

Critique de l'économie et économie de la critique

Le cas des critiques sociologiques du capitalisme

Thèse présentée à la Faculté des Lettres et Sciences Humaines de
l'Université de Neuchâtel
Institut de sociologie
Université de Neuchâtel

Pour l'obtention du grade de docteur ès sciences humaines (Suisse)

Gaël Curty

Acceptée sur proposition du jury
Prof. Christian Suter, directeur
Prof. Franz Schultheis, rapporteur
Prof. Yves Sintomer, rapporteur
Prof. Olivier Voirol, rapporteur


Soutenue le 5 juillet 2013
Université de Neuchâtel

2013

IMPRIMATUR

La Faculté des lettres et sciences humaines de l'Université de Neuchâtel, sur les rapports de M. Christian Sufer, directeur de thèse, professeur de sociologie à l'Université de Neuchâtel ; M. Franz Schuthois, professeur, Université de Saint-Gall ; M. Yves Sintomer, professeur, Université de Paris 8 ; M. Olivier Voirol, Maître d'enseignement et de recherche, Université de Lausanne autorise l'impression de la thèse présentée par M. Gaël Curty en laissant à l'auteur la responsabilité des opinions énoncées.

Neuchâtel, le 6 juillet 2013


Le doyen
Patrick Vincent

Résumé

Mots clefs en français : sociologie du capitalisme, sociologie de la critique, sociologie de la sociologie, critique du capitalisme, reconnaissance.

Dès ses débuts, le champ sociologique a procédé à une critique systématique du capitalisme (Bourdieu, 1992, 1997; Boltanski et Chiapello, 1999; Honneth, 2006; Laval, 2002). En relation de continuité avec les pères fondateurs de la discipline (Marx, Weber, Durkheim, Tönnies, Simmel), d'importantes traditions philosophiques et sociologiques – parmi lesquelles la “sociologie critique”, la “sociologie de la critique” et la “Théorie critique” occupent une place d'importance – ont continué le projet critique de la sociologie jusqu'à aujourd'hui. Dans un geste inspiré de la “psychanalyse de l'esprit scientifique” de Bachelard et de la socioanalyse de Bourdieu, notre recherche a pour but de soumettre à une analyse réflexive ce phénomène social particulier.

Notre recherche empirique qualitative basée sur des entretiens semi-directifs avec des sociologues suisse-romands a pour objectif de faire l'analyse des critiques sociologiques du capitalisme au moyen de la théorie de la lutte pour la reconnaissance de Honneth. Elle explique ainsi ces critiques comme un manque de reconnaissance dans les sphères de reconnaissance de la société bourgeoise-capitaliste et définit leurs formes et normativités au moyen des appuis normatifs au fondement de ces dernières (Honneth; 2006). En ce sens, au niveau empirique, elle permet de définir la manière dont les sociologues vivent et considèrent l'idéologie de « l'employé entrepreneur de lui-même » diffusée par le nouvel esprit du capitalisme aujourd'hui. Au niveau théorique, en s'inscrivant dans le débat théorique sur la critique, elle autorise la discussion et l'évaluation de la validité respective des différents modèles de celle-ci établis par la “sociologie critique” (Bourdieu), la “sociologie de la critique” (Boltanski et Thévenot) et la “Théorie critique” (Honneth). Enfin, dans le débat épistémologique sur la relation qu'entretient la sociologie et la critique, elle contribue à la mise en

lumière d'une partie de la normativité de cette discipline académique particulière.

Abstract

Keywords : sociology of capitalism, sociology of critique, sociology of sociology, critique of capitalism, recognition

Since the very beginning the sociological field has been proceeding to a systematic analysis and critique of capitalism (Bourdieu, 1992, 1997; Boltanski and Chiapello, 1999; Honneth, 2006; Laval, 2002). Along the line of the fathers founders' impulse (Marx, Weber, Durkheim, Tönnies, Simmel) major philosophical and sociological traditions – “critical sociology”, the “sociology of critique”, and “Critical Theory” among others –, have been pursuing the critical project of sociology until today. In an epistemological movement close to Bachelard's “psychoanalysis of the scientific mind” and to the socioanalysis advocated by Bourdieu, my research undertakes a reflexive analysis on this social phenomenon.

Based on an empirical qualitative research with “French-speaking Swiss sociologists”, my research analyzes the sociological critique of capitalism with the theory of recognition of Honneth. It explains these critiques as a lack of recognition and define their forms, contents and normativity in relation to the recognition' spheres of the bourgeois-capitalist society (Honneth; 2006). On the empirical level my research will give some new results about the manner how sociologists live and consider the “self-employed entrepreneur ideology” spread by the new spirit of capitalism today. On a theoretical level, it will allow us to discuss and assess the validity of the different models of critique established by “critical sociology” (Bourdieu), “sociology of critique” (Boltanski and Thévenot) and “Critical Theory” (Honneth). Finally, in the epistemological debate on the relationship between sociology and critique it will contribute to the definition of a part of the inner normativity of this academic discipline.

Conventions d'écriture

Dans le corps du texte, les titres des ouvrages utilisés ont été notés en italique et entre guillemets.

Les citations quant à elles, ont été notées entre guillemets; lorsque leurs longueurs excèdent cinq lignes, elles ont été notées en italique et entre guillemets et une marge plus importante a été appliquée. Les citations en anglais n'ont pas été traduites.

Dans la partie empirique, les termes que les interviewés utilisent dans leurs critiques du capitalisme et qui recouvrent une fonction analytique sont notés en italique et entre guillemets.

Les références bibliographiques en fin d'ouvrage sont présentées selon les conventions stylistiques de la revue de psychologie APA 5th (Endnote X2).

Tables des matières

<i>Préambule</i>	7
<i>Introduction</i>	10
<i>Première partie : perspectives théoriques</i>	22
Sociologie critique	22
Posture épistémologique de la sociologie critique	24
Modèle de la critique	106
Les critiques sociologiques du capitalisme	115
Sociologie de la critique	152
Critique épistémologique et théorique de la sociologie critique	153
Postures épistémologiques et théoriques de la sociologie de la critique	176
Modèle de la critique	194
Les critiques sociologiques du capitalisme	276
Théorie critique	344
Posture théorique de la Théorie critique	344
Modèle de la critique	380
Les critiques sociologiques du capitalisme	408
Evaluation des perspectives	443
Perspective adoptée	470
Méthodologie	479
<i>Deuxième partie : analyse empirique</i>	482
Analyse du critique	482
Analyse de la critique	512
<i>Troisième partie : réflexivité et normativité critique</i>	549
<i>Bibliographie</i>	559
<i>Annexe 1</i>	577
<i>Annexe 2</i>	579

Préambule

La réalisation de notre recherche sur les critiques sociologiques du capitalisme a été motivée à l'origine par un souci de réflexivité fondé sur des exigences épistémologiques. Dans le sillage de l'exercice de vigilance épistémologique d'objectivation du sujet de l'objectivation et de son rapport à l'objet préconisé par Bourdieu, notre recherche a en effet pour objectif de procéder à une analyse réflexive de la teneur normative des critiques sociologiques du capitalisme afin d'accéder à un degré supérieur d'objectivité et de scientificité dans notre démarche scientifique. En définissant la cause de l'inclination des sociologues à la critique du capitalisme et les appuis normatifs de leurs critiques, notre intention est ainsi de soumettre à l'analyse à la fois un pan de « notre inconscient social et académique » et une partie de l'inconscient académique de la sociologie, ceci encore une fois, dans le but de les maîtriser et de se doter d'une perspective sociologique qui soit cohérente au niveau théorique et épistémologique. Comme nous le verrons en détail dans les sections suivantes, notre recherche peut ainsi se lire comme une tentative socioanalytique et réflexive obéissant à des impératifs épistémologiques, initiée dans « la sociologie critique » de Bourdieu, prolongée dans « la sociologie de la critique » de Boltanski, et enfin réalisée dans un cadre théorique cohérent inspirée de la Théorie Critique de Honneth. C'est en effet en partant de la préoccupation épistémologique consistant à mettre en lumière les appuis normatifs des critiques sociologiques du capitalisme (Bourdieu) que nous avons ensuite prolongé cet exercice réflexif pour soumettre à l'analyse l'opération de la critique en tant que telle (Boltanski), et enfin, associé dans un même geste une analyse de la critique, de ses appuis normatifs et l'établissement d'une critique du capitalisme normativement fondée (Honneth).

En définitive, les pages qui suivent peuvent ainsi être envisagées comme une tentative de définition et de clarification d'une partie de la normativité critique de la sociologie avec comme horizon la construction progressive et raisonnée de notre position théorique et de notre posture épistémologique.

Remerciements

Notre recherche n'aurait pu voir le jour sans la collaboration et le soutien de plusieurs institutions et personnes qu'il convient ici de remercier.

C'est avec un grand plaisir que nous remercions tout d'abord l'Université de Neuchâtel et le Fonds National Suisse de la Recherche Scientifique (FNS) pour l'octroi d'une bourse de jeune chercheur qui nous a permis de développer de manière significative nos connaissances théoriques et notre réseau scientifique international à l'Université « The New School for Social Research » et à « Columbia University » à New York. Au sein de l'alma mater, nos remerciements vont tout particulièrement à notre directeur de thèse, Christian Suter, pour ses commentaires et conseils avisés tout au long de la conception et la réalisation de notre recherche et au professeur Franz Schultheis pour son enseignement et son influence critiques sur notre pensée.

Nous tenons ensuite à exprimer notre plus vive reconnaissance aux membres de notre jury, les professeurs Yves Sintomer et Olivier Voirol pour le temps qu'ils nous ont aimablement accordé, leurs lectures attentives et la pertinence de leurs commentaires.

Hors du champ académique suisse, nous tenons à remercier les Universités «The New School for Social Research » et « Columbia University » de New York pour le chaleureux accueil qu'elles nous ont réservé. Dans ces institutions de renommée internationale nous souhaitons exprimer toute notre gratitude et notre considération à Nancy Fraser et Axel Honneth pour leurs enseignements critiques et leurs engagements qui ne cessent de nous inspirer et de guider notre réflexion.

Un grand merci également à nos collègues de l'Université de Neuchâtel et les chercheurs que nous avons rencontrés lors de colloques nationaux et internationaux pour leurs discussions de nos travaux qui ont largement contribué à l'amélioration de leurs qualités. Merci à Patrick Ischer,

Jérôme Heim, Romaric Thièvent, Luca Pattaroni, Marta Roca e Escoda, et Marc Breviglieri pour leur influence positive sur nos recherches.

Nous désirons ensuite remercier notre famille. Nos ascendants paternels et maternels tout d'abord, et tout spécialement notre grand-père, Pierre, pour son indéfectible soutien et la chaleureuse relation que nous entretenons par-delà les générations et nos grands-mères, Gilles et Mercedes pour leurs affections. Plus près de nous, nous voulons remercier Françoise, Serge, Marlyse, Yan, Caroline, Côme, Eloïze et Timoté pour leurs chaleureuses présences et leurs joyeuses – et contagieuses – manières d'être au monde.

Nous tenons à remercier ensuite nos amis, Vinh, François, Patrick, Patrice, Jérôme, Giuliana, Marie et Birdie qui nous ont gratifié de leurs bienveillances et leurs savoirs.

Nos souhaitons enfin exprimer nos profonds remerciements à notre compagne, Yukari, pour sa présence et ses mélodies qui nous font voyager dans des mondes au-delà de la raison.

Introduction

L'analyse des critiques sociologiques du capitalisme à laquelle nous nous attachons dans ce qui suit, s'inscrit et fait sens dans les débats actuels sur la critique. En ce sens, nous proposons dans cette section introductive de dresser tout d'abord un état des lieux du débat sur la critique par une analyse diachronique puis synchronique. Après avoir mis en lumière certaines lacunes de ce débat, nous présenterons ensuite la manière dont notre recherche vise à les combler et procéderons à sa définition synthétique.

Pour faire l'esquisse généalogique du débat sur la critique, nous proposons de revenir sur le « *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* » écrit par Rousseau au milieu du 18^{ème} siècle. La raison qui motive notre choix est que ce texte renouvelle la pensée éthique en philosophie sociale et par extension – mais de manière indirecte cette fois-ci – en sociologie. A la différence de la philosophie morale ou politique moderne – et notamment à la philosophie politique de Hobbes et plus tard à la distinction kantienne entre morale et éthique – la philosophie sociale que Rousseau initie et propose dans son « *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* » a la particularité de remettre au devant de la scène philosophique la question de l'éthique développée par Aristote (Honneth ; 2006). C'est en effet en procédant à la critique des effets négatifs que produit la « modernisation capitaliste » sur le rapport que l'homme entretient à lui même que Rousseau réactualise le projet éthique d'Aristote sur un terrain nouveau, la société en voie de constitution (Rousseau ; 1996). A sa suite, Hegel puis Marx s'inscrivent dans ce sillage philosophique en portant une critique du capitalisme naissant en termes d'atomisation et d'individualisme pour le premier et de fétichisme et de réification pour le second (Marx, 1986, 1996 ; Theunissen, 1997). Si la comparaison des diagnostics éthiques de Rousseau, Hegel et Marx laisse apparaître une forte variation dans les définitions que chacun donne des conditions sociales nécessaires à la vie bonne – d'un rapport monologique à soi centré sur l'individu à une forme d'éthicité vécue par l'ensemble de la

communauté, à un travail autodéterminé – force est de constater que toutes participent d’une même prétention à l’universalité. Or, c’est précisément la fondation normative à prétention universaliste de ces critiques que le diagnostic de nihilisme moderne de Nietzsche va remettre en question. Par ses modalités formelles et son contenu, le diagnostic de Nietzsche invite en effet au relativisme éthique et par-là fait peser un soupçon sur le caractère réellement universaliste des idéaux de vie proposés par les philosophes sociaux précédents (Nietzsche ; 1989). Le diagnostic de Nietzsche est d’importance en ce qu’il va avoir un impact et une influence déterminantes sur le débat épistémologique et théorique sur la critique ; débat qui a marqué dès sa naissance la sociologie et l’a accompagné jusqu’à aujourd’hui.

Lorsque au 19^{ème} siècle les pères fondateurs de la sociologie sous l’influence conjointe des thèses de Nietzsche et de Marx, soumettent à la critique le capitalisme en considérant qu’il est la cause du nihilisme¹ rien ne peut plus en effet les dispenser d’une réflexion et discussion épistémologique approfondie sur la normativité critique de leurs perspectives et leurs justifications (Durkheim, 1986 ; Simmel, 2004 ; Tönnies, 1977 ; Weber, 2005). Le relativisme éthique impliqué par la théorie de Nietzsche dont ils s’inspirent, les contraint à se confronter avec acuité au problème épistémologique de la fondation normative de leurs critiques et de leurs justifications normatives corrélatives (Honneth ; 2006). Toutes les tentatives des pères fondateurs de la sociologie pour concilier leur aspiration scientifique à l’objectivité et à l’universalisme à un engagement éthique critique – la distinction de Weber entre « jugement de faits » et « jugements de valeurs », l’exhortation durkheimienne à éliminer les « prénotions » etc. – n’ont jamais résorbé complètement la tension qui résulte de leur association (Honneth ; 2006). Si dans l’histoire postérieure de la philosophie sociale de nouvelles tentatives mobilisant une philosophie de l’histoire – Lukács, Adorno et Horkheimer – ou une anthropologie – Plessner, Arendt etc. – ont tenté de dépasser le relativisme éthique

¹ Il s’agit plus particulièrement du constat de « dépersonnalisation des relations humaines » de Simmel, de celui de « dissolution des liens sociaux communautaires » de Tönnies, de « désenchantement du monde » de Weber, ou encore de l’examen des formes de « solidarité organique » de Durkheim (Honneth ; 2006).

nietzschéen et de permettre une fondation des jugements normatifs dans des « prémisses universalistes », une nouvelle fois aucune n'a réussi – en raison respectivement de leurs défauts internes² et du renouvellement des thèses nietzschéennes par Foucault sous la forme d'une critique systématique des prétentions universalistes et de l'usage de conceptions anthropologiques (Adorno, 1974 ; Arendt, 1995 ; Foucault, 1994 ; Lukács, 1960).

A l'heure actuelle et en relation de continuité avec les développements antérieurs, ces questions épistémologiques ont été remises au goût du jour en sociologie en étant au centre d'un débat sur la critique qui oppose principalement deux écoles sociologiques françaises de renom, celle de la « sociologie critique », représentée par Bourdieu et celle de la « sociologie de la critique », représentée par Boltanski, auxquelles s'est ajouté dès 2010 l'école de la Théorie Critique représentée par Honneth (Bénatouil, 1999 ; Bourdieu, 1997, 2001 ; Boltanski, 1990, 2002 ; Dosse, 1995 ; Honneth, 2010).

Dans ce débat, la perspective de « sociologie critique » représentée par Bourdieu est caractérisée au niveau épistémologique et théorique par ses opposants de l'école de « la sociologie de la critique » respectivement 1) par la rupture épistémologique entre sens commun et sens savant et 2) par une conception de la critique renvoyant aux caractéristiques sociales des agents en présence, à savoir leurs inscriptions dans l'espace social et des champs particuliers et leurs habitus de classe et styles de vie correspondants (Boltanski et Thévenot, 1991 ; Bourdieu, 1979 ; Nordmann, 2006). De manière synthétique le reproche adressé aux tenants de la sociologie critique par « les sociologues de la critique » est premièrement de créer au niveau

² Les tentatives mobilisant une philosophie de l'histoire ou une anthropologie pour éviter tout jugement éthique se sont avérées de moins en moins convaincantes au fil du temps. La tentative de la philosophie de l'histoire de projeter de façon téléologique le critère de jugement sur lequel elle s'appuie dans le futur afin d'éviter tout jugement normatif, n'a pu faire oublier qu'elle repose en définitive sur un jugement de valeur injustifié. Le recours à une anthropologie philosophique quant à lui a été réduit de plus en plus souvent à un jugement de valeur culturellement situé qui cherche à se parer des atours du naturel.

épistémologique une dissymétrie entre savant lucides et acteurs illusionnés et de ne pas exposer et justifier clairement la position normative sur laquelle se fondent leurs critiques et deuxièmement de ne pas expliquer suffisamment les capacités critiques des acteurs et l'opération de la critique en tant que telle au niveau théorique (Boltanski, 1990, 2002, 2009 ; Boltanski et Thévenot, 1991). A partir de ces critiques, les tenants de « la sociologie de la critique » ont constitué dialectiquement leur posture épistémologique et position théorique à partir des apories de la sociologie critique (Boltanski et Thévenot ; 1991). « La sociologie de la critique » représentée ici par les travaux de Boltanski se fonde en ce sens sur le principe épistémologique de symétrie en s'inspirant de Bloor et Latour et a pour objectif théorique de prendre au sérieux les capacités critiques des acteurs et de procéder à la définition de l'opération de la critique (Boltanski, 1984, 1990, 2002, 2009 ; Boltanski et Thévenot, 1991). En s'érigeant sur le principe épistémologique de symétrie, elle cherche ainsi, selon ses représentants, à se doter d'une extériorité supérieure à la sociologie critique³ et se donne les moyens théoriques de saisir les modalités formelles et normatives des critiques de sens commun et savant, c'est-à-dire leurs formes réformistes ou radicales et les principes moraux au nom desquels elles s'effectuent (Boltanski et Thévenot, 1991 ; Corcuff, 1996, 1998 ; Deblic, 2000 ; Lamont, 2000). Si la plupart des nombreuses contributions à ce débat ont été établies par les tenants de « la sociologie de la critique » à l'encontre des tenants de la sociologie critique et se sont confinées principalement aux points esquissés – mis à part quelques notables exceptions⁴ – l'intervention d'une troisième perspective près d'une décennie plus tard, celle de la Théorie Critique représentée par Honneth, a permis quant à elle de faire progresser le débat en soumettant à la critique « la

³ Elle argue ainsi qu'à l'inverse de la sociologie critique qui procède à des critiques du monde social, les « sociologues de la critique » en se limitant à la modélisation de la critique des acteurs se place sur l'axe engagement/distanciation de Elias davantage du côté de l'objectivité.

⁴ Nous renvoyons ici à l'article remarquable de Bénatouïl « *Critique et pragmatique en sociologie. Quelques principes de lecture* » (Bénatouïl ; 1999) et les ouvrages et articles de Boltanski postérieurs à 1990 (Boltanski, 1999, 2002, 2009).

sociologie de la critique ». De manière synthétique, cette perspective particulière de la Théorie Critique affirme que le choix « des sociologues de la critique » de fonder leur approche sociologique sur le principe épistémologique de symétrie afin de se donner les moyens méthodologiques de prendre en compte la pluralité des principes de justices, entraîne au niveau épistémologique un problème important (Honneth ; 2010). Le principe de symétrie contraint en effet « les sociologues de la critique » à se rapporter de façon neutre aux principes de justice existant dans une société donnée, ce qui par extension laisse à penser que ces derniers peuvent être mobilisés sans contraintes de temps ou de lieu par les acteurs dans leurs opérations de critiques et de justifications. Or sur ce point Honneth considère que « les sociologues de la critique » ne peuvent pas se référer aux dimensions normatives de la société de manière neutre car les systèmes de normes institutionnalisées ne se sont pas développés de façon aléatoire, mais ont bien émergés d'une expérience pratique ayant montrée au cours du processus historique que certaines normes de reconnaissance sont appropriées pour résoudre certains problèmes de coordination. De là, l'auteur considère que « les sociologues de la critique » ne peuvent pas simplement faire abstraction du résultat de ces processus d'apprentissage normatifs mais doivent en tenir compte en tant que « faits moraux » dans la construction de leur posture épistémologique et les y incorporer (Honneth ; 2010). Au niveau théorique, Honneth fait ensuite deux reproches à « la sociologie de la critique ». D'une part, elle réduit la justice au principe méritocratique et d'autre part, elle ne recoure guère aux catégories sociologiques de « structure » pour comprendre les convictions morales des personnes. En réduisant l'éventail des principes de justice au méritocratie elle ne rend pas compte des autres types de principes effectifs – tel que l'amour et l'égalité par exemple – et en ne faisant pas référence à des institutions ou à des « systèmes d'actions solidifiées » pour rendre compte de ces convictions, elle a tendance à ne pas considérer suffisamment les « structures morales du social » (Honneth ; 2010).

En procédant à la définition de la posture épistémologique et théorique de la Théorie Critique, il apparaît tout d'abord que celle-ci n'a pas de posture

épistémologique à proprement parler en ce qu'elle relève prioritairement de la philosophie et non de la sociologie. Il est toutefois possible de noter sur ce premier point que, suivant son inscription dans la tradition de l'hégélianisme de gauche, sa perspective est engagée et critique et se fonde sur l'appui normatif de la reconnaissance (Honneth ; 2006). Au niveau théorique quant à lui, la Théorie Critique de Honneth explique à la fois le phénomène social de la critique et permet une définition des appuis normatifs d'une critique particulière (Honneth, 2008 ; Honneth et Fraser, 2003). Cette perspective procède en effet à l'analyse des raisons qui poussent les sujets à la critique tout en élucidant la teneur normative des conflits par une analyse anthropologique et socio-historique des différentes sphères de reconnaissance.

Il ressort de ce qui précède que les lignes de force du débat actuel sur la critique réunissant « la sociologie critique », « la sociologie de la critique » et la Théorie Critique se concentrent au niveau théorique et épistémologique à la fois sur la manière de concevoir et d'analyser l'opération critique et sur la normativité critique de l'approche utilisée et sa justification (Bénatouïl, 1999 ; Boltanski, 2009 ; Bourdieu, 2005 ; Breviglieri, 1999 ; De blic, 2000 ; Dosse, 1995 ; Honneth ; 2010). En effet, au niveau théorique, ces perspectives se distinguent par leurs approches et conceptions différentes de la critique. Lorsque « la sociologie critique » appréhende principalement la critique au travers *du* critique – l'inscription de l'agent dans l'espace social et des champs particuliers et l'habitus de classe et style de vie correspondants –, « la sociologie de la critique » se concentrent exclusivement sur l'analyse de *la* critique en sa dimension morale – formes et appuis normatifs –, tandis que la Théorie critique réunit une analyse *du* critique et de *la* critique – au travers d'une anthropologie associée à des sphères de reconnaissance (Bourdieu, 1979 ; Boltanski et Thévenot, 1991 ; Honneth ; 2010). De manière générale, au niveau épistémologique, les enjeux du débat sont de savoir comment justifier les critiques établies au niveau normatif et comment concilier une volonté objectiviste de faire science avec une volonté d'engagement critique, soit les opérations de description et de critique.

En faisant l'examen du débat sur la critique, il apparaît que, malgré les discussions approfondies sur des questions de première importance pour la sociologie et la philosophie auxquelles il donne lieu, il comporte certains manques au niveau théorique et épistémologique. En effet, sur les questions théoriques le débat sur la critique a deux lacunes importantes. Premièrement, aucune analyse systématique approfondie du débat et des trois perspectives respectives qui s'y affrontent n'a été effectuée. Deuxièmement, il n'existe pas de recherche empirico-théorique qui établit une analyse globale des différents aspects de la critique proposés par chacune d'elles. Au niveau épistémologique quant à lui, force est de constater que malgré les nombreuses critiques croisées entre les écoles de « la sociologie critique » et « la sociologie de la critique » et la Théorie Critique, il manque une analyse systématique approfondie et comparée des différentes positions normatives de ces perspectives et de leurs justifications.

Comme nous le verrons dans les pages qui suivent, notre recherche a précisément pour fonction de combler ces lacunes au travers d'une analyse empirique qualitative de l'objet particulier des critiques sociologiques du capitalisme. Sans entrer dans les détails ici, nous avons été amenés à choisir cet objet et cette méthode après avoir constaté que les recherches macrosociologiques sur les critiques sociologiques du capitalisme, qu'elles soient à vocation historique ou statistique, montrent systématiquement que les sociologues se sont opposés au capitalisme depuis ses débuts et jusqu'à aujourd'hui (Rios et Raul, 2003 ; Laval, 2002). Etant donné qu'à notre connaissance aucune recherche qualitative n'existe sur la question, il nous a semblé nécessaire d'effectuer une recherche qualitative par entretiens pour comprendre de façon microsociologique ce phénomène social particulier. A partir de la question de départ consistant à se demander quelle est la cause de l'inclination des sociologues à la critique du capitalisme et quels sont les appuis normatifs de ces critiques, nous avons dès lors cherché à combler les lacunes du débat sur la critique en procédant à 1) une analyse des différents aspects de la critique au travers d'une synthèse théorique cohérente des

différentes perspectives⁵ 2) une analyse théorique systématique et approfondie de chacune des perspectives théoriques considérées et 3) la discussion des positions normatives de celles-ci – geste qui par extension permet l'identification d'une partie de la normativité sociologique.

Pour mener à bien ces objectifs, nous avons divisé notre analyse en trois parties. (1) Une partie théorique dédiée à la fois à l'analyse et l'évaluation systématique des perspectives de Bourdieu, Boltanski et Honneth ainsi qu'à la construction d'une nouvelle position théorique synthétique. Cette partie, par son caractère systématique et approfondi et son ambition de synthèse et de dépassement du débat sur la critique dans une nouvelle position théorique est de loin la plus importante et conséquente. (2) Une partie empirique par entretien portée sur les critiques du capitalisme de vingt-deux sociologues appartenant à la sphère académique suisse-romande ; partie qui revêt un caractère secondaire en ce que l'exposition des résultats de notre étude exploratoire sert essentiellement à soumettre à l'épreuve des faits notre nouvelle perspective théorique synthétique. (3) Une partie conclusive enfin, attachée à faire la synthèse de nos données empiriques et à déployer dans toutes leurs étendues leurs implications théoriques et épistémologiques.

De manière plus précise, dans la partie théorique de notre recherche nous reprendrons tout d'abord en détails les termes du débat en exposant systématiquement pour les trois perspectives considérées leurs définitions de leurs postures épistémologiques, leurs conceptualisations de la critique et leurs analyses des critiques sociologiques du capitalisme. Nous procéderons à la définition fine de ces trois dimensions en utilisant exclusivement des textes écrits par les auteurs mêmes – soit des documents de « première main » – ordonnés prioritairement selon leur ordre chronologique de parution et en faisant un usage fréquent de citations à des fins illustratives et

⁵ Comme nous le verrons cette synthèse théorique est inspirée de la théorie philosophique de Honneth, mais vérifiée empiriquement par une recherche exploratoire basée sur des entretiens qualitatifs.

confirmatives. Cette démarche méthodique s'est imposée pour plusieurs raisons. Premièrement l'usage de texte de « première main » et de nombreuses citations permet de rendre compte de la façon la plus fidèle possible de la posture épistémologique des auteurs, leurs conceptions théoriques de la critique et leurs critiques sociologiques du capitalisme. Deuxièmement, l'exposition chronologique de ces textes donne les moyens de saisir les déplacements et inflexions théoriques et épistémologiques des auteurs au cours du temps et de saisir par là de façon précise leur pensée et la manière dont elle se construit. Enfin troisièmement, la description systématique de ces perspectives au travers de textes des auteurs et de nombreuses citations, permet de juger de la validité des critiques respectives établies au sein du débat sur la critique.

Suite à la définition de chaque perspective, nous procéderons alors à une évaluation comparée des perspectives de Bourdieu, Boltanski et Honneth prioritairement au travers de leurs critiques croisées, et secondairement depuis la position synthétique que nous cherchons à dégager dans le débat. Nous traiterons ainsi des différences entre ces approches en montrant leurs intérêts et limites respectifs aux niveaux de leurs postures épistémologiques, leurs modèles de la critique et enfin leurs thèses sur les critiques sociologiques du capitalisme. Après avoir mis en lumière leurs différences, nous chercherons à montrer leurs complémentarités et similitudes pour les articuler dans une perspective synthétique inspirée de la théorie de la reconnaissance de Honneth.

Dans la seconde partie de notre recherche, comme nous l'avons évoqué, nous soumettrons à l'épreuve des faits la validité de notre thèse théorique au travers d'une recherche exploratoire par entretien sur les critiques sociologiques du capitalisme en Suisse. L'objectif de notre analyse empirique exploratoire est de tester sur le terrain la validité de notre théorie synthétique et du corps d'hypothèses relatif.

S'agissant de la méthode dont nous avons fait usage dans notre étude exploratoire, nous avons conduit vingt-deux « entretiens compréhensifs » semi-directifs d'une durée de une heure / une heure et demi avec des

sociologues sur leur lieu de travail ou à leur domicile en Suisse-romande. Notre échantillon est composé à part égale sociologues de vingt-cinq à trente cinq ans, de genre opposés, travaillant dans la sphère académique dans des positions « intermédiaires » d'assistant, de maître-assistant ou de collaborateur de recherche et distribués dans toutes les universités de Suisse romande (Neuchâtel, Fribourg, Lausanne et Genève). La justification de la composition de notre échantillon se fonde sur notre volonté de procéder à une recherche socioanalytique et réflexive basée sur des exigences épistémologiques, visant à l'identification d'une partie de notre inconscient social et académique et d'un pan de l'inconscient sociologique aujourd'hui. Notre guide d'entretien quant à lui est divisé en deux parties. La première aborde la question du phénomène de la critique sous l'angle *du* critique et des raisons qui le pousse à la critique du capitalisme (personne) et la seconde de *la* critique et de ses appuis normatifs (discours). De manière plus précise, la première série de questions est dédiée à la compréhension de la manière dont se construit l'inclination des sociologues à la critique du capitalisme par une analyse de leur classe sociale envisagée à la fois de manière diachronique et synchronique (origine sociale, socialisations primaires et secondaires, classe sociale d'arrivée) tandis que la seconde consiste en une série de questions sur les discours critiques du capitalisme des sociologues et leurs appuis normatifs. Sans entrer dans les détails ici, l'usage de cette méthode nous semble justifié pour au moins deux raisons. D'une part, les entretiens compréhensifs semi-directifs permettent une compréhension microsociologique détaillée de la constitution des dispositions à la critique du capitalisme des sociologues et des appuis normatifs de leurs critiques et, d'autre part, étant donné la position proche ou semblable qu'occupent intervieweur et interviewé dans notre recherche exploratoire, ils autorisent de faire une « socioanalyse à deux » qui bénéficie à l'ensemble des interlocuteurs par l'objectivation et la compréhension réflexives de leur position commune (Bourdieu, 1993, p.908).

Dans la troisième partie de notre étude enfin, nous discuterons de façon systématique les implications théoriques et épistémologiques de notre recherche empirique sur le débat sur la critique. Nous reviendrons tout

d'abord sur nos principaux résultats empiriques pour en faire la synthèse. Nous nous attacherons ensuite à faire une synthèse de notre évaluation théorique systématique du débat sur la critique et des différents modèles de la critique en opposition. Après avoir identifié les intérêts et limites de chaque perspectives, nous expliquerons une nouvelle fois en quoi l'usage de notre perspective inspirée de la théorie de la reconnaissance de Honneth permet la synergie des approches de Bourdieu et Boltanski dans un système théorique cohérent et autorise un dépassement de l'état actuel du débat théorique sur la critique.

Nous concluons enfin sur les implications épistémologiques de nos résultats empiriques. Après avoir identifié la teneur normative des critiques sociologiques du capitalisme, nous reviendrons sur le débat sur la critique et ferons une évaluation de chaque perspective. Cela nous conduira à montrer que la synthèse des approches de Bourdieu et de Boltanski dans une théorie de la reconnaissance inspirée de celle de Honneth permet de se doter, au travers d'une éthique formelle basée sur le concept de reconnaissance, d'une fondation et justification normatives tendant à l'universalité et autorise par là un apaisement des tensions épistémologiques entre neutralité axiologique et engagement critique qui ont accompagné la sociologie depuis son origine.

En guise de conclusion de notre section introductive, nous souhaitons esquisser brièvement quels sont les apports et l'originalité de notre recherche dans le débat sur la critique.

Au niveau empirique tout d'abord, les résultats de notre recherche permettront de comprendre *à la fois* l'inclination des sociologues à la critique et les appuis normatifs au fondement de leur critiques du capitalisme.

Au niveau théorique ensuite, après la définition et l'évaluation comparée de chaque perspective considérée, notre recherche donnera les moyens de faire la synthèse de celles-ci au moyen d'une théorie inspirée de la perspective de Honneth. Nous expliquerons ainsi que ces critiques prennent leur source

dans un manque de reconnaissance des sociologues dans les sphères de reconnaissance de la société bourgeoise-capitaliste et reposent sur les appuis normatifs au fondement de ces dernières.

Enfin au niveau épistémologique, notre recherche permettra d'identifier les différentes postures normatives de ses approches et leurs justifications, ce qui contribuera à la définition et à la maîtrise d'une partie de la normativité sociologique au 21^{ème} siècle.

Première partie : perspectives théoriques

Notre partie théorique est composée de six sections. Les trois premières sont dédiées à l'analyse des perspectives de la « sociologie critique » de Bourdieu, la « sociologie de la critique » de Boltanski et de la Théorie Critique de Honneth. La quatrième section est consacrée quant à elle à l'évaluation de ces perspectives, tandis que la cinquième porte sur la perspective synthétique que nous avons élaborée pour saisir notre objet et la sixième sur la définition de la méthodologie dont nous avons fait usage pour l'appréhender.

Sociologie critique

La synthèse de l'approche de Bourdieu esquissée ici s'inspire de ses études sur le champ symbolique et culturel. Ses analyses sont caractérisées par un haut degré de généralité et d'inclusion en sorte que l'analyse des critiques sociologiques du capitalisme que nous entreprenons maintenant fait partie dans son œuvre d'un ensemble plus grand de critiques, celles que font les « intellectuels » du champ économique. Aussi, si nous utilisons dans ce qui suit les développements théoriques de Bourdieu sur la critique économique des intellectuels ou ses théories sur le champ symbolique ou culturel, c'est en ayant toujours en creux des acceptions plus restreintes du domaine considéré et de la notion d'intellectuel que n'en donne l'auteur. Comme ses travaux sur le champ culturel comprennent ceux qu'il a effectués sur le champ sociologique et que la catégorie des « intellectuels » désigne chez lui sans distinction les écrivains et les sociologues, la réduction du champ de l'analyse que nous avons opérée ne nous semble porter en rien préjudice à ses réflexions et contribuer a contrario à en approfondir certaines dimensions.

Concernant l'usage particulier que nous avons fait des travaux de Bourdieu, il nous faut préciser que si cet auteur s'est fortement intéressé au champ culturel et économique, aucune de ses recherches ne porte exclusivement sur

la thématique des critiques sociologiques du capitalisme. De ce fait, le modèle que nous avons construit afin de rendre intelligible notre objet, fait usage d'une pluralité travaux qui s'égrènent sur une durée de vingt ans – de 1979 à 2001. L'étendue temporelle des recherches considérées ici, implique des infléchissements théoriques ainsi que des lectures fort différentes de son oeuvre. La lecture à laquelle nous avons procédé, bien qu'elle mette l'emphase sur l'ouvrage de « *La distinction* » pour analyser la conception du conflit social et de la critique, est principalement portée sur les ouvrages de « maturité » de l'auteur, notamment les « *Règles de l'art* », « *Méditations pascaliennes* » et « *Science de la science et réflexivité* ». Pour ce qui nous intéresse ici, il découle de cela que la posture théorique de l'auteur que nous avons retenue, est marquée par les déplacements (1) de l'intérêt à l'*illusio* ; qui s'accompagnent d'un accent mis sur la logique distributive à un accent mis sur la logique de reconnaissance⁶ (2) d'une perspective peu encline à traiter des valeurs morales à une perspective que nous qualifions de morale formelle⁷ (3) d'une focalisation sur la critique inscrite dans le sens

⁶ *De l'intérêt à l'illusio*. L'étude de l'oeuvre de Bourdieu laisse tout d'abord apparaître qu'il a développé à l'origine ses thèses sur l'« intérêt au désintéressement » comme un moyen méthodologique de rompre avec une vision enchantée du symbolique et du champ culturel (Corcuff ; 2003) pour ensuite substituer à la notion d'intérêt le concept d'*illusio*, moins attaché à une sémantique « économiciste » ou « utilitariste ». Ce changement de terme se reflète dans l'importance croissante accordée à la reconnaissance dans ces dernières oeuvres. Alors que dans « *La distinction* » le modèle distributif occupe une place importante à côté de celui de la reconnaissance, dans les « *Méditations pascaliennes* », la tendance est inversée et va jusqu'à ériger la recherche de reconnaissance comme principe explicatif de l'investissement dans les jeux sociaux. Nous développerons ce point de façon approfondie dans la section sur le modèle de la critique chez Bourdieu.

⁷ *Amoralisme et morale formelle*. Un déplacement est également à observer à propos de la question des valeurs morales. Tandis que dans ses travaux de jeunesse, la morale n'est que peu problématisée, ses derniers ouvrages reviennent à plusieurs reprises sur la particularité qu'a le champ scientifique de produire des valeurs universelles. En ce sens, il considère que les sociologues luttent pour des valeurs universelles « de liberté, de désintéressement, de justice, d'éthique pure » ou encore, de façon immanente, pour des vertus civiles « d'égalité, de fraternité, de sincérité, d'altruisme » historiquement et culturellement situées (Bourdieu ; 1997, 1992).

pratique à la prise en compte et l'ouverture sur la critique en tant que discours⁸.

Au regard de ces précisions, nous souhaitons dans ce qui suit nous livrer à l'exposition des thèses de Bourdieu sur les critiques sociologiques du capitalisme en trois temps. Nous traiterons ainsi tout d'abord de sa posture épistémologique au travers de l'ouvrage « *Le métier de sociologue* » pour ensuite aborder la conceptualisation de la critique qu'il élabore dans les « *Méditations pascaliennes* » et « *La distinction* » et enfin conclure sur sa conceptions des critiques du capitalisme au moyen des « *Méditations pascaliennes* », « *La distinction* », « *Science de la science et réflexivité* » et « *Contre-feux* ».

Posture épistémologique de la sociologie critique

Nous procéderons dans cette section à l'exposition de la posture épistémologique de Bourdieu en quatre temps. Nous commencerons par en saisir la teneur en en faisant la généalogie par l'exposition de l'épistémologie de Bachelard. Cela nous amènera ensuite à dégager la manière dont Bourdieu transpose la tradition épistémologique représentée par celui-ci sur le terrain des sciences sociales. Nous tenterons alors d'identifier les éléments principaux du système théorique bourdieusien pour enfin conclure sur la question de la réflexivité comme instrument privilégié de contrôle épistémologique de la pratique sociologique.

⁸ *Critique sens pratique et discours*. Concernant le déplacement lié à la question de la critique, il ressort que la focalisation de Bourdieu sur le sens pratique dans la plupart de ses œuvres a finalement ouvert sur un espace communicationnel et réflexif permettant de concevoir la critique dans le registre du discours. En conséquence, la critique est alors envisagée à la fois au regard des dispositions qui la suscitent et du registre du discours et de sa performativité relative.

Généalogie épistémologique. La posture épistémologique qu'adopte Bourdieu dans ces oeuvres s'inscrit dans la tradition française d'épistémologie représentée par Bachelard, Canguilhem et Koyré (Bourdieu et al, 2005 [1968], p.vii). Afin de décrire la posture de Bachelard sur laquelle il s'appuie principalement, Bourdieu se réfère notamment au texte de Canguilhem intitulé « *Sur une épistémologie concordataire* » dont nous nous inspirerons ci-dessous.

Selon Bourdieu, Bachelard s'inscrit dans la tradition de la philosophie de la connaissance et de la théorie des sciences en se situant entre le réalisme de Meyerson et l'idéalisme de Brunschvicg (Bourdieu et al., 2005, p.92). Son œuvre philosophique peut être envisagée à la fois comme une psychanalyse de l'imagination et une psychanalyse de la raison. L'intention psychanalytique première, que l'on trouve cristallisée dans « *La psychanalyse du Feu* », a pour objectif l'identification des archétypes de l'imagination imageante conçue comme fondement de la vie psychique. La seconde qui se laisse saisir quant à elle dans « *La formation de l'esprit scientifique* » a pour objectif de travailler à la définition et à l'élimination des images inconscientes du savant qui obscurcissent son appréhension et sa construction scientifiques de l'objet.

