.

s'articuler une réflexion normative raisonnée. Il s'agit notamment de comprendre comment la démocratie, sans être le propre de l'homme, peut être instituée historiquement comme un mécanisme social (impliquant à la fois des configurations matérielles déterminées et des procédures spécifiques) favorisant des droits, des libertés, des pratiques d'universalisation... Dans cette perspective, on peut par exemple concevoir les droits des citoyen(ne)s comme des "transcendants historiques", pour reprendre un terme de Bourdieu, c'est-à-dire comme des règles, socialement instituées, qui favorisent un jeu régulé et marqué par la réciprocité des relations de pouvoir et des flux de communication entre les citoyen(ne)s. Il s'agit également de mesurer jusqu'à quel point la construction d'espaces publics où se déploierait un débat éthico-politique de qualité pourrait motiver pour partie les recherches des sciences sociales tout en se nourrissant de leurs travaux. Dans cette perspective, la revendication d'autonomie des sciences sociales ne serait pas incompatible avec une plus grande communication entre leur champ et celui de l'espace public démocratique⁷.

La force de la théorie bourdieusienne est bien sûr de montrer en quoi les rapports de communication ne sont pas seulement illocutoires puisqu'ils "sont aussi des rapports de pouvoir symbolique où s'actualisent les rapports de force entre les locuteurs et leurs groupes respectifs". Plus généralement, il faut comprendre que la structure sociale est présente dans chaque interaction, y compris dans l'interaction linguistique⁸. Cela est vrai en politique comme ailleurs. Mais une telle thèse rend justement encore plus nécessaire la construction d'un idéal type qui permette de comprendre quelles sont les conditions structurelles (dans le champ politique comme dans le reste des champs) qui favorisent une communication politique égalitaire et la capacité des débats politiques à problématiser authentiquement les relations sociales existantes.

Il faut malheureusement constater que les travaux de Bourdieu, tout comme ceux des sociologues de la politique qui se situent sur des perspectives similaires, ne se sont guère orientés jusqu'ici dans cette direction. Ne serait-il pas temps de dépasser le stade de ce "réductionnisme délibéré et provisoire" (Bourdieu, 1992a, p. 92) qui cantonne la sociologie réflexive dans une stratégie du soupçon et lui interdit d'élaborer en positif des idéaux-types de la liberté historique ou de dialoguer avec les théories de la justice et de la démocratie?

La question anthropologique

Sans doute y a-t-il des raisons profondes qui expliquent que l'ampleur potentielle de ces "jeux de raison" et de ces "jeux de liberté" dans le champ politique soit si réduite dans les travaux de Bourdieu. Malgré les dénégations répétées du sociologue, sa problématique repose implicitement sur une anthropologie "pessimiste" du lien social, héritée de Weber beaucoup plus que de Marx. La lutte et les rapports de force constituent pour lui les moteurs du lien social, et ce de façon si universelle, ou quasi-universelle, que d'autres types de liens ne méritent pas véritablement d'être conceptualisés par la sociologie, ne serait-ce qu'à titre heuristique. Le comportement des individus est dans cette optique toujours "intéressé", et donc monologique et stratégique-instrumental -même si les types d'intérêt varient historiquement de façon contingente et ne sont en aucun cas réductibles au seul intérêt économique (Bourdieu, 1992a, pp. 91sq ; 1994, pp. 149-167). Bourdieu est quelquefois obligé de reconnaître que l'absence de thématization des relations non agonistiques pourrait constituer un problème réel. Mais aussitôt, il relativise *a priori* la place de tels rapports dans la réalité sociale: ils constituent une "exception" basée sur ce qu'Aristote nomme la *philia*, et ne peuvent guère se déployer

⁷ Cette communication pourrait bénéficier de certaines homologues structurelles qui existent entre le type d'argumentation qui est pratiqué en sciences sociales et la délibération authentique qui peut potentiellement se développer sur l'espace public.

