

Christophe PÉBARTHE*

SUR L'ÉTAT... GREC ?
PIERRE BOURDIEU ET LES CITÉS GRECQUES

À propos de P. BOURDIEU, *Sur l'État. Cours au Collège de France (1989-1992)*, Paris 2012.

L'histoire ancienne ne semble avoir que peu intéressé Pierre Bourdieu, à l'inverse de l'histoire en général comme en témoignent, par exemple, ses conversations avec Roger Chartier diffusées sur France Culture en 1988, et depuis lors publiées¹. De même, les historiens de l'Antiquité ne travaillent que très rarement en recourant à des concepts issus des recherches du sociologue français². Pour expliquer ce constat, il serait aisé d'évoquer de part et d'autre une indifférence polie, sur fond de découpage disciplinaire et de difficile franchissement des barrières des disciplines³. Ou bien, il pourrait suffire de s'en tenir aux vives critiques que Pierre Bourdieu a adressées aux historiens et dont Roger Chartier suggère la radicalisation au

* Université Bordeaux 3 - Ausonius, christophe.pebarthe@u-bordeaux3.fr

1. P. BOURDIEU, R. CHARTIER, *Le sociologue et l'historien*, Paris 2010. Évacuons d'emblée tout soupçon de méconnaissance. Pierre Bourdieu cite à l'occasion des historiens spécialistes de l'Antiquité quand il ne commente pas, certes en philosophe, tel passage de Platon.

2. Cette quasi absence est d'autant plus significative que Pierre Bourdieu est le chercheur le plus cité dans les travaux internationaux selon les analyses bibliométriques. Mentionnons toutefois dans le domaine de l'histoire ancienne V. AZOULAY, « Champ intellectuel et stratégies de distinction dans la première moitié du IV^e siècle : de Socrate à Isocrate » dans J.-CHR. COUVENHES, S. MILANEZI dir., *Individus, groupes et politique à Athènes de Solon à Mithridate*, Tours 2007, 171-199 et H. TELL, *Plato's Counterfeit Sophists*, Harvard-Cambridge-Londres 2011.

3. Nous laissons de côté ici les aspects proprement idéologiques, c'est-à-dire la méfiance *a priori* à l'égard d'une sociologie critique et engagée. Ceux-ci ne sauraient expliquer à eux-seuls cette indifférence.

cours du temps⁴. En réalité, sur ce sujet, la démarche du sociologue est la même depuis longtemps. « Je peux dire qu'un de mes combats les plus constants, avec *Actes de la recherche en sciences sociales* notamment, vise à favoriser l'émergence d'une science sociale unifiée, où l'histoire serait une sociologie historique du passé et la sociologie une histoire sociale du présent »⁵. Il récuse l'opposition entre les deux disciplines sur le modèle de la controverse entre Durkheim et Seignobos⁶. « Le sociologue est quelqu'un qui fait de l'histoire comparée sur le cas particulier du présent ; le sociologue est un historien qui prend pour objet le présent, avec l'arrière-pensée de constituer le présent comme cas particulier et de le resituer dans l'univers des cas possibles »⁷.

Pierre Bourdieu ne critique pas tant la discipline historique que sa faible propension à pratiquer une démarche réflexive sur sa propre pratique et à recourir à des concepts. « L'historien français, en bon aristocrate [...] se méfie du concept, pas seulement parce qu'il est souvent un peu laid et toujours un peu littéraire, mais aussi sans doute parce qu'il a quelque chose de roturier, dans la mesure où il est fait pour que tout le monde comprenne et que tout le monde puisse vérifier, au lieu de laisser les choses dans l'ordre de l'ineffable et de l'indicible »⁸. Ce faisant, Pierre Bourdieu s'inscrivait dans une tradition... historique, celle de Marc Bloch par exemple qui n'hésitait pas à affirmer que « l'historien définit rarement » pour insister sur le « problème fondamental de la nomenclature »⁹. Pour s'en tenir à l'historiographie française, il faut citer également la réflexion épistémologique de Henri-Irénée Marrou qui pointait les dangers du positivisme. « Notre métier est lourd, accablant de servitudes techniques ; il tend à la longue à développer une mentalité d'insecte spécialisé »¹⁰. Au cours de sa réflexion, il insistait sur l'importance du recours à des concepts en histoire, qu'il considérait comme autant d'outils essentiels pour atteindre la vérité historique. « Connaître, ici connaître historiquement, c'est substituer à un donné brut, de soi insaisissable, un système de concepts élaborés par l'esprit, et cela dès que la connaissance historique apparaît chez l'historien, antérieurement à

4. Sans doute le ton de l'entretien et l'amitié qui unit les deux chercheurs expliquent-ils cette impression, car les critiques semblent inchangées. Cf. par exemple P. BOURDIEU, R. CHARTIER, *op. cit.*, p. 58-60 et P. BOURDIEU, « Sur les rapports entre la sociologie et l'histoire en Allemagne et en France », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 106-107, mars 1995, p. 120-121.

5. P. BOURDIEU, *art. cit.*, 1995, p. 111.

6. É. DURKHEIM, « Débat sur l'explication en sociologie et en histoire » dans *Id.*, *Textes*, Paris, 1975, p. 199-217.

7. Cours du 15 février 1990, dans P. BOURDIEU, *Sur l'État. Cours au Collège de France (1989-1992)*, Paris 2012, p. 144-145 (ci-après BOURDIEU 2012).

8. P. BOURDIEU, *art. cit.*, 1995, p. 110-111.

9. Marc Bloch, cité par CHR. DELACROIX, « Concept » dans CHR. DELACROIX, FR. DOSSE, P. GARCIA et N. OFFENSTADT dir., *Historiographies*, Paris 2010, p. 693.

10. H.-I. MARROU, *De la connaissance historique*, Paris 1954, p. 8. Il poursuivait ainsi sa critique dans une tonalité que n'aurait pas reniée Pierre Bourdieu : « Le savant qui applique une méthode dont il ne connaît pas la structure logique, des règles dont il n'est pas capable de mesurer l'efficacité, devient comme un de ces ouvriers préposés à la surveillance d'une machine-outil dont ils contrôlent le fonctionnement, mais qu'ils seraient bien incapable de réparer, et encore plus de construire » (*Ibid.*, p. 9).

toute préoccupation de mise en forme, d'expression littéraire à l'usage d'un public »¹¹. Dans l'un de ses cours consacrés à l'État, feignant de s'adresser aux historiens, Pierre Bourdieu ne dit pas autre chose : « Vous feriez encore mieux ce que vous faites si vous le faisiez jusqu'au bout, si vous ne vous laissiez pas enfermer dans les limites un peu castratrices de la discipline historique, qui n'est pas censée pousser les concepts jusqu'au bout, construire des modèles, des systèmes de variables »¹².

DE L'HISTOIRE ANCIENNE À LA SOCIOLOGIE : REPENSER LA MISE À L'ÉCART

Cette adresse depuis le Collège de France n'est en rien une attaque en règle contre l'histoire. Au contraire, elle est suivie d'une défense du métier d'historien, au nom de la logique pratique, et d'une mise en garde contre l'épistémologie qui ne suffit pas à protéger contre les apories qu'elle met au jour. « Néanmoins, le métier est une condition nécessaire mais pas suffisante. On fait d'autant mieux son métier qu'on le maîtrise sur le plan conscient, qu'on est capable de porter à l'explication les principes pratiques qu'on met en œuvre dans sa pratique, qu'on a transformé en règles des schèmes, posé des règles qui peuvent devenir des règles collectives et être utilisées même par des adversaires comme un rappel à l'ordre »¹³. Les historiens auxquels il se rattache, comme Kantorowicz, Panofsky, Bloch ou Finley « ont toujours fait de la théorie en pratique, dans leur pratique et pour leur pratique, comme tous les autres spécialistes des sciences sociales, en cumulant l'ensemble des acquis théoriques de l'ensemble des sciences sociales »¹⁴. Le problème posé par Pierre Bourdieu n'est donc en rien une affaire de discipline, ou pire encore de l'hégémonie de l'une sur l'autre. Le principal reproche qu'il adresse aux historiens concerne leur manque de recours à une « critique historique des instruments de pensée, concepts, techniques [...], taxinomies »¹⁵. Autrement dit, le sociologue invite les historiens à faire de l'histoire en étant plus conscients de ce que leur position d'historien induit comme biais dans leur travail même¹⁶.

Puisqu'il n'y a nul mépris dans les critiques de Pierre Bourdieu portées à l'encontre des historiens, sans doute convient-il d'expliquer différemment l'absence générale, pour ne pas dire généralisée, des concepts élaborés par le sociologue français dans les travaux des historien(ne)s de l'Antiquité, la réciproque étant aussi vraie. L'un comme les autres partagent un même postulat. Celui-ci se voit d'autant moins qu'il est mis en forme de façon différente dans les disciplines considérées, même s'il est sans doute l'un des principaux constituants de l'*illusio* qui les définit, c'est-à-dire « la condition indiscutée de la discussion », le postulat

11. *Ibid.*, p. 140.

12. BOURDIEU 2012, p. 151.

13. *Ibid.*, p. 152.