Comme le relève Canguilhem, on peut s'étonner à première vue que Bachelard place sa philosophie de la connaissance sous la coupole de la psychanalyse plutôt que sous celle du rationalisme tant il semble épouser une attitude conforme à ce dernier. S'il en est ainsi c'est que Bachelard, contrairement à ce que croyaient les rationalistes du XVIII et XIX siècle, pense que nous ne sommes pas rationalistes, mais que nous cherchons à le devenir (Bourdieu et al., 2005, p.113). Comme l'écrit Canguilhem si Bachelard place sa philosophie sous la coupole de la psychanalyse c'est d'une part que sa philosophie repose sur une épistémologie et une ontologie

non cartésienne⁹ et d'autre part parce que selon lui la raison se déploie dans un mouvement dialectique avec l'imagination :

« C'est que la réalité du monde est toujours à reprendre étant sous la responsabilité de la raison. Et la raison n'en a jamais fini d'être déraisonnable pour tâcher de devenir toujours plus rationnelle. Si la raison n'était que raisonnable, elle finirait bien un jour par se contenter de sa réussite, par dire oui à son actif. Mais c'est toujours non et non. Comment s'expliquer cette puissance de négation perpétuellement relancée ? Dans une admirable formule, M. Bachelard a dit un jour que « nous avons la puissance de réveiller les sources ». Or il se trouve au cœur même de l'homme une source qui ne tarit jamais, qui n'a donc jamais à être réveillée, et c'est la source même de ce dont la philosophie a longtemps fait hommage au sommeil du corps et de l'esprit, la source des rêves, des images, des illusions. C'est la permanence de ce pouvoir originare, littéralement poétique, qui contraint la raison à son effort permanent de dénégation, de critique, de réduction. La dialectique rationnelle, l'ingratitude essentielle de la raison pour ses réussites successives ne font donc que désigner la présence dans la conscience d'une force jamais lassée de divertissement du réel, d'une force qui

⁹ Selon Canguilhem, Bachelard est en effet un philosophe concordataire qui a pour originalité d'avoir une épistémologie non cartésienne: *« En décrivant les subtilités dialectiques de la raison comme réplique à la foison foisonnante des obstacles épistémologiques, M. Bachelard a réussi ce que tant d'autres épistémologues ont manqué : comprendre l'anti-science. « M. Bachelard, également quoique, différemment attaché à la science et à la poésie, à la raison et à l'imagination, n'a rien d'un manichéen. Il s'est décidé à assumer le rôle et le risque d'un « philosophe concordataire ». Quand il produit au jour les archétypes latents de l'imagination imageante, fomentant pour la raison, c'est-à-dire contre elle, les obstacles à la science qui sont les objets de la science, les objections à la science, M. Bachelard ne se fait pas l'avocat du diable, il se sait complice du Créateur. Avec lui, à nouveau, après Bergson, la création continuée change de sens. Ce n'est pas seulement son épistémologie qui est non cartésienne, mais d'abord aussi, son ontologie »* (ibid, 2005, p.115).

accompagne toujours la pensée scientifique non pas comme une ombre, mais comme une contre-lumière. [...] Il faut donc que l'esprit soit vision pour que la raison soit révision, que l'esprit soit poétique pour que la raison soit analytique dans sa technique, et le rationalisme, psychanalytique dans son intention» (Canguilhem in Bourdieu et al, 2005, p. 114).

Comme le montrent cette citation l'épistémologie et l'ontologie non cartésienne sur lesquelles s'appuient Bachelard se reflètent dans la dialectique de l'imagination et de la raison. Affrontée à la pensée pré-scientifique du sens commun et des scientifiques antérieurs, la science doit ainsi se faire dans et par la rupture et la construction contre l'expérience et la perception immédiates. Bachelard considère que ce n'est en effet qu'au moyen de la rupture et de la construction théorique maîtrisée de son objet, que les scientifiques peuvent produire des connaissances *approchées* sans cesse soumises à l'épreuve de la raison, sans cesse recommencées¹⁰.

« La science, dans son besoin d'achèvement comme dans son principe, s'oppose absolument à l'opinion. S'il lui arrive, sur un point particulier, de légitimer l'opinion, c'est pour d'autres raisons que celles qui fondent l'opinion; de sorte que l'opinion

¹⁰ Canguilhem, synthétise ces points que nous venons d'évoquer au travers de la saisie des trois axiomes fondamentaux qui fondent selon lui l'épistémologie de Bachelard. Le premier axiome, le « *primat théorique de l'erreur* » pose que « la vérité n'a son plein sens qu'au terme d'une polémique. Il ne saurait y avoir de vérité première. Il n'y a que des erreurs premières » « Un vrai sur fond d'erreur, telle est la forme de la pensée scientifique » . Le second axiome, « *la dépréciation spéculative de l'intuition* » pose que les intuitions servent à être détruites. Cet axiome est suivi de deux modes de confirmation associés (1) « *l'immédiat doit céder le pas au construit* » et (2) « *toute donnée doit être retrouvée comme un résultat* ». Le troisième axiome quant à lui, la « *position de l'objet comme perspective des idées* » pose que la pensée ne part pas du réel, mais tente de l'approcher (ibid, p.111). La portée de ces trois axiomes est de proposer que « l'esprit est d'abord de lui-même pure puissance d'erreur, que l'erreur a une fonction positive dans la genèse du savoir et que l'ignorance n'est pas une sorte de lacune ou d'absence, mais qu'elle a la structure et la vitalité de l'instinct » (ibid, p. 112).

a, en droit, toujours tort. L'opinion pense mal; elle ne pense pas : elle traduit des besoins en connaissances. En désignant les objets par leur utilité, elle s'interdit de les connaître. On ne peut rien fonder sur l'opinion : il faut d'abord la détruire. Elle est le premier obstacle à surmonter. Il ne suffirait pas, par exemple, de la rectifier sur des points particuliers, en maintenant, comme une sorte de morale provisoire, une connaissance vulgaire provisoire. L'esprit scientifique nous interdit d'avoir une opinion sur des questions que nous ne comprenons pas, sur des questions que nous ne savons-pas formuler clairement. Avant tout, il faut savoir poser des problèmes. Et quoi qu'on dise, dans la vie scientifique, les problèmes ne se posent pas d'eux-mêmes. C'est précisément ce sens du problème qui donne la marque du véritable esprit scientifique. Pour un esprit scientifique, toute connaissance est une réponse à une question. S'il n'y a pas eu de question, il ne peut y avoir connaissance scientifique. Rien ne va de soi. Rien n'est donné. Tout est construit » (Bachelard, 1993 [1938], p. 14).

De Bachelard à Bourdieu. Au regard de ce qui précède, il apparaît que si Bourdieu inscrit sa posture épistémologique dans le sillage de celle de Bachelard c'est en vertu de sa conception particulière de l'épistémologie – qui transparaît dans la dialectique de l'imagination et la raison – et de l'accent qu'il met sur les opérations de rupture et de construction. Bourdieu considère en effet que la posture de « rationalisme appliqué » et de « matérialisme rationnel » de Bachelard a l'avantage de constituer l'épistémologie en tant que réflexion sur la science en train de se faire. En faisant cela, Bachelard propose selon lui une réflexion épistémologique qui ne se contente plus d'établir les conditions de possibilité, de cohérence et de légitimité de la science déjà faite – science *vraie* – mais autorise à saisir la science telle qu'elle est, telle qu'elle se fait¹¹ ; ce qui permet notamment de

¹¹ En ce sens, il critique le logicisme : « *tendance typiquement scolastique à décrire non pas la science se faisant, mais la science toute faite, à partir de laquelle on dégage les lois*

comprendre plus adéquatement qu'une épistémologie « fixiste », le progrès de la connaissance scientifique¹². Bourdieu ajoute à cet avantage que l'accent mis par Bachelard sur le primat de théorique de l'erreur et sa conception du progrès de la connaissance comme « polémique incessante de la raison », est particulièrement adaptée et utile à la sociologie en ce que cette dernière est confrontée de par son haut degré d'inclusion dans son objet à de nombreux obstacles épistémologiques¹³.

selon lesquelles elle se serait faite. La vision scolastique, logique ou épistémologique, de la science, propose, comme dit Carnap, une « reconstruction rationnelle » des pratiques scientifiques ou, selon Reichenbach, « un substitut logique des processus réels » dont on postule qu'il correspond à ces processus ». La description, disait Reichenbach, n'est pas une copie de la pensée réelle, mais la construction d'un équivalent ». Contre l'idéalisation de la pratique scientifique opérée par cette épistémologie normative, Bachelard observait déjà que l'épistémologie avait trop réfléchi sur les vérités de la science établie et pas assez sur la science se faisant, sur la démarche scientifique telle qu'elle est » (Bourdieu, 2001, p. 12).

¹² Bourdieu note sur ce point qu'une épistémologie de la science déjà faite ne peut rendre raison complètement du progrès de la connaissance : « [...] il faut soumettre la pratique scientifique à une réflexion qui, à la différence de la philosophie classique de la connaissance, s'applique non pas à la science faite, science vraie dont il faudrait établir les conditions de possibilité et de cohérence ou les titres de légitimité, mais la science se faisant. Pareille tâche, proprement épistémologique, consiste à découvrir dans la pratique scientifique elle-même, sans cesse affrontée à l'erreur, les conditions auxquelles on peut tirer le vrai du faux, en passant d'une connaissance moins vraie à une connaissance plus vraie, ou mieux, comme le dit Bachelard, « approchée, c'est-à-dire rectifiée ». Il ajoute à cela une remarque sur les limites du rationalisme fixiste : « s'intéresser à des relations intemporelles entre des propositions abstraites, au détriment des processus par lesquels chaque proposition ou chaque concept a été établi, c'est s'interdire de prêter une assistance réelle à ceux qui sont engagés dans les péripéties hasardeuses du travail scientifique, en reléguant le déroulement de l'intrigue dans les coulisses pour ne mettre jamais en scène que les dénouements » (ibid, p.20).

¹³ En ce sens, il écrit que l'épistémologie de Bachelard « intègre et dépasse les acquis de la réflexion antérieure en constituant l'épistémologie comme réflexion sur la science en train de se faire. En se plaçant au centre épistémologique des oscillations, caractéristiques de toute pensée scientifique, entre le pouvoir de rectification qui appartient à l'expérience et le pouvoir de rupture et de création qui appartient à la raison, Bachelard peut définir comme rationalisme appliqué et matérialisme rationnel la philosophie qui s'actualise dans « l'action polémique incessante de la Raison ». Cette épistémologie récuse le formalisme et

À partir de ces éléments généraux, Bourdieu se réclame de Bachelard et de la tradition de pensée qu'il représente dans « *Le métier de sociologue* » en plaçant à l'origine de son épistémologie la proposition selon laquelle « *le fait scientifique est conquis, construit, constaté* ». Il justifie ce choix en affirmant que la hiérarchie des urgences épistémologiques va de l'explicitation des obstacles épistémologiques qui se situent entre le savant et sa théorie, à la construction théorique de l'objet et à son infirmation ou sa confirmation par un constat empirique :

« Se demander ce que c'est que de faire la science ou, plus précisément, s'efforcer de savoir ce que fait le savant, qu'ils sache ou non ce qu'il fait, ce n'est pas seulement s'interroger sur l'efficacité et la rigueur formelle des théories et des méthodes disponibles, c'est interroger les méthodes et les théories dans leur mise en œuvre même pour déterminer ce qu'elles font aux objets et les objets qu'elles font. [...] Poser avec Bachelard que le fait scientifique est conquis, construit, constaté, c'est récuser à la fois l'empirisme qui réduit l'acte scientifique à un constat et le conventionnalisme qui lui oppose seulement le préalable de la construction. A force de rappeler l'impératif du constat, contre toute la tradition spéculative de la philosophie sociale à laquelle elle doit s'arracher, la

le fixisme d'une Raison une et indivisible au profit d'un pluralisme des rationalismes liés aux domaines scientifiques qu'ils rationalisent et, posant comme axiome premier le « primat théorique de l'erreur », définit le progrès de la connaissance comme rectification incessante : elle est donc prédisposée à fournir un langage et une assistance théorique aux sciences sociales qui, pour constituer leur rationalisme régional, doivent triompher d'obstacles épistémologiques particulièrement redoutables » (Bourdieu et al, 2005, p.109). Il écrit également ce passage sur la transposition de la philosophie de Bachelard à la sociologie : « *Transposée au cas des sciences de l'homme, cette philosophie du travail scientifique comme « action polémique incessante de la Raison » peut procurer les principes d'une réflexion capable d'inspirer et de contrôler les actes concrets d'une pratique vraiment scientifique, en définissant dans ce qu'ils ont de spécifique les principes du « rationalisme régional » propre à la science sociologique » (Bourdieu et al. , 2005, p.20).*

communauté sociologique tend aujourd'hui à oublier la hiérarchie épistémologique des actes scientifiques qui subordonne le constat à la construction et la construction à la rupture : s'agissant d'une science expérimentale, le simple rappel à la preuve expérimentale n'est que tautologie tant qu'il ne s'accompagne pas d'une explicitation des présupposés théoriques qui fondent une expérimentation véritable, et cette explicitation reste elle-même dépourvue de vertu heuristique tant qu'elle ne s'accompagne pas de l'explicitation des obstacles épistémologiques qui se présentent sous une forme spécifique en chaque pratique scientifique » (Bourdieu et al, 2005, pp.24-25).

Bourdieu précisera alors plus tard dans « *Science de la science et réflexivité* » que l'opération de constat ou de validation de la connaissance ne concerne pas uniquement le rapport entre le sujet et l'objet, mais le rapport entre savant et surtout le rapport entre les savants à propos de l'objet (Bourdieu, 2001, p.143). Comme l'écrit l'auteur, il ne faut pas oublier que l'opération constative est éminemment collective:

« Le fait est conquis, construit, constaté dans et par la communication dialectique entre les sujets, c'est-à-dire à travers le processus de vérification, de production collective de la vérité, dans et par la négociation, la transaction et aussi l'homologation, ratification par le consensus explicitement exprimé – homologein – (et non pas seulement dans la dialectique entre l'hypothèse et l'expérience). Le fait ne devient vraiment scientifique que s'il est reconnu » (Bourdieu, 2001, p. 144).

C'est donc par une communication, par un « dialogue soumis aux règles de la dialectique » que s'établit un accord rationnel entre scientifiques et une reconnaissance universelle – c'est dire *a minima* dans les limites du champ – des résultats de l'expérience.

Comme nous proposons de le voir de façon plus précise maintenant, la manière dont Bourdieu transpose au sein de la discipline sociologique la vision du travail scientifique de Bachelard se reflète dans l'importance primordiale qu'il accorde aux opérations de rupture, de construction et de réflexivité.

La rupture. Selon Bourdieu, l'obstacle épistémologique majeur que le sociologue doit travailler à surmonter est la familiarité qu'il entretient avec l'univers social auquel il appartient. En ce sens, il est invité à user de toutes les techniques et méthodes que la science antérieure a forgées pour se déprendre de façon continue et incessante de cette familiarité et de la conception spontanée qu'il a d'être dans un rapport de transparence avec son objet. Le sociologue, nous dit-il, se doit ainsi de renoncer à « l'illusion du savoir immédiat », au langage commun et aux notions communes :

« La familiarité avec l'univers social constitue pour le sociologue l'obstacle épistémologique par excellence, parce qu'elle produit continûment des conceptions ou des systématisations fictives en même temps que les conditions de leur crédibilité. Le sociologue n'en a jamais fini avec la sociologie spontanée et il doit s'imposer une polémique incessante contre les évidences aveuglantes qui procurent à trop bon compte l'illusion du savoir immédiat et de sa richesse indépassable. [Pour distinguer la perception de la science, le sociologue doit s'armer de tous les instruments qui lui permettent de] récuser le langage commun et les notions communes » (Bourdieu et al, 2005, p.27).

Autrement dit, c'est parce que le monde social préexiste au savant qui l'habite qu'il est habité par des prénotions et des préconstructions et doit s'en déprendre pour conquérir son objet. Les techniques d'objectivation dont ils disposent pour mener à bien cette opération, que l'on trouve exposées dans « *Le métier de sociologue* », sont la mesure statistique, la

définition provisoire de l'objet et la critique logique du langage¹⁴¹⁵. Ces techniques d'objectivation ne permettent cependant guère en elles-mêmes

¹⁴ Bourdieu justifie l'usage de ces techniques d'objectivation comme suit : « *L'emprise des notions communes est si forte que toutes les techniques d'objectivation doivent être mises en œuvre pour accomplir effectivement une rupture qui est plus souvent professée qu'accomplie. Ainsi, les résultats de la mesure statistique peuvent au moins avoir la vertu négative de déconcerter les impressions premières. De même, on n'a pas assez vu la fonction de rupture que Durkheim conférait à la définition préalable de l'objet comme construction théorique « provisoire » destinée, avant tout, à « substituer aux notions du sens commun une première notion scientifique ».* En fait dans la mesure ou le langage ordinaire et certains usages savants des mots ordinaires constituent le principal véhicule des représentations communes de la société, c'est sans doute une critique logique et lexicologique du langage commun qui apparaît comme le préalable le plus indispensable à l'élaboration contrôlée des notions scientifiques » (Bourdieu et al, 2005, p. 28).

¹⁵ Bourdieu développe dans le passage suivant son argutie sur les problèmes liés au langage : « *le langage ordinaire qui, parce qu'ordinaire, passe inaperçu, enferme, dans son vocabulaire et sa syntaxe, toute une philosophie pétrifiée du social toujours prête à resurgir des mots communs ou des expressions complexes construites avec des mots communs que le sociologue utilise inévitablement [il faut] éviter la contamination des notions par les prénotions [il faut] redéfinir les mots communs à l'intérieur d'un système de notions expressément définies et méthodiquement épurées, tout en soumettant à la critique les catégories, les problèmes et les schèmes que la langue savante emprunte à la langue commune [...]. L'étude de l'emploi logique d'un mot, écrit Wittgenstein, nous permet d'échapper à l'influence de certaines expressions types [...] ces analyses cherchent à nous détourner de ces partis pris qui nous poussent à croire que les faits doivent être conformes à certaines images qui fleurissent notre langage » ».*

La critique du langage autorise de ne pas prendre « pour données des objets pré-construits dans et par le langage commun . Le souci de la définition rigoureuse reste vain et même trompeur tant que le principe unificateur des objets soumis à la définition n'a pas été soumis à la critique ». En effet, les découpages qu'opère le vocabulaire commun sont des préconstructions inconscientes et incontrôlées avec lesquelles il faut rompre grâce à une critique logique. Comme l'écrit Bourdieu, il faut dissiper le « halo sémantique qui entoure les mots communs » et « contrôler les significations flottantes de toutes les métaphores » : « *On voit que la plupart de ces schèmes métaphoriques sont communs aux propos naïfs et au discours savant ; et de fait, ils doivent à cette double appartenance leur rendement pseudo-explicatif. Comme le dit Yvon Belaval, « s'il nous convainquent, c'est qu'ils nous font glisser et osciller, à notre insu, entre l'image et la pensée, entre le concret et l'abstrait. Allié à l'imagination, le langage transpose subrepticement la certitude de l'évidence sensible à la certitude de l'évidence logique ».* (Bourdieu et al, 2005, pp. 36-39).

de rompre avec le sens commun tant que le sociologue ne s'est pas détaché de la sociologie spontanée et de la philosophie de la connaissance du social et de l'action humaine qui la soutient. Ce n'est en effet qu'au prix de la construction d'une « *théorie de la connaissance du social dont les principes contredisent point par point les présupposés de la philosophie première du social* » que la sociologie peut prétendre à un degré suffisant de scientificité. Bourdieu considère ainsi que la condition *sine qua non* pour que la sociologie se constitue en tant que science est qu'elle se fonde sur le principe de non-conscience. Il justifie cette proposition en écrivant que :

« [...] Ce que l'on pourrait appeler le principe de la non-conscience, conçu comme condition sine qua non de la constitution de la science sociologique, n'est pas autre chose que la reformulation dans la logique de cette science du principe du déterminisme méthodologique qu'aucune science ne saurait renier sans se nier comme telle¹⁶. C'est ce que l'on masque lorsque l'on exprime le principe de la non-conscience dans le vocabulaire de l'inconscient et que l'on transforme ainsi un postulat méthodologique en thèse anthropologique, soit que l'on conclue du substantif à la substance, soit que l'on s'autorise de la polysémie de ce terme pour réconcilier l'attachement aux mystères de l'intériorité avec les impératifs de la distanciation¹⁷ [...]. En fait, le principe de la non-

¹⁶ Bourdieu cite alors en note de bas de page Claude Bernard en rappelant que celui-ci considère qu'un phénomène pour être tenu pour scientifique doit être rattaché d'une manière nécessaire à des conditions d'existence déterminées : « l'administration d'un fait sans cause, c'est-à-dire indéterminé dans ses conditions d'existence, n'est ni plus ni moins que la négation de la science » (Claude Bernard, cité in Bourdieu, 2005, p.31) ».

¹⁷ Selon Bourdieu, bien que Durkheim restât enfermé dans la problématique de la conscience collective « [...] Durkheim prenait soin de distinguer le principe par lequel le sociologue se donne l'existence de régularités non-conscientes de l'affirmation d'un « inconscient » doté de caractères spécifiques [...] : « Tout ce que nous entendons dire, en effet, c'est que des phénomènes se passent en nous, qui sont d'ordre psychique et, pourtant, ne sont pas connus du moi que nous sommes. Quant à savoir s'ils sont perçus par des moi inconnus ou ce qu'ils peuvent être au-dehors de toute appréhension, cela ne nous importe

conscience n'a d'autre fonction que d'écarter l'illusion que l'anthropologie puisse se constituer comme science réflexive et de définir, du même coup, les conditions méthodologiques auxquelles elle peut être une science expérimentale¹⁸ [...]» (Bourdieu et al, 2005, p. 31).

Il ajoute sur ce point deux choses. Premièrement, que le principe de non-conscience implique de construire le système des relations objectives qui seul autorise la compréhension des prises de positions des agents¹⁹. Et

pas. Qu'on nous concède seulement que la vie représentative s'étend au-delà de notre conscience actuelle » (Durkheim, cité in Bourdieu, p. 31).

¹⁸ Bourdieu considère que « c'est ce que suggère C.Lévi-Strauss lorsqu'il distingue l'emploi que fait Mauss de la notion d'inconscient de la notion jungienne d'inconscient collectif « plein de symboles et même de choses symbolisées qui lui forment une sorte de substrat », et qu'il accorde à Mauss le mérite « d'avoir fait appel à l'inconscient comme fournissant le caractère commun et spécifique des faits sociaux » [...]. C'est encore en ce sens qu'il reconnaît déjà chez Tylor l'affirmation, sans doute confuse et équivoque, de ce qui fait l'originalité de l'ethnologie, à savoir « la nature inconsciente des phénomènes collectifs »... « même quand on rencontre des interprétations, celle-ci ont toujours le caractère de rationalisations ou d'élaborations secondaires : il n'y a guère de doute que les raisons pour lesquelles on pratique une coutume, on partage une croyance, sont fort éloignées de celles qu'on invoque pour la justifier » (Anthropologie structurale, Plon, Paris, 1958, p.25).

¹⁹ Il écrit en ce sens que « [...] le sens des actions les plus personnelles et les plus « transparentes » n'appartient pas au sujet qui les accomplit mais au système complet des relations dans lesquelles et par lesquelles elles s'accomplissent ». Ou encore plus loin : « Contre cette méthode ambiguë qui autorise l'échange indéfini de bons procédés entre le sens commun et le sens commun savant, il faut poser un second principe de la théorie de la connaissance du social qui n'est autre chose que la forme positive du principe de la non-conscience : les relations sociales ne sauraient se réduire à des rapports entre subjectivités animées par des intentions ou des « motivations » parce qu'elles s'établissent entre des conditions et des positions sociales et qu'elles ont, du même coup, plus de réalité que les sujets qu'elles lient » (Bourdieu et al, 2005, p. 33). Pour appuyer son propos, il convoque Marx, Weber et Durkheim : Marx ne disait pas autre chose « dans la production sociale de leur existence, les hommes nouent des rapports déterminés, nécessaires, indépendants de leur volonté », ou encore Weber « lorsqu'il interdisait de réduire le sens culturel des actions aux intentions subjectives des acteurs », ou Durkheim qui invite le sociologue à pénétrer dans le monde social comme dans un monde inconnu, reconnaissant à Marx le

deuxièmement que la vérité d'un phénomène culturel n'est pas une vérité « naturelle » ou « essentielle », et qu'ainsi elle ne peut être traitée « indépendamment du système des relations historiques et sociales dans lesquelles il s'insère » (Bourdieu et al, 2005, p. 34)²⁰.

La construction. Contre une posture par trop empiriste et réaliste, Bourdieu pense que le fait scientifique est construit par la théorie et que cette dernière domine le travail expérimental²¹. Si l'en est ainsi, c'est que, comme il le rappelle avec Saussure, « *le point de vue crée l'objet* » ou encore, avec Marx, que « *la totalité concrète en tant que totalité pensée, concret pensé, est en fait un produit de la pensée, de l'acte de concevoir [...]. La totalité, telle qu'elle apparaît dans l'esprit comme un tout pensé, est un produit du cerveau pensant, qui s'approprie le monde de la seule manière possible, manière qui diffère de l'appropriation de ce monde dans l'art, la religion*

mérite d'avoir rompu avec l'illusion de la transparence : « les faits sociaux ont une manière d'être constante, une nature qui ne dépend pas de l'arbitraire individuel et d'où dérivent des rapports nécessaires » ; « Nous croyons féconde cette idée que la vie sociale doit s'expliquer, non par la conception que s'en font ceux qui y participent mais par des causes profondes qui échappent à la conscience » (Bourdieu et al, 2005, p.30).

²⁰ En effet, contre une « philosophie essentialiste », Bourdieu, préconise de soumettre à la critique le concept de nature humaine, en reprenant Marx, qui interdisait « d'éterniser dans une nature le produit d'une histoire », ou Durkheim qui pensait que « le social devait être expliqué par le social et par le social seulement » (Bourdieu et al, 2005, p. 35).

²¹ Comme nous pouvons le voir dans ce passage la théorie prime sur l'expérimentation illustrant en cela le primat épistémologique de la raison sur l'expérience : « Si les opérations de la pratique valent ce que vaut la théorie qui les fonde, c'est que la théorie doit sa position dans la hiérarchie des opérations au fait qu'elle actualise le primat épistémologique de la raison sur l'expérience. Il n'est donc pas étonnant qu'elle constitue la condition fondamentale de la rupture, de la construction et de l'expérimentation, et cela par la vertu de la systématité qui la définit : seule une théorie scientifique peut opposer aux sollicitations de la sociologie spontanée et aux fausses systématisations de l'idéologie, la résistance organisée d'un corps systématique de concepts et de relations défini autant par la cohérence de ce qu'il exclut que par la cohérence de ce qu'il établit ; seule, elle peut construire le système de faits entre lesquels elle instaure une relation systématique [l. Hjelmslev, texte no 37] ; seule, enfin, elle peut donner à l'expérimentation son plein pouvoir de démenti et lui présentant un corps d'hypothèses si systématique qu'il est tout entier exposé en chacune d'elles » (Bourdieu et al., 2005, pp. 88-89)

ou l'esprit pratique. Le sujet réel subsiste après comme avant, dans son autonomie en dehors de l'esprit » (Marx cité in Bourdieu et al, 2005, p. 51)²². Dans le cas particulier de la sociologie, il convoque alors Durkheim pour déployer cette même argutie. Il lui reprend le précepte méthodologique selon lequel « les faits sociaux doivent être traités comme des choses », en précisant – comme Durkheim l'a fait dans la seconde préface des *« Règles de la méthode sociologique »*²³ – qu'il ne s'agit pas de faire assigner à l'objet un statut ontologique, mais d'observer une attitude particulière par rapport à lui, *i.e.* qu'il s'agit de le construire de manière sociologique²⁴. Aussi, selon lui, « un objet de recherche, si partiel et si parcellaire soit-il, ne peut être défini et construit qu'en fonction d'une problématique théorique permettant de soumettre à une interrogation systématique les aspects de la

²² Dans le même sens, il s'appuie sur Poincaré et Bachelard en rappelant avec eux que « les faits ne parlent pas » et que « le réel n'a jamais l'initiative puisqu'il ne peut répondre que si on l'interroge ».

²³ Durkheim note ainsi que « traiter des faits d'un certain ordre comme des choses, ce n'est donc pas les classer dans telle ou telle catégorie du réel ; c'est observer vis-à-vis d'eux une certaine attitude mentale. C'est en aborder l'étude en prenant pour principe qu'on ignore absolument ce qu'ils sont, et que leurs propriétés caractéristiques, comme les causes inconnues dont elles dépendent, ne peuvent être découvertes par l'introspection même la plus attentive » (Durkheim, 1894, p.9).

²⁴ Comme l'écrit Bourdieu : « On n'est en droit de voir dans le principe durkheimien selon lequel « il faut traiter les faits sociaux comme des choses » (l'accent devant être mis sur « traiter comme ») l'équivalent spécifique de [...] la décision de méthode par laquelle Saussure donne à la linguistique son existence et son objet en distinguant la langue et la parole : c'est en effet une distinction semblable que formule Durkheim lorsque, explicitant complètement la signification épistémologique de la règle cardinale de sa méthode il affirme qu'aucune des règles implicites qui contraignent les sujets sociaux « ne se retrouve tout entière dans les applications qui en sont faites par les particuliers, puisqu'elles peuvent même être sans être actuellement appliquées ». La seconde préface des Règles, dit assez qu'il s'agit de définir une attitude mentale, et non d'assigner à l'objet un statut ontologique [E. Durkheim, texte no 22]. Et si cette sorte de tautologie par laquelle la science se constitue en construisant son objet contre le sens commun, conformément aux principes de construction qui la définissent, ne s'impose pas par sa seule évidence, c'est que rien ne s'oppose plus aux évidences du sens commun que la distinction entre l'objet « réel », préconstruit par la perception, et l'objet de science, comme système de relations construites expressément » (Bourdieu et al, 2005, p. 52).

réalité mis en relation par la question qui leur est posée » (Bourdieu, 2005 p.54). Il appuie sa conception du travail sociologique comme construction en posant contre la philosophie de la science comme enregistrement – phénoménologique et ethnométhodologique notamment – que le sociologue ne peut faire l'économie de la construction en ce qu'il n'a le choix qu'entre des interrogations inconscientes non maîtrisées et la réalisation d'un corps d'hypothèses méthodiquement effectuées en vue de l'expérimentation²⁵. Il ajoute enfin à cela, contre l'empirisme, que les méthodes sont des théories en actes, qu'elles ne sont jamais neutres, et que contrairement à l'usage habituel qui est fait du terme de méthodologie comme « décalogue des préceptes technologiques », la responsabilité méthodologique du chercheur tient au choix raisonné des méthodes qu'il utilise en fonction de ce qu'elles « font aux objets qu'elles font »²⁶.

²⁵ Il note en ce sens que « *lorsque le sociologue entend tirer des faits la problématique et les concepts théoriques qui lui permettent de construire et d'analyser les faits, il risque toujours de les tirer de la bouche de ses informateurs. Il ne suffit pas que le sociologue se mette à l'écoute des sujets, enregistre fidèlement leurs propos et leurs raisons, pour rendre raison de leur conduite et même des raisons qu'ils proposent : ce faisant il risque de substituer purement et simplement à ses propres prénotions les prénotions de ceux qu'il étudie, ou un mixte faussement savant et faussement objectif de la sociologie spontanée du « savant » et de la sociologie spontanée de son objet [...] Toutes les fois qu'il croit éluder la tâche de construire les faits en fonction d'une problématique théorique, le sociologue se soumet à une construction qui s'ignore et qu'il ignore comme telle [...] le sociologue n'a le choix qu'entre des interrogations inconscientes, donc incontrôlées et incohérentes, et un corps d'hypothèses méthodiquement construites en vue de l'épreuve expérimentale* » (Bourdieu et al, 2005, pp. 56-58)

²⁶ Comme il le remarque, « *la mesure et les instruments de mesure et, plus généralement, toutes les opérations de la pratique sociologique, depuis l'élaboration des questionnaires et le codage jusqu'à l'analyse statistique, sont autant de théories en acte, au titre de procédures de construction, conscientes ou inconscientes, des faits et des relations entre les faits. La théorie engagée dans une pratique, théorie de la connaissance de l'objet et théorie de l'objet, a d'autant plus de chances d'être mal contrôlée, donc mal ajustée à l'objet dans sa spécificité, qu'elle est moins consciente. En nommant méthodologie, comme on le fait souvent, ce qui n'est que le décalogue des préceptes technologiques, on escamote la question méthodologique proprement dite, celle du choix entre les techniques (métriques ou non) par référence à la signification épistémologique du traitement que les techniques choisies font subir à l'objet et à la signification théorique des questions que l'on entend*

La réflexivité. Suivant la posture épistémologique qu'il adopte, Bourdieu récuse à la sociologie un statut épistémologique d'exception. C'est seulement parce qu'elle rencontre une difficulté particulière à faire la séparation entre savoir commun et savoir sociologique qu'il lui est nécessaire dans une mesure plus grande que les autres sciences de procéder à une rupture épistémologique. Dès lors, comme nous l'approfondirons dans la suite de cette section sur la question de la réflexivité, c'est au travers de la sociologie de la sociologie que le sociologue trouve selon lui les instruments qui lui permettent de faire une critique épistémologique de la sociologie et d'exercer un contrôle épistémologique sur sa pratique (Bourdieu, 2005, p.95 et p.102). Pour se livrer à ce qui serait sous la plume de Bachelard une « psychanalyse de l'esprit scientifique », Bourdieu considère ainsi que c'est dans une réflexivité individuelle et une réflexivité collective exercée par le champ sociologique que cette critique et ce contrôle épistémologiques sont possibles²⁷.

Système théorique. La synthèse du système théorique de Bourdieu que nous proposons ici s'inspire du « *métier de sociologue* », « *Choses dites* » et « *Méditations pascaliennes* ».

Dans « *Choses dites* » Bourdieu définit sa perspective théorique comme un « structuralisme constructiviste » ou un « constructivisme structuraliste » en rappelant qu'elle a été élaborée à une époque intellectuelle dominée par l'influence du structuralisme et de la phénoménologie²⁸. Le but de sa perspective est alors de faire la jonction entre l'objectif et le subjectif par l'analyse de la genèse et de l'histoire des structures objectives et subjectives

poser à l'objet auquel on les applique. Par exemple, une technique apparemment aussi irréprochable et inévitable que l'échantillonnage au hasard peut anéantir complètement l'objet de recherche, toutes les fois que cet objet doit quelque chose à la structure des groupes que l'échantillonnage au hasard a justement pour effet d'annihiler [...] La théorie la plus neutre en apparence engage une théorie implicite du social [...] » (ibid, pp.59-60).

²⁷ Nous approfondirons ce point dans la section sur la réflexivité.

²⁸ Voir également cette même idée dans les « *Méditations pascaliennes* p.77.

et l'analyse de leur relation dialectique. Il définit comme suit le « structuralisme constructiviste » :

« Par structuralisme ou structuraliste, je veux dire qu'il existe, dans le monde social lui-même, [...] des structures objectives indépendantes de la conscience et de la volonté des agents, qui sont capables d'orienter ou de contraindre leurs pratiques ou leurs représentations. Par constructivisme, je veux dire qu'il y a une genèse sociale d'une part des schèmes de perception, de pensée et d'action qui sont constitutifs de ce que j'appelle l'habitus, et d'autre part des structures sociales, et en particulier de ce que j'appelle des champs » (Bourdieu, 1987).

En étant plus précis sur l'objectif de sa perspective théorique, nous pouvons faire remarquer avec lui qu'elle associe l'objectivisme et le subjectivisme de manière successive en ce qu'au premier temps objectiviste qui a pour objectif de permettre la rupture avec l'appréhension immédiate et spontanée de l'objet et la construction du système de relations objectives dans lequel il s'inscrit, succède un second temps, subjectiviste, qui réintroduit dans ce système de relations objectives les discours particuliers et situés des agents. Aussi, loin de réduire sa perspective à l'un des deux termes opposés, Bourdieu a bel et bien pour intention de les intégrer et de les dépasser dans une théorie affranchie des dualismes :

« S'il était nécessaire, pour les besoins de la cause pédagogique, de mettre fortement l'accent sur le préalable de l'objectivation qui s'impose à toute démarche sociologique lorsqu'elle entend rompre avec la sociologie spontanée, il ne saurait être question de réduire la tâche de l'explication sociologique aux dimensions d'un objectivisme : « La sociologie suppose, par son existence même, le dépassement de l'opposition fictive que subjectivistes et objectivistes font arbitrairement surgir. Si la sociologie comme science objective est possible c'est qu'il existe des relations extérieures,

nécessaires, indépendantes des volontés individuelles et, si l'on veut, inconscientes (en ce sens qu'elles ne se donnent pas à la simple réflexion) qui ne peuvent être saisies que par le détour de l'observation et de l'expérimentation objectives [...] Mais à la différence de la science de la nature, une anthropologie totale ne peut s'en tenir à une construction des relations objectives parce que l'expérience des significations fait partie de la signification totale de l'expérience : la sociologie la moins suspecte de subjectivisme recourt à des concepts intermédiaires et médiateurs entre le subjectif et l'objectif, comme aliénation, attitude ou ethos. Il lui appartient en effet de construire le système de relations qui englobe et le sens objectif des conduites organisées selon des régularités mesurables et les rapports singulier que les sujets entretiennent avec les conditions objectives de leur existence et avec le sens objectif de leurs conduites, sens qui les possède parce qu'ils en sont dépossédés. Autrement dit, la description de la subjectivité objectivée renvoie à la description de l'intériorisation de l'objectivité » (Bourdieu et al, 2005, p.34).

À partir de cette connaissance de l'objet, l'objet de la connaissance que Bourdieu soumet à l'analyse est la pratique. Il conçoit alors que le monde social est le résultat de la rencontre de l'histoire des structures objectives et de celle des structures subjectives. Le principe de l'action est ainsi ni à chercher dans les premières ou les secondes, mais dans leur complicité :

« Le principe de l'action n'est donc ni un sujet qui s'affronterait au monde comme à un objet dans un rapport de pure connaissance ni davantage un « milieu » qui exercerait sur l'agent une forme de causalité mécanique ; il n'est ni dans la fin matérielle ou symbolique de l'action ni dans les contraintes du champ. Il réside dans la complicité entre deux états du social, entre l'histoire faite corps et l'histoire faite chose, ou, plus précisément, entre l'histoire objectivée dans les choses, sous

forme de structures et de mécanismes (ceux de l'espace social ou des champs) et l'histoire incarnée dans les corps, sous forme d'habitus, complicité qui fonde un rapport de participation quasi magique entre ces deux réalisations de l'histoire. L'habitus, produit d'une acquisition historique, est ce qui permet l'appropriation de l'acquis historique » (Bourdieu, 1997, p.179).

La double naturalisation de l'ordre social dans les corps et dans les choses a ainsi pour effet que les agents entretiennent avec le réel un rapport doxique et considèrent par là le monde tel qu'il est comme allant de soi, avec l'apparence du naturel. Afin de rompre ce rapport enchanté, de se déprendre du sens commun²⁹ par une rupture épistémologique avec celui-ci, Bourdieu, préconise comme nous avons vu précédemment d'utiliser toutes les techniques de totalisation et d'objectivation à disposition. Sa méthode de construction de l'objet trouve ainsi en elle-même sa propre justification en

²⁹ Ci-après une définition bourdieusienne du sens commun : « *Le sens commun est un fonds d'évidences partagées par tous qui assure, dans les limites d'un univers social, un consensus primordial sur le sens du monde, un ensemble de lieux communs (au sens large), tacitement acceptés, qui rendent possibles la confrontation, le dialogue, la concurrence, voire le conflit, et parmi lesquels il faut faire une place à part aux principes de classement, tels que les grandes oppositions structurant la perception du monde.*

Ces schèmes classificatoires (structures structurantes) sont, pour l'essentiel, le produit de l'incorporation des structures des distributions fondamentales qui organisent l'ordre social (structure structurées). Etant par conséquent communs à l'ensemble des agents insérés dans cet ordre, ils sont ce qui rend possible l'accord dans le désaccord d'agents situés en des positions opposées (hautes/basses, visibles/obscurés, rares/communs, léger/lourd, riche/pauvre, etc.) pour penser le monde et leur position dans ce monde, tout en donnant parfois des signes et des valeurs opposés aux termes qu'elles opposent, la même liberté de manières pouvant ainsi être perçue par les uns comme « sans gêne », impolie, grossière, et par les autres comme « sans façons », simple, sans chichis, à la bonne franquette » (Bourdieu, 1997, p. 118). L'auteur d'ajouter que le sens commun est en grande partie national parce que la plupart des grands principes de division sont jusqu'ici inculqués ou renforcés par les institutions scolaires qui ont pour mission majeure de construire la nation comme population dotée des mêmes « catégories », donc du même sens commun » (Bourdieu, 1997, pp. 118-119).

étant à la fois théorie sociologique des obstacles sociaux qui s'opposent à elle et dépassement de ces obstacles (Bénatouil, 1999, p.287).

Système des concepts principaux. L'esquisse du système théorique de Bourdieu que nous proposons dans ce qui suit est principalement inspirée des « *Méditations pascaliennes* » et secondairement de « *La distinction* ». Nous synthétisons son système théorique au travers de son anthropologie, sa conception de l'ordre social et de l'ordre symbolique ainsi que des concepts d'espace social (conditions, volume et structure des capitaux, prise de positions différentielle), de champ (*nomos*, *doxa*, *illusio*) et d'habitus (*illusio*, *eidos*, *ethos*, *hexis*).