⁸ Bourdieu, 1982, pp. 14, 25-28, 61, 99-107. Le sociologue ajoute: "C'est ce qu'ignore la description interactionniste qui traite l'interaction comme un empire dans un empire, oubliant que ce qui se passe entre deux personnes, entre une patronne et sa domestique ou, en situation coloniale, entre un francophone et un arabophone, ou encore, en situation post-coloniale, entre deux membres de la nation anciennement colonisée, l'un arabophone, l'autre francophone, doit sa forme particulière à la relation objective entre les langues ou les usages correspondants, c'est-à-dire entre les groupes qui parlent ces langues".

que dans la famille ou entre amis. Bourdieu ajoute que la communication non déformée, au sens habermassien, ne peut être atteinte que dans des circonstances tout à fait extraordinaires (Bourdieu, 1992c, p. 116). Or, une telle affirmation passe à côté du problème réel: bien entendu, une communication non déformée et totalement libre de domination est un phénomène exceptionnel ; mais, toute proportion gardée, il en va de même d'une situation où joueraient seulement les rapports de forces et la violence symbolique ou physique, à l'exclusion de toute communication et de toute coopération entre les personnes concernées. De telles catégories ont une valeur d'idéal-type ; elles ne visent pas à saisir l'essence humaine, et la tentative de définir celle-ci ne peut guère constituer qu'une quête interminable et peu fructueuse. Les formes de la coopération varient historiquement et socialement, tout comme celles de la domination, et leurs développements dépendent de l'instauration de mécanismes sociaux déterminés. Cela n'enlève rien, bien au contraire, à la nécessité d'en élaborer des idéaux-types⁹.

C'est peut-être l'absence de telles catégories qui a amené Bourdieu à se retourner récemment vers une "anthropologie comparée" pour mettre en valeur une loi transhistorique, celle du profit symbolique dont bénéficierait tout individu qui se mettrait, au moins extérieurement, au service de l'universel. En cela, il complète sa critique du soupçon par une théorie de la légitimité¹⁰. Cette explication ne se veut pas contradictoire avec celle qui avance que les progrès de l'universalisation ne peuvent être que les produits de structures sociales déterminées, et en particulier de l'instauration de champs dont la logique pousse les agents à des stratégies d'universalisation. Bourdieu présente simplement cette loi transhistorique comme une donnée première, comme une condition nécessaire à l'apparition de champs à la logique vertueuse: "La genèse d'univers de cette sorte n'est pas concevable si on ne se donne pas ce moteur qu'est la reconnaissance universelle de l'universel, c'est-à-dire la reconnaissance officielle du primat du groupe et de ses intérêts sur l'individu et ses intérêts que tous les groupes professent dans le fait même de s'affirmer comme tels" (Bourdieu, 1994, p. 166. Cf. aussi pp. 240-241).

Il n'est cependant pas évident que de telles considérations puissent mener bien loin. D'une part, une telle permanence transhistorique mériterait elle-même d'être expliquée, au moins à titre d'hypothèse, par d'autres données du même type. D'autre part, il est difficile d'apporter des preuves empiriques suffisantes à cette thèse. Enfin, celle-ci ne saurait par nature suffire à expliquer l'émergence et le développement historique, dans des contextes déterminés, de logiques poussant les rapports sociaux dans le sens de l'universel. C'est pourquoi il est sans doute préférable de s'en tenir au plan plus modeste de la théorisation des dynamiques politiques qui, dans le monde moderne, viennent s'opposer à la reproduction des rapports de domination et à la confiscation du système politique au seul profit de ses élites. Ces dynamiques ne renvoient pas à la liberté anthropologique d'un Sujet pensant et agissant, mais à des logiques structurelles et intersubjectives, instituées historiquement, qui tendent à favoriser des relations de pouvoir fluides et réversibles et à permettre aux citoyen(ne)s d'instaurer collectivement une distance réflexive avec le donné.