14. BOURDIEU, *art. cit.*, 1995, p. 113.

15. BOURDIEU, *art. cit.*, 1995, p. 116.

16. La forme la plus aboutie de cette réflexion de Pierre Bourdieu figure dans les *Méditations pascaliennes*, Paris 2003 [1997].

qui permet à chaque spécialiste de participer à la discussion avec les autres spécialistes de sa discipline¹⁷. Pour le résumer en une formule, les Grecs ne sont pas des humains comme les autres ou plutôt ne sont pas des humains tout à fait comme *nous*. Du côté des historiens, il est entendu, le plus souvent implicitement, que « notre histoire commence avec les Grecs »¹⁸. Ce présupposé implique d'une part de décrire le contenu du berceau, l'histoire, la philosophie, la raison et, d'autre part, de préciser ce qui y manque. *Nos* ancêtres ne peuvent pas être tout à fait comme *nous*. Rejoignant la grande perspective téléologique ouverte à la fin du XIX^e siècle, il s'agit d'expliquer pourquoi *nous* sommes devenus ce nous sommes à partir de *nos* origines. L'histoire se décline alors en héritages et ruptures avec pour toile de fond le progrès, l'avènement du capitalisme. À l'origine, les Grecs, si largement dotés, avaient tout, sauf l'économie, c'est-à-dire le marché¹⁹.

Du côté des sociologues, l'accord se fait sur un mouvement général de différenciation sociale des activités²⁰. La modernité est associée à une plus grande division du travail social. Le corollaire est que les sociétés anciennes connaîtraient une faible différenciation, voire même pourraient être décrites comme des sociétés indifférenciées. Le modèle général est donc celui d'une hétérogénéité croissante, Émile Durkheim parlant des « séparations progressives de toutes ces fonctions [i.e. religion, droit, morale, art, science...] pourtant primitivement confondues ». L'état initial est ainsi décrit par le sociologue français : « Primitivement, toutes les formes d'activité, toutes les fonctions sociales sont rassemblées, comme prisonnières les unes des autres : elles sont des obstacles les unes pour les autres ; chacune empêche l'autre de réaliser complètement sa nature ». Le plus souvent, le rassemblement, la *prison*, c'est la religion qu'il est alors possible de qualifier avec Bernard Lahire de « totale, omniprésente, qui organise et donne sens à toutes les pratiques et non d'une vision du monde toute relative, une vision du monde parmi d'autres, à laquelle on pourrait 'choisir' d'adhérer ou de ne pas adhérer »²¹. Nombre de spécialistes des mondes anciens pourraient signer pour leur objet d'étude cette description de la religion totale. Sans doute toutefois, nombre d'entre eux pourraient-ils également substituer le mot politique à celui de religion et signer la même description. L'aporie n'est pas loin.

En raison donc de leurs fondements épistémologiques, l'histoire comme la sociologie seraient conduites à postuler un *écart* entre l'Antiquité et le monde contemporain. Il est du reste significatif qu'à la fin du XIX^e siècle et au début du XX^e siècle, les historiens et les sociologues se soient affrontés précisément sur les sociétés antiques, sans pour autant

17. Cette définition de l'*illusio* est celle des *Méditations pascaliennes* (*Ibid.*, p. 147).

18. Cette phrase figure dans les *Instructions* rédigées par Ernest Lavisse. L'entreprise comparatiste portée par l'École de Paris a rapidement tourné court et il n'est pas sûr que la démarche entreprise par et autour de Marcel Detienne ait tenu toutes ses promesses (cf. Chr. PÉBARTHE, « Faire l'histoire de la démocratie athénienne avec Cornelius Castoriadis », *REA* 114, 2012, p. 140-141).

19. Nous reviendrons ailleurs sur la question de l'existence et de la délimitation du champ économique dans le monde grec antique.

20. B. LAHIRE, *Monde pluriel. Penser l'unité des sciences sociales*, Paris 2012, p. 59.

21. *Ibid.*, p. 65.

remettre en cause le présupposé initial de l'indifférenciation²². L'influence de Karl Polanyi et de son concept d'encastrement n'a fait que renforcer cette tendance. Autrement dit, les outils conceptuels de la sociologie ne pouvaient pas s'appliquer aux sociétés anciennes, sous peine d'anachronisme. Un concept n'a pourtant pas été inscrit dans ce schéma général, celui d'État. Ainsi, Moses Finley qui n'hésitait pas à qualifier l'Antiquité de désespérément étrangère (« desperately foreign ») n'en affirmait pas moins le caractère étatique de la *polis*²³. À bien des égards, cette question ne relève pas d'un simple problème terminologique. Elle est une manifestation de la division disciplinaire au sein des sciences sociales et humaines. Comme l'écrit Moshe Berent, qui récuse le recours au concept d'État pour comprendre la *polis*, « the statelessness of the Greek *polis* makes social anthropology a proper discipline for its analysis »²⁴. Au contraire, Finley limitait fermement le recours à l'anthropologie, réduisant l'intérêt de cette dernière aux temps homériques, à la parenté, aux mythes et aux rituels²⁵. Il en appelait à un comparatisme historique, et non plus anthropologique, dans les études classiques. La démarche d'historien qu'il défend, « l'étude comparée des sociétés historiques à écriture, post-primitive, préindustrielle », rejette l'évolutionnisme primitiviste, et en même temps webérien, et embrasse dans une même interrogation, outre le monde grec ancien, « la Chine d'avant Mao, l'Inde précoloniale, l'Europe médiévale, la Russie prérévolutionnaire, l'Islam médiéval »²⁶.

Il n'est pas anodin de rappeler que, défendant la thèse d'une *polis* cité-État, Mogens Hansen commence sa réflexion par la question de la distance entre les sociétés modernes et antiques. Citant notamment l'homosexualité ou la place des femmes, il n'a pas de peine à montrer que « le degré de proximité ou d'éloignement de la civilisation grecque antique change tout le temps »²⁷. Il définit deux règles méthodologiques présidant à toute comparaison entre les sociétés antiques et les sociétés modernes : « nous devons reconnaître deux distinctions importantes : (a) celle qu'il y a entre un concept et le phénomène historique correspondant, et (b) entre l'idéologie et les réalités concernées. Dans les deux cas, nous devons éviter des comparaisons biaisées [...] il est faux de comparer les idéaux modernes avec les réalités antiques et inversement. Ainsi, comparer le concept moderne d'État avec la *polis* antique est

22. FR. HÉRAN, « L'institution démotivée. De Fustel de Coulanges à Durkheim et au-delà », *Revue française de sociologie* 28, 1987, p. 68 : « Traiter les faits sociaux comme des choses, c'est traiter le présent comme s'il s'agissait du passé, le familier comme s'il était lointain. L'Antiquité eut un rôle crucial dans la genèse de ce paradigme. Ce fut avec les peuples exotiques, l'un des terrains privilégiés où la méthode sociologique put s'exercer à vide et, pourrait-on dire, en toute impunité ».

23. Cf. M. FINLEY, « Désespérément autre » dans *Id.*, *On a perdu la guerre de Troie*, Paris 1989, p. 7-12 et *Id.*, *L'invention de la politique*, Paris 1985, p. 21-49.

24. M. BERENT, « Anthropology and the Classics : War Violence and the Stateless Polis », *CR* 50, 2000, p. 262.

25. M. FINLEY, « Anthropologie et Antiquité classique » dans *Id.*, *Sur l'histoire ancienne. La matière, la forme et la méthode*, Paris 1987, p. 11-40.

26. *Ibid.*, p. 39. Il récuse en revanche le comparatisme entre la société industrielle d'une part et le monde gréco-romain d'autre part.

27. M.H. HANSEN, *Polis et cité-État*, Paris 2001, p. 22.

illégitime. Toute comparaison doit se faire soit entre l'État et la *polis*, soit entre le concept d'État et le concept de *polis* »²⁸. De ce fait, on ne saurait comparer le concept d'État avec la réalité humaine qu'était la *polis*. Il parvient à la conclusion suivante : « la distinction, aussi bien, sur le plan idéologique que pratique, entre État et société constitue l'une des similitudes entre l'État démocratique moderne et la *polis* démocratique antique, tandis que l'indépendance en tant qu'aspect essentiel de l'État rend le concept moderne d'État différent du concept antique de *polis*, puisque la notion de *polis* n'incluait pas l'*autonomia* comme l'une de ses caractéristiques essentielles »²⁹.

Le grand mérite de la démarche entreprise par Hansen consiste à ne pas avoir esquivé la dimension proprement conceptuelle de la question. Avant de déterminer si la *polis* est un État, il convenait *a minima* de définir ce qu'était un État. L'historien danois y consacre un chapitre et affirme que les historiens comme les politologues ou les philosophes n'ont pas vraiment cherché à définir un État dans sa réalité historique. Seuls les juristes ont proposé une définition, particulièrement les spécialistes de droit international. Hansen en déduit qu'il faut donc partir de leur travail. Trois éléments paraissent indispensables : « un territoire, un peuple et un gouvernement ayant le droit exclusif de faire respecter un ordre juridique déterminé à l'intérieur d'une région déterminée et auprès d'une population déterminée »³⁰. Cette définition juridique s'est imposée. « Il y a un accord étonnant large sur ce qui constitue les éléments essentiels de l'État moderne, et cet accord a pour origine la définition fondamentalement juridique du concept d'État telle qu'elle est mise en œuvre en politique dans le monde entier ». Ce constat suffit à faire de ces trois éléments le point de départ « dans n'importe quelle discussion contemporaine sur le concept »³¹. Trois points viennent compléter les trois composantes déjà citées. L'État est une puissance publique permanente *i.e.* une abstraction ; il est souverain ; il est distinct de la société civile³². *In fine*, Hansen s'en tient à la dimension juridique, même s'il lui donne en partie une tonalité wébérienne, l'État comme détenteur du monopole de la force. « Cependant, le pur monopole de la force ne suffit pas en soi à constituer un État. La prérogative de l'État est l'usage *légitime* de la force physique, et ce dans un but spécifique : à savoir l'application d'un ordre juridique ; et, de ce point de vue, le concept d'État est inséparablement lié au système juridique en tant que tel et au règne du droit en tant que fin de l'État »³³.