Anthropologie. La conception anthropologique sur laquelle se fonde Bourdieu dans « *Méditations pascaliennes* » qualifie l'homme par sa contingence et sa finitude. L'homme est défini comme un être qui est et se sait mortel, un « être sans raison d'être » qui parce qu'il ne peut se résigner à cette condition est animé d'un « besoin de justification, de légitimation, de reconnaissance » (Bourdieu, 1997, p. 282). Or, comme l'affirme Bourdieu en s'appuyant sur Pascal, dans la recherche de justification d'exister des hommes, la seule instance capable de remplacer Dieu est la société :

« Est-il possible en effet de comprendre la séduction qu'exercent presque universellement les hochets symboliques – décorations, médailles, palmes ou rubans –, et les actes de consécration qu'ils marquent et pérennisent, ou même les soutiens les plus ordinaires de l'investissement dans le jeu social – mandats ou missions, ministères ou magistères –, sans prendre acte d'une donnée anthropologique que les habitudes de pensée conduisent à rejeter dans l'ordre de la métaphysique, à savoir la contingence de l'existence humaine, et surtout sa finitude, dont Pascal observe que, bien qu'elle soit la seule chose certaine dans la vie, nous mettons tout en œuvre pour l'oublier, en nous jetant dans le divertissement, ou en nous réfugiant dans la « société » : « Nous sommes plaisants de nous reposer dans la

société de nos semblables : misérables comme nous, impuissants comme nous, ils ne nous aideront pas. On mourra seul. Il faut donc faire comme si on était seul ; et alors, bâtirait-on des maisons superbes, etc. ? On chercherait la vérité sans hésiter ; et si on le refuse, on témoigne estimer plus l'estime des hommes que la recherche de la vérité ». On peut ainsi sans sacrifier à l'exaltation existentielle du « S.-zum-Tode », établir un lien nécessaire entre trois faits anthropologiques indiscutables et indissociables : l'homme est et se sait mortel, la pensée qu'il va mourir lui est insupportable ou impossible et, voué à la mort, fin (au sens de terme) qui ne peut pas être prise pour fin (au sens de but), puisqu'elle représente, selon le mot de Heidegger, « la possibilité de l'impossibilité », il est un être sans raison d'être, habité par le besoin de justification, de légitimation, de reconnaissance. Or, comme Pascal le suggère, dans cette recherche de justifications d'exister, ce qu'il appelle « le monde », ou « la société », est la seule instance capable de concurrencer le recours à Dieu » (Bourdieu, 1997, p. 282).

Autrement dit, c'est dans et par son investissement dans les jeux sociaux que l'homme fait sens, qu'il sort de l'insignifiance et reçoit de la reconnaissance et de la raison d'être. Comme le note l'auteur, si les jeux sociaux offrent à ses meilleurs joueurs une « théodicée de leur privilège », elle attribue à l'ensemble de ceux qui y sont pris une « théodicée de leur existence » :

« À travers les jeux sociaux qu'il propose, le monde social procure plus et autre chose que les enjeux apparents : la chasse, Pascal le rappelle, compte autant, sinon plus, que la prise, et il y a un bonheur de l'action qui excède les profits patents, salaire, prix, récompense, et qui consiste dans le fait de sortir de l'indifférence (ou de la dépression), d'être occupé, projeté vers des fins, et de se sentir doté, objectivement, donc subjectivement, d'une mission sociale. Être attendu, sollicité, accablé

d'obligations et d'engagements, ce n'est pas seulement être arraché à la solitude ou à l'insignifiance, c'est éprouver de la manière la plus continue et la plus concrète, le sentiment de compter pour les autres, d'être important pour eux, donc en soi, et trouver dans cette sorte de plébiscite permanent que sont les témoignages incessants d'intérêt – demandes, attentes, invitations –, une sorte de justification continuée d'exister » (Bourdieu, 1997, p.283)³⁰.

Monde social. La conception du monde social corrélatrice de cette anthropologie de la finitude et de la contingence est celle du monde social comme lieu et théâtre d'une lutte sociale et symbolique pour acquérir de la reconnaissance. Cette lutte symbolique, que l'on peut définir à la fois comme politique et cognitive, pratique et théorique, a pour objet le pouvoir d'imposer la vision et la connaissance légitime du monde social, de sa signification et de la direction qu'il doit prendre³¹. Comme le précise

³⁰ Dans la suite de cette citation, Bourdieu définit positivement le rôle du social dans l'attribution de l'importance sociale et des raisons de vivre : « *Mais pour mettre en évidence, de manière peut-être moins négative, et plus convaincante, l'effet de consécration, capable d'arracher au sentiment de l'insignifiance et de la contingence d'une existence sans nécessité, en conférant une fonction sociale connue et reconnue, on pourrait, relisant Le Suicide [...] observer que la propension à se donner la mort varie en raison inverse de l'importance sociale reconnue et que, plus les agents sociaux sont dotés d'une identité sociale consacrée, celle d'époux, de père ou de mère de famille, etc., plus ils sont à l'abri de la mise en question du sens de leur existence[...]. Le monde social donne ce qu'il y a de plus rare, de la reconnaissance, de la considération, c'est-à-dire, tout simplement, de la raison d'être* » (Bourdieu, 1997, p. 284).

³¹ Bourdieu dit en effet en ce sens que : « *La lutte politique est une lutte cognitive (pratique et théorique) pour le pouvoir d'imposer la vision légitime du monde social, ou, plus précisément, pour la reconnaissance accumulée sous la forme d'un capital symbolique de notoriété et de respectabilité, qui donne autorité pour imposer la connaissance légitime du sens du monde social, de sa signification actuelle et de la direction dans laquelle il va et doit aller. Le travail de worldmaking qui, comme l'observe Nelson Goodman, « consiste à mettre à part et à mettre ensemble, souvent en même temps », à rassembler et à séparer, tend, quand il s'agit du monde social, à construire et à imposer les principes de division propres à conserver ou à transformer ce monde en transformant la vision de ses divisions,*

Bourdieu cette lutte pour la connaissance et la reconnaissance a pour triple objectif « d'imposer une représentation avantageuse de soi », d'avoir « le pouvoir d'imposer comme légitime les principes de construction de la réalité sociale les plus favorables à son être social » et d'accumuler un « capital symbolique de reconnaissance » :

« Le monde social est donc à la fois le produit et l'enjeu de luttes symboliques, inséparablement cognitives et politiques, pour la connaissance et la reconnaissance, dans lesquelles chacun poursuit non seulement l'imposition d'une représentation avantageuse de soi, comme les stratégies de « présentation de soi » magnifiquement analysées par Goffman, mais aussi le pouvoir d'imposer comme légitimes les principes de construction de la réalité sociale les plus favorables à son être social (individuel et collectif, avec par exemple les luttes sur les limites des groupes) ainsi qu'à l'accumulation d'un capital symbolique de reconnaissance. Ces luttes se déroulent à la fois dans l'ordre de l'existence quotidienne et à l'intérieur des champs de production culturelle qui, même s'ils ne sont pas tous tournés vers cette seule fin, comme le champ politique, contribuent à la production et à l'imposition de principes de construction et d'évaluation de la réalité sociale » (Bourdieu, 1997, p.223-224).

donc des groupes qui le composent et de leurs relations. C'est en un sens une politique de la perception visant à maintenir ou à subvertir l'ordre des choses en transformant ou en conservant les catégories à travers lesquelles il est perçu, les mots dans lesquels il est exprimé : l'effort pour informer et orienter la perception et l'effort pour expliciter l'expérience pratique du monde vont de pair, puisqu'un des enjeux de la lutte symbolique est le pouvoir de connaissance, c'est-à-dire le pouvoir sur les instruments incorporés de connaissance, les schèmes de perception et d'appréciation du monde social, les principes de division, qui, à un moment donné du temps, déterminent la vision du monde (riche/pauvre, blanc/noir, national/étranger, etc.), et le pouvoir de faire voir et de faire croire que ce pouvoir implique » (Bourdieu, 1997, pp. 221-222).

La lutte pour l'accumulation d'un capital symbolique de reconnaissance dans laquelle sont pris les agents, consiste en l'acquisition d'un pouvoir que seul des alter ego peuvent leur accorder et leur reconnaître. Le capital symbolique a en effet la particularité d'être « un pouvoir sur les autres qui tient son existence des autres, de leur regard, de leur perception et de leur appréciation (faisant que l'on n'a pas à choisir entre l'*homo homini lupus* de Hobbes et l'*homo homini Deus* de Spinoza), donc un pouvoir sur un désir de pouvoir et sur l'objet de ce désir » (Bourdieu, 1997, p.284)³². Le capital symbolique de reconnaissance acquis autorise ceux qui le possède à reconnaître et à faire reconnaître leur vision arbitraire pour légitime, de « dire ce qu'il en est de ce qui est » notamment par l'intermédiaire de rites performatifs.

« Être connu et reconnu, c'est aussi détenir le pouvoir de reconnaître, de consacrer, de dire, avec succès, ce qui mérite d'être connu et reconnu et, plus généralement, de dire ce qui

³² Bourdieu précise alors sur ce point que le capital symbolique n'est pas un capital en tant que tel, mais toute espèce de capital reconnu par un habitus prédisposé à le reconnaître, en sorte qu'en toute rigueur il lui semble plus adéquat de parler d'« effets symboliques du capital » : « Toute espèce de capital (économique, culturel, social) tend (à des degrés différents) à fonctionner comme capital symbolique (en sorte qu'il vaudrait peut-être mieux parler, en toute rigueur, d'effets symboliques du capital) lorsqu'il obtient une reconnaissance explicite ou pratique, celle d'un habitus structuré selon les mêmes structures que l'espace ou il s'est engendré. Autrement dit, le capital symbolique (l'honneur masculin des sociétés méditerranéennes, l'honorabilité du notable ou du mandarin chinois, le prestige de l'écrivain renommé, etc.) n'est pas une espèce particulière de capital mais ce que devient tout espèce de capital lorsqu'elle est méconnue en tant que capital, c'est-à-dire en tant que force, pouvoir ou capacité d'exploitation (actuelle ou potentielle), donc reconnue comme légitime. Plus précisément, le capital existe et agit comme capital symbolique (procurant des profits— comme dit, par exemple, le constat-précepte, honesty is the best policy) dans la relation à un habitus prédisposé à le percevoir comme signe d'importance, c'est-à-dire à le connaître et à le reconnaître en fonction de structures cognitives aptes et inclinées à lui accorder la reconnaissance parce que accordées à ce qu'il est. Produit de la transfiguration d'un rapport de force en rapport de sens, le capital symbolique arrache à l'insignifiance, comme absence d'importance et de sens » (Bourdieu, 1997, p.285).

est, ou mieux, ce qu'il en est de ce qui est, ce qu'il faut en penser, par un dire (ou un prédire) performatif capable de faire être le dire conformément au dire (pouvoir dont la variante bureaucratique est l'acte juridique et la variante charismatique l'intervention prophétique). Les rites d'institutions, actes d'investiture symbolique destinées à justifier l'être consacré d'être ce qu'il est, d'exister comme il existe, achèvent de faire littéralement celui auquel ils s'appliquent en l'arrachant à l'exercice illégal, à la fiction délirante de l'imposteur (dont la limite est le fou qui se prend pour Napoléon) ou à l'imposition arbitraire de l'usurpateur. Cela en déclarant publiquement qu'il est bien ce qu'il prétend être, qu'il est légitimé à être ce qu'il prétend, qu'il est fondé à entrer dans la fonction, fiction ou imposture qui, étant proclamée aux yeux de tous comme méritant d'être universellement reconnue, devient une « imposture légitime », selon le mot d'Austin, c'est-à-dire méconnue, déniée comme telle par tous, à commencer par l'imposteur lui-même » (Bourdieu, 1997, pp. 285-286).

Le rite d'institution est un acte de magie performative qui fait à la fois l'agent et le groupe, en enjoignant le premier à assumer une image ou une essence sociale conforme au groupe et le second à exister et faire sens au travers de ses représentants individuels³³. La fonction du rite d'institution est de consacrer l'individu et le groupe en arrachant à l'arbitraire, en

³³ En effet, comme l'écrit Bourdieu : « *En lui imposant solennellement le nom ou le titre qui le définit par une cérémonie inaugurale d'intronisation, inceptio du maître médiéval, ordination du prêtre, adoubement du chevalier, couronnement du roi, leçon inaugurale, séance d'ouverture du tribunal, etc., ou, dans un tout autre ordre, circoncision ou mariage, ces actes de magie performative permettent et enjoignent au récipiendaire à la fois de devenir ce qu'il est, c'est-à-dire ce qu'il a à être, d'entrer, corps et âmes, dans sa fonction, c'est-à-dire dans sa fiction sociale, d'assumer l'image ou l'essence sociale qui lui est conférée sous forme de noms, de titres, de diplômes, de postes ou d'honneurs, et de l'incarner en tant que personne morale, membre ordinaire ou extraordinaire d'un groupe, qu'il contribue aussi à faire exister en lui donnant une incarnation exemplaire* ». (Bourdieu, 1997, p. 286).

conférant des raisons d'être³⁴. Dans nos sociétés l'institution qui détient le pouvoir de définition de sens légitime – le monopole de la violence symbolique³⁵ et celui de l'assignation des limites à la lutte entre les groupes pour l'acquisition de ce monopole – n'est autre que l'Etat. Il est de ce fait, l'objet de la rivalité des différents groupes qui s'affrontent pour l'acquisition de ce monopole.

« Dans nos sociétés, l'Etat contribue pour une part déterminante à la production et à la reproduction des instruments de construction de la réalité sociale. En tant que structure organisationnelle et instance régulatrice des pratiques, il exerce en permanence une action formatrice de dispositions durables, à travers toutes les contraintes et les disciplines qu'il fait subir uniformément à l'ensemble des agents. Il impose notamment, dans la réalité et dans les cerveaux, tous les principes de classement fondamentaux – sexe,

³⁴ Le rite d'investiture confère ainsi de l'existence et de la légitimité à l'impétrant et au groupe : *« Autrement dit, le rite d'investiture est là pour rassurer l'impétrant sur son existence en tant que membre de plein droit du groupe, sur sa légitimité, mais aussi pour rassurer le groupe sur sa propre existence comme groupe consacré et capable de consacrer, ainsi que sur la réalité des fictions sociales qu'il produit et reproduit, noms, titres, honneurs, et que le récipiendaire fait exister en acceptant de les recevoir la représentation, par laquelle le groupe se produit, ne peut incomber qu'à des agents qui, étant chargés de symboliser le groupe qu'ils représentent au sens du théâtre mais aussi au sens du droit, au titre de mandataires dotés de la procuration ad omnia faciendae, doivent être engagés dans leur corps et donner la garantie d'un habitus naïvement investi dans une croyance inconditionnelle »* (Bourdieu, 1997, p.287).

³⁵ Une définition de la violence symbolique: *« La violence symbolique est cette coercition qui ne s'institue que par l'intermédiaire de l'adhésion que le dominé ne peut manquer d'accorder au dominant (donc à la domination) lorsqu'il ne dispose, pour le penser et pour se penser ou, mieux pour penser sa relation avec lui, que d'instruments de connaissance qu'il a en commun avec lui et qui, n'étant que la forme incorporée de la structure de la relation de domination, font apparaître cette relation comme naturelle ; ou, en d'autres termes, lorsque les schèmes qu'il met en œuvre pour se percevoir et s'apprécier ou pour apercevoir et apprécier les dominants (élevé/bas, masculin/féminin, blanc/noir, etc.) sont le produit de l'incorporation des classements, ainsi naturalisés, dont son être social est le produit »* (Bourdieu, 1997, p.204).

age, « compétence », 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 ; il est au principe de l'efficacité symbolique de tous les rites d'institution, de ceux qui sont au fondement de la famille par exemple, et aussi de ceux qui s'exercent à travers le fonctionnement du système scolaire, qui instaure, entre les élus et les éliminés, des différences symboliques durables, souvent définitives, et universellement reconnues dans les limites de son ressort. La construction de l'Etat s'accompagne ainsi de la construction d'une sorte de transcendantal historique commun qui, au terme d'un long processus d'incorporation, devient immanent à tous ses « sujets ». À travers l'encadrement qu'il impose aux pratiques, l'Etat institue et inculque des formes symboliques de pensée communes, des cadres sociaux de la perception, de l'entendement ou de la mémoire, des formes étatiques de classification ou, mieux, des schèmes pratiques de perception, d'appréciation et d'action » (Bourdieu, 1997, p. 209).

En ayant le pouvoir de « dire ce qu'il en est de ce qui est », de faire exister en nommant et en distinguant – pouvoir qui est d'usage accordé à Dieu, ce qui fait judicieusement dire à Durkheim que « la société c'est Dieu³⁶ » –

³⁶ La magie symbolique étatique apparaît dans le passage suivant avec force : « *Les rites d'institutions donnent une image grossie, particulièrement visible, de l'effet de l'institution, être arbitraire qui a le pouvoir d'arracher à l'arbitraire, de conférer la raison d'être entre les raisons d'être, celle que constitue l'affirmation qu'un être contingent, vulnérable à la maladie, à l'infirmité et à la mort, est digne de la dignité transcendante et immortelle, comme l'ordre social, qui lui est impartie. Et les actes de nomination, depuis les plus triviaux de l'ordre bureaucratique ordinaire, comme l'octroi d'une carte d'identité ou d'un certificat de maladie ou d'invalidité, jusqu'aux plus solennels, qui consacrent les noblesses, conduisent, au terme d'une sorte de régression à l'infini, jusqu'à cette sorte de réalisation de Dieu sur la terre qu'est l'Etat qui garantit, en dernier ressort, la série infinie des actes d'autorité certifiant par délégation la validité des certificats d'existence légitime (comme malade, invalide, agrégé ou curé). Et la sociologie s'achève ainsi dans une sorte*

l'Etat est le producteur du *sens commun* national, et par là, le fondement d'un conformisme logique et moral. Ce faisant, il est l'instrument de domination sociale et symbolique par excellence. Cette domination symbolique et la soumission qui lui va de pair ne s'exercent aussi bien que, parce que le social est l'objet d'une naturalisation dans les corps et les choses, et que la complicité entre ces deux états confère à l'ordre social toutes les apparences du naturel. Bourdieu considère ainsi que, entre autres pratiques telles que les rites d'institutions qui visent à asseoir l'autorité de l'Etat et à le légitimer, le maintien de l'ordre social et symbolique peut s'expliquer en ce qu'il produit par son existence même sa propre sociodocée³⁷.

Espace social. Le monde social est saisi par Bourdieu sous le concept d'espace social. Il définit ce dernier comme un champ de forces et un champ de luttes dans lequel s'affrontent les agents suivant le volume global des capitaux qu'ils possèdent et leur structure³⁸, système de condition qui

de théologie de la dernière instance : investi, comme le tribunal de Kafka, d'un pouvoir absolu de véridiction et d'une perception créatrice, l'Etat, pareil à l'intuitus originarius divin selon Kant, fait exister en nommant, et en distinguant : Durkheim, on le voit, n'était pas aussi naïf qu'on veut le faire croire lorsqu'il disait, comme aurait pu le faire Kafka, que « la société c'est Dieu » (Bourdieu, 1997, p.288).

³⁷ Bourdieu écrit en ce sens que : « un des mécanismes les plus puissants du maintien de l'ordre symbolique, à savoir, la double naturalisation qui résulte de l'inscription du social dans les choses et dans les corps avec les effets de violence symbolique qui en résultent [...] le travail de légitimation de l'ordre établi est extraordinairement facilité par le fait qu'il s'opère de manière quasi automatique dans la réalité du monde social. Les processus qui produisent et reproduisent l'ordre social tant dans les choses [...] que dans les corps [...] fournissent en abondance à la perception les évidences tangibles, à première vue indiscutables, qui sont bien faites pour donner à une représentation illusoire toutes les apparences d'un fondement dans le réel. Bref, c'est l'ordre social lui-même qui, pour l'essentiel, produit sa propre sociodocée. En sorte qu'il suffit de laisser faire les mécanismes objectifs ou de se laisser faire par eux, pour accorder à l'ordre établi, sans même le savoir, sa ratification » (Bourdieu, 1997, pp. 216-217).

³⁸ Bourdieu définit l'espace social comme un champ: « [...] je décris l'espace social global comme un champ, c'est-à-dire à la fois comme un champ de forces, dont la nécessité s'impose aux agents qui s'y trouvent engagés, et comme un champ de luttes à l'intérieur

permet de construire la position sociale associée à un style de vie particulier, afin « d'imposer une représentation avantageuse de soi », d'avoir « le pouvoir d'imposer comme légitime les principes de construction de la réalité sociale les plus favorables à son être social » et d'accumuler un « capital symbolique de reconnaissance ». Cet espace de positions hiérarchisées est le produit des luttes antérieures et présentes³⁹ et comporte des positions qui se définissent de manière *relationnelle* les unes par rapport aux autres par des relations d'ordre (« au-dessus », « au-dessous », « entre ») et des relations de proximité ou d'éloignement – il trouve par là

duquel les agents s'affrontent, avec des moyens et des fins différenciés selon leur position dans la structure du champ de forces, contribuant ainsi à en conserver ou à en transformer la structure » (Bourdieu, 1994, p.55). Il ajoute à cela que ce concept met l'accent sur le volume et la structure des capitaux possédés. En effet, dans l'espace social, les agents sont distribués en fonction et du volume des capitaux globaux qu'ils possèdent et de la structure plus ou moins économiques ou culturelle de celui-ci : « Les différentes espèces de capital dont la possession définit l'appartenance à la classe et dont la distribution détermine la position dans les rapports de force constitutifs du champ du pouvoir et du même coup les stratégies susceptibles d'être adoptées dans ces luttes, « naissance », « fortune », « talents » en un autre temps, capital économique et capital scolaire aujourd'hui, sont à la fois des instruments de pouvoir et des enjeux de lutte pour le pouvoir, inégalement puissants en fait et inégalement reconnus comme principes d'autorité ou signes de distinction légitimes selon les moments et, bien sûr, selon les fractions : la définition de la hiérarchie entre les fractions ou, ce qui revient au même, à la définition des principes de hiérarchisation légitimes, c'est-à-dire des instruments et des enjeux de lutte légitime, est elle-même un enjeu de luttes entre les fractions » (Bourdieu, 1979, p.362).

³⁹ En effet comme le note l'auteur : « Les structures de l'espace social (ou des champs) façonnent les corps en leur inculquant, à travers les conditionnements associés à une position dans cet espace, les structures cognitives que ceux-ci leur appliquent. Plus précisément, le monde social, du fait qu'il est un objet de connaissance pour ceux qui y sont inclus, est, pour une part, le produit, réifié ou incorporé, de tous les actes de connaissance différents (et concurrents) dont il fait l'objet ; mais ces prises de position sur le monde dépendent dans leur contenu et leur force symbolique de la position que ceux qui les produisent y occupent et seule l'analysis situs permet de construire ces points de vue en tant que tels, c'est-à-dire en tant que vues partielles prises à partir d'un point (situs) dans l'espace social. Cela sans oublier que ces points de vues déterminés sont aussi déterminants : ils contribuent, à des degrés différents, à faire, à défaire et à refaire l'espace, dans la lutte des points de vue, des perspectives, des classements [...] ». (Bourdieu, 1997, p.218-219).

une cristallisation méthodologique particulièrement adaptée dans l'analyse des correspondances. La plus ou moins grande distance qui sépare verticalement et/ou horizontalement ces positions représente alors à la fois leur rapport symétrique/asymétrique et leur correspondance/divergence d'habitus de classe (leur probabilité de rencontre et d'entente, celle du degré de leur affinité ou de leur inimitié, les valeurs et les goûts partagés etc.). La manière de voir le monde et de prendre position dans le monde est alors fonction des conditions sociales qui définissent l'appartenance de classe et l'habitus de classe⁴⁰. Il est alors à remarquer que l'acquisition d'une position dominante incline à la conservation de l'ordre social et celle d'une position dominée à la subversion de celui-ci. De plus des affinités entre des positions objectivement éloignées dans cet espace peuvent être suscitées par un effet d'homologie structurale (par exemple le partage d'un rapport structural de subordination entre les intellectuels – « dominants-dominés » – et les ouvriers – « dominés-dominés » peut susciter des affinités entre ces deux catégories sociales).

⁴⁰ Dans le passage suivant Bourdieu établit le lien entre habitus et le processus de distinction qui caractérise le monde social : « *Comme les positions dont ils sont le produit, les habitus sont différenciés ; mais ils sont aussi différenciant. Distincts, distingués, ils sont aussi opérateurs de distinctions : ils mettent en œuvre des principes de différenciation différents ou utilisent différemment les principes de la différenciation communs [...] Les habitus sont des principes générateurs de pratiques distinctes et distinctives [...] ; mais se sont aussi des schèmes classificatoires, des principes de classement, des principes de vision et division, des goûts, différents. Ils font des différences entre ce qui est bien et ce qui est mal, entre ce qui est distingué et ce qui est vulgaire, etc., mais ce ne sont pas les mêmes. Ainsi, par exemple, le même comportement ou le même bien peut apparaître distingué à l'un, prétentieux ou m'as-tu-vu à l'autre, vulgaire au troisième.*

Mais l'essentiel est que, lorsqu'elles sont perçues au travers de ces catégories sociales de perception, de ces principes de vision et division, les différences dans les pratiques, les biens possédés, les opinions exprimées deviennent des différences symboliques et constituent un véritable langage. Les différences associées aux différentes positions, c'est-à-dire les biens, les pratiques et surtout les manières, fonctionnent, dans chaque société, à la façon des différences constitutives de systèmes symboliques, comme l'ensemble des phonèmes d'une langue ou l'ensemble des traits distinctifs et des écarts différentiels qui sont constitutifs d'un système mythique, c'est-à-dire comme des signes distinctifs » (Bourdieu, 1994, pp.23-24).

Champ. En allant plus loin dans l'analyse, il faut rappeler que l'espace social est lui-même subdivisé en champs, à savoir une multiplicité de microcosmes analogues au premier sous le rapport des relations de pouvoir et la logique de concurrence qui les animent, mais qui s'en distingue parce qu'ils sont basés respectivement sur un *nomos*⁴¹, une *doxa*⁴², et une *illusio*⁴³

⁴¹ Dans les « *Méditations pascaliennes* » Bourdieu met l'accent sur la dimension arbitraire et autopoïétique du *nomos* : « *L'arbitraire est aussi au principe de tous les champs, même les plus « purs », comme les mondes artistique ou scientifique : chacun d'eux à sa « loi fondamentale », son nomos (mot que l'on traduit d'ordinaire par « loi » et qu'il vaudrait mieux rendre par « constitution », qui rappelle mieux l'acte d'institution arbitraire, ou par « principe de vision et de division », plus proche de l'étymologie). Il n'y a rien à dire de cette loi, sinon, avec Pascal, que « la loi, c'est la loi, et rien davantage ». Elle ne s'énonce, lorsqu'il arrive, par exception, qu'elle le fasse, que sous forme de tautologie. Irréductible et incommensurable à toute autre, elle ne peut être rapportée à la loi d'un autre champ et au régime de vérité qu'il impose [...] » (Bourdieu, 1997, p.115). Il ajoute sur ce point que : « *C'est dire que, une fois que l'on a accepté le point de vue constitutif d'un champ, on ne peut plus prendre sur lui un point de vue extérieur : « thèse », qui faute d'être jamais posée comme telle, ne peut être contredite, le nomos n'a pas d'antithèse ; principe de division légitime qui peut être appliqué à tous les aspects fondamentaux de l'existence, définissant le pensable et l'impensable, le prescrit et le proscrit, il ne peut que rester impensé ; matrice de toutes les questions pertinentes, il ne peut produire les questions propres à le mettre en question.**

Chaque champ, comme l'ordre pascalien, enferme ainsi les agents dans ses enjeux propres qui, à partir d'un autre point de vue, c'est-à-dire du point de vue d'un autre jeu, deviennent invisibles ou du moins insignifiants ou même illusoire [...] » (Bourdieu, 1997, p.117).

⁴² La *doxa* est définie par Bourdieu comme un ensemble de présupposés inséparablement cognitifs et évaluatifs : « *Comme le champ artistique, chaque univers savant à sa doxa spécifique, ensemble de présupposés inséparablement cognitifs et évaluatif dont l'acceptation est impliquée par l'appartenance même. Ce sont les grandes oppositions obligées qui, paradoxalement unissent ceux qu'elles opposent puisqu'il faut avoir en commun de les admettre pour être en mesure de s'opposer à leur propos, ou par leur entremise, et de produire ainsi des prises de position immédiatement reconnues comme pertinentes et sensées par ceux-là mêmes à qui elles s'opposent et qui s'opposent à elles. Ces couples d'oppositions spécifiques (épistémologiques, artistiques, etc.) qui sont aussi des couples d'oppositions sociales entre adversaires, complices au sein du champ, délimitent, y compris en politique, l'espace de discussion légitime, excluant comme absurde, éclectique ou tout simplement impensable, toute tentative pour produire une position non prévue [...] Ce sont les oppositions les plus fondamentales, et les plus*

qui leur sont propres. Le champ est autrement dit un sous-espace de l'espace

profondément enfouies, que subvertissent ou anéantissent les auteurs des grandes révolutions symboliques [...] ». (Bourdieu, 1997, p.121). Et plus loin :

« Les oppositions consacrées finissent par apparaître comme inscrites dans la nature des choses, lors même que le moindre examen critique, surtout s'il est armé de la connaissance du champ (construit comme tel), oblige à découvrir bien souvent que chacune des positions opposées n'a aucun contenu en dehors de la relation avec la position antagoniste dont elle n'est parfois que l'inversion rationalisée. C'est le cas, de toute évidence, de nombre de couples d'opposition qui sont en vigueur aujourd'hui dans les sciences sociales, individu et société, consensus et conflit, consentement et contrainte, ou chez les Anglo-Saxons, (« structure and agency), et, de manière plus évidente encore, des divisions en « écoles », « mouvements » ou « courants », « structuralisme » et « constructivisme », « modernisme » et « postmodernisme », autant de labels aux apparences de concepts qui n'ont guère plus d'autonomie par rapport à des oppositions entre des position sociales ayant cours dans le champ littéraire ou artistique [...] » (Bourdieu, 1997, pp.121-122).

⁴³ L'adhésion tacite au *nomos* est une forme particulière de croyance *l'illusio*. *« L'illusio n'est pas de l'ordre des principes explicites, des thèses que l'on pose et que l'on défend, mais de l'action, de la routine, des choses que l'on fait, et que l'on fait parce qu'elles se font et que l'on a toujours fait ainsi. Tous ceux qui sont engagés dans le champ, tenants de l'orthodoxie ou de l'hérétodoxie, ont en commun l'adhésion tacite à la même doxa qui rend possible leur concurrence et lui assigne sa limite [...] : elles interdit de fait la mise en question des principes de la croyance, qui menacerait l'existence même du champ. Aux questions sur les raisons de l'appartenance, de l'engagement viscéral dans le jeu, les participants n'ont rien à répondre, en définitive, et les principes qui peuvent être invoqués en pareil cas de sont que des rationalisations post festum destinées à justifier, pour soi-même autant que pour les autres, un investissement injustifiable »* (Bourdieu, 1997, pp.122-123). En d'autres termes, la conversion de l'habitus originaire au champ académique est graduelle et passe ainsi inaperçue ; en se faisant insensiblement, elle n'a pour ainsi dire pas de début. Selon lui, l'engagement dans un champ n'a selon lui rien de conscient, de délibéré, et n'est pas un contrat volontaire : *« l'investissement originaire n'a pas d'origine, parce qu'il se précède toujours lui-même et que, quand nous délibérons sur l'entrée dans le jeu, les jeux sont déjà plus ou moins faits ».* *« Les preuves ne convainquent que l'esprit. La coutume fait nos preuves les plus fortes et les plus crues ; elle incline l'automate, qui entraîne l'esprit sans qu'il y pense »* comme dit Pascal. *Il y a une différence entre ce qui est impliqué logiquement et ce qui est entraîné pratiquement selon « l'habitude qui, sans violence, sans art, sans argument, nous faire croire les choses ».* *« La croyance, même celle qui est au fondement de l'univers scientifique, est de l'ordre de l'automate, c'est-à-dire du corps qui comme Pascal ne cesse de le rappeler, « a ses raisons que la raison ne connaît point »* (Bourdieu, 1997, pp. 23-24).

social qui possède ses règles de jeux et ses enjeux spécifiques irréductibles. Cet espace structuré de positions est un espace de lutte entre les différents agents pour l'appropriation du capital propre au champ considéré et/ou pour la définition/redéfinition de ce capital. Il jouit d'une autonomie relative selon les contextes sociohistoriques et culturels. Comme le capital est réparti inégalement, il existe dans chaque champ des dominants et des dominés, qui constituent par leurs positions respectives la structure du champ, l'état du rapport de force entre les agents. Les stratégies des agents sont fonction de leur position dans le champ, et comme pour l'espace social, les dominants adoptent des stratégies de conservation et les dominés de subversion (opposition qui transparaît dans l'opposition entre anciens et modernes, orthodoxes et hétérodoxes). Il faut noter également que bien qu'ils soient en lutte les uns contre les autres, les agents s'accordent sur l'existence du champ. Enfin, à chaque champ correspond un habitus, qui permet d'y jouer de manière ajustée et de croire en l'importance de celui-ci⁴⁴⁴⁵ (Lahire, pp.24-26).

Habitus. L'habitus est décrit par Bourdieu comme étant un système de schèmes de perception, d'appréciation et d'action qui permettent d'opérer

⁴⁴ Chaque champ correspond un habitus particulier, un eidos et un ethos : « *Chaque champ est l'institutionnalisation d'un point de vue dans les choses et dans les habitus. L'habitus spécifique, qui s'impose aux nouveaux entrants comme un droit d'entrée, n'est autre chose qu'un mode de pensée spécifique (un eidos), principe d'une construction spécifique de la réalité, fondé dans une croyance préreflexive dans la valeur indiscutée des instruments de construction des objets ainsi construits (un ethos). (En réalité, ce que le nouvel entrant doit importer dans le jeu, ce n'est pas l'habitus qui y est tacitement ou explicitement exigé, mais un habitus pratiquement compatible, ou suffisamment proche, et surtout malléable et susceptible d'être converti en habitus, bref congruent et docile, c'est-à-dire ouvert à la restructuration* » (Bourdieu, 1997, p.20).

⁴⁵ Pour souligner l'importance du concept de champ, il faut rappeler que Bourdieu soutient qu'il est le véritable « sujet » des œuvres humaines les plus accomplies : « [...] le véritable « sujet » des œuvres humaines les plus accomplies n'est autre que le champ, c'est-à-dire grâce auquel et contre lequel, elles s'accomplissent (ou, ce qui revient presque au même, une position particulière dans ce champ, associée à une constellation particulière de dispositions – qui peuvent être formées partiellement ailleurs que dans le champ) » (Bourdieu, 1997, p.137).

des actes de connaissance pratique. Il constitue un ensemble de disposition durables, transposables, structurées et structurantes qui appartient au registre du sens pratique⁴⁶ :

« Les conditionnements associés à une classe particulière de conditions d'existence produisent des habitus, systèmes de dispositions durables et transposables, structures structurées

⁴⁶ L'habitus a trait dans une grande mesure au sens pratique. « Les « sujets » sont en réalité des agents agissants et connaissant dotés d'un sens pratique [...], système acquis de préférences, de principes de vision et de division (ce que l'on appelle d'ordinaire un goût), de structures cognitives durables (qui sont pour l'essentiel le produit de l'incorporation des structures objectives) et de schèmes d'action qui orientent la perception de la situation et la réponse adaptée. L'habitus est cette sorte de sens pratique de ce qui est à faire dans une situation donnée-ce que l'on appelle, en sport, le sens du jeu, art d'anticiper l'avenir du jeu qui est inscrit en pointillé dans l'état présent du jeu ». (Bourdieu, 1994, p.45). Ou encore plus loin ; « La méconnaissance, ou l'oubli, de la relation d'immanence à un monde qui n'est pas perçu en tant que monde [...] est sans doute la forme élémentaire, et originaire, de l'illusion scolastique. [...] L'agent engagé dans la pratique connaît le monde mais d'une connaissance qui, comme l'a montré Merleau-Ponty, ne s'instaure pas dans la relation d'extériorité d'une conscience connaissante. Il le comprend en un sens trop bien, sans distance objectivante, comme allant de soi, précisément parce qu'il s'y trouve pris, parce qu'il fait corps avec lui, qu'il l'habite comme un habit ou un habitat familier. Il se sent cher lui dans le monde parce que le monde est aussi en lui sous la forme de l'habitus, nécessité faire vertu qui implique une forme d'amour de la nécessité, d'amor fati. L'action du sens pratique est une sorte de coïncidence nécessaire – ce qui lui confère les apparences de l'harmonie préétablie – entre un habitus et un champ (ou une position dans un champ) : celui qui a incorporé les structures du monde (ou d'un jeu particulier) « s'y retrouve » immédiatement, sans avoir besoin de délibérer, et il fait surgir, sans même y penser, des « choses à faire » (des affaires, pragmata) et à faire « comme il faut », des programmes d'action inscrits en pointillé dans la situation, au titre de potentialités objectives, d'urgences, et qui orientent sa pratique sans être constitués en normes ou en impératifs clairement découpés par et pour la conscience et la volonté [...] En tant qu'il est le produit de l'incorporation d'un nomos, du principe de vision et de division constitutif d'un ordre social ou d'un champ, l'habitus engendre des pratiques immédiatement ajustées à cet ordre, donc perçues et appréciées, par celui qui les accomplit, et aussi par les autres, comme justes, droites, adroites, adéquates, sans être aucunement le produit de l'obéissance à un ordre au sens d'impératif, à une norme ou aux règles du droit ». (Bourdieu, 1997, pp.170-171)

prédisposées à fonctionner comme structures structurantes, c'est-à-dire en tant que principes générateurs et organisateurs de pratiques et de représentations qui peuvent être objectivement adaptées à leur but sans supposer la visée consciente de fins et la maîtrise expresse des opérations nécessaires pour les atteindre, objectivement « réglées » et « régulières » sans être en rien le produit de l'obéissance à des règles, et, étant tout cela, collectivement orchestrées sans être le produit de l'action organisatrice d'un chef d'orchestre⁴⁷ » (Bourdieu, 1980, p.88).

Une des fonctions de la notion d'habitus est d'éviter deux erreurs propres à la vision scolastique, le mécanisme et le finalisme, qui envisagent respectivement que l'action est un effet mécanique de la contrainte de causes externes et que l'agent agit de manière libre et consciente⁴⁸. Contre

⁴⁷ Notons avec Bronkard et Schurmans que l'habitus peut être subdivisé en plusieurs dimensions, celle des dispositions corporelles (*hexis*), morales (*ethos*), cognitives (*eidosis*), linguistique et esthétique (*aisthesis*) : « Dans ses premiers développements, Pierre Bourdieu distinguait trois dimensions majeures du concept : les dispositions corporelles (posturales et gestuelles), qualifiées d'hexis ; les dimensions morales (ou le système de valeurs), qualifiées d'ethos, les dimensions cognitives (ou le système de représentations), qualifiées d'eidosis ; et l'on trouve encore mentionnées la compétence linguistique ainsi que l'aisthesis (dispositions esthétiques ou goût) que Pierre Bourdieu intègre cependant rapidement à l'ethos » (Bronkard et Schurmans, 2001, pp.163-164).

⁴⁸ « Contre l'une et l'autre théorie, il faut poser que les agents sociaux sont dotés d'habitus, inscrits dans les corps par les expériences passées : ces systèmes de schèmes de perception, d'appréciation et d'action permettent d'opérer des actes de connaissance pratique, fondés sur le repérage et la reconnaissance des stimuli conditionnels et conventionnels auxquels ils sont disposés à réagir, et d'engendrer, sans position explicite de fins ni calcul rationnel des moyens, des stratégies adaptées et sans cesse renouvelées, mais dans les limites des contraintes structurales dont il sont le produit et qui les définissent. Il note également plus loin que « le langage de la stratégie, que l'on est contraint d'employer pour désigner les séquences d'actions objectivement orientées vers une fin qui s'observent dans tous les champs, ne doit pas tromper : les stratégies les plus efficaces, surtout dans des champs dominés par des valeurs de désintéressement, sont celles qui, étant le produit de dispositions façonnées par la nécessité immanente du champ, tendent à s'ajuster spontanément, sans intention expresse ni calcul, à cette nécessité. C'est

ces positions théoriques, Bourdieu rappelle que l'acquisition de l'habitus primaire au sein de la famille n'est pas mécanique de même que l'acquisition de dispositions liées au champ⁴⁹ et que le principe d'investissement dans les jeux sociaux repose sur le transfert⁵⁰ de la libido

dire que l'agent n'est jamais complètement le sujet de ses pratiques : à travers les dispositions et la croyance qui sont au principe de l'engagement dans le jeu, tous les présupposés constitutifs de l'axiomatique pratique du champ (la doxa épistémique par exemple) s'introduisent jusque dans les intentions en apparence les plus lucides » (Bourdieu, 1997, p. 166). Pour défendre le concept d'habitus contre ses critiques Bourdieu évoque également d'autres arguments : 1) contre l'illusion scolastique qui incline à mettre une visée intentionnelle au principe de chaque action comme l'économie néo-marginaliste l'habitus montre que nos actions ont le plus souvent pour principe le sens pratique 2) contre la vision discontinuiste et actualiste commune aux philosophies de la conscience et aux philosophies mécaniste (avec le couple stimulus-réponse), le passé reste présent et agissant dans les dispositions qu'il a produites 3) contre la vision atomistique que propose une certaine psychologie expérimentale attachée à l'analyse des aptitudes ou attitudes séparées (esthétiques, affectives, cognitives, etc.) et la représentation authentifiée par Kant, qui oppose goût noble et goût élémentaire, l'habitus montre que les agents sociaux ont *plus souvent qu'on ne pourrait s'y attendre* des dispositions plus systématiques qu'on ne pourrait le croire. Il affirme alors contre ce qui précède que l'habitus n'est pas *monolithique* (habitus clivé, déchirés, « portant sous la forme de tensions et de contradictions la trace des conditions de formation contradictoires dont ils sont le produit », « *immuable* (quel que soit le degré de renforcement ou d'inhibition qu'il aura reçu), *fatal* (conférant au passé le pouvoir de déterminer *toutes* les actions futures) et *exclusif* (ne laissant en aucun cas aucune place à l'intention consciente) » pour conclure sur la question : « *Comment ne pas voir que le degré auquel un habitus est systématique (ou, au contraire, divisé, contradictoire), constant (ou fluctuant et variable), dépend des conditions sociales de sa formation et de son exercice, et qu'il peut et doit donc être mesuré et expliqué empiriquement ?* » (Bourdieu, 1997, p. 79).

