

C

OMPTES RENDUS

PHILIPPE CORCUFF, 2003

Bourdieu autrement. Fragilités d'un sociologue de combat

Paris, Textuel, collection La discorde, 143 pages

La lecture de l'œuvre de Pierre Bourdieu livrée par Corcuff se veut à la fois fidèle et critique. Il s'agit de défendre la portée heuristique d'une sociologie jugée ordinairement maltraitée tout autant par la "mauvaise foi" de ses détracteurs (les anti-Bourdieu) que les "cécités" de ses adeptes, "bourdieusiens heureux". Bourdieu serait méconnu car trop connu. La plupart des textes consacrés à sa sociologie seraient d'autant plus partisans et réducteurs qu'ils surestimeraient, sous "illusion biographique", la cohérence de l'œuvre et de l'auteur. Il conviendrait donc d'aborder Bourdieu autrement, en restituant sa pensée dans sa dynamique, comme "ensemble composite", pensée complexe, hétérogène, et comprenant ainsi en elle-même bien des éléments de son propre dépassement. Engagé dans cette démonstration, l'ouvrage procède d'une lecture précise, voire méticuleuse, des textes de Bourdieu, attachée à déconstruire les critiques des "anti", creuser les faiblesses ou contradictions ignorées par les "pro", mais aussi expliciter les révisions constructives avancées par d'autres.

La première partie vise encore à privilégier la cohérence de l'œuvre, soit ce que les quatre suivantes ont progressivement pour vocation d'abandonner, développant ainsi ce qui doit faire l'originalité de l'ouvrage. Cette première partie, curieusement, est aussi plus particulièrement adressée aux "militants des mouvements sociaux". Curieusement, car ce ne serait

pas le cas des autres ? Le risque étant alors de voir ici se maintenir quelque chose de cette "division du travail intellectuel tendant à réserver aux milieux universitaires les productions intellectuelles les plus affinées" que dénonce l'auteur. Ce serait pourtant injuste au vu de la qualité du propos. La sociologie de Bourdieu constitue une des grandes pensées critiques post-marxistes du XX^e siècle, argumente ici Corcuff. Et c'est cette nouvelle capacité critique qu'auraient le plus de mal à saisir les animateurs des mouvements sociaux avant tout marqués en France par les repères intellectuels formés au sein du marxisme. Ces derniers, est-il en même temps précisé, ne peuvent d'ailleurs qu'être confortés dans cette voie par les écrits anti-libéraux de Bourdieu lui-même, demeurant plus proche des schémas marxisants, et donc en deçà de ses avancées théoriques. La théorie de l'habitus et des champs est alors restituée en rupture avec la clôture économiste présente chez Marx, puis argumentée contre "la prétention à saisir le tout" (nourrissant le schème du complot ou arguant de la toute puissance supposée du système). Toujours en priorité pour les militants sociaux, Corcuff insiste aussi sur la critique de la domination politique (la question du porte-parole) et de l'ethnocentrisme militant. Moment fort enfin, dans le retour cette fois plus distancié sur la théorie : l'exposé de "la pente domino-centrée" clôturant cette sociologie. Clôture que Corcuff parvient à expliciter en tenant ensemble les deux

puissantes critiques (mais à notre connaissance rarement rapprochées et confrontées entre elles) formulées par Grignon et Passeron (le misérabilisme dans lequel la théorie de la légitimité enferme les pratiques populaires) et par Boltanski et Thévenot (“l’invisibilisation” des différentes formes de relations : coopération, amour, sens de la justice, etc. —on pourrait ajouter logique du don et donc obligations et responsabilité— non réductibles aux rapports de dominations).