Vincent Azoulay et Paulin Isnard ont résumé le modèle de Mogens Hansen par une formule efficace, « la cité des juristes »³⁴. Toutefois, ils délaissent le problème de l'État au

28. M.H. HANSEN, *Polis et cité-État*, Paris 2001, p. 26 ; cf. aussi *Ibid.*, p. 167-171 qui revient sur ce point.

29. *Ibid.*, p. 179.

30. *Ibid.*, p. 56.

31. *Ibid.*, p. 57.

32. *Ibid.*, p. 58.

33. *Ibid.*, p. 62.

34. V. AZOULAY, P. ISNARD, « Les lieux du politique dans l'Athènes classique. Entre structures institutionnelles, idéologie civique et pratiques sociales » dans P. SCHMITT PANTEL, Fr. DE POLIGNAC dir., *Athènes et le politique. Dans le sillage de Claude Mossé*, Paris 2007, p. 271-309, en particulier p. 273-279 et p. 288.

profit de ce qu'ils nomment *le* politique³⁵. Ils peuvent ainsi opposer à cette cité de raison une approche anthropologique du politique, sans la partager pour autant. Derrière cette appellation qui recouvrent des réflexions très différentes, celles notamment de Jean-Pierre Vernant, Pierre Vidal-Naquet, Marcel Detienne et Claude Mossé mais aussi celle de Christian Meier, ils lisent une même perspective, une invitation à dépasser la séparation entre société et politique. Au-delà des évolutions historiographiques qu'ils retracent, ces deux pôles, juridique et anthropologique, structurent selon eux les travaux des historiens sur le politique, c'est-à-dire sur la cité, en l'occurrence athénienne. Après avoir souligné les raffinements et les limites des différentes approches, renouant ainsi avec le sens du mot grec *politeia*, ils invitent *in fine* à placer le politique à « la croisée des institutions et des pratiques sociales »³⁶. Ce faisant, sans le dire explicitement, ils évacuent la question de l'État qu'ils subsument sous le concept de politique, comme si ce dernier, enrichi d'une dimension anthropologique, suffisait à épuiser la démarche de Mogens Hansen. Autrement dit, en acceptant la réduction de l'État aux institutions politiques et au droit, celui-ci devient un concept secondaire, bien en peine de rendre compte de toutes les dimensions de la cité grecque. Comme cette démarche impliquait, Berent l'avait bien compris, de choisir l'anthropologie contre l'histoire, il restait alors à réintroduire l'événement pour inscrire le politique grec dans la discipline historique, ce qui fut légitimement fait³⁷.

Il est indéniable que ce renouveau des études sur le politique contribue grandement à ouvrir des perspectives nouvelles, d'autant plus qu'il est mené avec une certaine réflexivité. Comme Vincent Azoulay et Paulin Isnard le soulignent, le biais actuel est celui de la fin des idéologies globalisantes, de l'intérêt pour les réseaux, les circulations, les jeux complexes de la construction et de la déconstruction du politique. Il ne paraît pas abusif de lire derrière ces différents éléments le contexte de la mondialisation, c'est-à-dire celui, du moins selon la vision la plus communément admise, de l'affaiblissement structurel des États. C'est précisément cette évolution qui amène Mogens Hansen à considérer que la *polis* grecque était un État. « Un nouveau concept plastique d'État est en train de se développer, dans lequel souveraineté et indépendance sont des concepts qui doivent être redéfinis, soit être dissociés du concept d'État. Un nouveau parallèle entre les concepts de *polis* et d'État apparaît, qui n'existait pas quelques décennies auparavant et qui pourrait bien avoir une grande importance dans notre appréhension du concept d'État dans les années à venir »³⁸. Ce faisant, l'historien danois n'échappe pas à

35. V. AZOULAY, P. ISNARD, « Clithène et Lycurgue d'Athènes : le politique à l'épreuve de l'événement » dans *Id. dir., Clithène et Lycurgue d'Athènes. Autour du politique dans la cité classique*, Paris 2011, p. 6 comprennent la politique comme les « mécanismes de la prise de décision ». *Le* politique rend le sens grec, celui de *ta politika*, l'ensemble de la vie humaine au sein de la *polis*. Ce dernier permet de dépasser le cadre institutionnel strict, sans accepter une vision totalisante du politique qui perd ses contours au moment où il devient un tout, celle qui finit par s'imposer dans le modèle de la cité des anthropologues ou dans celui, anglo-saxon, de la *political culture*.

36. *Ibid.*, p. 306.

37. *Ibid.*

38. M.H. HANSEN, *op. cit.*, p. 177.

un certain tournis conceptuel, puisque sa thèse repose sur une définition historicisée de l'État. Pour le dire autrement, selon le siècle retenu, c'est telle ou telle définition qui l'emporte et qui permet de qualifier d'État ou non la *polis*.

La publication récente des cours que Pierre Bourdieu a dispensés pendant trois ans au Collège de France entre 1989 à 1992, offre une opportunité conceptuelle de dépasser l'opposition entre État et politique d'une part et entre État et société d'autre part, c'est-à-dire d'opter, le temps d'un chemin de traverse, pour une approche sociologique qui réconcilie anthropologie et histoire. Cet écart épistémologique n'a rien d'une sortie de route incontrôlée. Certes, en raison du grand récit qui fonde la discipline sociologique, celui de la différenciation du travail social comme long avènement de la modernité, l'Antiquité n'a *a priori* pas de place dans la réflexion du sociologue français puisque l'État qu'il décrit suppose une société différenciée dont l'origine serait à chercher dans l'époque médiévale. Il n'est pourtant pas difficile de montrer que les sociétés grecques anciennes connaissaient une division du travail social. Mais celle-ci ne peut être décrite avec les catégories habituelles, d'économie, de politique, de culture, etc. Elle s'effectuait selon les catégories grecques d'entendement du monde social, ce qui n'est pas sans conséquence sur la réalité historique³⁹. Dès lors, en tenant compte de cette spécificité, il devient possible d'user du concept d'État tel que Pierre Bourdieu l'élabore pour décrire la *polis* et, dans le même temps, de le réconcilier avec le politique.

BOURDIEU ET LA GENÈSE DE L'ÉTAT

L'ÉTAT ET SES DÉFINITIONS

Au cours des années 1989-1990 et 1990-1991, le sociologue français consacre son enseignement au Collège de France à l'État⁴⁰. La lectrice ou le lecteur est d'emblée frappé(e) par l'absence de toutes considérations institutionnelles. Tout commence en effet par une définition qui n'est en rien celle des juristes : « un principe de production, de représentation légitime du monde social »⁴¹. Pierre Bourdieu la prolonge d'une deuxième, qu'il avait déjà élaborée dans un article des *Annales* paru en 1977, dans lequel il complétait celle que donnait Max Weber⁴². L'État est alors le monopole de la violence symbolique et physique. Qu'est-ce à dire ? L'État établit un consensus sur le sens du monde social, tant en termes de perception logique (intégration logique), qu'en termes de valeur (intégration morale). Cet accord permet

39. Ce point sera abordé ailleurs. Pour n'évoquer qu'un seul exemple, le fait que l'*oikonomia* ne puisse pas être assimilée à l'économie ne suffit pas à prouver que l'économie était encastrée dans la société.

40. Ces cours viennent d'être publiés (janvier 2012). S'il ne s'agit donc pas d'un livre à proprement parler, les éditeurs ont conservé le style oral et les digressions, il n'en demeure pas moins que nombre d'aspects de la pensée de Pierre Bourdieu trouvent désormais leur pleine acuité. Pour ne citer qu'un seul élément sur lequel nous reviendrons, il est évident qu'il n'est plus possible de lire de la même façon la théorie des champs.

41. BOURDIEU 2012, p. 14.

42. Cf. P. BOURDIEU, « Sur le pouvoir symbolique », *Annales E.S.S.* 32, 1977, p. 405-411.

les désaccords, puisqu'il faut adhérer à l'ordre social pour le discuter, le contester. « Une des fonctions les plus générales de l'État est la production et la canonisation des classifications sociales »⁴³. Une identité d'État est assignée aux individus, reposant sur un *nomos* établissant des divisions légitimes au sein de la société. De ce fait, l'État est une croyance, une illusion bien fondée comme dit Durkheim au sujet de la religion, qui existe par ses effets. Il est de ce fait possible d'identifier des actes d'État, des actes qui ont des conséquences sur la perception du monde social, comme la remise d'un diplôme par exemple. La difficulté à étudier l'État vient dès lors du fait que, « point de vue des points de vue », il apparaît comme neutre, « le point de vue sans point de vue »⁴⁴. De particulier, il devient l'universel, il exprime un accord sur lequel il ne saurait y avoir de désaccord⁴⁵.

Dès lors, la distinction entre État et société civile ne tient plus. Analysant longuement la construction du marché de la maison individuelle, en particulier la commission présidée par Raymond Barre (1977), Pierre Bourdieu montre comment cette dernière participe à l'officialisation des règles qui vont produire l'ordre social. Ce faisant, il évite le paralogisme qui consisterait dans ce cas à s'en tenir à des phrases dans lesquelles l'État est le sujet⁴⁶. En effet, la transformation du particulier en universel est ici montrée par le biais d'une commission qui apparaît comme un acte d'État, « accompli [...] par des gens entretenant un rapport suffisamment reconnu à l'officiel pour être en mesure d'utiliser cette ressource symbolique universelle qui consiste à mobiliser ce sur quoi tout le groupe est censé être d'accord. Non pas mobiliser le consensus, mais mobiliser la *doxa* et transformer ce qui est tacitement admis comme allant de soi, ce que tous les membres d'un ordre social accordent à cet ordre : mobiliser de telle manière que les propositions énoncées par ce groupe puissent fonctionner comme des mots d'ordre et opérer cette opération extraordinaire consistant à transformer un constat en norme, à passer du positif au normatif »⁴⁷. C'est alors une autre définition de l'État qu'il est possible d'énoncer, « un ensemble de ressources spécifiques autorisant leurs détenteurs à dire ce qui est bien pour le monde social dans son ensemble, à énoncer l'officiel et à prononcer

43. BOURDIEU 2012, p. 24.

44. *Ibid.*, p. 53.