⁴⁹ L'habitus n'agit pas d'une manière mécanique, il peut rester à l'état de virtualité dans une situation : « *Les dispositions ne conduisent pas de manière déterminée à une action déterminée : elles ne se révèlent et ne s'accomplissent que dans des circonstances appropriées et dans la relation avec une situation. Il peut donc arriver qu'elles restent toujours à l'état de virtualité, comme le courage guerrier en l'absence de guerre* » (Bourdieu, 1997, p. 178)

⁵⁰ Sur le transfert : « *C'est seulement à travers toute une série de transactions insensibles, de compromis semi-conscients et d'opérations psychologiques (projection, identification, transfert, sublimation, etc.) socialement encouragées, soutenues, canalisées, voire organisées, que ces dispositions se transforment peu à peu en dispositions spécifiques [...].*

originaires (« les affects socialisés ») sur les agents ou les institutions du champ⁵¹. Sur le second point, il considère que c'est la recherche de reconnaissance qui est à l'origine du passage « d'une organisation narcissique de la libido dans laquelle l'enfant se prend lui-même ou son corps comme objet de désir à un autre état ou il s'oriente vers une autre personne » :

« On peut supposer que, pour obtenir le sacrifice de l' « amour-propre » au profit d'un autre objet d'investissement et inculquer ainsi la disposition durable à investir dans le jeu social qui est un des prérequis de tout apprentissage, le travail pédagogique dans sa forme élémentaire s'appuie sur un des moteurs qui seront au principe de tous les investissements ultérieurs : la recherche de reconnaissance. L'immersion

Dans ce processus de transmutation, les rites d'institutions [...] jouent un rôle déterminant en favorisant l'investissement initial dans le jeu.

On peut dire indifféremment que les agents tirent parti des possibilités offertes par un champ pour exprimer et assouvir leurs pulsions et leurs désirs, éventuellement leur névrose, ou que les champs utilisent les pulsions des agents en les contraignant à se soumettre ou à se sublimer pour se plier à leurs structures et aux fins structures et aux fins qui leurs sont immanentes ». (Bourdieu, 1997, p. 198)

« La forme originaire de l'illusio est l'investissement dans l'espace domestique, lieu d'un processus complexe de socialisation du sexuel et de sexualisation du social » (Bourdieu, 1997, pp. 198-199).

⁵¹ Comme il le note : *« L'acquisition de l'habitus primaire au sein de la famille n'a rien d'un processus mécanique de simple inculcation, analogue à l'impression d'un « caractère » imposée par la contrainte. Il en va de même de l'acquisition des dispositions spécifiques exigées par un champ, qui s'opère dans la relation entre les dispositions primaires, plus ou moins éloignées de celle qu'appelle le champ, et les contraintes inscrites dans la structure du champ : le travail de socialisation spécifique tend à favoriser la transformation de la libido originaire, c'est-à-dire dans affects socialisés constitués dans le champ domestique, en telle ou telle forme de libido spécifique, à la faveur notamment du transfert de cette libido sur des agents ou des institutions appartenant au champ.*

Les nouveaux entrants importent des dispositions préalablement constituées au sein d'un groupe familial socialement situé, donc plus ou moins ajustées par avance (notamment du fait de l'autosélection, vécue comme « vocation », ou de l'hérédité professionnelle) aux exigences expresses ou tacites du champ [...] » (Bourdieu, 1997, p. 197)

heureuse, sans distance ni déchirement, dans le champ familial peut être décrite comme une forme d'accomplissement ou au contraire comme une forme absolue d'aliénation : perdu, si l'on peut dire, dans les autres, éperdu des autres, l'enfant ne pourrait découvrir les autres comme tels qu'à condition de se découvrir comme un « sujet » pour qui il y a des « objets » ayant la particularité de pouvoir le prendre lui-même comme « objet ». En fait, il 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 »⁵² (Bourdieu, 1997, p.199).

L'enfant se trouve ainsi dans une situation de dépendance symbolique par rapport aux personnes qui l'élèvent. La socialisation de ses pulsions s'appuie sur cet état de dépendance particulier et s'effectue dans un échange hautement chargé d'affectivité dans lequel il accorde renoncement et sacrifice pour obtenir de la reconnaissance⁵³. Comme le note Bourdieu, « cet

⁵² Dans la suite de cette citation, Bourdieu ajoute alors que cette satisfaction de l'amour propre qui est inséparablement recherche de l'approbation d'autrui est au fondement de l'ambiguïté du capital symbolique : « *Telle pourrait être la racine anthropologique de l'ambiguïté du capital symbolique – gloire, honneur, crédit, réputation, notoriété – principe d'une recherche égoïste des satisfactions de l'« amour-propre » qui est, simultanément, poursuite fascinée de l'approbation d'autrui : « La plus grande bassesse de l'homme est la recherche de la gloire, mais c'est cela même qui est la plus grande marque de son excellence ; car quelque possession qu'il ait sur la terre, quelque santé et commodité essentielle qu'il ait, il n'est pas satisfait, s'il n'est dans l'estime des hommes. » Le capital symbolique assure des formes de domination qui implique la dépendance à l'égard de ceux qu'il permet de dominer : il n'existe en effet que dans et par l'estime, la reconnaissance, la croyance, le crédit, la confiance des autres, et il ne peut se perpétuer qu'aussi longtemps qu'il parvient à obtenir la croyance en son existence » (Bourdieu, 1997, pp.199-200).*

⁵³ Bourdieu affirme en ce sens que « *l'action pédagogique initiale trouve son principal ressort, notamment lorsqu'elle vise à développer la sensibilité à une forme particulière de capital symbolique, dans cette relation originare de dépendance symbolique* » : « le

échange, dans la mesure où il engage toute la personne des deux partenaires, surtout l'enfant évidemment, mais aussi les parents, est hautement chargé d'affectivité » (Bourdieu, 1997, p.200). Ainsi, par ce travail de socialisation des pulsions, « l'enfant incorpore du social sous forme d'affects, mais socialement colorés » (Bourdieu, 1997, p.200). Les évaluations familiales sur l'enfant, positives ou négatives, explicites ou implicites – comme les censures silencieuses par exemple – sont performatives en ce qu'elles constituent et forment l'enfant conformément à ce qu'elles énoncent. « L'ordre domestique comme ordre moral n'impose ses verdicts si puissamment et dramatiquement que parce qu'ils sont surchargés de désirs et, à la faveur de refoulement qu'ils sont incorporés sous forme de passions (de culpabilités, de phobies, etc.) » (Bourdieu, 1997, p.200).

Pour conclure sur ce point, l'auteur clôt son argumentation en affirmant que l'analyse de la façon dont se forme et s'acquiert les dispositions conduit de manière circulaire aux analyses de la domination sociale et symbolique qu'exerce l'Etat (Bourdieu, 1997, p. 201). En ce sens, l'Etat exerce son pouvoir à travers l'éducation scolaire et plus généralement obtient l'obéissance au moyen des « dispositions soumises qu'il inculque à travers l'ordre même qu'il établit » (Bourdieu, 1997, p. 201). C'est donc sur le corps, « au travers de la familiarisation avec un monde physique symboliquement structuré et à travers l'expérience précoce et prolongée d'interactions habitées par les structures de domination » que la force symbolique de l'ordre s'exerce et que l'obéissance est obtenue (Bourdieu, 1997, p.202). Comme le soutient l'auteur, l'habitus est « l'énergie potentielle, la force dormante », d'où la violence symbolique puise sa mystérieuse efficacité : « [...] étant le résultat de l'inscription dans le corps d'un rapport de domination, les dispositions sont le véritable principe des actes de connaissance et de reconnaissance pratiques de la frontière magique entre les dominants et les dominés que la magie du pouvoir symbolique,

travail de socialisation des pulsions s'appuie sur une transaction permanente dans laquelle l'enfant accorde renoncements et sacrifices en échange de reconnaissance, de considération ou d'admiration (« qu'il est sage ! »), parfois explicitement sollicités (« Papa, regarde-moi ! ») » (Bourdieu, 1997, p.200).

agissant comme un déclic, ne fait que déclencher » (Bourdieu, 1997, pp.202-203). Il note enfin que la reconnaissance pratique que les dominés accordent aux dominants prend souvent la forme de l'émotion corporelle (honte, timidité, anxiété, culpabilité) et se trahit par des manifestations visibles telles que le rougissement, l'embarras verbal, la maladresse et le tremblement. Il note alors que ces émotions et manifestations corporelles, sont « autant de manière de se soumettre, fut-ce malgré soi et à son corps défendant, au jugement dominant, autant de façons d'éprouver, parfois dans le conflits intérieurs et le « clivage du moi », la complicité souterraine qu'un corps qui se dérobe aux directives de la conscience de la volonté entretient avec la violence des censures inhérentes aux structures sociales⁵⁴ » (Bourdieu, 1997, p. 203).

Réflexivité. Bourdieu préconise l'exercice réflexif d'objectivation du sujet de l'objectivation et de son rapport à l'objet afin de faire une meilleure science en exerçant un contrôle épistémologique accru sur la pratique scientifique et en ayant les moyens de libérer le savant des éléments inconscients qui obscurcissent ou orientent malgré lui son regard⁵⁵⁶. Il

⁵⁴ Pour illustrer ceci Bourdieu reprend alors un passage de James Baldwin dans lequel un « enfant noir » apprend et comprend la différence entre Blancs et Noirs en commençant à y réagir, à être dominée par elle avant même de l'avoir perçue et comprise : « *Il doit être sage, pas seulement pour faire plaisir à ses parents et pour éviter d'être puni par eux ; derrière leur autorité, il y en a une autre, anonyme et impersonnelle, infiniment plus difficile à satisfaire et terriblement cruelle. Et cela s'insinue dans la conscience de l'enfant à travers le ton de la voix de ses parents lorsqu'on l'exhorte, le punit ou l'aime ; dans la note soudaine et incontrôlable de peur qui s'entend dans la voix de son père ou de sa mère lorsqu'il s'est égaré au-delà d'une limite quelconque. Il ne sait pas ce qu'est la limite et il n'en a pas d'explication, ce qui est déjà effrayant, mais la peur qu'il entend dans la voix de ses parents est encore plus effrayante* ». (Bourdieu, 1997, pp.203-204).

⁵⁵ Autrement dit, selon l'auteur, les sciences historiques doivent prendre pour objet l'histoire individuelle et collective afin d'identifier les effets non voulu qu'elle peut exercer sur leur pensée. En ce sens, il considère que « *les sciences historiques ne sont pas condamnées au pur constat (pascalien) par soi salutaire et libérateur, de l'arbitraire originel. Elles peuvent aussi se donner pour tâche de comprendre et d'expliquer leur propre genèse et, plus généralement, la genèse des champs scolastique, c'est-à-dire les processus d'émergence (ou d'autonomisation) dont ils sont issus , ainsi que la genèse des*

procède en ce sens à l'analyse phylogénétique et ontogénétique de la sociologie des sciences et des conceptions relatives de la science qu'elle génère ainsi qu'à l'analyse phylogénétique du champ scientifique et ontogénétique de l'habitus des scientifiques.

Au préalable il rappelle que si l'exercice réflexif est un instrument épistémologique essentiel et nécessaire à la pratique d'une sociologie scientifique, il demeure difficile en ce qu'il est confronté à trois obstacles majeurs. Premièrement, la complexité de la réflexivité collective réside dans le fait qu'elle nécessite de créer des collectifs scientifiques qui s'analyse. Deuxièmement, la philosophie de la science au moment considéré influence les documents que le savant produit : les documents d'analyse de la science sont à la fois connaissance sociologique et objet de l'analyse sociologique. Troisièmement, la science, la légitimité de la science et l'usage légitime de la science sont des enjeux de lutte dans le monde social et au sein de la science : l'épistémologie est donc toujours menacée de n'être qu'une forme de discours justificateur de la science ou d'une reprise faussement neutralisée du discours dominant qu'elle produit (Bourdieu, 2001, pp.18-19).

dispositions qui se sont inventées à mesure que les champs se constituaient, et qui s'inscrivent peu à peu dans les corps au cours du processus d'apprentissage, c'est à ces sciences qu'il appartient en propre de fonder non en raison, mais, si l'on peut dire, en histoire, en raison historique, la nécessité ou la raison d'être proprement historique des microcosmes séparés (et privilégiés) ou s'élaborent des énoncés à prétention universelle sur le monde. La connaissance ainsi obtenue enferme la possibilité d'une maîtrise réflexive de cette double histoire, individuelle et collective, et des effets non voulus qu'elle peut exercer sur la pensée » (Bourdieu, 1997, p.128)

⁵⁶ Notons que dans « *Le sens pratique* », le travail socioanalytique préconisé par Bourdieu a également pour double objectif l'identification et la libération des déterminismes sociaux qui pèsent sur le sociologue et la diffusion aux « personnes ordinaires » de moyens de libération. Comme il l'écrit en effet : « l'intellectuel a le privilège d'être placé dans des conditions qui lui permettent de travailler à connaître ses déterminations [...] et, par là, de s'en libérer (au moins partiellement) et d'offrir aux autres des moyens de libération » (Bourdieu, 1980, p.72).

Analyse phylogénétique de la connaissance de la science. L'analyse phylogénétique de la connaissance de la science que fait Bourdieu consiste à mettre au jour l'inconscient épistémique⁵⁷ de la science et plus particulièrement du sous-champ de la « sociologie de la science ». Pour mettre au jour l'inconscient épistémique de cette discipline particulière il propose d'en faire l'histoire. Les positions successives du champ de la sociologie de la science qu'il s'attache à décrire dans son analyse généalogique sont celles (1) du structuro-fonctionnalisme de Merton, Parsons et Lazarsfeld (2) de Kuhn (3) du programme fort auquel il rattache Bloor, Barnes, l'école de Bath, Collins et enfin (4) des études de laboratoire de Grmek, Homes, Knorr-Cetina, Gilbert, Mulkay, Medawar auxquelles il rattache la nouvelle sociologie des sciences française de Latour et Woolgar.

La tradition structuro-fonctionnaliste de la sociologie des sciences est considérée par Bourdieu comme étant très objectiviste et très réaliste. Selon lui, la description de la science qu'elle propose est caractérisée par « l'universalisme, le communisme ou le communalisme [...], le désintéressement, le scepticisme organisé » (Bourdieu, 2001, pp. 25-26). En envisageant la science comme une communauté qui se dote de dispositifs d'épreuve et de moyens de reconnaissance légitimes (citation, publication dans revues prestigieuses etc.), il affirme alors que la sociologie de la science structuro-fonctionnaliste se réduit en partie du moins à n'être qu'une sociodécée, une tentative d'auto-justification. De ce fait, il critique son

⁵⁷ Comme le rappelle l'auteur, l'inconscient épistémique est dépendant pour partie de l'histoire du champ : « *Les structures de pensée du philosophe, de l'écrivain, de l'artiste ou du savant, donc les limites de ce qui s'impose à eux comme pensable ou impensable, sont toujours pour une part dépendantes des structures de leur champ, donc de l'histoire des positions constitutives de ce champ et des dispositions qu'elles favorisent. L'inconscient épistémique, c'est l'histoire du champ. Et l'on comprend ainsi que, pour se donner quelques chances de savoir à proprement parler ce que l'on fait, il faut tenter de déployer ce qui est inscrit dans les différentes relations d'implication dans lesquelles le penseur et sa pensée se trouvent pris, c'est-à-dire les présupposés qu'il engage et les inclusions ou les exclusions qu'il opère sans le savoir* » (Bourdieu, 1997, p.120).

incapacité à comprendre les conflits scientifiques – qui peuvent porter par exemple sur les enjeux légitimes de la lutte scientifique.

« Dans une forme optimiste de jugement réflexif, l'analyse scientifique de la science à la Merton justifie la science en justifiant les inégalités scientifiques, en montrant scientifiquement que la distribution des prix et des récompenses est conforme à la justice scientifique puisque le monde scientifique proportionne les récompenses scientifiques aux mérites scientifiques des savants. C'est aussi pour assurer la respectabilité de la sociologie que Merton tente d'en faire une véritable « profession » scientifique, sur le modèle de la bureaucratie, et de doter le faux paradigme structuro-fonctionnaliste qu'il contribue à construire avec Parsons et Lazarsfeld de cette sorte de couronnement faussement réflexif et empiriquement validé qu'est la sociologie de la science traitée comme un instrument de sociodicée » (Bourdieu, 2001, p.33).

Il soutient alors que Kuhn en forgeant le concept de paradigme, a mis à mal la conception positiviste de la science comme accumulation continue développée par Merton Lazarsfeld et Parsons. En définissant le paradigme comme une « matrice disciplinaire », un langage ou une culture interne au champ⁵⁸ qui détermine le pensable et l'impensable et qui est abandonné lorsque le champ des possibles qu'il génère est épuisé, Kuhn s'oppose en effet selon lui à la conception positiviste de la science en montrant qu'elle progresse de manière discontinue, alternant des phases « normales » et des phases de « révolution ». Si le mérite de sa perspective est d'avoir attiré l'attention sur les ruptures et les révolutions scientifiques, Bourdieu affirme qu'elle demeure limitée en concevant le monde scientifique comme une communauté scientifique dominée par un paradigme, ce qui la conduit à négliger l'explication du changement (Bourdieu, 2001, p.36).

⁵⁸ Le changement de paradigme n'est pas relié à la société, autrement dit le champ est considéré comme autonome, en circuit fermé, adossé à des outils méthodologiques utilisés (Bourdieu, 2001, p.37)

L'auteur continue alors sa présentation et sa critique des différents courants en avançant que la résistance au paradigme américain s'est également faite dans le monde anglo-saxon avec Bloor, Barnes, le groupe de Bath et Collins et dans le monde francophone par son intermédiaire.

Il définit la position de Bloor comme reposant sur l'idée principale selon laquelle « la rationalité, l'objectivité et la vérité sont des normes socio-culturelles locales, des conventions adoptées et imposées par des groupes particuliers » et que « les normes scientifiques ont les mêmes limites que les groupes à l'intérieur desquels elles sont acceptées⁵⁹ » (Bourdieu, 2001, p.41). Il soutient ensuite que Barnes montre que « la cristallisation des paradigmes scientifiques sont influencés par des facteurs sociaux intra et extra-théoriques » alors que Collins et Bath mettent en lumière moins la relation entre intérêts et préférences des savants sur leurs résultats que le processus d'interaction entre savants qui conduit à la production de la croyance ou plus précisément « sur les controverses scientifiques et sur les méthodes non-rationnelles qui sont employées pour les trancher » (Bourdieu, 2001, p.44). Bourdieu résume comme suit l'idée force de Collins et Bath :

« Le fait scientifique est fait par celui qui le produit et le propose mais aussi par celui qui le reçoit [car] les données expérimentales ne suffisent pas par elles-mêmes à déterminer dans quelle mesure une expérience vaut pour valider ou invalider une théorie, ce sont les négociations au sein d'un noyau central (core set) de chercheurs intéressés qui déterminent si une controverse est close. Ces négociations dépendent pour une bonne part de jugement sur des questions

⁵⁹ Il ajoute à cela, une présentation synthétique des quatre principes méthodologiques du « programme fort » de Bloor, à savoir la causalité (l'explication doit être causale), l'impartialité (vis-à-vis de la « vérité » où fausseté des énoncés des acteurs), la symétrie (même types de cause doivent être utilisés pour expliquer les croyances jugées vraies ou fausses par les acteurs) et la réflexivité (Bourdieu, 2001, p.42).

d'honnêteté personnelle, de compétence technique, d'appartenance institutionnelle, de style de présentation et de nationalité. Bref le falsificationnisme popperien donne une image idéalisée des solutions apportées par le core set de savants au cours de leur dispute » (Bourdieu, 2001, pp.45-46).

Il considère alors que si le mérite de Collins est d'avoir montré que le fait scientifique est une construction collective, sa perspective n'en demeure pas moins limitée à une vision interactionniste de la science et de ce fait elle ne peut se donner les moyens de comprendre les structures (ou les relations objectives) et les dispositions (liées à la position occupée dans ces structures) qui sont, à son avis, au principe des actions des scientifiques. En restant dans l'espace du laboratoire, nous dit-il, ces études ne s'interrogent pas « sur les conditions structurales de la croyance » et ne peuvent voir par exemple que le capital symbolique attribué à un laboratoire augmente la validité des découvertes qu'il effectue.

Bourdieu poursuit sa généalogie, en traitant « les études de laboratoires ». Ces dernières visent à montrer que « *les objets scientifiques sont non seulement techniquement fabriqués dans les laboratoires, mais [qu'] ils sont aussi construits de manière inséparablement symbolique et politique à travers des techniques littéraires de persuasion telles qu'on peut les trouver dans les articles scientifiques, à travers des stratagèmes politiques par lesquels les savants visent à former des alliances ou à mobiliser des ressources, ou à travers les sélections qui construisent les faits scientifiques de l'intérieur* » (Bourdieu, 2001, p. 47). Il rapporte que les travaux des pionniers de Grmek et Homes font voir la manière dont les savants écartent les résultats qui vont à l'encontre de leur thèse, comment ils transforment parfois des résultats équivoques en résultats décisifs, modifient l'ordre réel de leurs expériences ou encore comment ils « se plient aux stratégies rhétoriques communes qui s'imposent dans le passage des comptes rendus privés de laboratoires aux *publications* » (Bourdieu, 2001, p. 47). Il cite également les travaux de Medawar, qui ont selon lui le mérite de mettre en lumière les distorsions liées au passage des données de la recherche à sa

publication. En effet, selon Medawar, il se dégage des articles publiés une impression que les résultats sont plus décisifs et plus honnêtes et que l'imagination, la passion et l'art n'ont joué aucun rôle dans ces recherches qui se veulent fidèles à la « méthode scientifique », ou encore que cet effet contribue à entériner une vision « empiriste » et « inductiviste » à la fois « démodée et naïve » de la recherche scientifique (Bourdieu, 2001, p.48).

Enfin, Bourdieu se réfère également aux études de laboratoire de Knorr-Cetina ainsi que de Gilbert et Mulkay sur les techniques textuelles de dépersonnalisation que les savants utilisent pour convaincre leurs lecteurs (Bourdieu, 2001, pp.48-49). Il prétend alors que ce type de sociologie met au jour les phénomènes de « double conscience » des savants, « associant et combinant, comme toutes les formes de *mauvaise foi* (au sens sartrien) ou de *self-deception*, savoir et refus de savoir, savoir et refus de savoir qu'on sait, savoir et refus que d'autres disent ce que l'on sait ou, pire, que l'on sait » (Bourdieu, 2001, p.51). Il ajoute que cette mauvaise foi individuelle des savants n'est possible que parce qu'elle reçoit la complicité profonde d'un groupe de savant, et qu'elle n'est au final que fonction d'un impératif de *régularisation*, de mise « en règle ». Il estime alors que les analyses faites par ces sociologues semblent pour l'essentiel peu discutables, mais qu'ils se trompent néanmoins sur le fait qu'ils attribuent aux stratégies des savants la qualité de « *stratagèmes conscients* pour ne pas dire *cyniques*, orientés vers la gloire du chercheur » ce qui ne correspond guère à la réalité observée (Bourdieu, 2001, p.54).

Dans la suite de son exposition, Bourdieu aborde alors les travaux de Latour et Woolgar qu'il rattache aux études de laboratoire. Selon lui, leur perspective cherche à montrer le caractère construit et artificiel des faits scientifiques, *i.e.* leur caractère fictifs, non objectifs, non authentiques. Pour Latour et Woolgar, nous dit-il, « *les produits de la science sont le résultat d'un processus de fabrication et [que] le laboratoire, lui-même un univers artificiel, coupé du monde de mille façons, physiquement, socialement, et aussi par le capital d'instrument qu'on y manipule, est le lieu de construction, voir de « création » phénomènes grâce auxquels nous élaborons et testons des théories qui n'existeraient pas sans l'équipement*

instrumental du laboratoire » (Bourdieu, 2001, pp. 55-56). Bourdieu considère alors que leur analyse de « la fabrication des faits comme fiction », se concentre sur le rôle qui incombe au texte dans ce processus et qu'elle est sous-tendue par l'intention de faire une critique antirationaliste de la science. Il emprunte deux citations à ces auteurs afin d'illustrer leur conception du caractère construit/fictif et textuel des productions scientifiques : « entre les savants et le chaos il n'y a qu'un mur d'archives, d'étiquettes, de livres de protocoles, de figures et de papiers » ; « en dépit du fait que les chercheurs croyaient que les inscriptions pouvaient être des représentations ou des indicateurs de quelque entité dotée d'une existence indépendante « au dehors », nous avons argué que de telles entités sont constituées seulement à travers l'usage de ces inscriptions » (Latour et Woolgar cité in Bourdieu, 2001, p.57).

Bourdieu critique ensuite fortement leur idée selon laquelle le travail scientifique comme « construction communiquée et évaluée sous forme de proposition écrite » n'est pour l'essentiel qu'une activité littéraire et interprétative. Il pense que la vision sémiologique du monde qu'ils adoptent en cherchant à décrire l'activité d'un laboratoire sans adhérer ou ratifier les croyances des chercheurs les poussent à réduire cette réalité sociale à un texte ce qui sacrifie au biais scolastique du *textisme* (Bourdieu, 2001, p.59). De plus, il reproche à la vision sémiologique qu'ils adoptent d'être doublée bien souvent d'une vision machiavélique des stratégies des savants qui réduit les actions symboliques qu'ils effectuent pour faire reconnaître leurs « fictions » à des stratégies d'influence et de pouvoir destinées à les grandir dans leurs alliances et « leurs luttes pour le crédit symbolique ». Il critique enfin la symétrisation des humains et des non-humains et l'attribution corrélatrice d'un rôle social aux objets que Latour effectue au nom du « réalisme »⁶⁰.

⁶⁰ Il écrit en ce sens qu'« on a fait disparaître la différence triviale entre les agents humains et les agents non humains (le groom tient lieu d'une personne et façonne l'action humaine en prescrivant qui doit passer la porte) et on peut dissenter librement sur la manière dont nous déléguons du pouvoir aux objets techniques... » (Bourdieu, 2001, p.63).

Analyse ontogénétique de la connaissance de la science. À partir de l'objectivation des différentes positions qui constituent le champ de la discussion de la sociologie de la science, Bourdieu procède à un exercice réflexif d'auto-socioanalyse. Il opère cet exercice réflexif « d'objectivation du sujet de l'objectivation » et « d'objectivation du rapport à l'objet », contre l'illusion d'une conscience transparente à elle-même et de l'idée de réflexivité communément admise en philosophie, ceci dans la ligne d'une critique positiviste de l'introspection, afin d'avoir un contrôle épistémologique accru sur sa pratique scientifique et de se doter des moyens de se libérer des présupposés qu'il doit à son inclusion dans le champ scientifique. Ces présupposés relèvent selon lui de trois ordres différents : 1) les présupposés liés à la position occupée dans l'espace social et à la trajectoire social ainsi que l'appartenance à un sexe 2) les présupposés constitutifs de la *doxa* propre au champ dans lequel l'agent est investi et aux présupposés liés à la position qu'il occupe dans ce champ 3) les présupposés constitutifs de la *doxa* associée à la *skholè*, au loisir, qui est la condition de l'existence de tous les champs savants (Bourdieu, 1997, p.22). Comme il le conçoit l'effort réflexif porte ainsi sur la position dans l'espace social, la position dans le champ et la position dans l'univers scolastique :

« Ce travail d'objectivation du sujet de l'objectivation doit être mené à trois niveaux : il faut d'abord objectiver la position dans l'espace social global du sujet de l'objectivation, sa position d'origine et sa trajectoire, son appartenance et ses adhésions sociales et religieuses [...] ; il faut objectiver ensuite la position occupée dans le champ des spécialistes (et la position de ce champ, de cette discipline, dans le champ des sciences sociales), chaque discipline ayant ses traditions et ses particularismes nationaux, ses problématiques obligées, ses habitudes de pensée, ses croyances et ses évidences partagées, ses rituels et ses consécutions, ses contraintes en matière de publications des résultats, ses censures spécifiques, sans parler de tout l'ensemble des présupposés inscrits dans l'histoire collective de la spécialité (l'inconscient académique) ; troisièmement, il faut

objectiver tout ce qui est lié à l'appartenance à l'univers scolastique, en portant une attention particulière à l'illusion de l'absence d'illusion, du point de vue pur, absolu, « désintéressé » (Bourdieu, 2001, p.183).

Afin de rendre raison de ses prises de positions dans le champ de la sociologie de la science et, secondairement de faire comprendre sa conception corrélatrice de la science, Bourdieu procède à l'objectivation de la construction de son habitus scientifique en abordant successivement les éléments déterminants liés à son origine et sa trajectoire sociales, sa trajectoire et son rapport à l'institution scolaire, la position de la sociologie dans l'espace des disciplines et son rapport à celle-ci et enfin sa position dans le sous-champ de la sociologie de la science et sa prise de position corrélatrice.

Pour définir l'habitus qu'il importe dans le champ sociologique, Bourdieu fait un retour réflexif sur ses socialisations primaires et secondaires. Il explique en ce sens que comme son père, fils de métayer, est devenu vers la trentaine « employé dans un petit village du Béarn particulièrement reculé », son expérience enfantine de fils de transfuge a « sans doute beaucoup pesé dans la formation de [ses] dispositions à l'égard du monde social » en le portant à être à la fois très proche de ses camarades d'école primaire, fils de petits paysans, d'artisans ou de commerçant, et à en être séparé par une « barrière invisible » de fils d'employé (Bourdieu, 2001, p.213). Il aborde ensuite l'expérience de l'internat et de la différence sociale, cette fois inversée, avec les citadins bourgeois et la coupure entre le monde de l'internat – « école terrible de réalisme social », où règne « l'opportunisme, la servilité intéressée, la délation, la trahison, la dénonciation etc. » – et le monde de la classe – ou règne a contrario des valeurs en tout point opposé – structure alors sa relation conflictuelle avec l'institution scolaire.

« J'ai compris récemment que mon investissement très profond dans l'institution scolaire s'est sans doute constitué dans cette expérience duale et que la révolte profonde, qui ne m'a jamais

quitté, contre l'Ecole telle qu'elle est, vient sans doute de l'immense déception, inconsolable, que produit en moi le décalage entre la face nocturne et détestable et la face diurne et suprêmement respectable de l'école (la même chose pouvant se dire, par transposition, des intellectuels » (Bourdieu, 2001, p.214).

Pour synthétiser ce qui précède, il affirme que la confrontation de son origine populaire et de sa réussite académique sont à l'origine d'un ensemble de disposition contradictoires constitutives d'un *habitus clivé*.

« [...] je voudrais en venir rapidement à ce qui m'apparaît aujourd'hui, dans l'état de mon effort de réflexivité, comme l'essentiel, le fait que la coïncidence contradictoire de l'élection dans l'aristocratie scolaire et de l'origine populaire et provinciale (j'aurais envie de dire : particulièrement provinciale) a été au principe de la constitution d'un habitus clivé, générateur de toutes sortes de contradictions et de tensions. Il n'est pas facile de décrire les effets, c'est-à-dire les dispositions, que cette sorte de coincidentia oppositorum a engendrés. D'un côté, une disposition rétive, notamment à l'égard du système scolaire, Alma mater à deux visages contrastés qui, sans doute parce qu'elle a été l'objet d'un attachement excessif d'oblat, fait l'objet d'une violente et constante révolte fondée sur la dette et la déception. De l'autre, la hauteur, l'assurance, voire l'arrogance du « sursélectionné », porté à se vivre comme un miraculé fils de ses œuvres, capable de relever tous les défis [...] » (Bourdieu, 2001, p.215).

En allant plus loin dans l'exposition de son parcours biographique et académique, il note que son « habitus scientifique clivé » l'incline à entretenir un rapport ambivalent à l'égard du monde universitaire et intellectuel, à être toujours à « contre-pente », à prendre ses distances à la fois « par rapport aux positions opposées, dominantes et dominées, dans le

champ » (Bourdieu, 2001, p.215). Son habitus, « produit d'une conciliation des contraires qui incline peut-être à réconcilier les contraires », transparait selon lui tout particulièrement dans le style de sa recherche, le type d'objet qui l'intéresse et surtout dans la manière qu'il a de les aborder, en investissant « de grandes ambitions théoriques dans des objets empiriques souvent très triviaux » (Bourdieu, 2001, p. 217).

Arrivé à ce stade d'auto-socioanalyse, il s'attache plus précisément à la définition de la position qu'il occupait dans le champ des sciences sociales et notamment dans le sous-champ de la sociologie de la science à différents moments de sa trajectoire (Bourdieu, 2001, p.187). Il rappelle alors que la position originare qu'il occupait dans le champ des années 1950 était celle de « normalien philosophe », position qui se trouvait selon lui au sommet de la hiérarchie académique de l'époque (Bourdieu, 2001, p.188). Lorsqu'il est entré dans champ scientifique autour des années 1960, il lui semblait que la sociologie était dominée dans l'espace des disciplines et qu'elle était une discipline « paria » « fortement dispersée autant dans sa définition sociale que dans la population qu'elle attirait » (Bourdieu, 2001, p.194). Il précise sur ce point que les caractéristiques de l'habitus qu'il importait dans le champ n'étaient pas modales du fait de sa trajectoire sociale et scolaire et qu'elles le séparaient à la fois des sociologues et des philosophes. Il affirme alors qu'il avait une vision hautaine de la sociologie, celle du philosophe et de l'ethnologue, qui l'empêchait de se limiter au champ des possibles que cette discipline lui offrait à l'époque. Ces mêmes principes sociaux, joint à sa formation épistémologique, l'inclinaient selon lui à refuser également la définition scientiste de la sociologie et tout particulièrement l'exigence de spécialisation qui semblait s'y affirmer. C'est ainsi qu'il a pensé « à réunifier une science sociale fictivement morcelée » : « *j'ai été ainsi conduit à une pratique scientifique, peu à peu convertie en parti délibéré, dont on peut dire que, par certains cotés, elle est en quelque sorte « anti-tout » et, sous un autre rapport « attrape tout », catch all, comme on dit de certains partis. Et je me suis ainsi trouvé, sans l'avoir jamais voulu explicitement et surtout sans aucune intention « impérialiste », présent à la totalité du champ des sciences sociales* » (Bourdieu, 2001, p. 197). Au niveau de sa

position à l'intérieur du champ, il dit alors qu'il cherchait à s'opposer au modèle américain de Merton, Lazarsfeld et Parsons et à leur empirisme en cherchant à créer « une troisième voir réaliste » en retournant les méthodes (statistiques) qu'ils utilisaient contre eux-mêmes et en puisant aux traditions européennes de la sociologie (Durkheim, Weber, Schütz).

Il s'opposait également à la philosophie des années 70 qu'il qualifie de subversive par rapport à l'ancienne philosophie et de conservatrice par rapport à la menace que fait peser sur elle l'ascension des sciences sociales. Le passage « de Koyré et Vuillemin à Foucault et Deleuze » qui se reflète dans celui de l'attachement à des vérités formelles et universelles à l'analyse de situations historico-culturelles particulières, invitait selon lui les philosophes à adopter des stratégies de « double jeu » consistant à réduire ou détruire les sciences sociales « tout en les pratiquant sans le dire et sans payer le prix d'une véritable conversion aux servitudes de la recherche empirique » (Bourdieu, 2001, p.205). Contre cette manière « radicale » de faire de la philosophie, Bourdieu explique qu'ayant toujours été enraciné dans une tradition philosophique « dure » (Leibniz, Husserl, Cassirer, histoire et philosophie des sciences, etc.) et ayant quitté par choix positif la philosophie pour la sociologie, il ne pouvait que rester fidèle à la vision rationaliste (Bourdieu, 2001, p.205). Concernant le domaine particulier de la sociologie des sciences, il observe qu'il ne pouvait s'inscrire dans les débats des années 70 en ce qu'il avait été amené dans son travail de sociologue à rencontrer le problème de l'enracinement social de la science et qu'il l'avait simplement pris pour objet, sans devoir régler ses comptes avec la science sociale à l'instar, selon lui, des philosophes « post-modernes » et des nouveaux « philosophes-sociologues » de la science (Bourdieu, 2001, p.207). Il a alors adopté une nouvelle fois une position en porte-à-faux ou de « double refus » par rapport aux différentes positions concurrentes dans le champ de la sociologie des sciences⁶¹ en se sentant fondé à intégrer et à

⁶¹ Bourdieu définit comme suit sa position de double refus : « *Il n'est pas besoin de recourir à des moyens de rupture extraordinaires (comme la référence aussi équivoque qu'ennoblissante à Wittgenstein) pour soumettre à la critique sociologique les visions logicistes et scientistes ; pas besoin non plus de ruptures ostentatoires avec la tradition rationaliste à laquelle m'attachaient ma formation (histoire et philosophie des sciences) et*

dépasser l'alternative de l' « absolutisme épistémique » et du « relativisme irrationaliste » dans « un réalisme critique et réflexif » :

« [...] Il est certain que toute proposition à prétention scientifique sur le monde physique est une construction, qui s'affirme contre d'autres, et que les différentes visions ainsi confrontées au sein des champs scientifiques doivent une part de leur force relative, même dans les champs les plus autonomes, à la force sociale de ceux qui les détendent (ou de leur position) et à l'efficacité symbolique de leurs stratégies rhétoriques. Reste que, en dépit de tout, la lutte se déroule toujours sous le contrôle des normes constitutives du champ et avec les seules armes agréées dans le champ et que, prétendant à s'appliquer aux propriétés des choses elles-mêmes, à leurs structures, leurs effets, etc., et revendiquant donc le statut de vérités, les propositions engagées dans cette lutte se reconnaissent de manière tacite ou explicite comme justiciables de l'épreuve de la cohérence et du verdict de l'expérience. Ainsi c'est la simple observation d'un monde scientifique ou la défense de la raison est confiée à un travail collectif de confrontation critique placé sous le contrôle des faits qui oblige à adhérer à un réalisme critique et réflexif, en rupture à la fois avec l'absolutisme épistémique et avec le relativisme irrationaliste » (Bourdieu, 1997, p.133).

mon orientation philosophique, et aussi ma position de chercheur. Et je ne cesserai pas de m'appuyer sur Bachelard et la tradition française d'épistémologie, dans mon effort pour fonder une épistémologie des sciences sociales sur une philosophie constructiviste de la science (qui anticipe Kuhn mais sans verser purement et simplement dans le relativisme des post-modernes), aussi bien que dans mon analyse du champ scientifique. La rupture, qui me paraît s'imposer, avec la vision indigène de la science, plus ou moins relayée par la vision savante (mertonienne), ne conduit ni à une mise en question ni davantage à une légitimation de la science (notamment sociale) et ma position de double-refus (ni Merton, ni Bloor-Collins, ni relativisme nihiliste, ni scientisme), me mettra en porte-à-faux, une fois de plus, dans les débats des nouveaux sociologues de la science, que j'avais contribué à lancer » (Bourdieu, 2001, pp.207-208).

Le réalisme critique et réflexif de Bourdieu s'illustre en une approche rationaliste et historiciste de la science, qui l'amène à soutenir que, bien que la raison et la vérité s'inscrivent dans l'histoire et soient déterminées par elle, elles peuvent, sous les conditions sociales d'un champ scientifique relativement autonome⁶² tendre à accéder à un statut transhistorique. Selon lui, les intérêts des savants concurrents régnant à l'intérieur du champ scientifique, parce qu'ils sont soumis dans leur expression à des contraintes logiques d'argumentation et de démonstration ainsi qu'à des confrontations collectives et critiques « sous le contrôle des faits », sont en effet un moyen de *tendre* à la production de vérités transhistoriques⁶³ :

« C'est dans l'histoire, et dans l'histoire seulement, qu'il faut chercher le principe de l'indépendance relative de la raison à

⁶² Selon Bourdieu, le degré de scientificité du champ scientifique est lié à la fois à son autonomie, et au degré auquel il se conforme aux normes scientifiques : « *Toute communauté savante est un microcosme social, doté d'institutions de contrôle, de contrainte et de formation, autorités universitaires, jurys, tribunes critiques, commissions, instances de cooptation, etc., qui définissent les normes de la compétence professionnelle et tendent à inculquer les valeurs qu'elles expriment. Ainsi, les chances que soient produites des œuvres scientifiques ne dépendent pas seulement de la force de la résistance que la communauté scientifique est capable d'opposer en tant que telle aux demandes les plus extrinsèques, qu'il s'agisse des attentes du grand public intellectuel, des pressions diffuses ou explicites des utilisateurs et des bailleurs de fonds ou des sollicitations des idéologies politiques ou religieuses, mais aussi du degré de conformité aux normes scientifiques que l'organisation propre de la communauté parvient à maintenir* » (Bourdieu, 2005, pp. 102-103).

⁶³ Comme cela apparaît dans le passage suivant, Bourdieu pense l'objectivité comme un horizon, un effort constant de « désobjectivation » : « *S'il y a une vérité, c'est que la vérité est un enjeu de luttes. Et il en est ainsi dans le champ scientifique lui-même. Mais les luttes qui s'y déroulent ont leur logique propre, qui les arrache au jeu des miroirs se reflétant à l'infini d'un perspectivisme radical. L'objectivation de ces luttes, et le modèle de la correspondance entre l'espace des positions et l'espace des prises de position qui en dévoile la logique, sont le produit d'un travail armé d'instruments de totalisation et d'analyse (comme la statistique) et orienté vers l'objectivité, horizon ultime, mais sans cesse reculé, d'un ensemble de pratiques collectives que l'on peut décrire, avec Gaston Bachelard, comme « un effort constant de désobjectivation ».* (Bourdieu, 1997, pp. 140-141).

l'égard de l'histoire dont elle est le produit ; ou, plus précisément, dans la logique proprement historique, mais tout à fait spécifique, selon laquelle se sont institués les univers d'exception où s'accomplit l'histoire singulière de la raison. Ces univers fondés sur la skholè et sur la distance scolastique à l'égard de la nécessité et de l'urgence, économiques notamment, favorisent des échanges sociaux dans lesquels les contraintes sociales prennent la forme de contraintes logiques (et réciproquement). S'ils sont favorables au développement de la raison, c'est que, pour s'y faire valoir, il faut faire valoir des raisons ; pour y triompher, il faut y faire triompher des arguments, des démonstrations ou des réfutations⁶⁴. [...] Il existe donc des univers dans lesquels s'instaure un consensus social à propos de la vérité mais qui sont soumis à des contraintes sociales favorisant l'échange rationnel et obéissant à des mécanismes d'universalisation tels que les contrôles mutuels ; dans lesquels les lois empiriques de fonctionnement définissant les interactions impliquent la mise en œuvre de contrôles logiques ; dans lesquels les rapports de force symboliques prennent une forme, tout à fait exceptionnelle, telle que, pour une fois, il y a une force intrinsèque de l'idée vraie, qui peut puiser de la force dans la logique de la concurrence ; dans lesquels les antinomies ordinaires entre l'intérêt et la raison, la force et la vérité, etc. tendent à s'affaiblir ou à s'abolir » (Bourdieu, 2001, p.162).