C'est aussi cette ouverture aux apports ultérieures (à laquelle s'ajoute l'explicitation en amont, par recours à la philosophie, des concepts du sociologue) qui confère son intérêt à la suite de l'ouvrage. Il nous paraît possible de regarder ensemble sur ce point les trois parties suivantes, toutes consacrées à la théorie de l'action. Ici, la fidélité et la critique semblent parfois entrer en tension. Ce sentiment est-il dû à cette posture tendant à attribuer les problèmes que posent les cadres conceptuels du sociologue principalement à l'usage qu'en ont fait d'autres ? On le voit plus loin, dans la cinquième partie, à propos du problème de l'utilitarisme, on le voit déjà dans ces pages soucieuses de réhabiliter le concept d'habitus avant d'admettre ses difficultés. Certes, le jeu des formulations successives, y compris la forme d'écriture adoptée par le sociologue (prévenant tous les contre-arguments), permet toujours de se mettre d'accord sur un point. Corcuff l'admet bien d'ailleurs, tout en faisant une force de cette particularité, que d'autres (les infidèles ?) dénoncent comme refus de clarté et de confrontation à la critique. La fidélité critique redevient plus harmonieuse, et convaincante, quand l'auteur ré-explicite l'apport majeur du concept d'habitus résidant bien moins en lui-même que dans le problème (la recherche de l'articulation entre le collectif et l'individuel, le dépassement du double écueil de l'intellectualisme et de l'objectivisme etc.), qu'il s'essaie de solutionner. Car il est vrai que, Bourdieu lui-même l'a reconnu, le concept “vaut peut-être avant tout... pour les questions qu'il permet de mieux poser ou de

résoudre, les difficultés scientifiques qu'il fait surgir”.

Le pas critique est alors franchi par Corcuff, dans une formulation précise : “Demeure le danger de passer de la neutralisation méthodologique de problèmes, mis provisoirement entre parenthèses pour construire l'intelligibilité partielle de certains phénomènes sociaux, à la négation de ces problèmes et à la dogmatisation d'un concept aux ambitions totalisatrices”. Le concept d'habitus fonctionne “comme une boîte noire essentiellement identifiée par ses effets”. Il a limité le domaine d'investigation sociologique, notamment en passant sous silence la variété des modes d'engagement dans l'action à la disposition des acteurs. Dans le même temps, tout en récusant les philosophies de la conscience, le concept d'habitus a aussi reconduit “au niveau d'un inconscient social individualisé” leurs “présupposés d'unité et de permanence de la personne”. L'auteur insiste d'ailleurs longuement sur ce point, ce qui l'amène à consacrer sa quatrième partie à une discussion de *L'homme pluriel* de Lahire. En fait, la démarche adoptée consiste surtout à rappeler en quoi cet ouvrage “ne constitue qu'un élément dans un champ collectif de questionnement”. L'intérêt porté à l'acteur dans sa diversité plutôt que dans son unité n'est pas une nouveauté chez les sociologues : les formulations d'Elias, Douglas, Taylor, ou beaucoup plus anciennes dans la philosophie de Hume, les analyses surtout de Mead et dans son sillage de Goffman, les développements sociologiques de de Singly, Dubet, et d'autres encore, nourrissent alors le vaste panorama permettant de le reconnaître.

UNE SOCIOLOGIE ÉTHIQUEMENT CONTRASTÉE

Pour terminer, Corcuff revient sur la difficulté majeure que pose la sociologie présentée et qui justifie largement le sous-titre de l'ouvrage : à la différence de Marx, la critique chez Bourdieu n'est pas clairement adossée à une perspective d'émancipation. Nous pourrions aller plus loin en reprenant le registre plus radical tenu dans la pre-

mière partie et posant la question lancinante à laquelle nous convient les analyses du sociologue : "Comment échapper un jour à la domination, si tout est, invariablement et inéluctablement, domination?". De fait, les réductions opérées par le cadre conceptuel de cette sociologie ne contribuent-elles pas à essentialiser les rapports sociaux qu'elle s'attache à dénoncer (la "violence symbolique" semble ainsi participante à la définition du social plutôt que déconstruite comme limitation de ses potentialités)? D'autres auteurs nous ont déjà permis de saisir ce qui constitue ainsi une "aporie" (Girard) bien plus qu'une "fragilité": celle d'une sociologie prétendant finalement libérer les acteurs de ce qu'elle pose dans le même temps comme constitutif du lien social. De manière originale, Corcuff montre quant à lui en quoi cette difficulté peut aussi être mise au compte des relations complexes et ambivalentes que Bourdieu entretient avec la tradition philosophique. La posture adoptée ici est bien sûr encore celle de la sociologie de la société critique. Les textes des philosophes permettent d'explicitier les présupposés normatifs ou postulats sur la condition humaine (le terme exact revendiqué est celui des "anthropologies philosophiques") imbriqués dans les vocabulaires, concepts et outils du sociologue. Les difficultés de la théorie ne sont pas relatives à la présence de ces postulats (il ne pourrait pas en être autrement). Elles renvoient au fait que ceux-là sont pluriels, naturalisés (car non ou insuffisamment explicités) et en partie contradictoires. Au moins trois fils anthropologiques sont ainsi explicités. Le premier fil est celui de l'anthropologie de l'intérêt, relevant certes d'une conception philosophique de l'humain, mais consacrant surtout la pente utilitariste d'une sociologie devenant ainsi dénonciatrice de toute prétention à la légitimité. Corcuff choisit de montrer comment cette pente se serait (surtout?) durcie dans la science politique française. Le second fil renvoie à une anthropologie de la lutte contre la mort symbolique s'incarnant notamment dans le passage de la notion d'intérêt à celle d'illu-