45. Pour cette raison, la difficulté principale pour les sociologues qui étudient l'État réside dans le risque d'« appliquer à l'État une pensée d'État », c'est-à-dire dans le fait que « notre pensée, les structures mêmes de la conscience à travers laquelle nous construisons le monde social et cet objet particulier qu'est l'État, ont de bonnes chances d'être le produit de l'État » (BOURDIEU 2012, p. 13). Elle ne peut être levée sans une réflexion épistémologique (cf. notamment les *Méditations pascaliennes*). « Nous avons des instruments de connaissance qui sont destructeurs de l'objet. Il est important de connaître les instruments de connaissance ; c'est pourquoi l'épistémologie n'est pas un supplément d'âme pour le savant mais fait partie du travail scientifique : il s'agit de connaître nos instruments de connaissance pour savoir l'effet que nos instruments de connaissance produisent sur nos objets ; et nous devons connaître notre objet pour savoir en quoi il obéit à une logique spécifique, antinomique à celle des instruments de connaissance que nous lui appliquons » (p. 149).

46. Dans *Choses dites* (Paris 1987, p. 127), Pierre Bourdieu définit le paralogisme par le fait de « donner le modèle qui rend raison de la réalité pour constitutif de la réalité décrite, en oubliant le « tout se passe comme si », qui définit le statut propre du discours théorique ».

47. BOURDIEU 2012, p. 62.

des mots qui sont en fait des ordres, parce qu'ils ont derrière eux la force de l'officiel »⁴⁸. La société ne saurait donc être distincte de l'État et elle peut être décrite comme « un continuum qui est une distribution continue de l'accès aux ressources collectives, publiques, matérielles ou symboliques, auxquelles on associe le nom d'État »⁴⁹. Si la distribution, qui est inégale, fait l'objet de luttes politiques pour la modifier, il n'en demeure pas moins que c'est la stabilité qui l'emporte le plus souvent.

Cette inertie apparaît dans la définition que dans son cours Pierre Bourdieu donne des institutions, « du fiduciaire organisé, de la confiance organisée, de la croyance organisée, de la fiction collective reconnue comme réelle par la croyance et devenant de ce fait réelle »⁵⁰. Cette dimension est précisée quelques années plus tard dans les *Méditations pascaliennes*⁵¹. Pierre Bourdieu explique que la dimension symbolique requiert « des structures cognitives susceptibles d'être appliquées à toutes les choses du monde, et en particulier aux structures sociales »⁵². Ces structures structurantes organisent « un consensus préreflexif immédiat » sur le monde social, produisant l'adhésion, plus que l'obéissance, à l'ordre établi, qui relève de l'analyse phénoménologique⁵³. Or, il s'agit d'« un rapport socialement construit » et non d'une attitude naturelle. « Ce qui se présente aujourd'hui comme évident, acquis, établi une fois pour toutes, hors de discussion, ne l'a pas toujours été et ne s'est imposé comme tel que peu à peu : c'est l'évolution historique qui tend à abolir l'histoire, notamment en renvoyant au passé, c'est-à-dire à l'inconscient, les possibles latéraux qui se sont trouvés écartés »⁵⁴. Il s'agit donc de se placer à un niveau *meta*, non simplement de dire que la réalité est une construction sociale, mais dire quels sont les critères sociaux de construction de cette réalité sociale. Dans les sociétés différenciées, l'État joue un rôle décisif. « Il impose notamment, dans la réalité et dans les cerveaux, tous les principes de classement fondamentaux – sexe, âge, 'compétences', etc. – à travers l'imposition de divisions en catégories sociales – comme actifs/inactifs – qui sont le produit de l'application de 'catégories' cognitives, ainsi réifiées et naturalisées »⁵⁵.

La compréhension de la force du social n'implique de faire appel ni à la soumission mécanique, ni au consentement conscient. « La soumission à l'ordre établi est le produit de l'accord entre les structures cognitives que l'histoire collective (phylogenèse) et individuelle (ontogenèse) a inscrites dans les corps et les structures objectives du monde auquel elles s'appliquent : l'évidence des injonctions de l'État ne s'impose aussi puissamment que parce qu'il

48. *Ibid.*, p. 60.

49. *Ibid.*, p. 66.

50. *Ibid.*, p. 67. L'expression « fiduciaire organisé » est empruntée à Paul Valéry (*Cahiers*, t. II, Pléiade, 1980 [1894-1914], 1558-1559).

51. Cf. aussi notamment P. BOURDIEU, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Paris 2000 [1972] et *Le sens pratique*, Paris 1979.

52. P. BOURDIEU, *Méditations*, *op. cit.*, p. 248.

53. *Ibid.*, p. 249.

54. *Ibid.*, p. 251.

55. *Ibid.*, p. 252.

a imposé les structures cognitives selon lesquelles il est perçu »⁵⁶. L'histoire est alors ignorée. Mais il n'y a pas de paralogisme ici. L'État n'impose pas ; il faut étudier les différents agents, pour Pierre Bourdieu les juristes notamment, qui produisent cet universel. Les producteurs de biens symboliques s'inscrivent dans un champ qui détermine l'espace des prises de position et l'espace des positions occupées par les agents. L'obéissance à l'État, à l'ordre établi, ne fait pas problème. Tel est précisément le problème. La légitimité suppose la soumission doxique, c'est-à-dire l'accord entre les structures incorporés et les structures objectives⁵⁷. Pour Pierre Bourdieu en effet, la dimension corporelle est décisive. Les agents possèdent une connaissance corporelle de leur position dans l'espace social et donc de leur placement. L'émotion signale le déplacement excessif. Les structures cognitives sont incorporées ainsi que tous les actes de connaissance portant sur le monde social qui sont autant de prises de position à partir des positions occupées par les agents dans l'espace social. Comprendre la genèse de l'État implique donc au préalable un détour par les mécanismes de la socialisation.

SOCIALISATION, CORPS ET HABITUS

Le point de départ peut être une citation de Pascal : « par l'espace, l'univers me comprend et m'engloutit comme un point ; par la pensée, je le comprends »⁵⁸. L'espace est ici l'espace social et le « je » un habitus, inscrit dans l'espace. Pierre Bourdieu définit l'espace social de façon topologique, selon la distinction des positions occupées par les agents ou les propriétés (les choses que les agents s'approprient) qui le constituent. De ce fait, la distinction ne renvoie pas à un comportement humain universel mais à la juxtaposition des positions sociales. Il insiste sur le corps et le lieu qu'il occupe pour rejeter l'opposition entre corps et esprit. Le corps ne se réduit pas à l'anatomie. Il relève tout à la fois d'un principe d'individuation et d'un principe de collectivisation en raison de l'*habitus*, des propriétés incorporées. « Si l'agent a une compréhension immédiate du monde familier, c'est que les structures cognitives qu'il met en œuvre sont le produit de l'incorporation des structures du monde dans lequel il agit, que les instruments de construction qu'il emploie pour connaître le monde sont construits par le monde »⁵⁹. C'est ce que Pierre Bourdieu nomme la connaissance par corps. Les dispositions incorporées sont une conséquence de l'exposition du corps. « Nous apprenons par corps. L'ordre social s'inscrit dans les corps à travers cette confrontation permanente, plus ou moins dramatique, mais qui fait toujours une grande place à l'affectivité et, plus précisément, aux transactions affectives avec l'environnement social »⁶⁰. Bourdieu insiste sur la dimension

56. P. BOURDIEU, *Méditations*, op. cit., p. 254.

57. Cette conception a pour corrolaire l'importance de la science sociale qui vise à « la mise en suspens totale de la soumission doxique à l'ordre établi » (*Ibid.*, p. 265).

58. Pascal, *Pensées*, br. 348 (avec le commentaire de BOURDIEU, *Méditations*, op. cit., p. 189-191).

59. BOURDIEU 2012, p. 197.

60. *Ibid.*, p. 204.

corporelle de l'apprentissage de l'ordre social, le corps agissant comme un pense-bête. Ces dispositions que chaque agent possède relèvent de l'*habitus*, ce sens pratique qui se manifeste par le sens du jeu, dans le faire ce qu'il faut faire, tomber juste sans calculer, agir à propos⁶¹.