⁶⁴ Dans la suite de la citation Bourdieu évoque Habermas et Foucault pour une nouvelle fois tenter de les intégrer et les dépasser : « *Mais qu'on ne s'y trompe pas : on est aussi loin ici de la vision irénique, évoquée par Habermas, d'un échange intellectuel soumis à la « force du meilleur argument » (ou de la description mertonienne de la « communauté scientifique ») que de la représentation darwinienne ou nietzschéenne de la cité savante qui, au nom du slogan « power/knowledge » dans lequel on condense trop souvent l'œuvre de Foucault, réduit brutalement tous les rapports de sens (et de science) à des rapports de force et à des luttes d'intérêt » (Bourdieu, 1997, pp.130-131).*

Il en ressort autrement dit, que pour Bourdieu, le champ scientifique est sous un certain rapport un champ comme les autres avec ses stratégies de pouvoir, ses conflits, ses intérêts égoïstes etc. et un champ d'exception de par sa soumission à des règles de communication spécifiques donnant toute leur force à des mécanismes d'universalisation⁶⁵. Bourdieu explique cependant que s'il n'y a rien que le groupe récompense mieux que la reconnaissance du « groupe en tant que groupe » et que la reconnaissance de ses règles – reconnaissance impliquée dans les stratégies

⁶⁵ En effet comme nous pouvons le voir dans cette citation, les champs scientifiques sont des champs qui sous certains rapport sont comme les autres, mais qui se distingue de tous les autres par leur mécanisme d'universalisation : *« Les champs scientifiques, ces microcosmes qui, sous un certain rapport, sont des mondes sociaux comme les autres, avec des concentrations de pouvoir et de capital, des monopoles, des rapports de force, des intérêts égoïstes, des conflits, etc., sont aussi, sous un autre rapport, des univers d'exception, un peu miraculeux, où la nécessité de la raison se trouve instituée à des degrés divers dans la réalité des structures et des dispositions. Il n'existe pas d'universaux transhistoriques de la communication, comme le veulent Appel ou Habermas ; mais il existe des formes socialement instituées et garanties de communication qui, comme celles qui s'imposent en fait dans le champ scientifique, confèrent leur pleine efficacité à des mécanismes d'universalisation comme les contrôles mutuels que la logique de la concurrence impose plus efficacement que toutes les exhortations à l'« impartialité » ou à la « neutralité éthique » »* (Bourdieu, 1997, p.131-132). La citation suivante va dans le même sens : *« Ainsi, d'un coté, contre le fétichisme platonisant qui hante toute pensée scolastique, la science sociale travaille à établir la généalogie des structures objectives des champs scolastique (et en particulier du champ scientifique) et des structures cognitives qui sont à la fois le produit et la condition de leur fonctionnement ; elle analyse la logique spécifique des différents espaces sociaux ou se produisent des systèmes symboliques prétendant à la validité universelle ainsi que les structures cognitives correspondantes et elle rapporte les lois, tenues pour absolues, de la logique aux contraintes immanentes d'un champ (ou d'une « forme de vie ») et en particulier à l'activité socialement réglée, de discussion et de justification des énoncés. D'un autre coté, contre le réductionnisme relativiste, elle montre que s'il ne se distingue pas de manière absolue des autres champs par les motivations que l'on y engage, le champ scientifique s'en sépare complètement du point de vue des contraintes (par exemple le principe de contradiction impliquée dans la nécessité de se soumettre à l'épreuve de la controverse) auxquelles on doit se plier pour y faire triompher ses passions ou ses intérêts, celles de la censure imposée par le contrôle croisé qui s'exerce au travers de la concurrence armée »* (Bourdieu, 1997, p.138).

d'universalisation⁶⁶ –, les impératifs d'universalité cognitive et éthique⁶⁷ sont en fait sans cesse bafoués. Dès lors, il prétend que la négation du subjectif et du personnel au profit du transpersonnel et de l'objectif ainsi

⁶⁶ Dans le passage suivant, l'auteur expose l'idée selon laquelle il y a des profits d'universalité impliqués dans les processus d'universalisation : « *L'universel est l'objet d'une reconnaissance universelle et la reconnaissance universellement accordée au sacrifice des intérêts égoïstes (tous spécialement économiques) favorise universellement, à travers les profits symboliques indiscutables qu'elle assure, les stratégies d'universalisation. Il n'est rien que les groupes reconnaissent et récompensent plus inconditionnellement et qu'ils exigent plus impérativement que la manifestation inconditionnelle du respect à l'égard du groupe en tant que groupe (qui s'affirme notamment dans les rituels, en apparence parfaitement anodins, de la « religion civile ») et ils accordent une reconnaissance sociale à la reconnaissance, même feinte et hypocrite, de la règle, qu'impliquent les stratégies d'universalisation. Les profits d'universalité sont un des enjeux majeurs des luttes symboliques, dans lesquelles la référence à l'universel est l'arme par excellence : se mettre en règle, « régulariser » (une situation de fait), c'est tenter de mettre le groupe de son côté en affirmant sa reconnaissance de la règle du groupe, donc du groupe lui-même ; et la soumission à l'ordre du groupe est aussi au principe de toutes les stratégies, sincères ou hypocrites, tendant à universaliser des pratiques qui peuvent avoir des principes très peu universels, par la mise en forme et en formules universelles (ce sont les « rationalisations »), par la dissimulation et le refoulement des intérêts et des profits privés, par l'invocation de principes, de raisons ou de motifs supposés, plus ou moins fictifs, mais impliquant le renoncement à l'affirmation arbitraire de l'arbitraire, autant de manières d'agir que les groupes, dans leur réalisme savent reconnaître à leur juste prix, et récompenser en tant que « pieuses hypocrisies » et « hommages que le vice rend à la vertu » » (Bourdieu, 1997, p. 149).*

⁶⁷ Dans « *Raisons pratiques* », Bourdieu définit l'ordre éthique comme le passage de l'intérêt individuel à l'intérêt général : « *Ainsi les groupes récompensent universellement les conduites qu'ils tiennent pour universelles en réalité ou, à tout le moins, en intention, donc conformes à la vertu ; et ils accordent une faveur particulière aux hommages réels, et même fictifs, à l'idéal de désintéressement, à la subordination du moi au nous, au sacrifice de l'intérêt particulier à l'intérêt général, qui définit, très précisément, le passage à l'ordre éthique. On peut donc tenir pour une loi anthropologique universelle qu'il y a du profit (symbolique et parfois matériel) à se soumettre à l'universel, à se donner (au moins) les apparences de la vertu, à se plier, extérieurement, à la règle officielle [...]. Il s'ensuit que l'universalisation [...] est la stratégie universelle de légitimation. Celui qui se met en règle met le groupe de son côté en se mettant ostensiblement du côté du groupe dans et par un acte public de reconnaissance d'une norme commune, universelle parce qu'universellement approuvée dans les limites du groupe* » (Bourdieu, 1994, p.241).

que celle de l'égoïsme et de l'intérêt personnel au profit du désintéressement et de la générosité⁶⁸ ne peuvent jamais si bien s'imposer que lorsqu'elles sont motivées par un intérêt. Aussi, la progression et la production de l'universel cognitif repose selon lui sur les règles du champ scientifique et l'intérêt à l'universel des savants :

« Si l'universel avance, c'est parce qu'il existe des microcosmes sociaux qui, en dépit de leur ambiguïté intrinsèque, liée à leur enfermement dans le privilège et l'égoïsme satisfait d'une séparation statutaire, sont le lieu de luttes qui ont pour enjeu l'universel et dans lesquelles des agents ayant, à des degrés différents selon leur position et de leur trajectoire, un intérêt particulier à l'universel, la raison, la vérité, la vertu, s'engagent avec des armes qui ne sont autre chose que les conquêtes les plus universelles des luttes antérieures⁶⁹ » (Bourdieu, 1997, p. 146).

Analyse phylogénétique de la science et analyse ontogénétique des dispositions scientifiques. Après avoir soumis au crible d'une analyse phylogénétique et ontogénétique la connaissance de la science, Bourdieu

⁶⁸ Comme il l'observe dans *« Méditations pascaliennes »* : *« Il faut prendre acte de l'universalité de la reconnaissance officiellement accordée aux impératifs d'universalité, sorte de « point d'honneur spiritualiste » de l'humanité : impératifs d'universalité cognitive qui imposent la négation du subjectif, du personnel, au profit du transpersonnel et de l'objectif ; impératifs d'universalité éthique qui demandent la négation de l'égoïsme et de l'intérêt particulier au profit du désintéressement et de la générosité. Mais il faut prendre acte aussi de l'universalité de la transgression effective de ces normes »* (Bourdieu, 1997, p. 146).

⁶⁹ Dans la même veine, l'auteur affirme dans *« Raisons pratique »* : *« Le désenchantement que peut produire l'analyse sociologique de l'intérêt au désintéressement ne conduit pas inévitablement à un moralisme de l'intention pure qui, attentif seulement à l'usurpation de l'universalité, ignore que l'intérêt à l'universel et le profit d'universel sont indiscutablement le moteur le plus sûr de progrès vers l'universel ».* (Bourdieu, 1994, p.242).

poursuit son entreprise épistémologique au travers des analyses historiques de la genèse et de l'autonomisation du champ scolastique et scientifique et de la constitution des dispositions correspondantes. Ces deux analyses revêtent à la fois un caractère épistémologique, théorique et empirique, et lui permettent de clore l'exercice réflexif initié plus haut dans son autosocioanalyse (objectivation de son habitus originaire) par l'objectivation (1) de la doxa scolastique et de la disposition scolastique et (2) la doxa du champ scientifique et l'habitus scientifique

Analyse phylogénétique et ontogénétique de la doxa scolastique. Pour mettre en lumière la doxa scolastique, Bourdieu procède à la généalogie du champ scolastique et à la définition de la disposition correspondante pour conclure sur les limites et les biais que cette disposition favorise.

Dans sa brève histoire des structures scolastiques objectives, il considère que le premier champ scolastique fait son apparition au cinquième siècle avant notre ère, lorsque le champ philosophique grec s'est détaché du champ religieux et du champ politique en voie de constitution (Bourdieu, 1997, p. 30). Le processus historique par lequel ce champ s'est autonomisé et constitué comme un univers de communication soumis à ses propres règles est indissociablement lié au développement qui conduit de la raison analogique – celle du mythe et du rite – à la raison logique – celle de la philosophie. Naît alors selon lui, un champ dans lequel « *chacun sert de public à tous les autres, est constamment attentif aux autres et déterminé par ce qu'ils disent, dans une confrontation permanente qui se prend peu à peu elle-même pour objet, et qui s'accomplit dans une recherche des règles de la logique inséparable d'une recherche des règles de la communication et de l'accord intersubjectif* » (Bourdieu, 1997, p.30). Il note alors sur ce point que l'autonomisation du champ philosophique présente sous une forme idéaltypique la coupure scolastique d'avec la logique de la pratique au travers (1) du passage de la logique pratique du rite à son interrogation théorique (2) de l'émergence de rivalités herméneutiques autour des mythes (3) de l'institutionnalisation de l'école avec la troisième génération de sophistes et la création corrélative du « jeu intellectuel gratuit, l'éristique,

l'intérêt pour le discours considéré en lui-même dans sa forme logique ou esthétique » (Bourdieu, 1997, p.30).

Après une longue éclipse, nous dit-il, voit alors le jour dans l'Italie de la renaissance un champ scolastique dans lequel est à nouveau distingué religion et science, raison analogique et raison logique, alchimie et chimie, astrologie et astronomie, politique et sociologie. Bourdieu considère que dans ces divisions peuvent se discerner le processus de séparation et d'autonomisation des champs scientifique, littéraire et artistique du champ philosophique originaire (Bourdieu, 1997, p. 31). Mais pour lui, le moment déterminant de ce processus d'autonomisation apparaît au dix-neuvième siècle lorsque l'économie se constitue en tant que telle en dépouillant ses aspects proprement symboliques de ses actes de production⁷⁰ et que se constituent corrélativement les champs symboliques par le refoulement de la dimension économique de leur pratique :

« [...] ce n'est qu'au prix d'une rupture tendant à refouler dans le monde inférieur de l'économie l'aspect économique des actes et des rapports de production proprement symboliques que les différents univers de production symbolique ont pu se constituer en tant que microcosme clos et séparés, où s'accomplissent des actions de part en part symboliques, pures et désintéressées (du point de vue de l'économie économique), fondées sur le refus ou le refoulement de la part de travail productif qu'elles impliquent » (Bourdieu, 1997, p.31).

Pour expliquer cette coupure économique et symbolique, l'auteur pense qu'il n'est pas suffisant d'évoquer l'émergence de nouveaux acteurs sociaux, les « intellectuels de la bourgeoisie » et les « hommes de lettres », mais qu'il faut comprendre que l'invention de l'universel propre à leur champ, est le produit de l'autonomisation du champ dans lequel ils

⁷⁰ Pour l'auteur l'économie n'obéit alors plus qu'à ses lois propres « celles du calcul intéressé, de la concurrence et de l'exploitation » (Bourdieu, 1997, p. 31)

s'inscrivent, « dont la nécessité, qu'ils contribuaient à faire advenir, s'imposait à eux »⁷¹ (Bourdieu, 1997, p. 32). Autrement dit, si le champ scolastique s'est ainsi autonomisé, c'est qu'il a pu réunir tout en les refoulant ou les déniait ses conditions de possibilité économique, pour n'être assujetti qu'à son *nomos* et à la concurrence symbolique interne dont il est le lieu.

« Ayant pu s'affranchir peu à peu des préoccupations matérielles immédiates, grâce notamment aux bénéfices procurés par la vente directe ou indirecte de savoirs pratiques aux entreprises mercantiles ou à l'Etat, et accumuler, par et pour leur travail, des compétences (acquises initialement à l'école) pouvant fonctionner comme capital culturel, ils ont été de plus en plus enclins et aussi de plus en plus aptes à affirmer leur autonomie individuelle et collective à l'égard des pouvoirs économiques et politiques qui avaient besoins de leurs services (et à l'égard des aristocraties fondées sur la naissance, auxquelles ils opposent les justifications du mérite et aussi, de plus en plus souvent, du don). Mais en retour, c'est la logique des champs savant en voie de constitution, celle de la

⁷¹ Bourdieu écrit en ce sens que : « Pour rendre intelligible cette double coupure, il ne suffit pas de prendre en compte telle ou telle des transformations sociales qui ont accompagné le développement de l'économie proprement économique : soit l'apparition des « spécialistes du savoir pratique », ingénieurs, techniciens, comptables, juristes, médecins, qui, comme le suggère Sartre dans son *Plaidoyer pour les intellectuels*, seraient prédisposés, par une mystérieuse correspondance expressive, à jouer le rôle d'« intellectuels organiques de la bourgeoisie » ; soit l'avènement d'une « corporation » des hommes de lettres, inclinés à étendre aux choses politiques le principe du débat public et critique qu'ils avaient instauré dans la république des lettres, comme l'indique Habermas dans son analyse des « transformations structurales de l'espace public ». En fait, tous ces nouveaux agents sociaux – dont il n'est pas faux de dire que, chacun dans leur ordre, ils contribueront à l'invention de l'universel et que, à travers les « philosophes des Lumières », ils s'en feront même les porte-parole – n'ont pu remplir cette fonction historique que parce qu'ils étaient pris dans des champs relativement autonomes dont la nécessité, qu'ils contribuaient à faire advenir, s'imposait à eux » (Bourdieu, 1997, p. 32).

concurrence interne rendue possible par la coupure sociale avec l'univers de l'économie et le monde de la pratique, qui, en les obligeant à mobiliser, à chaque moment, dans leurs luttes présentes, les ressources spécifiques accumulées au cours des luttes antérieures, les a portés à créer les règles et les régularités spécifiques de microcosmes régis par une logique sociale favorable à la systématisation et à la rationalisation et à faire progresser les différentes formes (juridique, scientifique, artistique, etc.) de rationalité et d'universalité » (Bourdieu, 1997, p. 32).

L'émergence d'univers scolastique, qui offrent des positions distantes aux urgences économiques depuis lesquelles les agents se sentent fondés à regarder le monde comme un objet de connaissance, un spectacle ou une représentation, ont favorisé selon Bourdieu le développement de la disposition scolastique (Bourdieu, 1997, p.33). Cette disposition doit en effet ses traits les plus significatifs au refoulement de ses conditions économiques de possibilité et secondairement aux conditions sociales de la *skholè* qui la produisent :

« [...] Ce qui rend possible ce regard indifférent au contexte et aux fins pratiques, ce rapport distant et distinctif aux choses, n'est autre que la skholè. Ce temps libéré des occupations et des préoccupations pratiques, dont l'école (encore la skholè) aménage une forme privilégiée, le loisir studieux, est la condition de l'exercice scolaire et des activités arrachées à la nécessité immédiate, comme le sport, le jeu, la production de la contemplation des œuvres d'art et toutes les formes de spéculation gratuite sans autre fin qu'elles-mêmes. [...] La situation scolastique (dont l'ordre scolaire représente la forme institutionnalisée⁷²) est un lieu et un moment d'apaisement

⁷² Plus loin dans son analyse, Bourdieu précise sur ce point que c'est seulement avec l'Ecole que s'instituent les conditions dans lesquelles peuvent s'inscrire durablement dans

sociale où, [...] on peut « jouer sérieusement » [...], comme le dit Platon pour caractériser l'activité philosophique, prendre au sérieux des enjeux ludiques, s'occuper sérieusement de questions qu'ignorent les gens sérieux, simplement occupés et préoccupés par les affaires pratiques de l'existence ordinaire » (Bourdieu, 1997, p. 25)⁷³.

Produit de la rupture avec l'économie et de la situation de *skholè*, la disposition scolastique, est cette disposition formée par l'éducation familiale et scolaire⁷⁴ qui « incite à entrer dans le monde ludique de la conjecture théorique et de l'expérimentation mentale, à poser les problèmes pour le plaisir de les résoudre, et non parce qu'ils se posent [...] » (Bourdieu, 1997, p.24). Elle se veut une disposition « libre » et « pure », indifférente aux contextes et fins pratiques. Par la « mise à distance du réel directement perçu » qui est la condition des constructions symboliques qu'elle produit, cette disposition s'apparente au jeu, au « faire-semblant », à la posture du

les corps la disposition scolastique au travers des exercices scolaires : « *L'apprentissage scolaire qui, étant affranchi de la sanction directe du réel, peut proposer des défis, des épreuves, des problèmes, comme les situations réelles, mais en laissant la possibilité de chercher et d'essayer des solutions dans des conditions de risque minimal, est l'occasion d'acquérir par surcroît, avec l'accoutumance, la disposition permanente à opérer la mise à distance du réel directement perçu qui est la condition de la plupart des constructions symboliques* » (Bourdieu, 1997, p. 29).

⁷³ Bourdieu note alors que « *Si le lien entre mode de pensée scolastique et le mode d'existence qui est la condition de son acquisition et de sa mise en œuvre échappe, ce n'est pas seulement parce que ceux qui pourraient le penser sont comme des poissons dans l'eau dans la situation dont leurs dispositions sont le produit, c'est aussi parce que l'essentiel de ce qui est transmis dans et par cette situation est un effet caché de la situation même, les exercices scolaires, le travail ludique, gratuit, sont l'occasion d'acquérir en sus de ce qui est transmis explicitement la disposition scolastique inscrit dans les conditions sociales qui les rendent possibles* » (Bourdieu, 1997, pp.25-26).

⁷⁴Notons ici que, contrairement à son habitude, Bourdieu ne fait pas l'histoire approfondie de l'acquisition ontogénétique de la disposition scolastique, et se contente d'évoquer à propos du plaisir esthétique, qu'il repose sur une disposition scolastique, qui se forme « par l'éducation familiale et scolaire » (Bourdieu, 1997, p.89).

« comme si » qui autorise « toutes les spéculations intellectuelles, hypothèses scientifiques, expériences de pensée, mondes possibles, ou variations imaginaires » (Bourdieu, 1997, p.24). Les présupposés qui la fondent constituent pour l'auteur « la *doxa épistémique* » qui repose sur l'ignorance du mode d'être pratique et de la pratique ainsi que sur l'ignorance des conditions économiques et sociales qui produisent cette ignorance. De ce fait l'inclination à se sentir libre de toutes déterminations par l'oubli ou le refoulement de ses conditions économiques et sociales de possibilité peut porter ceux qui ont le privilège d'en disposer à éprouver cette coupure comme une libération et/ou une séparation, une « déconnexion » :

« La disposition « libre » et « pure » que favorise la skohlè implique l'ignorance (active ou passive) non seulement de ce qui se passe dans le monde de la pratique [...], et, plus précisément, dans l'ordre de la polis et de la politique, mais aussi de ce que c'est que d'exister, tout simplement, dans ce monde. Elle implique aussi et surtout l'ignorance, plus ou moins triomphante, de cette ignorance et des conditions économiques et sociales qui la rendent possible (Bourdieu, 1997, p.27). [Il précise alors qu'] il y a une contrepartie de l'autonomie des champs scolastiques, et un coût de la coupure sociale que favorise la coupure économique. Bien qu'elle se vive comme libre et élective, l'indépendance à l'égard de toutes les déterminations ne s'acquiert et ne s'exerce que dans et par une distance effective par rapport à la nécessité économique et sociale (par quoi elle est étroitement liée à l'occupation de position privilégiées dans la hiérarchie sexuelle et sociale⁷⁵).

⁷⁵ Bourdieu considère que bien que la posture scolastique soit une possibilité anthropologique universelle, elle n'est réalisée complètement que par les agents qui ont accès aux univers scolastiques. « Ainsi, force est de constater que, s'ils n'ont pas le monopole de la posture scolastique, seuls ceux qui accèdent aux univers scolastiques sont en mesure de réaliser pleinement cette possibilité anthropologique universelle. La conscience de ce privilège interdit de condamner à l'inhumanité ou à la « barbarie » ceux

L'ambiguïté fondamentale des univers scolastique et de toutes leurs productions – acquisitions universelles rendues accessibles par un privilège exclusif – repose sur le fait que la coupure scolastique avec le monde de la production est à la fois rupture libératrice et séparation, déconnexion, qui enferment la virtualité d'une mutilation : si la mise en suspens de la nécessité économique et sociale est ce qui autorise l'émergence de champs autonomes, sortes d' « ordres » (au sens de Pascal) ne connaissant et ne reconnaissant que la loi qui leur est propre, elle est aussi ce qui, sauf vigilance spéciale, menace d'enfermer la pensée scolastique dans les limites de présupposés ignorés ou refoulés, qu'implique le retrait hors du monde » (Bourdieu, 1997, p. 27)

Bourdieu relève alors sur ce point que l'incorporation de la disposition scolastique sous forme d'un « inconscient scolastique » peut générer des erreurs dans l'ordre de la connaissance (soit de la science), de l'éthique (soit du droit et de la politique) et de l'esthétique qui reposent toutes trois sur l'attribution universelle de la disposition scolastique sans prise en considération des conditions qui la rendent possible (Bourdieu, 1997, p.63).

Afin de contrecarrer l' « épistémocentrisme scolastique » spécifique qui peut se déployer dans l'ordre de la connaissance, Bourdieu rappelle que le simple fait que le savant s'arrête en pensée sur une pratique pour la considérer, la décrire ou l'analyser le sépare de celle-ci. L'erreur que peut faire le savant attaché à l'analyse d'une pratique est de substituer à l'agent agissant un sujet réfléchissant, à la connaissance pratique la connaissance savante, ou autrement dit à confondre « les choses de la logique » et la « logique des choses », ou selon le mot de Bachelard, le « monde où l'on pense » et le « monde où l'on vit » (Bourdieu, 1997, p.66). Cette erreur peut

qui, faute d'en bénéficier, ne sont pas en état d'accomplir toutes leurs potentialités humaines ; elle interdit aussi d'oublier les limites que la pensée scolastique doit aux conditions très spéciales de son émergence et qu'il faut méthodiquement explorer pour essayer de l'en libérer » (Bourdieu, 1997, p.27).

prendre la forme d'une réduction de la logique pratique à la logique scolastique ou d'une minoration de la première au bénéfice de la seconde :

« L'ethnocentrisme scolastique conduit à annuler la spécificité de la logique pratique soit en l'assimilant à la logique scolastique, mais de manière fictive et purement théorique (c'est-à-dire sur le papier et sans conséquences pratiques), soit en la revoyant à l'altérité radicale, à la non-existence et à la non-valeur du « barbare » ou du « vulgaire » [...]. C'est dans les « choix » non faits de la pratique scientifique ordinaire, plus que dans les professions de foi épistémologiques ou déontologiques (qui, surtout s'il est ethnologue, lui interdisent toute manifestation de hauteur sociale), que se manifeste l'inconscient scolastique, et la « théorie de la connaissance de spectateurs », comme dit Dewey, qu'il implique : mettant en quelque sorte sa pensée pensante dans la tête des agents agissants, le chercheur donne le monde tel qu'il le pense (c'est-à-dire comme objet de contemplation, représentation, spectacle) pour le monde tel qu'il se présente à ceux qui n'ont pas le loisir (ou le désir) de s'en retirer pour le penser ; il place au principe de leurs pratiques, c'est-à-dire dans leur « conscience », ses propres représentations spontanées ou élaborées ou, pire, les modèles qu'il a dû construire (parfois contre sa propre expérience naïve) pour rendre raison de leurs pratiques » (Bourdieu, 1997, pp.64-65).

Aussi, afin d'éviter de tomber dans ce piège, Bourdieu préconise que le savant prennent acte et conscience de la différence entre la logique de la pratique et la logique de la théorie⁷⁶. Pour saisir la première le savant se doit

⁷⁶ Notons par ailleurs que la distinction entre pratique et théorie est remise en cause de manière épistémologique dans le « *Métier de sociologue* », et théorique dans « *Le sens pratique* » au travers du concept d'habitus. Comme le soutient Bourdieu dans le « *Métier de sociologue* » : « *J'ai passé ma vie à démolir les dualismes. Un des points sur lesquels j'insisterais plus fortement que dans Le métier de sociologue, c'est la nécessité de dépasser*

alors de parvenir « à se placer *en pensée*, au prix d'un travail théorique et empirique, au point de vue de l'agent pratiquement engagé » (Bourdieu, 1997, p. 69). C'est par ce décentrement, lui aussi *scolastique*, que le savant peut saisir à partir et au moyen de l'objectivation de la dimension scolastique de sa pratique, la logique particulière de la pratique.

L'inconscient scolastique peut également être une source d'erreur dans l'ordre éthique en inclinant à universaliser de manière abstraite et fictive la posture scolastique tout en déniait ou refoulant ses conditions de possibilité. L'ethnocentrisme scolastique en sa variante éthique consiste en ce cas à épouser un universalisme fictif attribuant à toutes et à tous l'accès à la sphère politique et à l'opinion politique⁷⁷ comme « discours articulé et général sur le monde » sans tenir compte des conditions économiques et sociales qui les rendent possibles et sans universaliser pratiquement l'accès à ces conditions (Bourdieu, 1997, p.82). L'attribution universelle de l'humanité sans la reconnaissance de la distribution inégale des conditions de possibilité pour la réaliser est préjudiciable selon Bourdieu en ce qu'elle

les couples d'opposition, qui sont souvent exprimés par les concepts en « isme ». [...] Selon l'époque, il faudrait écrire autrement Le métier de sociologue. Les propositions épistémologiques sont dégagées par une réflexion qui est toujours commandée par les dangers dominants au moment considéré. Comme le danger principal change au cours du temps, l'accent dominant du discours doit changer aussi. A l'époque où Le métier de sociologue a été écrit, il fallait renforcer le pôle théorique contre le positivisme. Dans les années 70, au moment du déferlement althusserien, il fallait fallu renforcer le pôle empirique contre ce théoréticisme [...]. Le sens pratique, s'oppose radicalement à cet ethnocentrisme de savants qui prétendent savoir la vérité des gens mieux que ces gens eux-mêmes et faire leur bonheur malgré eux, selon le vieux mythe platonicien du philosophe-roi [...] des notions comme celles d'habitus, de pratique etc., avaient entre autres pour fonction de rappeler qu'il y a un savoir pratique, une connaissance pratique qui a sa logique propre irréductible à celle de la connaissance théorique ; que en un sens, les agents savent le monde social mieux que les théoriciens ; cela tout en rappelant aussi que, bien entendu, ils ne le savent pas vraiment et que le travail du savant consiste à expliciter, selon ses articulations propres, ce savoir pratique » (p.x-xi).

⁷⁷ L'opinion politique est définie ici comme « discours articulé et général sur le monde » (Bourdieu, 1997, p.82).

conduit à déposséder de leur humanité, sous les apparences de l'humanisme, les agents qui n'y ont pas accès :

« Cette universalisation purement théorique conduit à un universalisme fictif aussi longtemps qu'elle ne s'accompagne d'aucun rappel des conditions économiques et sociales refoulées de l'accès à l'universel et d'aucune action (politique) visant à universaliser pratiquement ces conditions. Accorder à tous, mais de manière purement formelle, l'« humanité », c'est en exclure, sous les dehors de l'humanisme, tous ceux qui sont dépossédés des moyens de la réaliser » (Bourdieu, 1997, p. 80).

Pour illustrer cette erreur Bourdieu prend l'exemple de la représentation de la vie politique d'Habermas dans son analyse de l'émergence de l'« espace public » au 18^{ème} siècle. Il relève que son analyse occulte les conditions économiques et sociales nécessaires pour que s'instaure « *une délibération publique propre à conduire à un consensus rationnel, c'est-à-dire un débat où les intérêts particuliers en concurrence reçoivent la même considération et où les participants, se conformant au modèle de l'agir communicationnel, essaieraient de comprendre le point de vue des autres et de lui donner le même poids qu'à leur point de vue propre* » (Bourdieu, 1997, p.81). Ce faisant, Habermas procède selon lui à une « *double réduction et dépolitisation* » en rabattant la politique sur l'éthique et en réduisant les rapports de force politique à des rapports de communication, alors même que ces derniers ne sont pas exempts de rapport de force (Bourdieu, 1997, p. 81). Contre la thèse habermassienne de l'espace public, Bourdieu rappelle qu'il existe des conditions et des facteurs discriminant, tels le sexe, l'instruction ou les revenus, qui autorisent ou limitent l'accès à la sphère et à l'opinion politiques :

« Et il suffit alors de revenir à l'« espace public » tel qu'il est en réalité pour comprendre que l'illusion épistémocentrique qui porte à faire de l'universalité de la raison et de l'existence d'intérêts universalisables le fondement du consensus rationnel

trouve son principe dans l'ignorance (ou le refoulement) des conditions d'accès à la sphère politique et des facteurs de discrimination (comme le sexe, l'instruction ou les revenus) qui limitent les chances d'accès non seulement, [...] à des positions dans le champ politique, mais, plus profondément, à l'opinion politique articulée (« opiner [doxasein], c'est parler », disait Platon) et, par là, au champ politique » (Bourdieu, 1997, pp.81-82).

Il ajoute alors en élargissant la portée de son propos que les facteurs sociaux discriminants l'accès à l'opinion politique sont bien souvent ignorés par les savants notamment en ce qu'ils choquent les habitudes de pensée « démocratiques » ou « égalitaires » ainsi que la croyance que certains savants peuvent avoir dans « les valeurs sacrées de la personne » (Bourdieu, 1997, p.82). Autrement dit, selon lui, la saisie de cette inégalité mesurée à l'aune du degré de formation scolaire peut porter les savants à prendre un souhait pour un constat en ce qu'elle va à l'encontre de leur « bonne conscience démocratique » et de l'« universalisme intellectualiste » :

« L'inégalité, éclatante, de l'accès à l'opinion dite personnelle heurte la bonne conscience démocratique, la bonne volonté éthique des do-gooders et aussi, plus profondément, l'universalisme intellectualiste qui est au cœur de l'illusion scolastique. Est-il un seul philosophe soucieux d'humanité et d'humanisme qui n'accepte pas le dogme central de la foi rationaliste, et de la croyance démocratique, selon lequel la faculté de « bien juger », comme disait Descartes, c'est-à-dire de discerner le bien du mal, le vrai du faux, par un sentiment intérieur, spontané et immédiat, est une aptitude universelle d'application universelle ? » (Bourdieu, 1997, p.83).

Contre cette position, Bourdieu affirme que l'idée d'opinion et celle de tolérance, selon laquelle les opinions quels qu'en soient les producteurs sont équivalentes, a été construite au 18^{ème} siècle contre l'Eglise par les

nouveaux petits producteurs culturels indépendants, écrivains et journalistes, pour revendiquer le droit à une production libre (Bourdieu, 1997, p.83). L'idée d'opinion personnelle héritée des Lumières a ensuite été associée par certains fondateurs de la troisième république en France, à l'instruction laïque et obligatoire, « supposée nécessaire pour fonder réellement l'universalité de l'accès au jugement qui est sensé s'exprimer dans le suffrage universel » (Bourdieu, 1997, p.83). Cependant la conception selon laquelle l'instruction est nécessaire à la formation d'une opinion politique a été oubliée par la suite, et cet oubli se trouve encore et toujours, selon Bourdieu, au cœur de la doxa démocratique⁷⁸ (Bourdieu, 1997, p.83).

Enfin, quant à l'erreur scolastique liée à l'universalisme esthétique, Bourdieu invite à son dépassement en mettant en lumière ses conditions de possibilité. Il écrit en ce sens que le plaisir esthétique repose sur deux ensembles de conditions : l'émergence du champ artistique et l'occupation au sein du monde social, de position dans lesquelles la disposition « pure » peut se former lors de la socialisation et l'éducation prodiguées par la famille et l'école (Bourdieu, 1997, p. 89). Comme pour l'universalisme éthique, la solution que propose Bourdieu pour éviter ce piège est l'universalisation des conditions d'accès à l'universel esthétique.

Pour l'auteur, il découle de ces trois formes de biais scolastiques que les Lumières ont leur face obscure et que la raison a ses ambiguïtés en ce que le monopole de l'universel n'est que le privilège d'une minorité qui, ignorant ou refoulant les conditions sociales et économiques qui le rendent possible, s'ignore comme telle. La raison peut agir comme capital et, lorsque ses conditions de possibilité sont méconnues, comme capital symbolique, c'est-

⁷⁸ Comme le note l'auteur : « cette relation entre l'instruction et l'opinion, qui s'imposait dans les commencements, tant aux partisans qu'aux adversaires du suffrage universel, a été peu à peu oubliée, ou refoulée. Les présupposés inscrits dans cette genèse survivent dans la *doxa* « démocratique » qui soutient toute la pensée et toute la pratique politique » (Bourdieu, 1997, p.83)

à-dire à la fois comme source de profit matériel et symbolique et comme instrument de domination et de légitimation (sous la forme de rationalisation et d'universalisation) :

« Dans la mesure où elle est rendu possible par le privilège, et un privilège qui s'ignore, la raison enferme la virtualité d'un abus de pouvoir : produite dans des champs (juridique, scientifique, etc.) fondés sur la skholè et engagés objectivement (notamment à travers leurs liens avec l'institution scolaire) dans la division du travail de domination, elle est dotée d'une rareté qui fait qu'elle tend toujours à fonctionner comme capital (culturel ou informationnel), et aussi, dans la mesure où les conditions économiques et sociales de sa production restent méconnues, comme capital symbolique, donc à la fois comme source de profits matériels et symboliques et comme instrument de domination et de légitimation. Elle offre même la forme de légitimation par excellence, avec la rationalisation (au double sens de Freud et de Weber) ou, mieux, l'universalisation, sociodicée suprême : la formalisation, juridique ou mathématique, qui matérialise la coupure scolastique par une barrière de symbolisme opaque et nécessaire, et qui permet d'écrire des propositions valables pour un x quelconque, universel, peut donner aux contenus les plus arbitraires les dehors de l'universalité la plus irrésistible » (Bourdieu, 1997, p.94).

C'est dire selon lui que l'élection par le système scolaire, doublée d'une méconnaissance des conditions qui la rende possible, porte les savants à attribuer un caractère naturel et inné à leur compétence et à leur intelligence et ainsi à faire de cette dernière le principe, paré des atours du rationnel et de l'universel, de la justification sociale de leur privilège, leur sociodicée.

« La noblesse d'Etat trouve dans l'Ecole et les titres scolaires, garanties présumées de sa compétence, le principe de sa

sociodicée⁷⁹. La bourgeoisie du XIXe siècle fondait sa légitimité et sa bonne conscience sur la distinction entre le « pauvre méritant » (*deserving poor*) et les autres, condamnés, moralement, pour leur imprévoyance et leur immoralité. La noblesse d'Etat a aussi ses « pauvres » (ou, comme on dit aujourd'hui, ses « exclus ») qui, rejetés, hors du travail, source de moyens d'existence mais aussi de justifications d'exister, sont condamnés (parfois aussi à leurs propres yeux) au nom de ce qui est censé déterminer et justifier désormais l'élection et l'exclusion, à savoir la compétence, raison d'être et raison

⁷⁹ Bourdieu affine ce point dans « *Raisons pratiques* » en posant que : « [...] l'invention de l'Etat et, en particulier des idées de « public », de « bien commun » et de « service public » qui en sont le cœur, est inséparable de l'invention des institutions qui fondent le pouvoir de la noblesse d'Etat et sa reproduction : ainsi, par exemple, les phases de développement de l'institution scolaire et, tout particulièrement, l'apparition au XVIIIe siècle d'institutions d'un type nouveau, les collèges, mêlant certaines fractions de l'aristocratie et de la bourgeoisie de robe dans des internats qui annoncent le système actuel des grandes écoles, coïncident avec les phases de développement de la bureaucratie d'Etat (et secondairement au moins au XVIe siècle, d'Eglise). L'autonomisation du champ bureaucratique et la multiplication des positions indépendantes des pouvoirs temporels et spirituels établis s'accompagnent du développement d'une bourgeoisie et d'une noblesse de robe, dont les intérêts, en matière de reproduction notamment, sont étroitement liés à l'Ecole ; tant dans son art de vivre, qui fait une grande place aux pratiques culturelles, que dans son système de valeurs, [...], se définit, par opposition d'une part au clergé et d'autre part à la noblesse d'épée, dont elle critique l'idéologie de la naissance, au nom du mérite et de ce qu'on appellera plus tard la compétence. Enfin, c'est dans la robe que s'invente collectivement [...] l'idéologie moderne du service public, du bien commun et de la chose publique, bref, ce qu'on a appelé l'« humanisme » civique des fonctionnaires qui, à travers notamment les avocats girondins, inspirera la Révolution française.

Ainsi, pour s'imposer dans les luttes qui l'opposent aux autres fractions dominantes, nobles d'épée, et aussi bourgeois d'industrie et de négoce, la nouvelle classe, dont le pouvoir et l'autorité reposent sur le nouveau capital, le capital culturel, doit porter ses intérêts particuliers à un degré d'universalisation supérieur, et inventer une version que l'on peut dire « progressiste » [...] de l'idéologie du service public et de la méritocratie : en revendiquant le pouvoir au nom de l'universel, nobles et bourgeois de robe font avancer l'objectivation et par là, l'efficacité historique de l'universel et ils ne peuvent se servir de l'Etat qu'ils prétendent servir sans servir tant soit peu les valeurs universelles auxquelles ils l'identifient » (Bourdieu, 1994, pp.43-44).

d'être au pouvoir que seule l'Ecole est censée garantir, selon les voies rationnelles et universelles. Le mythe du « don naturel » et le racisme de l'intelligence sont au centre d'une sociodicée, intimement vécue par tous les dominants, par-delà les différences dans les engagements éthiques ou politiques déclarés, qui fait de l' « intelligence » (scolairement mesuré) le principe de légitimation suprême et qui impute la pauvreté et l'échec – dans une civilisation de la « performance » ou il faut tout réussir – non plus à la paresse, à l'imprévoyance ou au vice, mais à la stupidité » (Bourdieu, 1997, p. 96).

Dès lors, pour réformer l'entendement et faire avancer la cause de la raison, Bourdieu considère que la « prédication rationnelle » à laquelle se livre certains savants en toute bonne foi sacrifie à l'illusion scolastique et qu'il faut lui substituer une « *Realpolitik* de l'universel ». Cette politique, visant à « défendre les conditions sociales de l'exercice de la raison et les bases institutionnelles de l'activité intellectuelle » ainsi qu'à doter la raison des « instruments qui sont la condition de son accomplissement dans l'histoire », peut se faire – et ce point est important – soit par l'universalisation des conditions d'accès à l'universel, soit par la réhabilitation de la raison pratique et la subversion de la distinction entre théorie et pratique. En effet, comme nous pouvons le voir dans le passage suivant, contre les risques d'impérialisme de l'universel Bourdieu en appelle en premier lieu à une « *Realpolitik* de l'universel » visant l'universalisation de ses conditions d'accès :

« Prenant acte de l'inégale distribution des conditions sociales de l'accès à l'universel, défi ou démenti à la prédication humaniste, une telle politique peut se donner pour fin de travailler à favoriser partout et par tous les moyens l'accès de tous aux instruments de production et de consommation des acquis historiques que la logique des luttes internes des champs scolaires institue à un moment donné du temps comme universels (cela en se gardant de les constituer en fétiches et en

veillant à les débarrasser, par une critique impitoyable, de tout ce qu'ils doivent à leur seule fonction sociale de légitimation) (Bourdieu, 1997, p.97).

Il ajoute alors en second lieu que la « *Realpolitik* de l'universel » peut également être menée en faisant reconnaître la qualité de la raison pratique et le caractère « polymorphe » de l'« intelligence » :

« Elle peut aussi viser à réhabiliter la raison pratique et à subvertir, dans les représentations et dans les conduites, la division sociale entre la théorie et la pratique. Cette opposition profondément inscrite dans l'inconscient scolastique domine toute la pensée. Fonctionnant comme un principe de division absolu, elle interdit par exemple de découvrir que, comme le rappelle Dewey, la pratique adaptée (parler une langue ou monter à bicyclette) est une connaissance et qu'elle enferme même une forme tout à fait particulière de réflexion. Elle s'impose à la pensée et à la pratique à travers toutes les hiérarchies qu'elles sous-tend, jusque dans la vie intellectuelle et artistique (entre le « pur » et l'« appliqué », le « scientifique » et le « technique », l'« artistique » et le « décoratif », etc.), et aussi à travers nombre de dichotomies du discours savant, comme la distinction kantienne entre l'entendement et la sensibilité, qui empêche d'apercevoir qu'il n'est pas d'usage de la sensibilité qui n'implique déjà l'exercice des capacités intellectuelles.