sio. Le caractère contingent de la vie humaine et sa finitude appellent la production sociale d'un sens: nécessité anthropologique donc de jouer le jeu (d'être pris dans un champ) et dépendance au jugement des autres. Ce sont principalement les textes de Pascal qui permettent ici de "développer les etc."; tandis que le troisième fil, celui de l'anthropologie de la liberté relative par la connaissance, se comprend à partir de Spinoza, révisé par la philosophie des lumières. Ce dernier fil serait le seul explicitement émancipateur, tout en entrant aussi en contradiction, précise Corcuff, avec ce que l'on perçoit encore d'une "anthropologie de l'authenticité de la pratique versus l'inauthenticité de l'intellectualisation". D'après nous, cette position pourrait d'ailleurs heuristiquement être défendue (tout dépend de ce que l'on met dans la "pratique") mais semble plutôt ici se clôturer dans une pensée relativiste dualiste. On n'avance donc guère ici du côté de l'émancipation. Pourtant une autre possibilité survient. Il se trouve en effet que l'anthropologie de la lutte contre la mort symbolique donne lieu à deux lectures différentes, "constructiviste" ou "tragique". La lecture constructiviste, comme la suivante, pose l'absence de fondement naturel à nos jugements de valeur, justifications et autres raisons d'exister, qui sont toujours le produit de constructions sociales. Mais cela n'empêche pas de leur reconnaître une réalité et aussi la possibilité de leur objectivité en tant que productions soumises à des contraintes débordant l'arbitraire des jeux sociaux (argument défendu dans l'autre ouvrage récent de Corcuff, sous la notion des "transcendances relatives"). La lecture tragique porte l'illusio du côté de l'illusion: le caractère toujours nécessaire, mais vain et irréalisable, artificiel et dérisoire des jeux, raisons et significations humaines. Elle nie aussi leur possible portée émancipatrice: ces dernières ne pouvant, comme l'écrit Bourdieu (sous le thème de la "malédiction" ou de "l'antinomie fondamentale du social"), que participer des luttes de distinction: "et c'est là sans doute l'antinomie fondamentale (...) tout sacré a son

complément profane, toute distinction produit sa vulgarité..." (in *Leçon sur la leçon*).

Corcuff trouve Bourdieu "hésitant" entre ces deux lectures. Et notamment lors des analyses menées, avec Passeron, sur le système scolaire. Notons d'ailleurs et nous concluons sur ce point, que c'est là le seul moment, dans cette discussion sur la dualité de la piste constructiviste non relativiste ou tragique, où Corcuff se réfère à la question scolaire : la tension entre ces deux pistes s'observe de fait particulièrement dans *La reproduction*, dans la mesure où les discussions sur les savoirs scolaires constituent la première définition de la "violence symbolique"... mais faut-il parler de "tension" ou de bifurcation car bien des travaux sur l'école produits par la suite ne semblent pas s'être prioritairement attachés à travailler la première lecture ? De même, l'énoncé de l'apport émancipateur du travail scolaire se heurte encore de nos jours

à l'argument du relativisme culturel (culture orale/ culture écrite, populaire/ savante etc.). Et la lecture tragique ne s'est-elle pas paradoxalement aussi figée dans les critiques de la critique, sous la forme par exemple du "Enseignons quand même" ou de l'énoncé de "l'opposition indépassable", de "l'irréductible conflit d'interprétation" entre le raisonnement sociologique et le raisonnement pédagogique ? Un sociologue ne pouvant pas être un bon enseignant et vice-versa ? Les clarifications apportées par Corcuff nous aideront assurément à mieux développer les autres pistes possibles... avec et contre Bourdieu.

Daniel FRANDJI

IUFM de Lyon,

Laboratoire méditerranéen de sociologie
(LAMES)

Maison méditerranéenne des sciences
de l'homme (MMSH), Aix-en-Provence