Dans ce processus, lorsqu'il existe, l'État occupe une place singulière. « [Il] est en effet le lieu par excellence de l'imposition du *nomos*, comme principe officiel et efficient de construction du monde »⁶². Parce que la loi n'est qu'une usurpation, qu'un arbitraire qu'il n'est pas possible de justifier en raison, il faut masquer cette vérité. « L'accoutumance à la coutume et à la loi que la loi et la coutume produisent par leur existence et leur persistance mêmes suffit pour l'essentiel, et en dehors de toute intervention délibérée, à imposer une reconnaissance de la loi fondée sur la méconnaissance de l'arbitraire qui est à son principe »⁶³. L'obéissance s'obtient d'abord et avant tout par l'institution scolaire. Lorsque cette dernière n'existe pas, les pratiques s'apprennent par la pratique, non pas comme une série de règles mais comme une structure qui se compose de principes cohérents, à la manière de l'apprentissage des aèdes⁶⁴. Mais, qu'il y ait un État ou non, « toute société prévoit des formes d'inculcation qui, sous les apparences de la spontanéité, constituent autant d'*exercices structuraux* tendant à transmettre telle ou telle forme de maîtrise pratique »⁶⁵. Pierre Bourdieu souligne alors la place qu'occupe le langage dans ce processus. « Tout se passe comme si 'le langage des organes', auquel l'émotion et la maladie psychosomatique auraient recours dans le cas où les expressions actives ou verbales se trouveraient inhibées, était commandé par les structures mythiques inscrites dans la langue sociale »⁶⁶. L'incorporation des normes sociales, c'est-à-dire du sens pratique de l'ordre établi, se déroule alors dans la sphère domestique⁶⁷. Il souligne ensuite la dimension corporelle de l'*habitus*. Par exemple, dans la politesse, ou plus généralement dans les *bonnes manières* de se comporter par rapport aux autres, en distinguant des catégories différentes, tout un ordre social s'exprime, « les principes les plus fondamentaux d'un arbitraire culturel et d'un ordre politique qui s'imposent sur le mode de l'évidence aveuglante et inaperçue »⁶⁸.

61. Ce n'est pas le lieu ici d'entrer dans le détail de la pensée de Pierre Bourdieu mais pour éviter tout contre-sens, il faut rappeler que sa sociologie n'est en rien déterministe (cf. par exemple *Méditations pascalienues*, « Une marge de liberté », p. 336-340). Comme il l'affirme du reste, « l'*habitus* n'est pas un destin » (*Ibid.*, p. 260).

62. *Ibid.*, 268.

63. *Ibid.*, 243.

64. La comparaison est de P. BOURDIEU, *Esquisse, op. cit.*, Paris 2000, p. 287.

65. *Ibid.*, p. 288.

66. *Ibid.*, p. 290.

67. Dans *Esquisse d'une théorie de la pratique*, moins préoccupé à l'évidence par l'État et plus par ses enquêtes ethnologiques en Kabylie, Pierre Bourdieu décrit le processus régulier de l'incorporation ainsi : « Rien ne paraît plus ineffable, plus incommunicable, plus irremplaçable, plus inimitable, et par là plus précieux, que les valeurs incorporées, faites corps, par la transsubstantiation qu'opère la persuasion clandestine d'une pédagogie implicite, capable d'inculquer toute une cosmologie, une éthique, une métaphysique, une politique, à travers des injonctions aussi insignifiantes que 'tiens-toi droit' ou 'ne tiens pas ton couteau de la main gauche'. Toute la ruse de la raison pédagogique réside précisément dans le fait d'extorquer l'essentiel sous apparence d'exiger l'insignifiant » (*Ibid.*, p. 298).

68. *Ibid.*, p. 300.

Dès lors, il serait erroné d'opposer la famille à la société, c'est-à-dire de considérer que la socialisation qui se déroule au sein de la première serait radicalement différente de celle qui intervient dans la seconde⁶⁹. Qu'il suffise de penser à la « socialisation du sexuel » et à la « sexualisation du social »⁷⁰.

Pour autant, il semble que l'articulation entre la sphère familiale et la société, voire l'État, ne soit pas pensée en tant que telle par Pierre Bourdieu, sinon par le biais, soit de l'institution scolaire, soit de la force du groupe et de la censure qu'il impose, « cette sorte d'œil universel constitué par l'univers de tous les agents sociaux, portant sur une action le jugement impliqué dans la reconnaissance des valeurs les plus universelles dans lesquelles le groupe se reconnaît »⁷¹. La description de la socialisation des enfants demeure incomplète dans les *Méditations pascaliennes*. Le moteur premier serait « la recherche de la reconnaissance ». L'enfant, dit Pierre Bourdieu « est continûment conduit à prendre sur lui-même le point de vue des autres, à adopter leur point de vue pour découvrir et évaluer par anticipation comment il sera vu et défini par eux : son être est un être-perçu, condamné à être défini dans sa vérité par la perception des autres ». À travers le regard familial, les jugements, les « censures silencieuses », l'enfant apprend à être sensible à un certain capital symbolique (« qu'il parle bien », « qu'elle est sage », etc.)⁷². À travers les deux exemples cités par Pierre Bourdieu, il apparaît à l'évidence que la norme incorporée n'est en rien *familiale*. Comme l'écrit Cornelius Castoriadis, « nous sommes tous, en premier lieu, des fragments ambulants de l'institution de notre société – des fragments complémentaires, ses 'parties totales', comme dirait un mathématicien »⁷³. Cette dimension sociale irréductible de l'être humain est avant tout liée à la langue puisque c'est elle qui « dit, d'abord, ce qui pour les individus était pensable et comment il l'était »⁷⁴. Dans chaque mot, dans chaque structure grammaticale, se nichent donc aussi bien du particulier, de l'officiel et de l'universel pour reprendre la distinction de Pierre Bourdieu⁷⁵. La socialisation est donc affectée par l'existence de l'État. La compréhension de sa genèse n'en est dès lors que plus déterminante, avant de réfléchir à l'éventuelle utilisation de ce concept tel qu'il est redéfini par Pierre Bourdieu.

69. Sans entrer dans une discussion approfondie sur ce point, notons néanmoins que Bernard Lahire (*op. cit.*, en particulier p. 173-180) tend à isoler la famille, comme une instance de socialisation à part entière, première, finissant par négliger les mécanismes qui, au sein même de la sphère domestique, font entrer la société dans le corps des enfants.

70. P. BOURDIEU, *Méditations*, *op. cit.*, p. 239.

71. BOURDIEU 2012, p. 91

72. Cf. notamment P. BOURDIEU, *Méditations*, *op. cit.*, p. 240-241.

73. C. CASTORIADIS, *Domaines de l'homme. Les carrefours du labyrinthe 2*, Paris 1986, p. 278.

74. C. CASTORIADIS, *Le monde morcelé. Les carrefours du labyrinthe 3*, Paris 1990, p. 63. Cf. CHR. PÉBARTHE, « Faire l'histoire... », *op. cit.*, notamment p. 143-144.

75. BOURDIEU 2012, p. 28 et p. 84-93 notamment.

DE LA GENÈSE DE L'ÉTAT⁷⁶

Pour l'exprimer en une phrase, la thèse défendue consiste à renverser le raisonnement habituel. « L'État est une fiction de droit produite par les juristes qui se sont produits en tant que juristes en produisant l'État »⁷⁷. Trois situations sont distinguées pour rendre compte de la genèse du discours public. La première est celle des prophètes juridiques qui ne doivent leur commission qu'à eux-mêmes, qu'à leurs actes, qu'à leurs créations. Ils sont « les fondateurs d'un discours destiné à être unanimement reconnu comme l'expression unanime du groupe unanime »⁷⁸. La deuxième correspond aux juristes ou aux législateurs-poètes agissant comme des prophètes juridiques. C'est là où les commencements en particulier de l'État peuvent être perçus. La troisième s'applique aux juristes encore en situation de dire pourquoi ils créent. Bourdieu distingue les juges des justiciers, ces derniers étant des créateurs juridiques. Les deux premières situations permettent de mieux voir les actes juridiques qui fondent l'État. « Ce que les prophètes juridiques enseignent, c'est que, pour que la prophétie juridique fonctionne, il faut qu'elle soit auto-légitimante, et ils font voir que l'État est la *fictio juris* qui fonde tous les actes de la création juridique »⁷⁹. Cette dernière suppose une mise en forme, une opération qui requiert de respecter en soi l'*alter ego* généralisé qui rassemble tous ceux qui reconnaissent le même universel. De ce fait, il y a une censure puisque cette opération se fait dans un champ, un univers social, doté de son *nomos* qui est aussi bien ce qui se fait que ce qui se dit.

« La mise en forme est une propriété très importante de ce discours car c'est à travers elle que l'indicible, l'ineffable, parfois l'innommable devient nommable ; elle est le prix à payer pour rendre officialisable ce qui ne pouvait pas être nommé »⁸⁰. Elle dit le refoulé du groupe ou ce que le groupe ne savait dire. Bourdieu insiste sur l'importance de nommer. La nomination peut rendre *légal*, elle peut faire apparaître un problème qui n'était qu'un malaise jusque-là. « [Le poète originaire] fait parler le groupe mieux que le groupe ne peut parler, et pourtant il ne fait que dire ce que le groupe dirait s'il savait parler »⁸¹. Ou pour le dire autrement, « le prophète est celui qui dit à la place du groupe ce que le groupe ne peut pas dire ou ne veut pas dire et qui s'auto-mandate en ne suscitant pas le scandale par le fait de dire des choses que jusque-là le groupe ne disait pas ou ne pouvait pas dire. Du même coup, la parole prophétique est le type même de la parole droite, conforme dans ses formes aux exigences du groupe, qui respecte formellement les exigences formelles du groupe »⁸². Il transgresse mais de façon respectueuse, en mettant les formes, devant un public. Il recourt notamment à la prosopopée, c'est-à-dire à la

76. Il ne saurait être question ici de reprendre la totalité de l'analyse détaillée que mène Pierre Bourdieu, reconnaissant lui-même qu'il s'agit d'un programme de recherche intenable (BOURDIEU 2012, p. 116-120).

77. *Ibid.*, p. 95.

78. *Ibid.*, p. 80. La notion est empruntée à Max Weber (*Sociologie de la religion*, chapitre 4, Paris 2006, p. 167-171).

79. *Ibid.*, p. 99.

80. *Ibid.*, p. 101.