Cette opposition, constamment renforcée par le point d'honneur scolastique qui, avec toutes les formes du logicisme de « l'action rationnelle », inscrit par exemple la raison raisonnante dans l'universalité d'une nature, est ce qui fait obstacle à la construction d'un rationalisme élargi et réaliste du raisonnable et de la prudence (au sens aristotélicien de phronesis), capable de défendre les raisons spécifiques de la raison pratique, sans tomber dans l'exaltation de la pratique et

de la tradition qu'un certain populisme irrationaliste et réactionnaire a opposé au rationalisme ; capable aussi d'imposer la reconnaissance effective (c'est-à-dire scolairement sanctionnée) de la pluralité des formes d' « intelligence » et de combattre par tous les moyens le véritable effet de destin qu'exercent quotidiennement des verdicts scolaires fondés sur la reconnaissance des seules formes les plus formelles de cette capacité polymorphe » (Bourdieu, 1997, p.97).

Analyse phylogénétique et ontogénétique de la doxa scientifique. Bourdieu estime se distinguer des analyses sociologiques antérieures de la science par l'usage des concepts de champ et d'habitus qu'il applique à cet objet particulier. Les notions de champ et d'habitus lui semblent en effet permettre d'exposer l'existence de structure de relations objectives entre les laboratoires et les chercheurs⁸⁰. De plus, la vision relationnelle et structurale que la notion de champ implique, associée à la philosophie dispositionnaliste de l'action de l'habitus, rompt selon lui avec le finalisme selon lequel les agents scientifiques ne seraient que des agents rationnels calculateurs, à la recherche moins de vérité que de profits sociaux assurés à ceux qui l'ont découverte⁸¹. Ces concepts l'autorisent enfin à prendre ses distances à la fois avec l'idée d'une science pure parfaitement autonome et

⁸⁰ L'auteur donne la définition suivante du champ scientifique : « *Le champ scientifique, comme d'autres champs, est un champ de forces doté d'une structure et aussi un champ de luttes pour conserver ou transformer ce champ de forces [...] Plus précisément, ce sont les agents, c'est-à-dire les savants isolés, les équipes ou les laboratoires, définis par le volume et la structure du capital spécifique qu'ils possèdent, qui déterminent la structure du champ qui les détermine, c'est-à-dire l'état des forces qui s'exercent sur la production scientifique, sur les pratiques des savants. Le poids associé à un agent, qui subit le champ en même temps qu'il contribue à le structurer, dépend de tous les autres agents, de tous les autres points de l'espace et des rapports entre tous les points, c'est-à-dire de tout l'espace* » (Bourdieu, 2001, p. 69). De plus il rappelle que le laboratoire lui-même est un champ et qu'ainsi il faut considérer non seulement la position du laboratoire dans la structure, mais encore la position dans la structure du laboratoire (Bourdieu, 2001, p. 74).

⁸¹ La réintroduction de la notion d'habitus scientifique permet en effet à Bourdieu de faire comprendre que la science est un art, un métier, un sens pratique des problèmes à traiter, et non une activité consciente et calculatrice (Bourdieu, 2001, pp.78-80)

se développant dans sa logique interne et celle de communauté scientifique, comme un groupe unifié et homogène de savants (Bourdieu, 2001, pp.67-69).

Conformément à son système conceptuel, Bourdieu conçoit la science et la pratique scientifique comme étant le produit de la complicité de l'histoire du champ scientifique et de l'histoire du scientifique, soit son habitus.

Comme l'archéologie du champ scientifique se confond avec l'histoire des champs scolastiques que nous venons d'esquisser nous nous bornerons à préciser que pour l'auteur l'autonomisation du champ scientifique s'est progressivement effectué depuis le 15^{ème} siècle avec Copernic pour se terminer au 17^{ème} siècle à la « Royal Society à Londres » (Bourdieu, 2001, p.96). L'auteur relève à ce propos que la mathématisation a joué un grand rôle dans ce processus en permettant l'élévation du droit d'entrée (exclusion des profanes), la modification de l'idée d'explication (le physicien explique le monde par un calcul qui lui permet de générer des hypothèses soumises au verdict de l'expérience) et la « désubstantialisation » du monde par l'usage de symboles (les formules mathématiques abstraites permettent de passer de l'appréhension de la matière en termes substantiels à son appréhension en termes relationnels ; autrement dit il y a passage des substances aristotéliennes aux relations fonctionnelles, aux structures) (Bourdieu, 2001, pp.96-98). Bourdieu ajoute également à cela que l'élévation du droit d'entrée renvoie à la compétence et à l'appétence formées toutes deux durant la formation⁸². La compétence est définie comme étant un capital scientifique incorporé ou autrement dit une maîtrise

⁸² Compétence et appétence sont corrélativement liées en ce qu'elles se forment durant l'éducation : « *Le processus d'autonomisation est lié à l'élévation du droit d'entrée explicite ou implicite. Le droit d'entrée, c'est la compétence, le capital scientifique incorporé [...] devenu sens du jeu, mais c'est aussi l'appétence, la libido scientifica, l'illusio, croyance non seulement dans les enjeux mais aussi dans le jeu lui-même, c'est-à-dire dans le fait que le jeu en vaut la chandelle, vaut la peine d'être joué. Étant le produit de l'éducation, la compétence et l'appétence sont statistiquement liées parce qu'elles se forment corrélativement (pour l'essentiel au cours de la formation)* » (Bourdieu, 2001, pp. 101-102).

incorporée à l'état de sens pratique de l'ensemble des acquis et ressources théorico-expérimentales d'une discipline⁸³. L'appétence, ou plus précisément la *libido scientifica* et l'*illusio*, est décrite quant à elle comme la croyance en la science et ses enjeux. L'important quant à cette dernière est que cette croyance dans le bien fondé du champ implique « la soumission sans contraintes à l'impératif du « désintéressement⁸⁴ » (Bourdieu, 2001, p. 103). Selon Bourdieu, comme le champ scientifique

⁸³ La compétence définie par Bourdieu : « *La compétence : ce n'est pas seulement la maîtrise des acquis, des ressources accumulées dans le champ [...], c'est le fait d'avoir incorporé, transformé en sens pratique du jeu, converti en réflexes, l'ensemble des ressources théorico-expérimentales. Le droit d'entrée, c'est donc la compétence mais une compétence comme ressource théorico-expérimentale faite corps, devenue sens du jeu ou habitus scientifique comme maîtrise pratique de plusieurs siècles de recherches et d'acquis de la recherche -sous la forme par exemple, d'un sens des problèmes importants, intéressants ou d'un arsenal de schèmes théoriques et expérimentaux qui peuvent s'appliquer, par transfert à des domaines nouveaux. Ce que les taxinomies scolaires distinguent entre brillant, aisance, facilité et sérieux, laborieux, scolaire, c'est le rapport d'ajustement parfait aux attentes-exigences d'un champ qui demande un savoir et un rapport au savoir qui atteste que le savoir est devenu automatisme naturel.*

Bref ce que demande le champ scientifique, c'est un capital incorporé d'un type particulier et en particulier tout un ensemble de ressources théoriques revenues à l'état pratique, à l'état de sens pratique [...] » (Bourdieu, 2001, pp. 102-103).

⁸⁴ Bourdieu invoque la recherche de Shapin et Schaeffer sur la pompe à air pour montrer que la constitution du champ est liée à la croyance au désintéressement : « *A l'origine les expériences étaient faites dans les « public rooms » des résidences privées de gentlemen. Une connaissance est attestée comme authentique, authentifiée, homologuée, lorsqu'elle accède à l'espace public, mais un espace public d'un type particulier : c'est la condition de gentleman qui fonde la validité des témoignages, donc la reliability et l'objectivité de la connaissance expérimentale : cela parce qu'on la suppose libre de tout intérêt (à la différence des domestiques, qui peuvent assister aussi aux expériences, les gentlemen sont indépendant de l'autorité et de l'argent, autonomes). Le témoignage valide est un rapport d'honneur entre hommes d'honneur, c'est-à-dire entre « hommes libres désintéressés, se rassemblant librement autour de phénomènes expérimentaux et créant le fait attesté ». Les experimental trials, marquaient le passage de l'espace privé (les maisons nobles avaient leur partie publique et leur partie privée) à l'espace public des Académies et, du même coup, de l'opinion à la connaissance. Ainsi la légitimité de la connaissance dépend d'une présence publique en certaines phases de production de la connaissance » (Bourdieu, 2001, p.104).*

récompense le désintéressement, il produit ainsi un intérêt spécifique au désintéressement, à la vertu scientifique⁸⁵, qui explique la *libido virtutis* des savants. Cette *libido* particulière du savant, produite à l'origine par l'action du système scolaire et celle de la famille et récompensé par le champ⁸⁶ entre alors en contradiction avec la compétition réglée dont ce dernier est le lieu. Cela signifie que le champ scientifique est qualifié par une sorte d'ambiguïté structurale au principe de l'ambivalence des savants, en ce qu'il impose à ses agents à la fois une concurrence égoïste généralisée et l'idéal du désintéressement. En allant plus loin sur ce point, Bourdieu affirme alors que la recherche de reconnaissance des savants est déniée au nom de la soumission à l'exigence du désintéressement et que le capital scientifique participe de l'ambiguïté du champ en étant un rapport de force basé sur la reconnaissance (Bourdieu, 2001, p.107).

⁸⁵ Comme on peut le voir dans le passage suivant, pour Bourdieu, le champ scientifique sanctionne positivement le désintéressement et ainsi favorise la vertu scientifique: « Bref, ce qui produit la vertu scientifique, c'est une certaine disposition socialement constituée, en relation avec un champ récompensant le désintéressement, et sanctionnant les manquements (notamment les fraudes scientifiques). (Bourdieu, 2001, p. 105). Sur la *libido virtutis* voir la note ci-dessous.

⁸⁶ Comme le note l'auteur dans les citations suivantes d'une part le désintéressement est pour partie le produit de l'action de l'école et la famille et d'autre part il se trouve récompensé par le champ: « De façon générale, le désintéressement [...] est le produit de l'action du système scolaire et de la famille, ce qui en fait une disposition pour une part héréditaire » (Bourdieu, 2001, p. 106). Et dans « *Raison pratique* »: « *Ce travail de dévoilement, de désenchantement, de démystification n'a rien de désenchanteur : il ne peut en effet s'accomplir qu'au nom des valeurs mêmes qui sont au principe de l'efficacité critique du dévoilement d'une réalité en contradiction avec les normes officiellement professées, égalité, fraternité et surtout, dans le cas particulier, sincérité, désintéressement, altruisme, bref tout ce qui définit la vertu civile. Et il n'y a rien de désespérant dans le fait que ceux à qui incombe ce travail – journalistes à l'affût de scandales, intellectuels prompts à s'emparer des causes universelles, juristes attachés à défendre et à étendre le respect du droit, chercheur acharnés à dévoiler le caché, comme le sociologue- peuvent eux-mêmes contribuer à créer les conditions de l'instauration du règne de la vertu civile que pour autant que la logique de leurs champs respectifs leur assure les profits d'universel qui sont au principe de leur libido virtutis* » (Bourdieu, 1994, p.243).

Après un long processus d'autonomisation, le champ scientifique se constitue en tant que tel en se fondant sur son *nomos* – c'est-à-dire une proposition tautologique, une loi arbitraire qui est à elle-même son propre fondement –; ce qui nous amène à la définition synchronique que Bourdieu propose du champ scientifique. À l'instar des autres champs ce dernier est défini comme un champ de force et un champ de luttes, bien qu'il s'en distingue par certaines contraintes spécifiques (règles de communication, argumentation, réfutation etc.). Le champ scientifique est un champ de force car il est marqué par une distribution inégale du capital scientifique défini comme « apport distinctif », « contribution reconnue publiquement par les scientifiques concurrents »⁸⁷. C'est donc la valeur distinctive de l'apport du scientifique qui fait sa force dans ce champ ; apport qui est fortement lié mais ne se confond pas totalement avec le capital culturel incorporé (Bourdieu, 2001, p.112). Quant au deuxième temps de la définition, le champ scientifique est un champ de lutte entre les savants pour modifier sa structure. Il s'ensuit que les luttes s'établissent entre les laboratoires et à l'intérieur d'un laboratoire. Les stratégies des agents pour acquérir du capital scientifique dans cette lutte sont alors orientées par plusieurs

⁸⁷ Pour une définition générale du capital scientifique : « *Le pouvoir symbolique de type scientifique ne s'exerce que sur des agents qui ont les catégories de perception nécessaires pour le connaître et le reconnaître. C'est un pouvoir paradoxal (et en un sens hétéronome) qui suppose la « complicité » de celui qui le subit. (Bourdieu) ».*

« *exister scientifiquement, c'est avoir quelque chose en plus selon les catégories de perception en vigueur dans le champ, c'est-à-dire pour les pairs (« avoir apporté quelque chose »). C'est se distinguer (positivement) par un apport distinctif. Dans l'échange scientifique, le savant apporte une « contribution » qui lui est reconnue par des actes de reconnaissance publique tels que notamment la référence comme citation des sources de la connaissance utilisée. C'est dire que le capital scientifique est le produit de la reconnaissance des concurrents [...] Le capital scientifique fonctionne comme un capital symbolique de reconnaissance qui vaut d'abord, et parfois exclusivement, dans les limites du champ ».* (Bourdieu, 2001, p. 111). Notons cependant que dans la suite de son développement, Bourdieu divise le capital scientifique en deux sous-espèces : un capital d'autorité proprement scientifique et un capital de pouvoir sur le monde scientifique (principe bureaucratique de pouvoirs temporels sur le champ scientifique : être doyens ou recteurs, etc) » (Bourdieu, 2001, p.112).

éléments : (1) les contraintes et possibilités objectives liées à leur position dans le champ (2) la représentation qu'ils ont de leur position et de celle de ses concurrents et (3) la représentation de ce qu'il peuvent faire depuis cette position. La marge de liberté attribuée à ces stratégies dépend de la structure du champ et s'organise selon l'opposition entre les dominants (*first movers*) et les dominés (*challenger*)⁸⁸. Les premiers ont le pouvoir d'imposer la représentation de la science qui leur est la plus favorable et sont les représentants et les défenseurs de la « science normale ». Ils ont un avantage certains dans la compétition en ce que les dominés du champ doivent prendre position par rapport à eux, référence obligé et inévitable, pour tenter de s'en distinguer (Bourdieu, 2001, p. 73).

En allant plus loin dans sa démonstration, Bourdieu associe à la notion de champ scientifique, celle d'habitus scientifique⁸⁹ en posant que « le savant est un champ scientifique fait homme, dont les structures cognitives sont homologues aux structures du champ et, de ce fait constamment ajustées aux attentes inscrites dans le champ » (Bourdieu, 2001, p. 69). Il définit alors l'habitus scientifique comme une « théorie réalisée incorporé » et « une conscience théorique réalisée à l'état pratique » (Bourdieu, 2001, p.84). « Ce système de disposition génératrices, pour une grande part inconscientes » et transposables qu'est l'habitus scientifique varie selon les disciplines, la trajectoire dans le champ, la position dans le champ ainsi que l'origine sociale, la trajectoire scolaire et sociale et le genre. Sur ces différents points, il affirme tout d'abord à propos des habitus disciplinaires

⁸⁸ Comme l'écrit l'auteur, les stratégies des agents sont liées à la position qu'ils occupent dans le champ : « *Les stratégies des chercheurs sont orientées par les contraintes et les possibilités objectives qui sont inscrites dans leur position et par la représentation (elle-même liée à leur position) qu'ils peuvent se faire de leur position et de celle de leurs concurrents, en fonction de leur information et de leurs structures cognitives. La marge de liberté laissée aux stratégies dépendra de la structure du champ [...] mais elle s'organisera toujours autour de l'opposition principale entre les dominants (que les économistes appellent parfois first movers, disant bien la part d'initiative qui leur est laissée) et les dominés, les challengers* » (Bourdieu, 2001, p.73)

⁸⁹ La notion d'habitus lui permet de montrer que la science est un « métier », et que la science n'est pas réduite à des intentions conscientes et calculées (Bourdieu, 2001, p.78).

qu'ils sont liés à la formation scolaire et qu'ils sont par là communs à une même génération de savants. S'agissant de la trajectoire dans le champ, il distingue « des familles de trajectoires avec notamment l'opposition entre d'un côté les centraux, les orthodoxes, les continuateurs et, de l'autre les marginaux, les hérétiques, les novateurs qui se situent souvent aux frontières de leur discipline (qu'ils traversent parfois) ou qui créent de nouvelles disciplines à la frontière de plusieurs champs » (Bourdieu, 2001, p.86-87). Bien que Bourdieu ne traite pas de la position dans le champ dans « *Science de la science et réflexivité* », il est à supposer conformément à ce qui précède et à ses thèses de « *La distinction* » sur l'espace social que les dominants font la science normale et sont poussés à la conservation alors que les dominés sont inclinés aux révolutions scientifiques et à la subversion. Considérant l'origine sociale l'auteur pose qu'elle oriente le choix d'une discipline ou d'une spécialité et dans celle-ci le choix d'un style scientifique parmi d'autre. Autrement dit, il soutient que l'origine sociale se reflète dans la hiérarchie sociale des disciplines. Il note alors sur ce point que l'origine sociale – et donc les dispositions – invite soit à l'audace, l'élégance et aisance, soit au sérieux, à la conviction et à l'investissement (Bourdieu, 2001, p. 89). Bourdieu ne traite pas des effets de la trajectoire sociale sur l'habitus scientifique dans « *Science de la science et réflexivité* », mais en se référant une nouvelle fois à « *La distinction* », il est possible de faire l'hypothèse qu'une trajectoire descendante incline à un rapport désenchanté à la science, au ressentiment et au conservatisme alors que la trajectoire ascendante incline à un rapport enchanté à la science, et à l'adoption d'un rapport positif à l'avenir et à la nouveauté⁹⁰. En outre,

⁹⁰ La trajectoire sociale est importante pour comprendre les attitudes sociales : une mobilité ascendante incline à l'ouverture vers l'avenir et la nouveauté tandis qu'une mobilité sociale descendante incline au ressentiment social et au conservatisme. Comme le remarque Bourdieu dans les deux citations qui suivent : (1) « Le volume et la structure des capitaux économiques et culturels, soit la position objectivement occupée dans l'espace social ne permettent de comprendre les prises de positions politiques que si on y ajoute la trajectoire individuelle et collective de l'agent considéré qui permet de comprendre « la représentation subjective de la position objectivement occupée » (Bourdieu, 1979, p.528). (2) « [...] le degré auquel les groupes sont tournés vers l'avenir et la nouveauté ou au contraire portés au ressentiment social et au conservatisme dépend de la trajectoire collective passée ou

concernant le lien entre origine sociale et trajectoire scolaire il faut ajouter qu'une origine sociale moyenne ou basse implique un mode d'acquisition du capital culturel laborieux – l'effort autodidacte –, un investissement et rapport à la culture sérieux, sévère, voire crispé alors qu'une origine sociale plus haute incline à un détachement, une distance acquise par la «fréquentation précoce et ordinaire d'objets, de gens, de lieux et de spectacles rares et « distingués » »⁹¹ (Bourdieu, 1979, p, 298.). En dernier lieu, il conclut sur la question du genre, une nouvelle fois non pas dans « *Science de la science et réflexivité* » mais dans l'introduction du « *Métier de sociologue* », que les hommes sont portés au théorique et les femmes à l'empirique⁹².

potentielle c'est-à-dire du degré auquel ils ont réussi à reproduire les propriétés de leurs ascendants et auquel ils sont (ou se sentent) en mesure de reproduire leurs propriétés dans leurs descendants (Bourdieu, 1979, p.529). Bourdieu note au surplus que de manière générale, qu'à l'intérieur des classes elle-même existe des luttes entre fractions de classe entre les jeunes nouveau style « progressistes », prétendants, subversifs, qui aspirent à la succession et à la transformation du champ en leur faveur et les vieux vieux jeu et « conservateurs ».

⁹¹ Sur l'ancienneté du capital culturel et des variations du rapport au capital culturel que cela implique Bourdieu note ainsi que : « *On comprend que, du côté des individus, ce second facteur oppose, à l'intérieur de chaque fraction, ceux qui ont accédé depuis longtemps à la bourgeoisie à ceux qui viennent d'y parvenir, c'est-à-dire les parvenus et ceux qui ont le privilège des privilèges, l'ancienneté dans le privilège, ceux qui ont acquis leur capital culturel par la fréquentation précoce et ordinaire d'objets, de gens, de lieux et de spectacles rares et « distingués » et ceux qui, devant leur capital à un effort d'acquisition étroitement tributaire du système scolaire ou mené au hasard des rencontres d'autodidacte ont un rapport à la culture plus sérieux, plus sévère, voire plus crispé* » (Bourdieu, 1979, p, 298.)

⁹² Comme il l'affirme : « *Je dis souvent dans mon séminaire que je suis un peu comme un vieux médecin qui connaît toutes les maladies de l'entendement sociologique. Il y a des propensions à l'erreur qui varient selon le sexe, l'origine sociale et la formation intellectuelle : les garçons sont plus souvent théoriciens, tandis que les filles sont socialement préparées à être trop modestes, trop prudentes, trop minutieuses, à se réfugier dans l'empirie, dans les petites choses, et il faut les encourager à l'audace, au culot théorique...Mais ces dispositions varient elles-mêmes selon l'origine sociale : l'arrogance théorique est moins probable chez les intellectuels de première génération* » (xv-xvi)

Modèle de la critique

Comme nous proposons de le voir dans cette section, Bourdieu conçoit la critique comme une pratique et comme un discours, il objective en ce sens *le critique* et *la critique*. En inscrivant le phénomène de la critique dans le registre de la pratique, il s'attache à en rendre l'explication en termes de fait social en considérant qu'elle est liée à ses déterminations anthropologiques, à la classe sociale de l'agent conçue de manière diachronique et synchronique, à son inscription dans un champ et aux socialisations contradictoires dont son habitus peut être le produit. Lorsqu'il envisage la critique en tant que discours, il procède à sa description et, plus précisément, à la mise au jour de ses conditions de possibilités.

En s'inspirant des « *Méditations pascaliennes* » et de « *La distinction* » nous pouvons poser que Bourdieu explique la critique par l'intermédiaire : (1) d'une anthropologie de la contingence et la finitude (2) d'un *habitus de classe* corrélé à un *style de vie* particulier (et par voie de conséquence à une *sociodicée* particulière) – (3) de l'*illusio* spécifique à un champ et (4) d'un *habitus clivé*.

(1) Nous avons vu précédemment que selon lui c'est précisément parce que l'homme n'a pas de raison d'être qu'il s'investit dans le monde social et les jeux sociaux. Or comme le monde social est le théâtre d'une lutte symbolique entre les classes dont l'enjeu et sa signification et sa direction, il implique de fait la critique (Bourdieu, 1997, pp. 221-222).

(2) En vertu de sa perspective théorique qu'il qualifie de « structuraliste constructiviste », Bourdieu propose de voir la critique inscrite dans le sens pratique comme un phénomène relationnel dont la compréhension s'établit principalement par l'identification des caractéristiques sociales des agents en présence. Sur la toile de fond d'une représentation du monde social animé par des luttes sociales et symboliques afin « d'imposer une représentation avantageuse de soi », avoir « le pouvoir d'imposer comme

légitime les principes de construction de la réalité sociale les plus favorables à son être social » et d'accumuler un « capital symbolique de reconnaissance », les principes explicatifs de la critique renvoient essentiellement aux déterminants structurels et structuraux qui définissent socialement le critique, soit la position qu'il occupe dans l'espace social et le champ et, par extension, l'incorporation de dispositions – corrélées à des prises de positions – propres aux habitus de classe et styles de vie correspondants.

Comme nous l'avons vu précédemment, l'espace social est défini par Bourdieu comme un champ de forces et un champ de luttes dans lequel s'affrontent les agents suivant le volume global des capitaux qu'ils possèdent et leur structure afin d'avoir de la reconnaissance. A partir de la mise en lumière honnethienne des différents sens que recouvre indistinctement le processus de distinction nous pouvons dire que ces luttes – qui s'expriment par des critiques croisées – se déroulent selon Bourdieu principalement suivant deux modalités⁹³ : un mouvement par lequel les classes cherchent à se différencier symboliquement des autres et un mouvement de modélisation des styles de vie des groupes de référence basée sur une dynamique de capillarité sociale. Le premier mouvement relève du sens pratique et consiste à faire de nécessité vertu en érigeant son propre habitus de classe et son style de vie comme la référence et à défendre sa particularité et sa valeur distincte et distinctive par rapport aux autres, soit à « d'imposer une représentation avantageuse de soi », d'avoir « le pouvoir d'imposer comme légitime les principes de construction de la réalité sociale les plus favorables à son être social » et d'accumuler un « capital symbolique de reconnaissance » (justification sociale de son style de vie et des capitaux possédés notamment). Le second mouvement consiste quant à lui en l'acquisition des signes et capitaux de l'habitus de classe et des styles de vie des groupes de référence situé au-dessus de la position occupée dans l'espace social, afin de jouir d'une meilleure estime sociale.

⁹³ Une troisième modalité est représentée par une conception structuraliste de cette lutte symbolique, et consiste en l'attribution d'une valeur relationnelle à un habitus de classe (Honneth, 1995, p.199).

La « stratégie »⁹⁴ visée consiste à tirer un bénéfice symbolique de la modélisation d'un style de vie doté de plus de légitimité sociale.

(3) En allant plus loin dans l'analyse, il faut rappeler que l'espace social est lui-même subdivisé en champs, à savoir une multiplicité de microcosmes analogues au premier sous le rapport des relations de pouvoir et la logique de concurrence qui les animent, mais qui s'en distingue parce qu'ils sont basés respectivement sur un *nomos*, une *doxa* et une *illusio* qui leur sont propres. L'investissement dans un champ permet donc d'affiner le modèle de l'espace social en définissant davantage les principes de vision et division du monde de l'agent par l'analyse de son *illusio* spécifique. Étant donné la structure chiasmatisée de la distribution des différentes espèces de capitaux, l'investissement dans un champ a pour corollaire la déconsidération de la nécessité des autres champs. L'*illusio* fonctionne pour ainsi dire inséparablement comme une légitimation (voir une *sociodictée*) et une critique, l'intérêt *à* et *pour* un champ impliquant un moindre intérêt aux autres et pour les autres. Dans le cas particulier qui nous intéresse ici, comme nous l'avons esquissé, nous pouvons rappeler que l'*illusio* propre au champ symbolique et culturel entretient un rapport critique particulier avec le champ économique en ce qu'il se construit par le *renversement des valeurs* de ce champ. Comme le note l'auteur, l'opposition des intellectuels aux fractions dominantes de l'espace social s'effectue sur le mode du « renversement des valeurs » :

« Les stratégies idéologiques auxquelles ils ont recours pour discréditer les pratiques de la fraction opposée dans l'espace de

⁹⁴ Notons que Bourdieu a emprunté la notion de « stratégie » à un paradigme diamétralement opposé au sien, la théorie des jeux – qui véhicule une vision intentionnaliste de l'action – pour se détacher du lexique structuraliste de la règle et de sa théorie de l'action comme exécution. Comme il le fait remarquer dans les « *Méditations pascaliennes* », en utilisant cette notion, il ne souhaite pas s'inscrire dans une ou l'autres des alternatives du débat entre conscience et inconscience – comme l'atteste son exhortation sur ce point à étudier « les formes spécifiques de connaissance et même de réflexion qu'engage la pratique » (Bourdieu, 1997, p. 78).

la classe dominante [...] doivent leur perfection quasi automatique au fait que, étant donné la structure chiasmatisée de la distribution des différentes espèces du capital qui veut que les premiers dans un ordre ont les plus grandes chances d'être les derniers dans l'autre, il leur suffit de faire de nécessité vertu pour jeter dans l'arbitraire les « vertus » correspondant à d'autres nécessité » (Bourdieu, 1979, p.364).

Nous reviendrons plus en détail sur ce point dans la section suivante, pour l'heure, nous proposons de poursuivre notre définition des sources de la critique chez l'auteur.

(4) Le concept *d'habitus clivé* signifie chez Bourdieu que l'inclination critique prend sa source dans les socialisations plurielles dont l'agent fait l'objet⁹⁵, et surtout, dans leur décalage, leurs inadéquations et les différences qu'il peut exister entre « l'histoire incorporée et l'histoire réifiée » (Bourdieu, 1997). Comme le souligne en effet l'auteur « la discordance, [...] peut être au principe d'une disposition à la lucidité et à la critique » : « *en raison notamment des transformations structurelles qui suppriment ou modifient certaines positions, et aussi de la mobilité inter-ou intra générationnelle, l'homologie entre l'espace des positions et l'espace des dispositions n'est jamais parfaite et il existe toujours des agents en porte-à-faux, déplacés, mal dans leur place et aussi comme on dit, « dans leur peau » » (Bourdieu, 1997, p. 187). En d'autres termes, lorsque l'habitus se constitue à partir de socialisations et d'expériences plurielles et hétérogènes ou lorsque il est en décalage avec la « réalité objective », les schèmes de perception qui le constitue ne peuvent que refléter cette pluralité et cette hétérogénéité constitutives ou ce décalage et la tension qui en résulte.*

Comme le soutient l'auteur :

⁹⁵ Le concept d'habitus clivé permet de mettre en lumière l'inclination critique de l'agent comme une expression de la pluralité des socialisations dont il a fait l'objet. Le caractère « pluriel » de l'agent que subsume ce concept repose de manière analytique sur (1) des socialisations contradictoires (2) des décalages entre histoire réifiée et incorporée (3) une expérience de mobilité ascendante ou descendante.

« L'habitus n'est ni nécessairement adapté, ni nécessairement cohérent. Il a ses degrés d'intégration- qui correspondent notamment à des degrés de « cristallisation » du statut occupé. On observe ainsi qu'à des positions contradictoires, propres à exercer sur leurs occupants des « double contraintes » structurales, correspondent souvent des habitus déchirés, livrés à la contradiction et à la division contre soi-même, génératrice de souffrances. De plus [...] il y a une inertie des habitus qui ont une tendance spontanée à perpétuer des structures correspondant à leurs conditions de production. En conséquence, il peut arriver que, selon le paradigme de Don Quichotte, les dispositions soient en désaccord avec le champ et les « attentes collectives » qui sont constitutives de sa normalité. C'est le cas, en particulier, lorsqu'un champ connaît une crise profonde et voit ses régularités (voire ses règles) profondément bouleversées. [...] Mais plus généralement, la diversité des conditions, la diversité correspondante des habitus et la multiplicité des déplacements intra-et intergénérationnels d'ascension ou de déclin font que les habitus peuvent se trouver affrontés, en nombre de cas, à des conditions d'actualisation différentes de celles dans lesquelles ils ont été produits [...] » (Bourdieu, 1997, pp.190-191).

Bourdieu pose ensuite que la conjugaison des différentes socialisations de l'agent peuvent le porter à avoir une certaine distance envers celles-ci et à l'adoption d'un regard critique. Il faut toutefois ajouter sur ce point que, selon Bourdieu, même si l'habitus clivé autorise à prendre une certaine distance par rapport aux multiples socialisations qui le détermine, cette réflexivité n'est pas équivalente à celle qui est suscitée par l'auto-socioanalyse et la socioanalyse ; elle demeure en effet malgré tout en

majeure partie dans l'espace « pré-réflexif » qui caractérise le sens pratique⁹⁶.

En résumé, si l'on fait exception de la forme de critique de sens pratique liée à l'habitus clivé, qui renvoie au caractère composite des socialisations et aux tensions que leurs confrontations impliquent, l'explication générale des origines de la critique chez Bourdieu est une recherche de reconnaissance qui est inséparablement une volonté d'accroître son pouvoir propre. La critique revêt à ses yeux essentiellement la forme d'un renversement des valeurs, d'un ressentiment ou d'une « contre-culture de respect compensatoire⁹⁷ ». Encore une fois, c'est dans le prolongement de son anthropologie que Bourdieu arrive à cette conclusion : la finitude et la contingence de l'existence humaine impose aux les agents la nécessité d'acquérir la reconnaissance d'autrui concernant leurs manières d'être au monde – dans le monde social habitus de classe et style de vie et dans le champ, habitus et *illusio* spécifiques – ce qui en conséquence implique le phénomène de la critique et du conflit social.

Nous proposons de passer maintenant à l'examen de la critique en tant que discours. Les conditions sur lesquelles repose son émergence renvoient pour partie à des facteurs de désajustement entre l'habituelle correspondance des chances objectives et des aspirations subjectives, et plus généralement à l'autonomie relative de l'ordre symbolique. Selon Bourdieu, la généralisation de l'accès à l'éducation impliquant le décalage entre le titre obtenu et les postes disponibles et celle de l'insécurité professionnelle, parce qu'elles ne génèrent plus l'expérience du monde comme « un

⁹⁶ Comme le note Nordmann, « certes, Bourdieu reconnaît qu'une forme de réflexivité peut se développer du sein même de la pratique, mais cette « réflexion » n'a, nous dit-il, rien de commun avec l'appréhension théorique des déterminations. L'agent qui subit des déterminations contradictoires, et que ce clivage contraint à ressaisir sa position sociale, n'acquiert pas pour autant la connaissance de ses déterminations » (Nordmann, 2006, p.56).

⁹⁷ Les deux premiers termes sont traités comme des équivalents dans la pensée de Bourdieu, le troisième également, mais il relève d'une terminologie qu'Honneth reprend à Richard Sennett (voir l'ouvrage de ce dernier : *The Hidden Injuries of Class*).

enchaînement continu d'anticipations confirmées », provoquent des tensions et des frustrations qui sont source de critique du monde social (Bourdieu, 1997, p.276). Mais de façon plus déterminante, c'est l'autonomie relative de l'ordre symbolique qui peut, par l'évocation performative d'un avenir souhaité, ouvrir la voie à une action politique qui renouvelle le champ des possibles. Comme l'affirme l'auteur dans le passage suivant, le pouvoir symbolique peut dégager une marge de liberté en modifiant l'habituelle correspondance entre les chances et les espérances des agents par un discours performatif⁹⁸ :

« Mais il faut se garder de conclure que le cercle des espérances et des chances ne peut pas être rompu. D'un côté, la généralisation de l'accès à l'éducation – avec le décalage structurel qui s'ensuit entre les titres détenus, donc les positions espérées, et les postes obtenus – et de l'insécurité professionnelle tend à multiplier les situations de désajustement, génératrices de tensions et de frustrations. C'est fini à jamais de ces univers où la coïncidence quasi parfaite des tendances objectives et des attentes faisait de l'expérience du monde un enchaînement continu d'anticipations confirmées. Le manque d'avenir, qui était réservé jusque-là aux « damnés de la terre », est une expérience de plus en plus répandue, sinon modale. Mais il y a aussi l'autonomie relative de l'ordre symbolique qui, en toutes circonstances et surtout dans les périodes où les espérances et les chances se désajustent, peut laisser une marge de liberté à une action politique visant à rouvrir l'espace des possibles. Capable de manipuler les attentes et les espérances, notamment par l'évocation performative plus ou moins inspirée et exaltante de l'avenir – prophétie, pronostic ou prévision – le pouvoir symbolique peut introduire un certain jeu dans la correspondance entre les

⁹⁸ Comme le note Bourdieu sur ce point, « un des facteurs les plus puissants de la conservation de l'ordre social » est « la causalité du probable » qui tend à favoriser l'ajustement des espérances aux chances » (Bourdieu, 1997, p.273).

espérances et les chances et ouvrir un espace de liberté par la position, plus ou moins volontariste, de possibles plus ou moins improbables, utopie, projet, programme ou plan, que la logique pure des probabilités conduirait à tenir pour pratiquement exclus » (Bourdieu, 1997, pp. 276-277)

Bien que l'action symbolique a d'autant plus de chance de provoquer l'effet escompté⁹⁹ qu'elle entre en résonance avec les dispositions des agents et puisse ainsi agir à la manière d'un déclencheur symbolique ou d'un déclic sur celles-ci par la vertu de l'explicitation et de la publicisation de malaises, de désirs ou de mécontentements diffus ou confus, Bourdieu considère que le pouvoir symbolique demeure en toutes circonstances indépendant des structures dans lesquelles il s'inscrit du fait qu'il opère en un « lieu incertain de l'existence sociale » où la pratique se convertit en signe. Comme il l'affirme en effet dans la suite de son propos :

«Mais constater que le pouvoir symbolique ne peut opérer que pour autant que les conditions de son efficacité sont inscrites dans les structures mêmes qu'il vise à conserver ou transformer, ce n'est pas lui dénier toute indépendance par rapport à ces structures : en portant des expériences diffuses à l'existence pleine de la « publication » comme officialisation, ce pouvoir d'expression, de manifestation, intervient en ce lieu incertain de l'existence sociale où la pratique se convertit en signes, en symboles, en discours, et il introduit une marge de liberté entre les chances objectives, ou les dispositions implicites qui leur sont tacitement ajustées, et les aspirations explicites, les représentations, les manifestations.

Lieu de double incertitude : a parte objecti, du côté du monde, dont le sens, parce qu'il reste ouvert, comme l'avenir dont il dépend, se prête à plusieurs interprétations ; a parte subjecti, du

⁹⁹ Notons que l'effet attendu de l'action symbolique – le changement attendu – varie lui-même selon le degré de correspondance historique entre attentes et espérances sociales (Bourdieu, 1997, p. 276).

coté des agents, dont le sens du jeu peut s'exprimer ou être exprimé de différentes façons ou se reconnaître dans des expressions différentes. C'est sur cette marge de liberté que repose l'autonomie des luttes à propos du sens du monde social, de sa signification et de son orientation, de son devenir, de son avenir, l'un des enjeux majeurs des luttes symboliques : la croyance que tel ou tel avenir, désiré ou redouté, est possible, probable ou inévitable, peut, dans certaines conjonctures, mobiliser autour d'elle tout un groupe, et contribuer ainsi à favoriser ou à empêcher l'avènement de cet avenir. Tandis que l'hérésie (le mot le dit, qui enferme l'idée de choix), et toutes les formes de prophétie critique tendent à ouvrir l'avenir, l'orthodoxie, discours de maintien de l'ordre symbolique, travaille au contraire, comme on le voit bien dans les périodes de restauration qui suivent les crises, à arrêter en quelque sorte le temps, ou l'histoire, en refermant l'éventail des possibles pour tenter de faire croire que les jeux sont faits à tout jamais¹⁰⁰ [...] » (Bourdieu, 1997, pp.277-278).

¹⁰⁰ Notons que Bourdieu attribue à l'intellectuel un rôle important dans la critique sociale du fait qu'il détient un fort capital symbolique. Selon lui, l'intellectuel a « le monopole de la production du discours sur le monde social [...]. Ses paroles contribuent à faire l'histoire, à changer l'histoire » (Bourdieu, 1984, pp.65-66).

Les critiques sociologiques du capitalisme

Au regard de ce qui précède, il s'ensuit que les recherches de Bourdieu que nous pouvons utiliser pour rendre intelligible notre objet, explique le phénomène des critiques sociologiques du capitalisme comme une lutte pour la reconnaissance et portent l'analyse à la fois sur la pratique et du discours, *le critique* et *la critique*. Pour mener à bien les analyses du phénomène des critiques sociologiques du capitalisme comme une pratique *du critique*, nous procéderons tout d'abord à l'explication générale de ce phénomène en nous inspirant principalement des « *Méditations pascaliennes* », de « *La distinction* » et secondairement de « *Science de la science et réflexivité* ». Nous développerons ensuite plus particulièrement ces analyses au travers des thèses de « *La distinction* » afin de saisir les modalités concrètes de cette explication générale. Dans ce dessein nous définirons tout d'abord formellement le système conceptuel que Bourdieu utilise dans cet ouvrage pour ensuite exposer les caractéristiques sociales, envisagées à la fois de manière diachronique et synchronique, qui inclinent les sociologues à la critique du capitalisme. En ce sens, nous procéderons à l'analyse de (1) la classe sociale d'origine ou l'origine sociale, (2) les socialisations primaires qui lui sont liées, (3) la classe sociale d'arrivée ou position sociale d'arrivée et le style de vie correspondant et enfin (4) la trajectoire dans l'espace social. Nous affinerons ensuite cette analyse en considérant (1) l'histoire et la définition du champ scolaire, culturel, symbolique et scientifique (2) les socialisations secondaires qui leur correspondent, ainsi que (3) la position occupée par l'agent dans ce champ et (4) sa trajectoire à l'intérieur de celui-ci. Nous rappellerons en outre sur ce second point les effets de l'origine sociale, la trajectoire scolaire et sociale et le genre sur l'habitus scientifique de l'agent. Enfin nous traiterons des critiques sociologiques du capitalisme prises en tant que discours en mettant en lumière les appuis normatifs sur lesquels elles reposent à la fois par l'analyse que fait l'auteur de ces critiques et par ses propres critiques.

Les critiques sociologiques du capitalisme comme pratique. L'explication générale du phénomène des critiques sociologiques du capitalisme que nous avons construite en s'inspirant des « *Méditations pascaliennes* », de « *La distinction* » et de « *Science de la science et réflexivité* » est celle d'une lutte pour la reconnaissance. L'usage des « *Méditations pascaliennes* » permet tout d'abord, à partir de son anthropologie spécifique (finitude, contingence, besoin de reconnaissance) et de sa vision du monde social (lutte symbolique pour le pouvoir d'imposer la vision légitime du monde social, sa signification et sa direction) d'expliquer les critiques sociologiques du capitalisme comme une lutte pour la reconnaissance. Cependant cet ouvrage à lui seul n'est pas suffisant pour saisir les modalités de cette lutte, son cadre d'analyse général doit être complété ou prolongé par « *La distinction* » et « *Science de la science et réflexivité* ». Ces ouvrages permettent en effet de saisir l'habitus de classe de l'agent de manière synchronique et diachronique au travers (1) des socialisations primaires qui dotent l'agent de dispositions ascétiques, scolastiques et désintéressées et/ou (2) de socialisations primaires hétérogènes consistant en une opposition intrafamiliale de l'agent avec un membre de sa famille représentant le pôle économique (3) de socialisations secondaires au champ sociologique qui produisent chez l'agent des dispositions scolastiques et désintéressées (d'une « *libido scientifica* » et une *illusio* qui impliquent le désintéressement et l'intérêt au désintéressement au principe d'une *libido virtutis*) (4) d'une classe sociale d'arrivée portant (a) à avoir des dispositions ascétiques dans tous les domaines de la pratique (b) à la critique de la hiérarchie des capitaux selon laquelle le capital économique est plus reconnu que le capital économique en raison d'un manque de reconnaissance de leurs mérites (c) à endosser la cause des dominés par une solidarité suscitée à la fois par un effet *d'homologie structurale* et par leur dispositions scolastiques et désintéressées acquises durant leur socialisation académique et renforcées dans leur profession. Comme nous le verrons dans la section sur la critique en tant que discours, ces socialisations primaires et secondaires inclinent les sociologues à la critique du capitalisme au nom de valeurs « universelles » et de valeurs immanentes.