Une telle démarche a des implications qui ne se réduisent pas à la seule dimension cognitive. Bourdieu écrit dans *La misère du monde* que l'analyse sociologique des problèmes du présent a d'abord pour but d' "essayer d'ouvrir des possibilités à une action rationnelle visant à défaire ou à refaire ce que l'histoire a fait" (Bourdieu, 1993, p. 226). Dans la quatrième de couverture de l'ouvrage, il ajoute: "On aura compris en le refermant que ce livre propose une autre façon de faire de la politique". Encore faut-il qu'il y ait une autre façon de faire de la politique, et que le "corporatisme de l'universel" ne soit pas réservé aux anges et aux savants. La sociologie se doit d'étudier en quoi certains dispositifs politiques favorisent une logique comparable à celle que Bourdieu considère

⁹ Faute de tels idéaux-types, Bourdieu comprend par exemple le phénomène associatif contemporain selon une logique "sérielle" (Bourdieu, 1979, p. 533). Il faut d'ailleurs noter que l'expression de "corporatisme de l'universel" n'est pas adéquate pour cerner l'ensemble des agencements qui poussent à l'universalisation, car le terme de "corporatisme" renvoie exclusivement à des pratiques stratégiques et monologiques.

¹⁰ Cf. C. Colliot-Thélène: "La sociologie réflexive, l'anthropologie, l'histoire", *Critique*, 579-580 (spécial Bourdieu), août-septembre 1995.

comme le propre d'une pratique réflexive de l'interview sociologique (Bourdieu, 1993, p. 906): la réduction au minimum de la violence symbolique qui accompagne la communication entre des locuteurs/trices aux statuts sociaux disparates.

Bibliographie

- Boltanski, L. (1990): *L'amour et la justice comme compétence*, Paris, Métailié.
- Bourdieu, P. (1979), *La distinction. Critique sociale du jugement*, Paris, Minuit.
- Bourdieu, P. (1982), *Ce que parler veut dire. Economie des échanges linguistiques*, Paris, Fayard.
- Bourdieu, P. (1984), *Questions de sociologie*, Paris, Minuit.
- Bourdieu, P. (1986), "La force du droit. Eléments pour une sociologie du champ juridique", *Actes de la recherche en sciences sociales*, septembre.
- Bourdieu, P. (1987), *Choses dites*, Paris, Minuit.
- Bourdieu, P. (1990), "La domination masculine", *Actes de la recherche en sciences sociales*, 84, septembre.
- Bourdieu, P. (1992a), *Réponses. Pour une anthropologie réflexive*, entretien avec Loïc J.D. Wacquant, Paris, Seuil.
- Bourdieu, P. (1992b), *Les règles de l'art. Genèse et structure du champ littéraire*, Paris, Seuil.
- Bourdieu, P. (1992c), "Doxa and Common Life", *New Left Review*, 191, janvier-février.
- Bourdieu, P. (1993), *La misère du monde*, Paris, Seuil.
- Bourdieu, P. (1994), *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*, Paris, Seuil.
- Dobry, M. (1992), *Sociologie des crises politiques*, Paris, Presses de la FNSP.
- Gaxie, D. (1978), *Le cens caché. Inégalités culturelles et ségrégation politique*, Paris, Seuil.
- Gaxie, D., (1993), *La démocratie représentative*, Paris, Montchrestien.
- Gaxie, D., Lehingue, P. (1984), *Enjeux municipaux. La constitution des enjeux politiques dans une élection municipale*, Paris, PUF.
- Lagroye, J. (1993), *Sociologie politique*, Paris, Presses de la FNSP/Daloz.

RESUMES:

La notion stimulante de corporatisme de l'universel renvoie à l'émergence de dispositifs sociaux dont la logique contraint les individus à prendre parti pour l'universel. La politique inclut-elle potentiellement une telle dynamique, dont le champ scientifique constitue le paradigme ? Parce qu'il tend à sous-estimer la capacité réflexive que les citoyen(ne)s peuvent exercer collectivement sur l'espace public, Bourdieu ne peut donner une réponse suffisamment cohérente à cette question.

The interesting notion of universalist corporatism refers to the emergence of social structures whose logic constrains individuals to behave in favor of the universal. The scientific field is the paradigm of such a dynamic. Could politics also include it ? Bourdieu tends to underestimate the collective reflexivity of citizens in the public sphere and he therefore cannot answer this question coherently enough.

L'auteur:

Yves Sintomer enseigne dans le département de sciences politiques de l'Université de Paris VIII. Docteur en sciences politiques et sociales de l'Institut Universitaire Européen de Florence, il est l'auteur d'une thèse sur "Jürgen Habermas et les dilemmes d'une théorie contemporaine de la démocratie", à paraître aux éditions La Découverte.