81. *Ibid.*, p. 102.

82. *Ibid.*, p. 103.

technique rhétorique qui consiste à faire parler un ou une morte, un ou une absente voire une chose personnifiée. Il dit par exemple : « La République vous demande... ». Par ce biais, il ne parle pas en tant que personne privée. Il exprime l'universel qu'il représente⁸³.

Dès lors, « l'État se présente comme une sorte de réserve de ressources symboliques, de capital symbolique, qui est à la fois un instrument pour un certain type d'agents et l'enjeu de luttes entre ces agents »⁸⁴. L'histoire de sa genèse consiste à dire pourquoi et comment cette concentration des ressources symboliques s'est produite. Pendant les révolutions, « chacun peut, avec des chances égales de succès, prétendre au monopole de la violence symbolique légitime, de la nomination »⁸⁵. Si chacun peut le faire, alors il convient de comprendre pourquoi et comment l'abdication à cette prétention individuelle se produit, au bénéfice d'un lieu central, comment une langue officielle se met en place, c'est-à-dire « un contrat linguistique, un code au double sens du terme, à la fois législatif et communicatif, entre tous les agents d'une communauté, code que chacun doit respecter sous peine de devenir inintelligible, d'être rejeté dans le charabia ou la barbarie »⁸⁶. L'État concentre alors le capital symbolique par l'instauration d'une langue officielle qui implique que les acteurs renoncent à la nomination libre. De ce fait, la réduction de la naissance de l'État à l'impôt par exemple amène à ignorer, sinon négliger, la question de la légitimité de l'instance qui instaure et prélève. L'approche marxiste consistant à réduire la naissance de l'État à l'accumulation matérielle et à la concentration tombe dans le même travers. Les ressources économiques ne suffisent pas à expliquer les processus à l'œuvre. « Dans certains cas, l'accumulation économique peut être subordonnée et secondaire par rapport à l'accumulation symbolique »⁸⁷. Mais l'abandon du paradigme marxiste ne doit pas impliquer un basculement total vers le tout politique. La question décisive demeure celle de l'établissement des conditions initiales amenant des individus à abandonner leur faculté de juger ou plutôt à la déléguer à certains qui de ce fait peuvent avoir une parole officielle.

La genèse de l'État est pensée à l'aune de la définition suivante de l'État comme « lieu fait par des agents mandatés pour dire le bien public, pour être le bien public et pour s'approprier les biens publics »⁸⁸. Le processus général dans lequel elle s'inscrit est nommé par Pierre Bourdieu « universalisation ». L'universel, c'est « quelque chose qui, bien que socialement produit, n'est pas réductible à ses conditions sociales de production »⁸⁹. Défini comme un champ, même si *in fine* il est *meta* (cf. infra), c'est-à-dire un microcosme social autonome par rapport à l'espace social, l'État est le monopole de l'universel et sa genèse une concentration de capital (ressources linguistiques, informationnelles...) qui implique une dépossession et

83. Cet universel ne saurait être confondu avec l'opinion publique qui est « l'opinion de ceux qui sont dignes d'avoir une opinion » (BOURDIEU 2012, p. 105).

84. *Ibid.*, p. 110.

85. *Ibid.*, p. 111.

86. *Ibid.*, p. 113.

87. *Ibid.*, p. 118.

88. *Ibid.*, p. 142.

89. *Ibid.*, p. 159.

une unification sous la forme d'une universalisation. « La genèse de l'État, c'est la genèse d'un lieu de gestion de l'universel, et en même temps d'un monopole de l'universel, et d'un ensemble d'agents qui participent du monopole de fait de cette chose qui, par définition, est de l'universel »⁹⁰. Cette universalisation s'accompagne d'une naturalisation et d'une amnésie, celle des possibles. « Un des effets du pouvoir symbolique associé à l'institution de l'État est précisément la naturalisation, sous forme de *doxa*, de présupposés plus ou moins arbitraires qui ont été à l'origine même de l'État »⁹¹. Il en découle que l'État central est à l'origine du territoire, de la population et non l'inverse⁹². « L'État est l'instance légitimatrice par excellence, qui ratifie, solennise, enregistre les actes ou les personnes, en faisant apparaître comme allant de soi les divisions ou les classifications qu'il institue »⁹³.

La stabilité de l'ordre ainsi institué s'explique par le pouvoir symbolique. La soumission est un acte cognitif à part entière. Il ne saurait dès lors être question de penser la domination sans tenir compte des structures mentales et cognitives des agents sociaux. Pour le dire autrement, dans quelle mesure l'État impose-t-il des structures cognitives aux agents, imposition à l'origine de sa domination, de l'évidence de sa domination, de ce « consensus sur le sens du monde » ?⁹⁴ Pour Pierre Bourdieu, l'État résulte d'une concentration de différentes espèces de capital entre de mêmes mains et d'une accumulation de chacune d'entre elles. Ce processus correspond à la constitution d'un nouveau champ, à son autonomisation. Il s'agit du champ bureaucratique. Il est décrit en quatre étapes. La première se traduit par une concentration et une émergence. Bourdieu insiste sur le capital symbolique et sur le couple universalisation/monopolisation. La deuxième correspond à celle de la logique de l'État dynastique, analysé en termes de stratégie de reproduction⁹⁵. Cette logique familiale n'est pas sans contradiction, contradiction qui débouche sur l'État proprement dit, distinct de la personne du roi. La troisième étape est marquée par la transition vers la raison d'État⁹⁶. Cette transformation substitue une reproduction bureaucratique dans laquelle le système scolaire joue un rôle déterminant à la logique dynastique. Elle correspond à une nouvelle stratégie de reproduction, les tenants de la reproduction scolaire s'opposant à ceux qui défendent la reproduction familiale et héréditaire. La quatrième étape résulte de la fin du processus d'accumulation. L'enjeu est désormais celui de l'État providence, de l'appropriation de ce capital accumulé.

L'accumulation de différents types de capital crée une situation particulière pour l'État qui de ce fait peut exercer un pouvoir sur les autres pouvoirs et s'apparente à un « champ

90. BOURDIEU 2012, p. 166.

91. *Ibid.*, p. 185.

92. Tel est l'intérêt de l'approche génétique proposée par Pierre Bourdieu, pointer les débats originels pour identifier le moment de rupture (cf. *Ibid.*, par exemple p. 578-584).

93. *Ibid.*, p. 232.

94. *Ibid.*, p. 266.

95. P. BOURDIEU, « Stratégies de reproduction et modes de domination », *Actes de la recherche en sciences sociales* 105, 1994, p. 3-12.

96. *Id.*, « De la maison du roi à la raison d'État », *Actes de la recherche en sciences sociales* 118, 1997, p. 55-68.

des champs »⁹⁷. Bourdieu le qualifie alors de *meta*. « L'État est le produit de l'accumulation progressive de différentes espèces du capital, économique, de force physique, symbolique, culturel ou informationnel [...] » qui « s'accompagne d'une transmutation. L'accumulation n'est pas simplement une addition : il se passe des changements liés, par exemple, au fait que la même instance cumule différentes espèces de capital qui normalement ne sont pas cumulées par les mêmes catégories de gens »⁹⁸. La transmutation est aussi qualitative, le capital privé devient un capital public et correspond au passage « de la maison du roi à la raison d'État », de l'État dynastique à l'État impersonnel, le passage d'un pouvoir personnel à un conflit entre plusieurs personnes dans un champ de pouvoir. Une étape décisive est marquée par la concentration du capital de force physique, c'est-à-dire l'émergence d'une force publique. « La violence physique ne peut être appliquée que par un groupement spécialisé, spécialement mandaté à cette fin, clairement identifié au sein de la société par l'uniforme »⁹⁹. Ce groupe est progressivement séparé du reste du monde social. Une double origine explique la création d'armées, les guerres avec l'extérieur et les tensions intérieures avec les grands du royaume et avec ceux qui résistent à l'impôt. Dans les sociétés sans État au contraire, les coutumes et le droit existent mais ils s'accompagnent d'un recours à la vengeance¹⁰⁰. Une autre étape correspond à la constitution d'un champ économique autonome par la fiscalité. L'État dynastique l'impose à tous ses sujets et non plus simplement à ses seuls dépendants. Les prélèvements deviennent réguliers et obligatoires. « Le développement de cet impôt rationnel et formel s'accompagne de la naissance d'une administration fiscale et d'un ensemble de constructions, qui suppose l'écrit »¹⁰¹. La fiscalité produit alors une accumulation de capital pour les bureaucrates. Elle crée aussi un sentiment d'appartenance. « L'expérience de l'appartenance à une unité [territoriale] définie est très fortement liée à l'expérience de l'imposition. On se découvre comme sujet en se découvrant comme imposable, contribuable »¹⁰².

D'autres concentrations sont décrites. « Dès l'origine [...], l'apparition d'une instance étatique s'accompagne d'un effort des pouvoirs publics pour mesurer, compter, évaluer, connaître. La naissance de l'État est inséparable d'une immense accumulation de capital informationnel »¹⁰³. L'État doit accumuler du capital informationnel, traiter, redistribuer éventuellement, de l'information. Ce faisant, il est un théoricien. Un autre élément important est la concentration de capital culturel, particulièrement forte et ancienne en France (Louis XIV). L'État concentre, dépense à fonds perdus et est le premier bénéficiaire puisqu'il acquiert du capital symbolique. « Donc l'État concentre la culture et il faudrait reprendre ici le thème de l'unification des structures mentales, le fait que l'État s'approprie les structures mentales, qu'il

97. BOURDIEU 2012, p. 353.

98. *Ibid.*, p. 295.

99. *Ibid.*, p. 314.