Exposition du système conceptuel de l'auteur. Le concept principal dont Bourdieu fait usage dans « *La distinction* » pour mettre au jour l'économie des pratiques des agents est celui de classe sociale envisagée à la fois de manière diachronique et synchronique et en relation à l'espace social et à un champ. Le concept de classe sociale, en sa dimension diachronique et synchronique – d'une part la classe sociale d'origine et la trajectoire sociale et d'autre part la classe sociale d'arrivée – est construit par Bourdieu en prenant en compte « la profession et/ou le niveau d'instruction, mais aussi, en chaque cas, les indices disponibles du volume des différentes espèces de capital ainsi que le sexe, l'âge et la résidence » (Bourdieu, 1979, p.118). Le concept de classe sociale vise, au travers des conditions et des conditionnements homogènes que la position sociale diachronique et synchronique implique, la définition de l'habitus de classe de l'agent et de son style de vie. En ce sens, comme le note l'auteur l'habitus de classe permet d'expliquer les pratiques des agents en ce qu'il autorise la mise en lumière de l'ensemble de conditions, socialisations et dispositions qui le produise :

« [...] il faut revenir au principe unificateur et générateur des pratiques, c'est-à-dire à l'habitus de classe comme forme incorporée de la condition de classe et des conditionnements qu'elle impose ; donc construire la classe objective, comme ensemble d'agents qui sont placés dans des conditions d'existence homogènes, imposant des conditionnements homogènes et produisant des systèmes de dispositions homogènes, propres à engendrer des pratiques semblables, et qui possèdent un ensemble de propriétés communes, propriétés objectivées, parfois juridiquement garanties (comme la possession de bien ou de pouvoirs) ou incorporées comme les habitus de classe (et, en particulier, les systèmes de schèmes classificatoires) » (Bourdieu, 1979, p. 112)

Bien que Bourdieu remarque que le volume et la structure des capitaux sont les facteurs explicatifs les plus puissants et qu'ils « donnent leur forme et

leur valeur spécifiques aux déterminations que les autres facteurs (age, sexe, résidence etc.) imposent aux pratiques », il prend soin de rappeler que la classe sociale construite n'est ni définie par une propriété ou une chaîne de propriétés ordonnées à partir d'une propriété fondamentale – la position dans les rapports de production par exemple –, mais par « la structure de la relation entre toutes les propriétés pertinentes », par les « réseaux de relations enchevêtrées, qui sont présents dans chacun des facteurs » (Bourdieu, 1979, pp.117-119). La pluralité des indicateurs retenus ne conduit ainsi pas à l'indétermination, mais bien au contraire à la *surdétermination*¹⁰¹.

Comme nous l'avons esquissé précédemment la classe sociale appréhendée de manière diachronique renvoie à la classe sociale d'origine et à la trajectoire sociale et de manière synchronique à la position sociale d'arrivée ou la classe sociale d'arrivée. En considérant la classe sociale de manière diachronique il apparaît que la classe sociale d'origine, saisie principalement par la profession du père, détermine l'habitus de classe de l'agent et son style de vie originaire au travers des conditions et conditionnements qui la définissent de manière autoréférentielle et relationnelle. Elle exerce de plus une influence sur la trajectoire sociale de l'agent en déterminant statistiquement un faisceau de trajectoires probables, un champ déterminé des possibles :

« A un volume déterminé de capital hérité, correspond un faisceau de trajectoires à peu près équiprobables conduisant à des positions à peu près équivalentes – c'est le champ des possibles objectivement offert à un agent déterminé – ; et le

¹⁰¹ Il écrit en ce sens que : « la causalité structurale d'un réseau de facteurs est tout à fait irréductible à l'efficacité cumulée de l'ensemble des relations linéaires de force explicative différente que les nécessités de l'analyse obligent à isoler, celles qui s'établissent entre les différents facteurs pris un à un et la pratique considérée ; au travers de chacun des facteurs s'exerce tous les autres, la multiplicité des déterminations conduisant non à l'indétermination mais au contraire à la surdétermination [...] » (Bourdieu, 1979, p. 118-119).

passage d'une trajectoire à une autre dépend souvent d'événements collectifs – guerres, crises, etc. – ou individuels – rencontres, liaisons, protections, etc. – que l'on décrit communément comme des hasards (heureux ou malheureux), bien qu'ils dépendent eux-mêmes statistiquement de la position et des dispositions de ceux à qui ils arrivent [...] lorsqu'ils ne sont pas expressément aménagés par les interventions institutionnalisées (clubs, réunions de famille, amicales d'anciens, etc.) ou « spontanées » des individus ou des groupes. Il s'ensuit que la position et la trajectoire individuelle ne sont pas indépendantes statistiquement, toutes les positions d'arrivée n'étant pas également probables pour tous les points de départ : cela implique qu'il existe une corrélation très forte entre les positions sociales et les dispositions des agents qui les occupent ou, ce qui revient au même, les trajectoires qui ont conduit à les occuper et que, par conséquent, la trajectoire modale fait partie intégrante du système des facteurs constitutifs de la classe [...] » (Bourdieu, 1979, pp. 122-123).

La trajectoire sociale quant à elle permet la définition de « la représentation de la position occupée dans le monde social et par là la vision de ce monde et de son avenir » (Bourdieu, 1979, p. 124). Bien que la pente de la trajectoire individuelle permet de comprendre la représentation de la position occupée, il faudrait considérer, pour mener l'analyse jusqu'à son terme, le caractère ascendant ou déclinant des trajectoires collectives et à l'intérieur de celles-ci le caractère ascendant ou descendant des trajectoires individuelles (Bourdieu, 1979, p.125). Sur la trajectoire sociale, il faut relever de manière générale que, tandis qu'une ascension dans l'espace social prédispose à l'optimisme social et à être tourné vers l'avenir, un déclin incline au contraire au pessimisme social et à être tourné vers le passé (Bourdieu, 1979, p.529) :

« [L']effet de trajectoire contribue sans doute pour une part très importante à brouiller la relation entre la classe sociale et les

opinions religieuses ou politiques du fait qu'il commande la représentation de la position occupée dans le monde social et par là la vision de ce monde et de son avenir : à l'opposé des individus ou des groupes en ascension, roturiers de la naissance ou de la culture qui ont leur avenir, c'est-à-dire leur être, devant eux, les individus ou les groupes en déclin réinventent éternellement le discours de toutes les noblesses, la foi essentialiste dans l'éternité des natures, la célébration du passé et de la tradition, le culte intégriste de l'histoire et de ses rituels, parce qu'ils ne peuvent rien attendre de l'avenir que le retour de l'ordre ancien dont ils attendent la restauration de leur être social » (Bourdieu, 1979, p. 124).

Comme nous l'avons esquissé, la prise en compte des dimensions diachronique et synchronique de la classe sociale de l'agent permettent de définir l'habitus de classe de l'agent et son style de vie correspondant de manière précise. Aussi, suite à l'appréhension diachronique de la classe sociale, s'ajoute sa saisie synchronique. Il s'agit, alors comme il l'a été fait au sujet de la classe sociale d'origine, de définir, à partir des conditions objectives et conditionnements relatifs à la classe sociale d'arrivée, l'habitus de l'agent et le style de vie correspondant.

Enfin, pour clore l'analyse et comprendre plus précisément la manière dont les propriétés fondamentales de l'agent liées à son inscription dans l'espace social deviennent pertinentes, Bourdieu considère qu'il faut en dernier lieu les mettre en rapport à un champ. Selon l'auteur en effet :

« C'est la logique spécifique du champ, de ce qui s'y trouve en jeu et de l'espèce de capital qui est nécessaire pour y jouer, qui commande celles des propriétés à travers lesquelles s'établit la relation entre la classe et la pratique. Pour comprendre que le même système de propriétés (qui détermine la position occupée dans le champ des luttes de classes et qui est déterminé par elle) ait toujours la plus grande puissance explicative, quel que soit

le domaine considéré, consommations alimentaires, pratiques de crédit ou fécondité, opinions politiques ou pratiques religieuses, etc., et que, simultanément, le poids relatif des facteurs qui le constituent varie d'un champ à l'autre, tel ou tel facteur venant selon le cas au premier plan, le capital scolaire ici, le capital économique là, le capital de relations sociales ailleurs, et ainsi de suite, il suffit d'apercevoir que, le capital étant un rapport social, c'est-à-dire une énergie sociale qui n'existe et ne produit ses effets que dans le champ ou elle se produit et se reproduit, chacune des propriétés attachées à la classe reçoit sa valeur et son efficacité des lois spécifiques de chaque champ : dans la pratique, c'est-à-dire dans un champ particulier, toutes les propriétés incorporées (dispositions) ou objectivées (biens économiques ou culturels) qui sont attachées aux agents ne sont pas toujours simultanément efficaces ; la logique spécifique de chaque champ détermine celles qui ont cours sur ce marché, qui sont pertinentes et efficaces dans le jeu considéré, qui, dans la relation avec ce champ, fonctionnent comme capital spécifique et, par là, comme facteur explicatif des pratiques » (Bourdieu, 1979, pp. 126-127).

A partir de cela, l'auteur préconise de procéder à nouveau à l'analyse diachronique et synchronique des structures objectives et subjectives considérées, soit à l'histoire et la définition du champ, l'analyse des socialisations secondaires qui leur correspondent, ainsi que la position occupée par l'agent dans ce champ et sa trajectoire à l'intérieur de celui-ci. Notons que nous pouvons également préciser ceci en prenant en compte les effets de l'origine sociale, la trajectoire scolaire et sociale et le genre sur l'habitus spécifique de l'agent exigé par le champ.

Classe sociale d'origine et socialisations primaires. En nous référant au système théorique de « *La distinction* », avec en toile de fonds les thèses englobante des « *Méditations pascaliennes* », nous pouvons poser que

l'origine sociale des agents et l'habitus de classe et le style de vie correspondants, définis par leurs conditions et conditionnements spécifiques d'existence et leur rapport aux styles de vie des autres classes sociales, sont les premiers éléments explicatifs du phénomène des critiques sociologiques du capitalisme. Sans sacrifier ici à une exposition détaillée du processus de reproduction sociale et de la totalité des prises de positions des agents selon la position qu'ils occupent dans l'espace social – ce qui dépasserait de loin le cadre de notre recherche –, nous pouvons établir que les membres ayant une position de « professeurs », catégorie qui se rapproche le plus de celle des sociologues¹⁰², ont comme probabilité la moins élevée d'avoir eu un père « patron de l'industrie ou du commerce » et comme probabilité la plus élevée celle d'avoir eu un père « professeur » (Bourdieu, 1979, p.132). Cela signifie de manière négative qu'en ayant une origine sociale distincte de celle des patrons de l'industrie et du commerce, les sociologues ont de forte chance d'avoir été socialisés à des habitus de classe distincts de celui-ci et, suivant le vécu d'un rapport structural de domination, d'avoir été dotés de dispositions à la critique de ce style de vie capitaliste. De manière positive cela signifie que selon l'organisation *en chiasme*¹⁰³ de la structure de la classe dominante, le milieu social d'origine des sociologues a une forte probabilité de les incliner, par l'intermédiaire d'un habitus de classe et d'un style de vie de « professeur » originaires – ou du moins d'un habitus et d'un

¹⁰² Bien que nos entretiens portent sur des jeunes sociologues ayant une position d'assistant ou de maître-assistant à l'université et ainsi que la population étudiée ne corresponde pas totalement à la catégorie des professeurs qu'utilise Bourdieu – ils ne sont que pour certains des « aspirants professeurs » –, cette catégorie est celle qui leur correspond de la meilleure manière. Pour donner plus de flexibilité à notre catégorisation, nous pourrions éventuellement rattacher les sociologues étudiés à la catégorie de « cadre public » – du fait de leur fonction de cadre opérant à l'intérieur de l'université – ce qui, en montrant une nouvelle fois que leur pourcentage de chance le moins élevé est d'avoir eu un père patron du commerce ou de l'industrie, amènerait à la même opposition à la fraction dominante de la classe dominante et donc ne modifierait guère ce qui précède (Bourdieu, 1979, p.132).

¹⁰³ Comme le montre l'auteur dans « *La distinction* », la classe dominante s'organise selon une structure en chiasme : « étant donné que le volume du capital économique va croissant de manière continue cependant que décroît le volume de capital culturel lorsqu'on va des artistes aux patrons de l'industrie et du commerce, on voit que la classe dominante s'organise selon une *structure en chiasme* » (Bourdieu, 1979, p.130).

style de vie originaires proches de celui-ci dans l'espace social –, et de socialisations intra-familiales reflétant ce système de conditions et de dispositions, à être dans une relation d'opposition à la fraction dominante des classes dominantes¹⁰⁴ (Bourdieu, 1979, pp.140-141). Bourdieu considère en effet que tout prédispose ces agents à avoir été doté par leurs socialisations familiales d'un habitus de classe qui les porte dans l'ensemble des domaines de la pratique, qu'ils soient culturel, économique, social, politique ou moral à avoir une disposition ascétique opposée à la disposition à l'« aisance » et au « luxe » des « patrons de l'industrie et du commerce ». Il apparaît en effet, de manière synthétique¹⁰⁵ que l'appartenance à une classe sociale d'origine de « professeur » et la familiarisation au style de vie intellectuel corrélative dote l'agent d'une forme d'esthétisme ascétique au niveau culturel, qui conduit à s'orienter vers les loisirs les moins coûteux et les plus austères ainsi que vers des pratiques culturelles « sérieuses » et « un peu sévères ». Les dispositions esthétiques des parents « professeurs » forment leur descendance à un goût « scolaire », oscillant entre audace et classicisme, coloré dans toutes ses dimensions d'une forme d'ascétisme opposé au goût de luxe « bourgeois », à la fois « modal et à la mode », fondé sur une compétence moyenne, inscrit dans la tradition et obéissant à un hédonisme tempéré (Bourdieu, 1979, p.301 et pp.321-325). Il en va de même en matière économique, lorsque l'« ascèse de la restriction élective » des intellectuels s'oppose à « la dépense gratuite » et au « gaspillage débridé » de la fraction dominante des classes dominantes (Bourdieu, 1979,

¹⁰⁴ Pour être plus précis dans la définition de la classe dominante, nous pouvons rappeler que Bourdieu subdivise et hiérarchise les classes dominantes comme suit : « les trois fractions de rang supérieur (patrons de l'industrie et du commerce et professions libérales) et les trois fractions de rang inférieur (ingénieurs, cadres du secteur public et professeurs) » (Bourdieu, 1979, p. 133).

¹⁰⁵ En vertu du fait que, statistiquement parlant, suivant le processus de reproduction sociale, la position sociale d'arrivée des sociologues à de fortes probabilités d'être corrélée à une classe sociale d'origine de professeur, mais ne l'est pas nécessairement, à l'inverse de la classe sociale d'arrivée, nous définirons le style de vie intellectuel seulement brièvement dans cette section pour nous y attarder en détail dans la section sur la classe sociale synchronique des sociologues, i.e sur l'habitus de classe et le style de vie correspondant à cette classe sociale, afin ne pas nous livrer deux fois à la même description.

p.285). Cette opposition se retrouve au niveau social dans le fait que les parents professeurs disent apprécier la fréquentation d'amis cultivés ou artistes tandis que les « bourgeois » recherchent *a contrario* la compagnie d'amis « consciencieux » et « joyeux », ou encore d'amis « à l'esprit positif » et « volontaires »¹⁰⁶(Bourdieu, 1979, p.299). Enfin, au niveau politique cette opposition prend la forme d'un clivage gauche/ droite¹⁰⁷, (Bourdieu, 1979, pp. 527-529) tandis qu' au niveau moral, l'ethos ascétique des premiers s'oppose à l'ethos de l'aisance des seconds, « qui fonde et autorise toutes les formes intimes ou manifestes de la *certitudo sui*, désinvolture, grâce, facilité, élégance, liberté, en un mot *naturel* [...] » (Bourdieu, 1979, p. 285 et p.391). En outre, en développant le sujet des socialisations primaires à l'aide des « *Méditations pascaliennes* » et de « *Science de la science et réflexivité* » nous pouvons préciser que l'incorporation de disposition ascétique à l'intérieur de la famille s'accompagne d'une incorporation de disposition scolastique et de dispositions désintéressées face à l' « économie économique » (Bourdieu, 1997, p.89 ; Bourdieu, 2001, p.106). Ces dernières qui se traduisent notamment dans le schème perceptif qui hiérarchise les capitaux culturels et économiques en assignant à ce dernier un coefficient symbolique négatif, confirment alors les mêmes dispositions premières contre le capitalisme. Par la prise en considération des thèses sur les socialisations primaires que développe Bourdieu dans « *Les règles de l'art* », nous pouvons soutenir qu'il faut se garder de penser que les socialisations familiales à la critique du capitalisme sont nécessairement univoques et unitaires et ajouter avec lui qu'une opposition de l'agent avec un membre de sa famille incarnant le pôle économique peut expliquer les inclinations de l'agent à la critique du capitalisme¹⁰⁸. Comme il le maintient en effet dans cet ouvrage, cette

¹⁰⁶ Notons que pour les membres de la fraction dominante de la classe dominante, avoir des amis « consciencieux », « joyeux », « volontaires », « à l'esprit positif » s'oppose au fait d'avoir des amis artistes (Bourdieu, 1979)

¹⁰⁷ Notons que la propension à voter à gauche relève selon l'auteur d'un rapport structural de domination (Bourdieu, 1979, p.513).

¹⁰⁸ Comme le soutient l'auteur, cette opposition microsociologique entre représentant du capital culturel et du capital économique n'est que la reproduction ou l'incarnation de

situation en porte-à-faux spécifique peut inciter l'agent à établir une rupture symbolique ou effective avec ce parent qui représente le milieu économique. Bourdieu illustre cette hypothèse au travers de l'étude de cas de Flaubert rejetant son frère aîné, désigné par son rang de naissance pour perpétuer la lignée bourgeoise, par son adoption de « la position pure d'écrivain pur » et celle de Baudelaire, dont la « rupture à la fois subie et revendiquée avec sa famille, et spécialement avec sa mère, est sans doute le principe d'une relation tragique au monde social, celle de l'exclu contraint d'exclure, dans et par une rupture permanente, qui l'exclut » (Bourdieu, 1992, p.129)¹⁰⁹. Bien que Bourdieu n'utilise pas directement ici la notion d'habitus clivé, il nous semble que ces expériences de la rupture peuvent être rattachées à ce concept en ce qu'elles représentent des conditions de socialisation déchirantes pour l'agent, qui par suite ont de forte chance de se cristalliser sous la forme d'un habitus reflétant cette dimension conflictuelle¹¹⁰. Pour appuyer cette hypothèse, nous pouvons citer Bourdieu qui, lors d'un entretien avec Louis Pinto et Gérard Mauger, affirme que les conditions déchirantes sont entre autres éléments constitutives de l'habitus clivé : « *Il y a des habitus systématiquement déchirés et contradictoires, comme dédoublés, qui ont pour principe de cohérence, l'incohérence. Ce n'est pas du tout un paradoxe : il y a des conditions sociales qui sont déchirantes, des positions en porte-à-faux qui soumettent ceux qui les occupent à un double-*

l'opposition macrosociologique et séculaire entre l'économique et le culturel, le temporel et le spirituel (Bourdieu, 1979, pp.362-364).

¹⁰⁹ On trouve des exemples analogues dans le livre de Walzer *Le deuxième âge de la critique sociale* par exemple celui d'Antonio Gramsci ou de Randolph Bourne. Gramsci se demande en ce sens : « Si il était possible pour moi de me lier à la masse des hommes alors que je n'[ai] jamais aimé personne, pas même ma propre famille, [s'] il était possible d'aimer une collectivité alors que moi-même, je n'ai jamais été aimé par des êtres humains individuels » (Walzer, 1996, p.109).

¹¹⁰ Comme le remarque l'auteur lors d'un entretien avec Louis Pinto et Gérard Mauger, les conditions déchirantes sont – parmi d'autres éléments – constitutives de l'habitus clivé: « Il y a des *habitus* systématiquement déchirés et contradictoires, comme dédoublés, qui ont pour principe de cohérence, l'incohérence. Ce n'est pas du tout un paradoxe : il y a des conditions sociales qui sont déchirantes, des positions en porte-à-faux qui soumettent ceux qui les occupent à un *double-bind* permanent » (Mauger et Pinto, 1994).

bind *permanent* » (Mauger et Pinto, 1994). Nous reviendrons de manière plus approfondie sur l'habitus clivé dans les sections ultérieures, pour l'heure nous développerons le point des socialisations secondaires en montrant que si les socialisations primaires peuvent ne pas avoir été opposées au capitalisme, les socialisations secondaires à la sociologie quant à elles le sont nécessairement de par la nature même du projet sociologique¹¹¹.

Socialisation secondaire. Comme nous l'avons vu, Bourdieu conçoit la science et la pratique scientifique comme le produit de la complicité de l'histoire du champ scientifique et de l'histoire du scientifique.

Au regard des analyses de la genèse et de l'autonomisation du champ scolastique, culturel et scientifique nous pouvons poser avec lui que ces champs, suivant les conditions même de leurs émergences et leurs définitions, ont pour effet de doter leurs agents, au travers d'un processus de socialisation secondaire initié avec de forte probabilité dans la famille et poursuivi tout au long de leur trajectoire scolaire, de dispositions scolastiques, « culturelles » et scientifiques impliquant la distance à la nécessité pratique et le désintéressement économique. Si les socialisations primaires ont une forte chance d'incliner le « sociologue en devenir » à la critique du capitalisme, sans toutefois l'impliquer nécessairement, les socialisations secondaires à la sociologie à l'inverse inclinent à la critique du capitalisme soit en renforçant les socialisations primaires allant dans ce sens, soit en les initiant¹¹².

¹¹¹ A propos d'une thématique connexe, nous pouvons relever que Magni Berton et Rios, considèrent que la socialisation académique agit comme un « catalyseur » des dispositions critiques initiales des enseignants français et explique, dans une large mesure, que 80% d'entre eux se disent être de gauche et opposés au marché comme juste moyen de distribution (Berton et Rios, 2003, p.128).

¹¹² Selon Magni Berton et Rios, la socialisation académique agit en effet comme un « catalyseur » de leur disposition critique initiale et explique, dans une large mesure, que 80% des enseignants français se disent être de gauche et opposés au marché comme juste moyen de distribution (Berton et Rios, 2003, p.128).

Comme nous l'avons relevé précédemment en détail, l'autonomisation des champs scolastiques a favorisé l'émergence d'une disposition scolastique, « libre » et « pure », qui « incline à mettre en suspens les exigences de la situation, les contraintes de la nécessité économique et sociale, et les urgences qu'elle impose ou les fins qu'elle propose » (Bourdieu, 1997, p. 24). Cette disposition « détachée des nécessités pratiques » se trouve renforcée lorsque dans le sillage d'une opposition séculaire entre le spirituel et le temporel le champ scolastique parachève son autonomisation au dix-neuvième siècle et se teinte d'une couleur particulière en donnant naissance aux champs culturels et symboliques dont les principes fondamentaux sont l'inversion des principes du champ économique¹¹³ (Bourdieu, 1984, 1992, 1997). C'est en effet à cette époque que, réunissant ses conditions de possibilité économique, le champ culturel et symbolique se constitue comme un monde autonome en inversant les valeurs du champ économique, et qu'il renforce et exige une disposition scolastique allant dans le même sens. Il s'ajoute à cela que le processus d'autonomisation des champs scolastiques en champs culturels et symboliques s'effectue également au travers de l'émergence du champ scientifique du quinzième au dix-septième siècle et pour ce qui nous intéresse ici, notamment au dix-neuvième siècle au travers de l'émergence de la sociologie comme discipline académique. La proposition tautologique selon laquelle « il faut expliquer le social par le social », soit le *nomos* qui est au fondement de la discipline sociologique, se retrouve alors dans l'*illusio* sociologique correspondante¹¹⁴ impliquant elle aussi le désintéressement économique (Bourdieu, 1997, p.22). Comme nous l'avons vu, la *libido scientifica* et l'*illusio*, décrites comme la croyance dans le bien fondé du champ, impliquent « la soumission sans contraintes à

¹¹³ Comme le note l'auteur : [...] Ainsi, l'anamnèse historique, même à peine esquissée, rappelle le refoulement originare qui est constitutif de l'ordre symbolique et qui se perpétue dans une disposition scolastique impliquant le refoulement de ses conditions économiques et sociales de possibilité [...] ». (Bourdieu, 1997, p.35)

¹¹⁴ Comme le rappelle Bourdieu : « L'adhésion tacite au *nomos* est l'*illusio*, forme particulière de croyance [...]. L'*illusio* comme adhésion immédiate à la nécessité d'un champ [...] au titre de croyance fondamentale dans la valeur des enjeux de la discussion et dans les présupposés inscrits dans le fait même de discuter, elle est la condition indiscutée de la discussion » (Bourdieu, 1997, p.122).

l'impératif du « désintéressement » (Bourdieu, 2001, p. 103). En récompensant la disposition désintéressée le champ scientifique produit ainsi un intérêt spécifique au désintéressement, à la vertu scientifique, qui explique la *libido virtutis* des savants. Enfin ces dispositions sont magnifiées par les modalités particulières de fonctionnement du champ scientifique (règles d'argumentation et de démonstration, dialogue rationnel, concurrence généralisée etc.) qui poussent à la production collective sans cesse recommencée de l'universel cognitif et éthique.

Comme nous l'avons vu, l'habitus scientifique comme « théorie réalisée incorporée » et « conscience théorique réalisée à l'état pratique » varie selon les disciplines, la trajectoire et la position à l'intérieur du champ et selon l'origine sociale, la trajectoire scolaire et sociale et le genre (Bourdieu, 2001, p.84). L'auteur soutient tout d'abord que les habitus disciplinaires sont liés à la formation scolaire et par là, sont communs à une même génération de savants. La trajectoire dans le champ, se décline selon « des familles de trajectoires avec notamment l'opposition entre d'un côté les centraux, les orthodoxes, les continuateurs et, de l'autre les marginaux, les hérétiques, les novateurs [...] » (Bourdieu, 2001, p.86-87). La position dans le champ, montre que les dominants font la science normale et sont poussés à la conservation alors que les dominés sont obligés de se placer par rapport aux premiers et sont inclinés aux révolutions scientifiques et à la subversion. Si l'on ajoute à ces facteurs explicatifs intra-champ des facteurs externes, il apparaît tout d'abord que l'origine sociale se retrouve dans la hiérarchie sociale des disciplines et qu'elle invite au travers des dispositions qu'elle implique soit à l'audace, l'élégance et aisance (ancienneté culturelle), soit au sérieux, à la conviction et à l'investissement (nouveaux entrants) (Bourdieu, 2001, p. 89). Ensuite, à propos des effets de la trajectoire sociale sur l'habitus scientifique nous pouvons faire l'hypothèse qu'une trajectoire descendante incline à un rapport désenchanté à la science, au ressentiment et au conservatisme alors que la trajectoire ascendante incline à un rapport enchanté à la science, et à l'adoption d'un rapport positif à l'avenir et à la nouveauté. Il faut ajouter à propos du lien entre origine sociale et trajectoire scolaire qu'une origine sociale moyenne ou basse implique un mode

d'acquisition du capital culturel laborieux, un investissement et rapport à la culture sérieux, sévère, voire crispé alors qu'une origine sociale plus haute incline à un détachement, une distance acquise par la « fréquentation précoce et ordinaire d'objets, de gens, de lieux et de spectacles rares et « distingués » » (Bourdieu, 1979, p, 298.). Enfin concernant le genre, le « masculin » incline au théorique et le « féminin » à l'empirique.

Classe sociale d'arrivée. Bourdieu considère dans « *La distinction* » que les « professeurs » – cas échéant les sociologues –, situés de par leurs conditions sociales dans le champ du pouvoir en tant que fraction dominée des classes dominantes, et caractérisée par une structure de capitaux plus fortement dotés en capitaux culturels qu'économique, s'opposent à la fraction dominante des classes dominantes¹¹⁵ au travers de leur habitus de classe et leur style de vie. Il soutient en ce sens que les « professeurs » ont dans l'ensemble des domaines de la pratique, une disposition ascétique¹¹⁶ opposée à la disposition à l'aisance et au luxe des « patrons de l'industrie et du commerce ».

¹¹⁵ Comme Bourdieu l'affirme : « *Les détenteurs d'un fort volume de capital global comme les patrons, les membres des progressions libérales et les professeurs d'université s'opposent globalement aux plus démunis de capital économique et de capital culturel, comme les ouvriers sans qualification ; mais d'un autre point de vue, c'est-à-dire du point de vue du poids relatif du capital économique et du capital culturel dans leur patrimoine, les professeurs (plus riches, relativement, en capital culturel qu'en capital économique) s'opposent très fortement aux patrons (plus riches, relativement, en capital économique qu'en capital culturel) [...]* » (Bourdieu, 1994, p.22).

¹¹⁶ La disposition ascétique caractérise l'habitus de classe des professeurs : « *Il faut suivre, mais pour l'éprouver, l'intuition immédiate lorsqu'elle reconnaît dans le goût des professeurs pour l'austérité des œuvres pures, Bach ou Braque, Brecht ou Mondrian, la même disposition ascétique qui s'exprime dans toutes leurs pratiques et qu'elle pressent dans ces choix en apparence innocents le symptôme d'un rapport seulement mieux caché à la sexualité ou à l'argent ; ou lorsqu'elle devine toute la vision du monde et de l'existence qui s'exprime dans le goût pour les charmes du théâtre de boulevard ou pour les impressionnistes, pour les femmes en fête et en fleur de Renoir, les plages ensoleillées de Boudin ou les décors de théâtre de Dufy* » (Bourdieu, 1979, p.304).

En matière de culture, il montre que les professeurs possèdent la compétence la plus forte et la plus générale¹¹⁷, que « leurs préférences balancent entre une certaine audace et un classicisme prudent » et qu' « ils refusent les facilités du goût « rive droite » sans s'aventurer dans l'avant-garde artistique, portant leur recherche plutôt vers les « redécouvertes » que vers les « découvertes », vers les œuvres du passé les plus rares plutôt que vers l'avant-garde du présent¹¹⁸[...]» (Bourdieu, 1979, p. 297). Ils s'opposent ainsi, nous dit-il, au goût « modal et à la mode » de la bourgeoisie, nécessitant une compétence moyenne, inscrit dans la tradition, « mesuré jusque dans ces audaces » et teinté d'une forme d'hédonisme tempéré¹¹⁹. Comme l'écrit Bourdieu au travers de ces habitus de classe et

¹¹⁷ Comme le rappelle Bourdieu : « *Les indicateurs mesurant le capital culturel (dont on sait déjà qu'il varie à peu près en raison inverse des indicateurs du capital économique) apportent la contribution la plus forte à la constitution du premier facteur [...] : on a ainsi d'un côté ceux qui, ayant les revenus les plus faibles, possèdent la plus forte compétence connaissent le plus grand nombre d'œuvres musicales et de compositeurs disent préférer les œuvres demandant la disposition esthétique la plus « pure » [...] et la plus générale, la plus capable de s'appliquer à des domaines moins consacrés, comme la chanson et le cinéma ou même à la cuisine ou à la décoration de la maison, qui s'intéressent à la peinture abstraite, fréquentent le Musée d'art moderne et attendent de leurs amis qu'ils soient artistes ; à l'opposé ceux qui disposent des revenus les plus forts et détiennent la compétence la plus faible, qui connaissent peu d'œuvres musicales et de compositeurs, préfèrent des amis consciencieux et portent leur préférences vers des œuvres de culture bourgeoise de second rang, déclassées ou classiques [...] ou la chanson la plus divulguée » (Bourdieu, 1979, p. 295).*

¹¹⁸ Bourdieu alors de rappeler leur préférence pour un « (intérieur chaud et composé, plein de fantaisie, Braque, Picasso, Bruegel et parfois Kandinsky, l'Oiseau de feu, l'Art de la fugue et le Clavecin bien tempéré) (Bourdieu, 1979, p. 297).

¹¹⁹ Enfin la majorité des professeurs et surtout des artistes et des patrons de commerce « s'oppose à la part la plus typiquement bourgeoise (par son origine, sa résidence et sa formation) » au goût bourgeois. « *Goût modal ou à la mode [...] et fondé sur une compétence moyenne [...] le goût bourgeois ou mondain est fondamentalement un goût de tradition [...] et une sorte d'hédonisme tempéré [...] et mesuré jusque dans ces audaces [...] ou la préférence pour des amis dotés d'esprit positif. Il se définit surtout par opposition à un ensemble d'indicateurs qui caractérisent une culture à la fois plus « scolaire » [...] et plus audacieuse –relativement– [...] mais aussi plus ascétique [...] » (Bourdieu, 1979, p.301).*

style de vie opposé c'est bien deux « cultures » au sens de l'ethnologie qui s'opposent dans toutes les dimensions des pratiques culturelles :

« La coloration ascétique des pratiques culturelles des professeurs et des intellectuels, apparaît à l'évidence lorsqu'on les restitue dans le système dont elle font partie, et que l'on est ainsi contraint de poser la question du sens même de la culture et de l'appropriation symbolique, substitués sublimes et sublimés de toutes les appropriations matérielles et de toutes les nourritures terrestres que la division du travail de domination laisse aux parents pauvres. L'antagonisme entre les styles de vie correspondant aux pôles opposés du champ de la classe dominante est en effet tranché, total, et l'opposition entre les professeurs et les patrons (et tout spécialement sans doute entre les petits et moyens des deux catégories) évoque celle qui sépare deux « cultures » au sens de l'ethnologie. D'un côté, la lecture et la lecture de poésie, d'essais philosophiques et d'ouvrages politiques, du Monde et de mensuels littéraires ou artistiques (plutôt de gauche) ; de l'autre, la chasse et le tiercé et, quand lecture il y a, la lecture de récits historiques, de France-Soir ou de L'Aurore, de L'Auto-journal, et de Lectures pour tous. Ici, le théâtre, plutôt classique, ou d'avant-garde [...], le musée, la musique classique, France-Musique, les « puces », le camping, la montagne et la marche à pied ; là, les voyages et les repas professionnels, le théâtre de boulevard [...] et le music-hall, les spectacles de variétés de la télévision, les foires-expositions, la salle des ventes et les « boutiques », la voiture de luxe et le bateau, l'hôtel (trois étoiles) et les villes d'eau. Et le style même des différentes pratiques culturelles, la philosophie sociale et la vision du monde qu'elles engagent, se voient beaucoup mieux si l'on a à l'esprit l'univers des pratiques dont elles sont solidaires ; si l'on sait par exemple que le théâtre d'avant-garde ou la lecture des poètes ou des philosophes s'oppose au théâtre bourgeois ou au music-hall, à la lecture de récits historiques ou

de romans d'aventures ou d'hebdomadaires illustrés, comme la marche à pied, le camping, les vacances à la campagne ou à la montagne des professeurs s'opposent soit à l'ensemble des pratiques et des biens de luxe qui caractérise la bourgeoisie ancienne, Mercedes ou Volvo, yachts, vacances à l'hôtel, séjours en ville d'eau, soit à la constellation des consommations culturelles et matérielles les plus coûteuses et les plus prestigieuses, livres d'art, caméras, magnétophones, bateaux, ski, golf, équitation ou ski nautique qui sont l'apanage des professions libérales » (Bourdieu, 1979, pp.321-322).

Pour synthétiser cette opposition l'auteur pose que les « professeurs » n'ont pas les moyens de leurs goûts et que les fractions de la classe dominante auxquels ils s'opposent n'ont pas les goûts de leurs moyens¹²⁰. Il considère alors que l'on peut lire en sus de l'opposition entre l'ascétisme esthétique auxquels sont réduits les professeurs et le goût de luxe de la bourgeoisie, une opposition entre deux philosophies de l'existence, l'une « intellectuelle » symbolisée par le noir et l'autre « bourgeoise » par le rose :

¹²⁰ En d'autres termes, comme le note Bourdieu, les intellectuels sont condamnés par leur moyens à un ascétisme esthétique et font ainsi de nécessité vertu : « A l'opposé, il n'est pas un des choix des professeurs (par exemple, la préférence qu'ils marquent pour un intérieur harmonieux, sobre et discret ou pour des repas simples mais joliment présentés) qui ne puisse se comprendre comme une manière de faire de nécessité vertu en maximisant le profit qu'ils peuvent tirer de leur capital culturel et de leur temps libre tout en minimisant leurs dépenses en argent. Si les premiers [soit les membres des professions libérales] n'ont pas toujours les goûts de leur moyens, les seconds n'ont presque jamais les moyens de leurs goûts et ce décalage entre le capital économique et le capital culturel les condamne à un esthétisme ascétique (variante plus austère du style de vie artiste), qui « tire parti » de ce qu'il a, substituant le « rustique » à l'ancien, les tapis roumains aux tapis persans, la grange restaurée au manoir de famille, les lithographies (ou les reproductions) aux tableaux, autant de substituts inavoués qui, comme le mousseux ou le simili des vrais pauvres, sont autant d'hommages que la privation rend à la possession » (Bourdieu, 1979, pp. 326-331)

« On voit que l'opposition que l'on fait d'ordinaire entre le goût « intellectuel » ou « de rive gauche » et le goût « bourgeois » ou « de rive droite » ne s'établit pas seulement entre la préférence pour des œuvres contemporaines [...] et le goût des œuvres plus anciennes et plus consacrées [...], entre le goût des valeurs sûres, en peinture et en musique comme en matière de cinéma ou de théâtre, et le parti-pris de la nouveauté, mais aussi entre deux visions du monde, deux philosophies de l'existence, symbolisées si l'on veut pas Renoir et Goya (ou Maurois et Kafka), centres des deux constellations de choix, le rose et le noir, la vie en rose et la vie en noir, le théâtre de boulevard et le théâtres d'avant-garde, l'optimisme social des gens sans problèmes et le pessimisme anti-bourgeois des gens à problèmes, le confort matériel et intellectuel, avec intérieur intime et discret et la cuisine de tradition française, et la recherche esthétique et intellectuelle, avec le goût des plats exotiques ou – inversion – à la bonne franquette, des intérieurs composés, ou – inversion – faciles à entretenir, des meubles achetés aux puces et des spectacles d'avant-garde » (Bourdieu, 1979, p.332).

En matière économique, il soutient que les professeurs opposent une « ascèse de la restriction élective » au « luxe comme attestation de la distance à la nécessité » de la fraction dominante des classes dominantes :

« La lutte qui oppose aux fractions dominantes les fractions dominées [...] tend, [...] à s'organiser selon des oppositions à peu près superposables à celles que la vision dominante établit entre la classe dominante et les classes dominées : d'un côté la liberté, le désintéressement, la « pureté » des goûts sublimés, le salut dans l'au-delà, etc., de l'autre la nécessité, l'intérêt, la bassesse des satisfactions matérielles, le salut en ce monde [...]. Ce n'est pas par hasard, on le voit, que l'art et l'art de vivre dominants s'accordent sur les mêmes distinctions fondamentales

qui ont toutes pour principe l'opposition entre la nécessité brute et brutale qui s'impose au commun et le luxe comme attestation de la distance à la nécessité, ou l'ascèse, comme contrainte délibérément assumée, deux manières opposées de nier la nature, le besoin, l'appétit, le désir ; entre le gaspillage débridé qui rappelle en négatif les privations de l'existence ordinaire et la liberté ostentatoire de la dépense gratuite, ou l'ascèse de la restriction électorale ; entre l'abandon aux satisfactions immédiates et faciles et l'économie de moyens, attestation d'une possession des moyens à la mesure des moyens possédés. L'aisance n'est si universellement approuvée que parce qu'elle représente l'affirmation la plus visible de la liberté par rapport aux contraintes qui dominent les gens ordinaires [...] »
(Bourdieu, 1979, pp. 284-285).

Au niveau du réseau social, il relève que l'habitus de classe des professeurs les incline à avoir des amis cultivés ou artistes tandis que les fractions dominantes de la classe dominante affectionnent la compagnie d'amis « consciencieux », « joyeux », « à l'esprit positif » et « volontaires » ; qualités qui aux yeux de cette fraction de classe sont diamétralement opposées aux qualités des artistes (Bourdieu, 1979, p. 295 et p.299).

En ce qui concerne la politique cette confrontation prend la forme d'un clivage gauche / droite. Il est à noter sur ce point que la propension à voter à gauche des « professeurs » et des autres classes sociales est expliquée par l'auteur comme étant fonction d'un rapport structural de domination (Bourdieu, 1979, p.513 ; pp. 527-529) :

« On comprend que, par l'intermédiaire de l'habitus, qui définit le rapport à la position synchroniquement occupée, et, par là, les prises de position pratiques ou explicites sur le monde social, la distribution des opinions politiques entre la droite et la gauche correspond assez étroitement à la distribution des classes et des fractions de classe dans l'espace défini dans sa

première dimension par le volume du capital global et dans la seconde par la structure de ce capital : la propension à voter à droite croît à mesure que croît le poids relatif du capital économique dans la structure du capital, la propension à voter à gauche croissant dans les deux cas en sens inverse. L'homologie entre les oppositions qui s'établissent sous ces deux rapports, l'opposition fondamentale entre les dominants et les dominés et l'opposition secondaire entre les fractions dominantes et les fractions dominées de la classe dominante, tend à favoriser les rencontres et les alliances entre les occupants de positions homologues dans des espaces différents : la plus visible de ces coïncidences paradoxales s'établit entre les fractions dominées de la classe dominante, intellectuels, artistes, professeurs, et les classes dominées, qui ont en commun d'exprimer leur rapport (objectivement très différents) aux dominants (communs) dans une propension particulière à voter à gauche » (Bourdieu, 1979, p.513).