100. Mais la vengeance peut aussi être une catégorie d'État.

101. *Ibid.*, p. 321.

102. *Ibid.*, p. 322.

103. *Ibid.*, p. 336.

produit un habitus culturel unifié dont il maîtrise la genèse et du même coup la structure »¹⁰⁴. L'État est alors associé à l'idée d'éducabilité universelle, d'égalité culturelle entre les individus. À ce titre, l'école remplit une fonction d'intégration à l'universel. Mais cette dernière implique aussi une soumission. « Le processus de constitution de l'universel s'accompagne d'un processus de monopolisation de l'universel et, du même coup, d'un processus de dépossession de l'universel, qu'on est en droit de décrire comme une sorte de mutilation »¹⁰⁵.

Pierre Bourdieu ne se contente pas d'élaborer un modèle théorique. Il décrit également le processus de façon diachronique. Pour comprendre la transformation de l'État dynastique, il faut faire appel à la notion de système de stratégies de reproduction, des stratégies qui toutes visent la perpétuation de la maison, en l'occurrence du lignage du roi, sans autre finalité. Les rois de France n'avaient pas l'intention de construire la France. « Le modèle de la maison est important à deux titres : il permet de poser de manière claire la question de la genèse du politique à partir du domestique et, deuxièmement, il permet de rendre compte des stratégies dynastiques dans le domaine politique »¹⁰⁶. La concentration s'explique par la « pensée maison » (la perpétuation est sa logique) et non par la volonté royale. Il convient alors d'expliquer les atouts particuliers du roi. Il peut user de la souveraineté tout en revendiquant la logique féodale, celle de la suzeraineté. Mais il bénéficie aussi et surtout d'une accumulation primitive de capital symbolique qui lui donne une chance de se poser comme roi et d'être cru comme tel. Le roi est en capacité d'imposer sa construction comme un universel. Reconnu comme centre, il légitime les dominations des autres, celle des féodaux. Mais la logique de la maison n'est pas sans contradiction. La première réside dans l'action du roi qui supprime des pouvoirs privés pour instaurer un pouvoir privé qu'il faut alors universaliser. « Le public s'invente dans l'effort pour résoudre la contradiction de la propriété privée des propriétés dépossédées »¹⁰⁷. Une deuxième provient de la concomitance de la logique de la reproduction dynastique avec celle de la reproduction des fonctionnaires, par le système scolaire. La fidélité cède bientôt la place aux compétences chez ces derniers. Or, ils justifient le principe dynastique alors même que leur position n'en procède pas. Par la nomination royale, les juristes disposent d'un capital symbolique qui renforce le pouvoir du roi parce qu'ils le légitiment et qui l'affaiblissent en le justifiant.

De même, un espace bureaucratique se met en place. D'abord, avec la différenciation, une personne cède la place à un champ du pouvoir, du fait que les multiples agents nommés entrent alors en concurrence. Ensuite, il y a invention de la logique publique par rapport à la logique privée. Les effets de ces transformations peuvent être saisis à travers l'exemple de l'usage des sceaux royaux et la notion de chaîne de garanties. La parole du roi s'exprime à travers un écrit portant le sceau privé gardé par le secrétaire d'État. Puis, *in fine*, le texte reçoit la marque du sceau officiel, le chancelier doit exécuter ce qu'il contient. À chaque contre-signature, surgit

104. BOURDIEU 2012, p. 341.

105. *Ibid.*, p. 365.

106. *Ibid.*, p. 394.

107. *Ibid.*, p. 411.

une possibilité de contrôle. L'autorité déléguée a du pouvoir sur l'autorité qui délègue, un processus qui s'étend sur toute la hiérarchie. « Ce que le fonctionnaire perd en pouvoir, il le gagne en sécurité dans l'exercice du pouvoir et en garanties contre les mises en question ultérieures du pouvoir : il y a donc intérêt. [...] Il garantit quelque chose de garanti, et de garanti par l'État »¹⁰⁸. Tout le monde y trouve son compte, le roi y compris puisque son intérêt est respecté. Chacun contrôle et est contrôlé. Le pouvoir absolu laisse la place au public, à l'État. Le roi commande autant qu'il est commandé. Ainsi, la différenciation et la chaîne d'autorité qu'elle produit offre une protection contre l'arbitraire. Elle limite de fait le pouvoir du dirigeant. Un deuxième processus intervient alors, la dissociation entre l'autorité dynastique et l'autorité bureaucratique. Bourdieu en déduit une thèse générale sur la genèse de l'État. « On assiste à la constitution progressive d'un espace différencié, d'un ensemble de champs – champ juridique, champ administratif, champ intellectuel, champ politique proprement dit, mais qui apparaîtra après la Révolution –, et chacun de ces champs est le lieu de luttes spécifiques. [...] Ces champs sont donc en concurrence les uns avec les autres, et c'est dans cette concurrence que s'invente en quelque sorte l'État, que s'invente une sorte de pouvoir 'méta-champ', qui est incarné par le roi aussi longtemps qu'il y a un roi, mais qui après sera l'État »¹⁰⁹. La genèse de l'État se traduit par la genèse du champ politique. « Un des enjeux des luttes à l'intérieur du champ du pouvoir est le pouvoir sur l'État comme méta-pouvoir capable d'agir sur les différents champs »¹¹⁰.

DE LA CITÉ GRECQUE COMME ÉTAT : QUELQUES CONSIDÉRATIONS SUR LE CAS ATHÉNIEN

Que déduire du modèle de Pierre Bourdieu ? La cité grecque peut-elle être conceptualisée comme un État ? S'il n'est pas question d'apporter ici une réponse définitive à une telle interrogation, il est néanmoins possible d'ouvrir des pistes de réflexion à l'aune du cas athénien, pour lequel les sources aident à dégager une perspective diachronique. Comme il serait trop long de décrire Solon en prophète juridique et Clithène en juriste/législateur-poète ou bien de réfléchir aux conditions de la socialisation à Athènes, au sens de l'incorporation des normes, sans éducation nationale, nous nous contenterons ici d'évoquer deux aspects récemment abordés, les associations et la famille¹¹¹.

Dans son étude sur les associations, Paulin Isnard reprend les remarques de Jacques Revel sur « la structure feuilletée du social » pour en déduire que « les différentes échelles d'analyse ne [peuvent] plus être sans précaution rapportées les unes aux autres »¹¹². La principale

108. BOURDIEU 2012, p. 475.

109. *Ibid.*, p. 488.

110. *Ibid.*, p. 489.

111. Cf. P. ISMARD, *La cité des réseaux. Athènes et ses associations VI^e-I^{er} siècle av. J.-C.*, Paris 2010 ; FL. GHERCHANOC, *L'oikos en fête. Célébrations familiales et sociabilité en Grèce ancienne*, Paris 2012 et A. DAMET, *La septième porte. Les conflits familiaux dans l'Athènes classique*, Paris 2012.

112. P. ISMARD, *op. cit.*, p. 33.

conséquence est qu'il convient alors, à la suite de François de Polignac, d'« oublier la cité pour penser la société », même s'il s'agit *in fine* d'un détour pour penser la *polis*. Ce faisant, Paulin Isnard invite à abandonner le paradigme de l'État, pensé comme l'opposé de la société. Il peut ainsi chercher à montrer « comment les associations de la cité archaïque participent à la lente élaboration de l'identité civique dans l'Athènes du VI^e siècle »¹¹³. Il y a toutefois un paradoxe dans la démarche problématique adoptée puisqu'il s'agit de comprendre comment Solon peut réformer la citoyenneté et les associations pour toute l'Attique alors même que la *polis* n'était que « très faiblement intégrée » et que « les affiliations communautaires [y étaient] multiples et [qu'y étaient] probablement attachés les premiers droits politiques dans la cité en construction »¹¹⁴. La loi solonienne sur les associations est en effet explicite¹¹⁵. Elle définit les catégories d'individus pouvant passer des conventions entre eux et le critère de validité de ces dernières : elles ne doivent pas contredire les écrits publics (*dêmosia grammata*). De ce fait, les accords inter-individuels qui respectent cette norme entrent dans la sphère de ce qui est *dêmosion* (public), tandis que le législateur désigne par cette définition ceux qui relèvent de l'*idion* (privé). La validité énoncée dans la loi suppose la possibilité d'un recours devant une juridiction pour les accords reconnus comme *publics*. Par cette catégorisation (la nomination dans le vocabulaire de Pierre Bourdieu), Solon indique les conventions qui sont officielles et publiques. Il accomplit là un acte d'État. De même, lorsque Paulin Isnard analyse la réforme de Clisthène, il y voit une prolongation du mouvement entamé avec les réformes de Solon et une innovation, « la hiérarchisation et l'articulation d'une série de communautés invitées à intégrer une architecture renouvelée »¹¹⁶. Celle-ci exprimerait « un politique par le bas », c'est-à-dire un mouvement de construction du politique du bas vers le haut et non d'un centre politique vers ses périphéries. « Les différentes communautés de l'Attique archaïque sont certainement les propres acteurs d'une réforme qui n'a fait qu'intégrer dans une architecture administrative commune des groupes qui avaient souvent une existence très ancienne »¹¹⁷. Mais comment comprendre alors la légitimité que les différents *acteurs* prêtent au projet de s'inscrire *dans* une architecture commune ? Bien loin d'être un « *lieu vide* », le politique athénien apparaît donc, à travers la possibilité même de cette décision, comme subsumé sous un universel admis par tous. De même, tous reconnaissent qu'est exprimé tant par Solon que par Clisthène un monopole de cet universel, autrement dit l'État¹¹⁸.

Si la *polis* est bien un méta-champ ou le champ des champs, autrement dit une cité-État, alors la famille ne saurait lui être extérieure. Mais il convient d'abord de définir les termes de

113. *Ibid.*, p. 72.

114. *Ibid.*, p. 75-76.

115. *Ibid.*, p. 44-57 avec texte, traduction et commentaire de la loi citée dans *Digeste*, 47.22.4.

116. *Ibid.*, p. 119.

117. *Ibid.*

118. P. ISNARD, *op. cit.*, p. 121.

la réflexion¹¹⁹. Dans son ouvrage, Florence Gherchanoc confond l'*oikos* avec la famille qu'elle qualifie de « petite société ». Sa conclusion n'autorise toutefois aucune ambiguïté sur ce qu'il faut entendre par cette expression. « La famille grecque est un groupe social à part entière, qui développe ses propres codes de conduite et s'affirme dans l'*oikos* et à l'extérieur du domaine dit strictement familial, où elle se présente comme une communauté soudée »¹²⁰. Alors même que l'auteure décrit le lien familial comme l'effet d'une construction sociale, elle élabore un modèle dans lequel l'*oikos* est premier, primal même, et subit de ce fait les intrusions de la *polis* et réciproquement. D'un côté, « Espace familial et espace 'public' sont complémentaires. Les rituels familiaux de sociabilité entraînent un va-et-vient constant entre espace familial (*oikos*) et espace de la cité. De la sorte, les familles font de l'espace civique un espace en partie familial, reculant ainsi les frontières de l'*oikos* »¹²¹. De l'autre, « aux époques classique et hellénistique, la cité tente, plus largement, de restreindre la sociabilité familiale et les liens de familiarité qui se tissent, au fil des rencontres, dans chaque *oikos* »¹²². Cette tension réciproque n'est en réalité que la manifestation d'une contextualisation mal maîtrisée¹²³. Il ne saurait en effet être question de penser la *polis* depuis l'*oikos*. La socialisation qui se produit au sein de ce dernier n'est pas extérieure à la cité, comme si l'*oikos* était une société *en soi*. « Ayant la propriété (biologique) d'être ouvert au monde, donc exposé au monde et, par là, susceptible d'être conditionné par le monde, façonné par les conditions matérielles et culturelles d'existence dans lesquelles il est placé dès l'origine, [le corps] est soumis à un processus de socialisation dont l'individuation est elle-même le produit, la singularité du 'moi' se forgeant dans et par les rapports sociaux »¹²⁴. Par le langage, l'enfant incorpore la cité et produit à terme une pensée d'État, une pensée élaborée avec les catégories *légitimes* du monde social. En l'occurrence, la prise en compte de l'imaginaire social impose de ne pas penser l'*oikos* ou la famille comme la partie d'un tout¹²⁵. Autrement dit, la *polis* n'entre pas dans l'*oikos*, elle l'institue, tout comme l'*oikos* est constitutif de la *polis*.

Bien plus, la famille est *membre de droit* de la cité. À ce titre, il ne saurait être question des « contours flous de la famille »¹²⁶. Cette impression repose sur l'existence de deux notions différentes, l'*anchisteia* ou parenté selon le droit et *sungeneia*, parenté biologique. La

119. Il faudrait aussi historiciser explicitement la famille sauf à postuler une improbable « universalité des réactions psychologiques que la famille engendre, amour, haine, rivalité et désir » (A. DAMET, *op. cit.*, p. 23).

120. FL. GHERCHANOC, *op. cit.*, p. 208.

121. *Ibid.*, p. 146.

122. *Ibid.*, p. 190.

123. Sur l'importance de la contextualisation dans la démarche en science sociale, cf. B. LAHIRE, *op. cit.*, p. 225-317 dont nous ne partageons pas l'importance accordée à la famille, précisément parce que celle-ci n'est pas historicisée (cf. le compte rendu de l'ouvrage de Fl. Gherchanoc ici même p. 605-609).

124. P. BOURDIEU, *Méditations*, *op. cit.*, p. 194.

125. Cf. par exemple C. CASTORIADIS, « L'imaginaire : la création dans le domaine social-historique » dans *Id.*, *Domaines de l'homme*, *op. cit.*, p. 272-295 (« Nous sommes tous, en premier lieu, des fragments ambulants de l'institution de notre société – des fragments complémentaires, ses 'parties totales', comme dirait un mathématicien », p. 278) et *Id.*, « Individu, société, rationalité, histoire » dans *Id.*, *Le monde morcelé*, *op. cit.*, p. 47-86.

126. Cf. le chapitre 1 de A. DAMET, *op. cit.*, p. 31-76.

première est définie par les sources, comme *ego*, jusqu'aux enfants de cousins qui sont tous des héritiers potentiels¹²⁷. La deuxième semble au premier abord « davantage naturelle »¹²⁸. Il serait alors possible de proposer la description suivante de « la famille athénienne classique ». « L'*anchisteia*, restrictive et composée de *genê*/lignes, est comprise dans la *sungeneia* d'*ego*, qui désigne l'ensemble des parents consanguins sans limite de degrés. Quant à l'*oikos*, cellule nucléaire selon Aristote, il désigne avant tout par le biais des *oikeioi* des individus parents par le sang, même s'il concerne parfois des affins. L'*anchisteia* est une parenté juridique du droit et du devoir ; l'*oikos*, dès qu'il est ce noyau de parents proches, est une structure animée par une *philia* naturelle »¹²⁹. Or, tout bien considéré, l'*anchisteia* ne s'inscrit pas dans la *sungeneia*. La précision relative à la parenté est une conséquence de la légitimation de l'héritage et de la capacité à hériter. Ce que dit la loi, c'est qui a le droit d'hériter et surtout qui ne peut pas hériter, c'est-à-dire aussi à qui *ego* ne peut pas transmettre son héritage. À ce titre, l'État définit le noyau originel de la famille.

La *République* de Platon en offre une confirmation. Le philosophe y élabore un projet de famille renouvelée, tenant moins compte des liens de sang. Tous les enfants nés au même moment doivent s'appeler frère et sœur. La finalité de cette proposition est d'éviter les conflits et les procès qu'ils génèrent. La collatéralité et l'affinité sont les deux sources de trouble que Platon entend supprimer. Le philosophe a en ligne de mire l'*idion* auquel il entend substituer un *koinon* dont la limite est le corps¹³⁰. Du point de vue de la problématique de l'État, c'est assurément la conséquence qui en est tirée par l'un des protagonistes de la *République* qui est la plus significative : « Leur imposeras-tu par la législation de seulement recourir à ces noms de parenté, ou bien aussi d'accomplir toutes les actions qui correspondent à ces noms ? »¹³¹. À partir du moment où par l'effet de la nomination tous deviennent parents, alors les liens sont marqués par une série d'obligations légales, du moins dans le cadre de la législation athénienne, à savoir la nourriture, le logement, le non recours à la violence physique, les devoirs funéraires. En cas de non respect de ces dernières, les peines encourues sont clairement *politiques* puisqu'il s'agit de l'atimie partielle, la perte des droits civiques sans confiscation du patrimoine et l'interdiction de fréquenter l'agora¹³². Cette peine impliquait l'interdiction de monter à la tribune de l'assemblée¹³³. Ces différentes sanctions montrent à quel point à Athènes la famille est une affaire d'État. Au-delà même de la définition des liens familiaux

127. Isée, *Hag.*, 11.

128. A. DAMET, *op. cit.*, p. 41. Pourtant, comme l'auteure le rappelle elle-même, certains inventaient un lien biologique de parenté pour pouvoir demander de l'aide (Xén., *Symp.*, 4.51). Et que dire des généalogies familiales forgées au V^e siècle étudiées notamment par R. THOMAS, *Oral Tradition and Written Record in Classical Athens*, Cambridge 1989 ?

129. A. DAMET, *op. cit.*, p. 41-42.

130. *Rép.*, 464d-e.

131. *Rép.*, 463c.

132. Cf. And., *Myst.*, 1.74 et Dém., *Tim.*, 103 et 105. Rappelons que l'atimie est également encourue par les débiteurs du Trésor et par les auteurs de proposition d'abolition de certaines lois.

133. Eschn., *Tim.*, 28.

et des obligations *sociales* qui en découlent, la *polis* affirme son autorité sur les femmes et les enfants qui ne relèvent d'aucune sphère privée. Alors que la perspective juridique amène souvent à considérer qu'ils sont des mineurs, sans statut personnel donc autre que celui de leur tuteur, la législation athénienne protège les orphelins et les épiclères. Il convient de voir là la manifestation de l'autorité de l'État athénien. De ce point de vue, l'*oikos* entendu au sens de famille ne peut se penser que dans le cadre poliade. De même, lorsqu'il désigne un patrimoine, il n'est pas plus hors de la cité. Ainsi, « l'archonte est aussi chargé d'affermir les biens des mineurs et des épiclères jusqu'à qu'elles atteignent leur quatorzième année »¹³⁴.

En somme, il semble qu'à l'aune du *Sur l'État* de Pierre Bourdieu, la question de la nature de la *polis* puisse être reprise à nouveaux frais. Certes, l'absence de juristes professionnels et de fonctionnaires dans l'Athènes classique constitue une spécificité forte et elle invite à penser de façon différente l'articulation entre l'État et le champ politique. Toutefois, en acceptant d'historiciser les catégories permettant de délimiter les différents champs, en particulier en pensant un champ politique qui ne soit pas défini par la professionnalisation, il est peut-être possible de concilier un modèle sociologique élaboré pour analyser les époques moderne et contemporaine avec des réalités antiques.

134. Arstt, *Ath. pol.*, 56.7.