Enfin, au niveau moral, l'auteur met en lumière le fait que l'éthos ascétique des « professeurs » s'affronte à « un ethos bourgeois de l'aisance rapport assuré au monde et au moi, ainsi vécus comme nécessaires, c'est-à-dire comme coïncidence réalisée de l'être et du devoir-être, qui fonde et autorise toutes les formes intimes ou manifestes de la *certitudo sui*, désinvolture, grâce, facilité, élégance, liberté, en un mot naturel [...] » (Bourdieu, 1979, p.391).

De manière générale Bourdieu considère dans « *la distinction* » que les « professeurs » critiquent les classes dominantes et le capitalisme du fait de la position sociale de « dominants dominés » qu'ils occupent les « professeurs » dans l'espace social, c'est-à-dire en d'autres termes, par un manque de reconnaissance de leur habitus de classe et de leur style de vie ascétiques et plus précisément du capital culturel qu'ils possèdent. Il relève

dès lors que suivant leur position en porte-à-faux¹²¹ dans l'espace social, les « professeurs » veulent augmenter le degré de reconnaissance qui leur est attribué en faisant estimer de davantage le capital culturel qu'ils possèdent dans la hiérarchie des capitaux. Comme le rappelle en effet l'auteur, la lutte symbolique entre les classes sociales porte non pas uniquement sur la hiérarchie des pratiques et leur légitimité mais également sur la hiérarchie sociale des capitaux « capitaux » permettant la hiérarchisation symbolique des pratiques:

« Les différentes espèces de capital dont la possession définit l'appartenance à la classe et dont la distribution détermine la position dans les rapports de force constitutifs du champ du pouvoir et du même coup les stratégies susceptibles d'être adoptées dans ces luttes, « naissance », « fortune », « talents » en un autre temps, capital économique et capital scolaire aujourd'hui, sont à la fois des instruments de pouvoir et des enjeux de lutte pour le pouvoir, inégalement puissants en fait et inégalement reconnus comme principes d'autorité ou signes de distinction légitimes selon les moments et, bien sûr, selon les fractions : la définition de la hiérarchie entre les fractions ou, ce qui revient au même, à la définition des principes de hiérarchisation légitimes, c'est-à-dire des instruments et des enjeux de lutte légitime, est elle-même un enjeu de luttes entre les fractions » (Bourdieu, 1979, p.362).

A partir de là, Bourdieu soutient que le manque de reconnaissance des mérites et du principe scolaire de classement qui a consacré les « professeurs » expliquent leur disposition à la critique des classes dominantes et du capitalisme. Comme il le remarque en effet dans le prolongement de son analyse sur les goûts ascétiques des intellectuels :

¹²¹ Selon Bourdieu les intellectuels ont en effet « une position de porte-à-faux dans l'espace social » (Bourdieu, 1979, p.514).

« *Le décalage entre le capital économique et le capital culturel ou, plus exactement, le capital scolaire qui en est la forme certifiée est sans aucun doute un des fondements de leur propension à contester un ordre social qui ne reconnaît pas pleinement leurs mérites parce qu'il reconnaît d'autres principes de classement que ceux du système scolaire qui les a reconnus. Cette révolte méritocratique (donc, en un sens, aristocratique) redouble lorsqu'elle se double des fidélités, des refus et des impossibilités, ou des refus de l'impossible, qui sont corrélatifs d'une origine sociale petite-bourgeoise ou populaire et qui, joints aux limites purement économiques, interdisent le plein accès à la bourgeoisie* » (Bourdieu, 1979, p.331).

Pour affiner l'analyse du manque de reconnaissance dont font l'objet leur position sociale et notamment leur capital culturel, il nous faut préciser avec les « *Méditations pascaliennes* » que celui-ci s'accompagne d'un manque de reconnaissance de leurs dispositions scolastiques et désintéressées acquises tout au long de leurs socialisations familiales, scolaires et surtout, en ce qui nous intéresse ici, professionnelles. En toute logique, le manque d'estime du capital culturel inclus et implique en effet celui de leurs dispositions scolastiques et désintéressées relatives et de l'universel cognitif et éthique qui en constitue le substrat.

L'auteur fait remarquer en outre dans ce même ouvrage que suivant leur position de « dominant-dominé », les « professeurs » sont prédisposés, par un effet *d'homologie structurale* à s'associer aux dominés et à endosser leur cause par solidarité. Bourdieu suggère en ce sens dans « *La distinction* » que « de leur côté, les intellectuels et surtout les artistes peuvent trouver dans l'homologie structurale entre la relation des dominés aux dominants et la relation des fractions dominées aux fractions dominantes le principe d'une solidarité vécue et parfois réelle avec les classes dominées [...] » (Bourdieu,

1979, p.363)¹²²¹²³. Il nous semble cependant que laissée en l'état cette thèse ne permet pas d'expliquer de façon satisfaisante le sentiment de solidarité éprouvé par les intellectuels envers les dominés et que les écrits postérieurs des « *Méditations pascaliennes* », axé non plus sur la position sociale et les dispositions ascétiques de ceux-ci mais l'indicateur plus précis de leur profession et leurs dispositions scientifiques scolastiques et désintéressées, comblent en partie ce manque. En analysant plus spécifiquement la profession de scientifique, Bourdieu considère en effet que les dispositions scolastiques et désintéressées initiées dans la famille, développées durant les socialisations académiques et professionnelles sont au principe d'un intérêt au désintéressement et par extension d'une *libido virtutis* qui inclinent les sociologues à la défense de l'universel cognitif et éthique. Ces dispositions scolastiques et désintéressées, leur intérêt au désintéressement et leur *libido virtutis* ainsi que leur défense de l'universel cognitif et éthique, expliquent alors leur solidarité dirigée de façon prioritaire, mais non exclusive vers les dominés.

¹²² Ci-après un passage sur l'homologie structurale entre intellectuel et classes dominée expliquant leur propension à voter à gauche : « *L'homologie entre les oppositions qui s'établissent sous ces deux rapports, l'opposition fondamentale entre les dominants et les dominés et l'opposition secondaire entre les fractions dominantes et les fractions dominées de la classe dominante, tend à favoriser les rencontres et les alliances entre les occupants de positions homologues dans des espaces différents : la plus visible de ces coïncidences paradoxales s'établit entre les fractions dominées de la classe dominante, intellectuels, artistes, professeurs, et les classes dominées, qui ont en commun d'exprimer leur rapport (objectivement très différents) aux dominants (communs) dans une propension particulière à voter à gauche* » (Bourdieu, 1979, p.513).

¹²³ Nordman en reprenant Bourdieu note sur ce point que le sentiment de solidarité qu'éprouvent les intellectuels à l'égard des « dominés-dominés » est selon lui une « fausse contextualisation », du fait que les intellectuels sont des dominants sous certains rapports. Comme elle le soutient, Bourdieu relève en effet que leurs affinités avec ceux-ci diminuent, lorsque leur propre pouvoir est contesté : en révolte contre les « bourgeois », ils leur sont solidaires lors des périodes de crise où leur capital spécifique et leur position dans l'ordre social sont menacés (Bourdieu, 1985, p.173 cité in Nordman, 2003, p.53).

Compte tenu de cela, nous pourrions ainsi envisager l'association à la cause des dominés comme étant fonction à la fois de la position sociale du sociologue – le partage d'un rapport structural de domination et de sa position professionnelle – et de sa défense des universels cognitif et éthique impliquant – une fois encore de façon prioritaire mais non exclusive – celle des dominés. Cela permettrait de rendre compte de l'opposition au capitalisme des sociologues à partir de deux cadrages analytiques différents, ordonnés selon une progression vers l'universalité, en montrant d'une part que les sociologues pris en tant que personne critiquent à partir de leurs dispositions ascétiques et en tant que sociologues à partir de leurs dispositions scolastiques et désintéressées .

Appuis normatifs des critiques sociologiques du capitalisme. D'une manière générale l'approche de Bourdieu permet d'identifier les appuis normatifs formels et immanents susceptibles d'être mobilisés pour faire une critique sociologique du capitalisme. Dans ce qui suit, nous saisissons ces deux registres au travers des analyses des critiques sociologiques du capitalisme de l'auteur et de ses propres critiques du capitalisme néolibéral.

Comme nous l'avons vu précédemment, Bourdieu considère que le monde social reconnaît universellement les impératifs d'universalité cognitive et éthique¹²⁴ – tout en prenant acte du fait que ces impératifs sont universellement transgressés¹²⁵. Or, selon lui, le champ scientifique est le principal agent de production et de progression de l'universel cognitif et

¹²⁴ Il définit respectivement les impératifs d'universalité cognitive et éthique comme 1) le transpersonnel et l'objectif ; 2) l'idéal de désintéressement, la générosité, la subordination du moi au nous et le sacrifice de l'intérêt particulier à l'intérêt général.

¹²⁵ Comme il le soutient en effet : « *Il faut prendre acte de l'universalité de la reconnaissance officiellement accordée aux impératifs d'universalité, sorte de « point d'honneur spiritualiste » de l'humanité : impératifs d'universalité cognitive qui imposent la négation du subjectif, du personnel, au profit du transpersonnel et de l'objectif ; impératifs d'universalité éthique qui demandent la négation de l'égoïsme et de l'intérêt particulier au profit du désintéressement et de la générosité*¹²⁵. Mais il faut prendre acte aussi de l'universalité de la transgression effective de ces normes » (Bourdieu, 1997, p. 146).

éthique en vertu des règles et des contraintes spécifiques qui le régissent et de l'intérêt à l'universel qu'il implique :

« Si l'universel avance, c'est parce qu'il existe des microcosmes sociaux qui, en dépit de leur ambiguïté intrinsèque, liée à leur enfermement dans le privilège et l'égoïsme satisfait d'une séparation statutaire, sont le lieu de luttes qui ont pour enjeu l'universel et dans lesquelles des agents ayant, à des degrés différents selon leur position et de leur trajectoire, un intérêt particulier à l'universel, la raison, la vérité, la vertu, s'engagent avec des armes qui ne sont autre chose que les conquêtes les plus universelles des luttes antérieures » (Bourdieu, 1997, p. 146).

Dans « *Les règles de l'art* », Bourdieu considère que les intellectuels s'appuient sur l'autonomie relative de leur champ et des valeurs qu'il produit – et dont il est le produit – pour porter une critique sur le champ économique et politique. En se penchant sur l'invention de l'intellectuel au travers de l'exemple du « J'accuse » de Zola, il remarque en effet que, paradoxalement, c'est l'autonomie du champ intellectuel qui permet à celui-ci d'intervenir dans le champ politique au nom des normes du champ littéraire. Selon lui, Zola réaffirme « contre toutes les raisons d'Etat, l'irréductibilité des valeurs de vérité et de justice, et, du même coup, l'indépendance des gardiens de ces valeurs par rapport aux normes de la politique (celles du patriotisme par exemple), et aux contraintes de la vie économique » (Bourdieu, 1992, p.186). En développant son propos, Bourdieu précise alors que l'intellectuel fait une critique du champ économique et politique au nom des valeurs « *de liberté, de justice, de solidarité, de bien commun, d'éthique pure* » ou encore « *de liberté, de désintéressement et de justice* » produit par son propre champ¹²⁶ :

¹²⁶ Comme l'écrit Bourdieu le sociologue ou plus généralement l'intellectuel a partie liée avec « les valeurs universelles [...] universellement reconnues comme les plus hautes » de par son inscription dans le champ culturel (Bourdieu, 1979, p.363).

« Enfermé dans son ordre propre, adossé à ses propres valeurs de liberté, de désintéressement, de justice, qui excluent qu'il puisse abdiquer son autorité et sa responsabilité spécifiques en échange de profits ou de pouvoir temporels nécessairement dévalués, il s'affirme, contre les lois spécifiques de la politique, celles de la Realpolitik et de la raison d'Etat, comme le défenseur de principes universels qui ne sont que le produit de l'universalisation des principes spécifiques de son univers propre » (Bourdieu, 1992, p.187).

Notons au surplus que contre une vision idéaliste de l'universel l'auteur au rappelle dans les *« Méditations pascaliennes »* qu'une *« Realpolitik de l'universel »* devrait consister soit à l'universalisation des condition d'accès à l'universel, soit à la subversion de la distinction théorie/pratique ou la réhabilitation de la pratique.

En nous inspirant des *« Raisons pratiques »*, nous pouvons également ajouter que ces valeurs propres au champ scientifique peuvent se doubler d'un corpus de valeurs *« civiles »* culturellement et historiquement situées et datées. Il émet en effet dans cet ouvrage l'idée que le dévoilement critique peut consister à donner à voir une réalité en contradiction avec ce qui caractérise la *« vertu civile »* et ainsi prendre pour référents normatifs *« l'égalité, la fraternité, la sincérité, le désintéressement et l'altruisme »* :

« Ce travail de dévoilement, de désenchantement, de démystification n'a rien de désenchanteur : il ne peut en effet s'accomplir qu'au nom des valeurs mêmes qui sont au principe de l'efficacité critique du dévoilement d'une réalité en contradiction avec les normes officiellement professées, égalité, fraternité et surtout, dans le cas particulier, sincérité, désintéressement, altruisme, bref tout ce qui définit la vertu civile. Et il n'y a rien de désespérant – sinon pour les « belles âmes » – dans le fait que ceux à qui incombe ce travail – journalistes à l'affût de scandales, intellectuels prompts à

s'emparer des causes universelles, juristes attachés à défendre et à étendre le respect du droit, chercheur acharnés à dévoiler le caché, comme le sociologue – peuvent eux-mêmes contribuer à créer les conditions de l'instauration du règne de la vertu civile que pour autant que la logique de leurs champs respectifs leur assure les profits d'universel qui sont au principe de leur libido virtutis » (Bourdieu, 1994, pp. 243-244).

Sur ce point nous pouvons également nous référer aux interventions publiques de l'auteur contre le capitalisme néolibéral réunies dans les ouvrages « *Contre feux* » et « *Contre-feux 2* ». Comme les interventions considérées n'ont pas le caractère systématique de ses ouvrages et sont ordonnées selon leur chronologie, nous ne les résumerons pas en entier ici ; nous nous permettrons de faire la synthèse des éléments qui nous semblent importants.

D'une manière générale la critique du capitalisme néolibéral effectuée par Bourdieu porte sur le rapport instrumental à soi aux autres qu'il implique, sur le dépérissement de l'Etat social et de la notion d'égalité républicaine auquel il donne lieu – légitimée par une conception libérale de la responsabilité individuelle – et enfin, au niveau de l'ordre social, sur la destruction systématique des solidarités et de la « liberté sociale ».

L'auteur considère tout d'abord qu'« *au nom de la vieille tradition libérale du self help (héritée de la croyance calviniste que Dieu aide ceux qui s'aident eux-mêmes) et de l'exaltation conservatrice de la responsabilité individuelle* » et de l'« *employability* » chaque agent individuel doit « *se placer lui-même sur le marché, en se faisant en quelque sorte entrepreneur de lui-même, traité comme capital humain* » (Bourdieu, 2000, p.28). Ce rapport à soi auquel invite le capitalisme néolibéral est doublé selon lui d'une « *exaltation de l'accroissement du capital convertie en « devoir »* », d'« *une mentalité calculatrice* », présente dans tous les domaines de la

pratique – des échanges quotidiens aux institutions¹²⁷ (Bourdieu, 2000, p. 28).

Il exprime ensuite son « *soutien à tous ceux qui luttent [...] contre la destruction d'une civilisation, associée à l'existence du service public, celle de l'égalité républicaine des droits, droits à l'éducation, à la santé, à la culture, à la recherche, à l'art, et, par dessus tout, au travail* » (Bourdieu, 1998, p.30). Contre le dépérissement de l'Etat, la conversion de biens publics en bien commerciaux et de ses usagers en clients, Bourdieu relève que ces mesures s'accompagnent d'un discours sur la responsabilité individuelle qui tend à justifier inégalités et à éliminer toute trace de responsabilité sociale (Bourdieu, 2000, pp.27-28). Il condamne la vision néo-darwiniste du monde social qu'implique le capitalisme néolibéral en invitant à une concurrence pour le travail et au sein même de celui-ci, « *véritable lutte de tous contre tous, destructrice de toutes les valeurs de solidarité et d'humanité* » (Bourdieu, 1998, p.98).

Il s'attaque ainsi aux techniques du « *management participatif* » qui en institutionnalisant l'insécurité¹²⁸, la flexibilité, la concurrence à l'intérieur de l'entreprise et l'individualisation de la relation salariale – fixation d'objectif individuel, évaluation individuelle, salaire au mérite, stratégies de

¹²⁷ Bourdieu note en ce sens que « *La société américaine a sans doute poussé à sa limite extrême le développement et la généralisation de l'esprit du capitalisme dont Max Weber avait trouvé une incarnation paradigmatique chez Benjamin Franklin, et son exaltation de l'accroissement du capital convertie en « devoir » (Beruf, calling). La mentalité calculatrice imprègne toute la vie et tous les domaines de la pratique sans exception et elle est inscrite dans les institutions (par exemple ce que l'on a appelé « academic market place ») et les échanges quotidiens* » (Bourdieu, 2000, p. 28)

¹²⁸ Sur la question de l'insécurité comme technique rationnelle de domination, il écrit également: « *Des relations de travail fondées sur l'institutionnalisation de l'insécurité (avec en particulier les nouveaux contrats de travail) et de plus en plus particularisées pour s'ajuster à la firme et aux exigences particulières du travail (durées et horaire du travail, avantages, perspectives de promotion, formes d'évaluation, types de rémunération, retraite, etc.) entraînent une désocialisation du travail salarié et une atomisation méthodique des travailleurs* » (Bourdieu, 2000, p. 30).

reponsabilisation, auto-exploitation et auto-contrôle –, ont pour effet non seulement d'inciter au surinvestissement dans le travail mais l'affaiblissement ou l'abolition des solidarités collectives¹²⁹ (Bourdieu, 1998, pp.11-112). Enfin, contre un ordre social qui n'a pour seule loi « *la recherche de l'intérêt égoïste et la passion individuelle du profit* », Bourdieu exhorte les agents à « *travailler à inventer et à construire un ordre social [...] qui ferait place à des collectifs orientés vers la poursuite rationnelle de fins collectivement élaborées et approuvées*¹³⁰ » (Bourdieu, 1998, p.119).

¹²⁹ Bourdieu critique comme suit l'affaiblissement des solidarités collectives par les techniques du management participatif : « *le règne de la flexibilité, avec les recrutements sous contrats à durée déterminée ou les intérim et les « plans sociaux » à répétition, et l'instauration, au sein même de l'entreprise, de la concurrence entre filiales autonomes, entre équipes, contraintes à la polyvalence, et, enfin, entre individus, à travers l'individualisation de la relation salariale : fixation d'objectifs individuels ; instauration d'entretiens individuels d'évaluation ; hausse individualisées des salaires ou octroi de primes en fonction de la compétence et du mérite individuels ; carrières individualisées ; stratégies de « responsabilisation » tendant à assurer l'auto-exploitation de certains cadres qui, simple salariés sous forte dépendance hiérarchique, sont en même temps tenus pour responsables de leurs ventes, de leurs produits, de leur succursale, de leur magasin, etc., à la façon d'indépendant ; exigence de l' « auto-contrôle » qui étend l' « implication » des salariés, selon les techniques du « management participatif », bien au-delà des emplois de cadres ; autant de techniques d'assujettissement rationnel qui, tout en imposant le surinvestissement dans le travail, et pas seulement dans les postes de responsabilité, et le travail dans l'urgence, concourent à affaiblir ou à abolir les repères et les solidarités collectives* » (Bourdieu, 1998, pp. 111-112).

¹³⁰ Sur la question de la solidarité, Bourdieu critique également dans un autre article « *le culte de l'individu et de l'individualisme* » au fondement de toute la pensée économique néolibérale : « *la science économique repose sur une philosophie de l'action, l'individualisme méthodologique, qui ne veut et ne peut connaître que les actions sciemment et consciemment calculées d'agents isolés, visant des fins individuelles et égoïstes sciemment et consciemment posées. Quant aux action collectives, comme celles qu'organisent les instances de représentation, partis, syndicats ou associations, et aussi l'Etat, instance chargée d'élaborer et d'imposer la conscience et la volonté collectives, et de contribuer à favoriser le renforcement de la solidarité, non seulement elle a peine à en rendre compte, mais elle tend à les réduire à de simple agrégations d'actions individuelles isolées [...]. Ce faisant, elle exclut en fait la politique* » (Bourdieu, 2000, p. 29).

En guise de conclusion, nous proposons de revenir de façon synthétique sur l'ensemble des thèses de l'auteur. L'explication générale du phénomène des critiques sociologiques du capitalisme que donne Bourdieu à partir de l'anthropologie et la vision du monde social qu'il développe dans les « *Méditations pascaliennes* » est celle de la lutte pour la reconnaissance. Comme nous l'avons vu en détail, le système théorique que Bourdieu développe dans cet ouvrage est fondé sur une anthropologie de la contingence et de la finitude. Etant donné que l'Homme est mortel et qu'il ne peut se résoudre à sa condition d' « être sans raison d'être », il est animé, selon lui, d'un « besoin de justification, de légitimation, de reconnaissance » qu'il peut satisfaire au cours de son existence dans et par son investissement dans les jeux sociaux (Bourdieu, 1997, p. 282). Il soutient ensuite que le monde social dans lequel ces jeux sociaux sont joués – jeux qui confèrent à l'agent une justification de son existence et pour certains une justification de leurs privilèges –, est le lieu d'une lutte symbolique entre les classes qui a pour enjeu le pouvoir d'imposer la vision et la connaissance légitime du monde social, sa signification et sa direction (Bourdieu, 1997, pp. 221-222). Il considère alors que la lutte « pour la connaissance et la reconnaissance » a pour triple objectif « d'imposer une représentation avantageuse de soi », d'acquérir « le pouvoir d'imposer comme légitime les principes de construction de la réalité sociale les plus favorables à son être social » individuel et collectif et d'accumuler un « capital symbolique de reconnaissance » (Bourdieu, 1997, p.223-224). À ce sujet, il précise que cette lutte s'exerce dans l'ordre de l'existence quotidienne et dans les champs de production culturelle qui ont pour tâche de produire et d'imposer « les principes de construction et d'évaluation de la réalité sociale¹³¹ » (Bourdieu, 1997, p.224). Selon lui, la particularité de cette lutte pour l'accumulation d'un capital symbolique de reconnaissance est qu'elle se situe à la rencontre de l'*homo homini lupus* de Hobbes et l'*homo homini Deus* de Spinoza en ce que le capital symbolique est « un pouvoir sur les autres qui tient son existence des autres » (Bourdieu,1997, p.284). La

¹³¹ Comme le note l'auteur, le champ politique occupe une place de choix dans ce processus d'imposition.

détention d'un capital symbolique, ou plus exactement du capital exerçant un *effet symbolique*, permet alors à l'agent d'avoir en retour le pouvoir de reconnaître et de dire « *ce qu'il en est de ce qui est, ce qu'il faut en penser, par un dire (ou un prédire) performatif capable de faire être le dire conformément au dire [...]* » (Bourdieu, 1997, pp.285-286). Pour rendre intelligible la lutte sociale et symbolique entre les classes, dont l'enjeu principal dans nos sociétés est la détention du pouvoir d'Etat, *i.e.* le monopole de définition légitime de la réalité sociale, Bourdieu mobilise les concepts d'espace social, de champ et d'habitus de classe. Pour définir les modalités de cette lutte il considère ainsi qu'aux différentes appartenances et positions de classe diachroniques et synchroniques, déterminées par le volume et la structure des capitaux possédés, correspondent des habitus de classes et des styles de vie spécifiques qui déterminent – selon une causalité du probable – les prises de position de l'agent sur le monde social affrontées aux autres. L'auteur soutient que les sociologues – que nous rapprochons de la catégorie de « professeurs supérieurs » dans « *La distinction* » –, de part leurs socialisations primaires – et secondaires – opposent à la disposition à l'aisance et au luxe des « patrons de l'industrie et du commerce » une disposition ascétique¹³² dans tous les domaines de la pratique. Il ajoute sur ce point que ces dispositions ascétiques s'accompagnent de dispositions scolastiques et de dispositions désintéressées face à « l'économie économique » et se cristallisent dans un schème de perception et d'évaluation valorisant le capital culturel au détriment de l'économique. Au niveau des socialisations primaires, il soutient en outre qu'une opposition intrafamiliale entre pôle économique et culturel peut favoriser une critique de l'économie.

De là nous avons vu cette critique qu'elle soit ou non initiée dans la famille est renforcée par la socialisation secondaire des agents au champ sociologique. Selon l'auteur, nous pouvons en effet lire dans les conditions de possibilité d'émergence du champ sociologique et la nature même de son

¹³² Comme nous l'avons évoqué, ces disposition ascétique produite par la socialisation primaires se double d'une incorporation de disposition scolastique et désintéressées face à l' « économie économique » (Bourdieu, 1997, p.89 ; Bourdieu, 2001, p.106)

projet, qu'il exige de ses agents des dispositions scolastiques détachées des nécessités pratiques et une disposition désintéressée. En valorisant ces dispositions et notamment la seconde, Bourdieu affirme que le champ scientifique produit un intérêt spécifique au désintéressement et à la vertu scientifique, qui explique la *libido virtutis* des savants. Il ajoute à cela que le champ scientifique en ce qu'il est soumis dans son fonctionnement à des « règles de communication spécifiques donnant toute leur force à des mécanismes d'universalisation » et à des « confrontations collectives et critiques « sous le contrôle des faits » » – soumission variant suivant le degré de l'autonomie du champ et du « degré de conformité aux normes scientifiques que l'organisation propre de la communauté parvient à maintenir » (Bourdieu, 2005, p.103) – invitent ses agents à la production collective de l'universel cognitif et éthique. Cette production de l'universel par le champ scientifique, au nom duquel il porte ses critiques du capitalisme, est continûment soumise à une critique rationnelle et demeure par là sans cesse recommencée. Les critiques du capitalisme des sociologues peuvent ainsi s'appuyer sur les valeurs de « désintéressement », de « liberté », de « justice », de « solidarité », de « bien commun » et d'« éthique pure »¹³³. Il faut rappeler en outre à ce sujet que contre une posture scolastique, Bourdieu en appelle à une « Realpolitik de l'universel » qui consiste soit à l'universalisation des conditions d'accès à l'universel cognitif, éthique et esthétique, soit à la subversion de la distinction théorie/pratique ou la réhabilitation de la pratique. Il est également à noter que dans certains passages de ces livres ou lors de ces interventions publiques, il considère que le sociologue peut également procéder à une critique du capitalisme en s'appuyant sur les valeurs propres de sa société. Les critiques peuvent ainsi se baser sur des « valeurs civiles » d'« égalité », de « fraternité », de « sincérité », de « désintéressement » et d'« altruisme ». Enfin, au travers de ses critiques du capitalisme néolibéral, il apparaît que les critiques sociologiques du capitalisme peuvent être

¹³³ Il faut rappeler en outre à ce sujet que contre une posture scolastique, Bourdieu en appelle à une « Realpolitik de l'universel » qui consiste soit à l'universalisation des conditions d'accès à l'universel cognitif, éthique et esthétique, soit à la subversion de la distinction théorie/pratique ou la réhabilitation de la pratique.

effectuées aux niveaux (1) intrasubjectif, (2) intersubjectif, (3) juridique-moral et (4) éthique-politique et se diriger (1) contre l'entrepreneuriat de soi au nom d'un rapport à soi non marchand ou désintéressé (2) contre un rapport instrumental aux autres au nom de rapports désintéressés et sincères (3) contre le discours de la responsabilité individuelle au nom de l'« égalité républicaine », l'« humanité », la « solidarité » (4) contre un ordre social régi par l'intérêt égoïste et la passion individuelle du profit et contre le « management participatif » au nom de la solidarité, de la « liberté » sociale et l'éthique pure¹³⁴.

Comme la comparaison des appuis normatifs formels et immanents que permet de dégager la perspective de Bourdieu, sont à peu de chose près identiques – voir le tableau ci dessous –, nous pouvons synthétiser l'ensemble de son approche de la manière suivante :

1. L'explication générale des critiques sociologiques du capitalisme est donnée en termes de lutte pour la reconnaissance.
2. Les modalités sociales particulières de cette lutte sont liées aux socialisations primaires et secondaires des sociologues.
 - a. Que cela soit par reproduction avec les dispositions familiales ou en rupture avec celle de certains membres de la famille, les socialisations primaires des sociologues les ont dotés de dispositions à la critique du capitalisme et notamment de dispositions ascétiques, scolastiques et désintéressées qui s'expriment notamment sous la forme d'un schème de perception valorisant le capital culturel au détriment de l'économique.

¹³⁴ Dans le même sens Bourdieu exhorte à reconquérir la démocratie contre la « technocratie » des « experts style banque mondiale ou FMI » (Bourdieu, 1998, p.31).

- b. Les socialisations secondaires au champ sociologique ont quant à elles soit générées des dispositions scolastiques et désintéressées, soit les ont renforcées, ceci en vertu de la nature même du projet sociologique et du fonctionnement de ce champ. Ces dispositions scolastiques et désintéressées les inclinent en effet à la défense de principes universels cognitifs et éthiques¹³⁵. A nouveau ces dispositions inclinent à la critique du capitalisme.
 - c. Les sociologues s'opposent enfin au capitalisme en raison de leurs dispositions ascétiques scolastiques et désintéressées propre à leur classe sociale d'arrivée. Ils critiquent plus précisément le capitalisme en ce qu'il induit un manque de reconnaissance du capital culturel – capital qu'ils possèdent proportionnellement le plus – de leurs dispositions scolastiques et désintéressée produites par leurs socialisations familiales, académiques et professionnelles et par extension de l'universel cognitif et éthique qui les fondent.
3. Les sociologues critiquent le capitalisme aux niveaux (a) intrasubjectif, (b) intersubjectif, (c) juridique-moral et (d) éthique-politique. Ils critiquent :
- a. L'entrepreneuriat de soi au nom d'un rapport à soi non marchand ou désintéressé.
 - b. Le rapport instrumental aux autres au nom de rapports désintéressés et sincères.
 - c. Le discours de la responsabilité individuelle au nom de l'« égalité républicaine », l'« humanité » et la « solidarité ».

¹³⁵ Comme nous l'avons vu ces dispositions scolastiques et désintéressées inclinent également les sociologues à épouser la cause des dominés par solidarité.

- d. La conception selon laquelle l'ordre social doit être régi par l'intérêt égoïste et la passion individuelle du profit au nom de la solidarité, la « liberté » sociale et l'éthique « pure » – dont l'universalisation des conditions d'accès à l'universel et la subversion de la distinction pratique/théorique.

1. Tableau synoptique des critiques sociologiques du capitalisme selon Bourdieu

	Critique pratique Socialisation primaire	Critique pratique socialisation secondaire	Critique pratique socialisation professionnelle	Critique universelle	Critique valeurs civiles	Critique néolibéralisme
Intrasubjectif					Désintéressement, sincérité	Désintéressement
Intersubjectif	Dispositions ascétiques, scolastiques, désintéressées		Dispositions ascétiques, scolastiques désintéressées	Désintéressement	Désintéressement, sincérité	Désintéressement
Juridique-moral		Universalisme cognitif et éthique	Universalisme cognitif et éthique	Justice, bien commun, universaliser accès à universel	Egalité	Egalité républicaine, humanité, solidarité
Ethique-politique	Dispositions ascétiques, scolastiques désintéressées capital culturel pas assez reconnu homologie structurale	Universalisme cognitif et éthique Intérêt au désintéressement Libido virtutis	Dispositions ascétiques, scolastiques désintéressées capital culturel pas assez reconnu homologie structurale Universalisme cognitif et éthique Intérêt au désintéressement Libido virtutis	Liberté, solidarité, éthique pure, Universaliser accès à l'universel, Subversion de la distinction théorie/pratique	Fraternité, altruisme	Solidarité, liberté sociale, éthique pure

Sociologie de la critique

La section sur la « sociologie de la critique » dont nous faisons ci-après l'analyse se concentre sur les travaux que Boltanski a effectué au cours des années 1990 jusqu'aux années 2010 en collaboration avec Thévenot ou Chiapello ou en tant qu'unique auteur. Bien qu'étant inscrit dans une école de pensée dans laquelle s'illustrent de nombreux savants, nous avons choisi de privilégier sa perspective sur celles de ses collègues en ce qu'elle permet une analyse en profondeur de la critique et des critiques du capitalisme ; aussi, lorsque nous utiliserons le terme de « sociologie de la critique », c'est presque exclusivement aux travaux de Boltanski que nous nous référerons.

Les textes de Boltanski que nous avons utilisés dans cette section s'égrènent sur une durée de vingt ans et impliquent des infléchissements épistémologiques, théoriques et méthodologiques importants qui exigent à la fois de rappeler le continuum dans lequel ils prennent sens et d'indiquer l'usage particulier que nous en avons fait. Il nous semble que les déplacements qui caractérisent sa trajectoire intellectuelle peuvent être divisés en trois temps¹³⁶. Dans la première période, qui recouvre le début de sa carrière académique jusqu'aux années 1990, il inscrit sa posture épistémologique ainsi que sa perspective théorique et méthodologique dans le sillage de celle de Bourdieu. Dans la seconde, qui s'étend *grosso modo* des années 1990 aux années 2000-2005, il se détache avec force de Bourdieu en mettant en lumière les limites de sa théorie du monde social. Sa critique initiée dans l'ouvrage « *De la justification* » participe alors à la création d'une nouvelle école de pensée sociologique, la « sociologie de la critique ». Enfin dans une troisième période, de 2005 à 2010, Boltanski cherche alors à se réconcilier avec l'approche de Bourdieu dans « *Le nouvel esprit du capitalisme* » et dans son appendice théorique « *De la critique* ».

¹³⁶ Nous reprenons ici la séquentialisation de l'œuvre de Boltanski établie par Fraser dans son cours « Critique of Capitalism » à la « New School for Social Research » de New York (2010).

Dans ce qui suit, nous traiterons principalement de la seconde et de la troisième période intellectuelle de l'auteur. Nous introduirons tout d'abord sa seconde période en exposant la critique de la perspective de Bourdieu qu'il effectue en nous référant chronologiquement aux ouvrages et articles « *L'amour et la justice comme compétence* », « *Sociologie critique et sociologie de la critique* », « *De la justification* », « *Nécessité et justification* » et « *De la critique* ». Nous élaborerons la section sur l'« épistémologie » et du « modèle de la critique » en nous inspirant de l'ouvrage « *De la justification* » et « *De la critique* » tandis que nous nous référerons aux livres « *Le nouvel esprit du capitalisme* » et « *De la critique*¹³⁷ » pour aborder les critiques sociologiques du capitalisme.

Critique épistémologique et théorique de la sociologie critique

Durant sa seconde période Boltanski procède à une critique épistémologique et théorique de la sociologie critique à partir de réflexions sur le sens de la justice des acteurs. Nous nous proposons d'en saisir ici les lignes de force à partir des ouvrages et articles « *L'amour et la justice comme compétence* », « *Sociologie critique et sociologie de la critique* », « *De la justification* », « *Nécessité et justification* » et « *De la critique* ». Au préalable, il nous faut toutefois noter qu'étant donné que l'objectivation de cette perspective est principalement établie à partir d'une analyse des opérations de justification et de critique, nous nous réserverons le droit de revenir plus avant sur certains de ses aspects dans les sections suivantes, notamment dans la section sur l'« épistémologie » et « le modèle de la critique ».

¹³⁷ Notons sur ce point que l'ouvrage « *De la critique* » malgré son titre évocateur est à rattacher non pas au second mais au troisième Boltanski en ce qu'il est – selon lui – « un appendice théorique au *Nouvel esprit du capitalisme* ». Voir entretien en ligne : <http://www.strimoo.com/video/17560042/Luc-Boltanski-1-sociologie-critique-Mediapart-Dailymotion.html>).

Sociologie critique et sociologie de la critique. Dans « *Sociologie critique et sociologie de la critique* » – et « *L'amour et la justice comme compétence* » – Boltanski initie sa critique de la posture épistémologique et théorique des « sociologies critiques » en se demandant comment celles-ci auraient traité les affaires. Selon lui, les sociologues critiques auraient procédé à des entretiens et fait remplir des questionnaires afin de rassembler des données sur les caractéristiques du public étudié, *i.e.* des données sur les propriétés en apparence les plus stables et les plus difficiles à modifier (âge, sexe, profession, profession des parents ou niveau d'étude). Ensuite, l'enquête terminée, le sociologue critique aurait écrit son rapport. La conception de son rapport appelle deux remarques. Premièrement, il prétend à la vérité. Deuxièmement, il pose un éclairage différent et supérieur aux acteurs sur l'objet, ce qui implique dès lors que la validité de son rapport ne dépend nullement de l'approbation ou de l'acquiescement de ceux-ci, leur résistance pouvant sembler, *a contrario*, comme une manifestation du bien fondé de la recherche (suivant la topique de la « résistance » en psychanalyse). Comme le considère Boltanski, dans la sociologie critique c'est parce que l'acteur est partie prenante des affaires, qu'il est lié au monde par des intérêts, qu'il ne peut accéder à la vérité de ses actions ; soit il dissimule la vérité contraire à ses intérêts, soit il se dissimule à lui même la vérité de ses actes.

« Liés au monde social par des intérêts, ils auraient donc tendance, soit à dissimuler la vérité lorsqu'elle est contraire à leurs intérêts soit, [...] dissimuler à eux-mêmes la vérité de leurs actes et de leurs prises de position et, par conséquent, à entretenir avec la réalité sociale un rapport de mauvaise foi qui les ferait agir de façon dédoublée : la main droite s'obstinerait à ignorer ce que fait la main gauche, et c'est précisément sur la coupure entre ce qui est revendiqué à titre d'idéal par les acteurs et la réalité cachée mise en lumière par le sociologue que repose, dans ce modèle, la possibilité même d'accomplir les actions compatibles avec l'ordre social et qui ne pourraient pas être assumées par les acteurs si la réalité de l'intérêt et la nécessité de la contrainte ne se dissimulaient pas sous le voile

du désintéressement ou du libre arbitre. C'est donc sur une illusion que repose le maintien de l'ordre. La tâche du sociologue classique est de décrire cette illusion en tant que telle, ce qui suppose la capacité à voir et à décrire les intérêts sous-jacents qu'elle dissimule » (Boltanski, 1990, p.125).

Il soutient alors que la capacité supérieure d'accéder à la réalité revendiquée par le sociologue critique repose sur son savoir-faire spécifique, sa « méthode adossée à une science¹³⁸ » et la position d'extériorité du laboratoire qui lui permet de se dégager du monde social (Boltanski, 1990, p.125). En s'inspirant des travaux de sociologie des sciences de Latour, il affirme en effet que le laboratoire est ce qui permet au sociologue d'intervenir dans les luttes sans s'y laisser absorber – hors du laboratoire il est un acteur comme les autres. La puissance qu'il acquiert au laboratoire repose sur le sacrifice qui consiste à renoncer à l'analyse de la totalité du monde social pour en extraire des fragments, les y transporter et « les faire parler ». Comme l'écrit l'auteur : « *C'est parce qu'il renonce à saisir la réalité dans sa totalité, pour ne s'attacher qu'à ses fragments isolés transportés dans l'espace clos des instruments, que le savant peut domestiquer et faire parler son objet, et l'on peut montrer comment un renoncement de ce type a permis la constitution même des sciences expérimentales* » (Boltanski, 1990, p.126). Le sociologue classique fait également un sacrifice en renonçant, quant à lui, aux illusions des acteurs et à ses illusions lorsqu'il n'est qu'acteur, afin de « prendre un ascendant sur la réalité et en dévoiler la vérité » (Boltanski, 1990, p.126).

En poursuivant son raisonnement, Boltanski affirme que l'opposition entre réalité et illusion occupe une place centrale dans la sociologie des pères fondateurs de la discipline¹³⁹. Il lui apparaît en effet que c'est à partir de l'idée que les acteurs sont dominés par leurs illusions et que l'ordre social

¹³⁸ Notons sur ce point que Boltanski ne traite pas dans le cadre de cet article de la méthode du sociologue critique. Il se concentre principalement sur la laboratoire.

¹³⁹ Selon Boltanski et Thévenot, Saint-Simon est le premier à avoir établi l'opposition entre réel et non réel, fondamental et apparent (Boltanski et Thévenot, 1991, p.151).

repose sur une illusion entretenue, que Marx, Durkheim, Weber et Pareto considèrent l'activité scientifique comme une opération de dévoilement¹⁴⁰ (Boltanski, 1990, p.126)¹⁴¹. Cette représentation est soutenue par l'invention corrélatrice de la « Société » comme un organisme ayant une réalité indépendante des éléments qui la compose¹⁴², à laquelle la statistique naissante et notamment l'idée de moyenne donnent alors corps « objectivement ». Or, selon Boltanski, il est aisé de montrer que l'attention portée par les sociologues classiques aux illusions des hommes a pour origine une réflexion sur la religion (Boltanski, 1990, p.126). Il vise alors à montrer que les sociologues classiques étaient confrontés de façon obligée à au moins deux problèmes sociaux fondamentaux – intimement liés – de leur époque, celui des moyens permettant le maintien de l'ordre social et celui de la religion. La résolution conjointe de ces deux problèmes était établie au travers de leur critique de l'illusion religieuse. Celle-ci n'avait alors pas pour but de rabaisser la religion par la relativisation ou l'ironie, ou encore comme au temps des Lumières, de la rendre acceptable en la fondant en raison, mais bien plutôt d'en dévoiler le caractère illusoire tout en préservant ce qu'il y avait d'utile en elle pour les hommes en société. Son objectif, supporté par une philosophie de l'histoire progressiste et

¹⁴⁰ Notons que ce schème explicatif se révèle chez les auteurs classiques sous des notions différentes telles que : « prénotion », « représentation », « croyance », « idéologie », « résidus » etc (Boltanski, 1990, p.41).

¹⁴¹ Dans « amour et justice et compétence », l'auteur précise en note de bas de page que le schème illusion/réalité et la conception du travail sociologique comme une entreprise de dévoilement ont été repris dans le paradigme qui sous-tend de nombreuses recherches françaises des années 1960-1980 s'appuyant sur une association de Marx et de Durkheim. L'association de ces perspectives contribuait à véhiculer le schème selon lequel il existait : « D'un côté une connaissance de surface consciente mais artefactuelle : le droit, l'Etat, les prénotions, les idéologies ; de l'autre une réalité profonde, extérieure aux consciences, dont le mode d'existence est comparable à celui des réalités biologiques obéissant à des lois qui leur sont propres. Son dévoilement, qui réclame de passer outre aux motifs des personnes, suspects a priori, suppose la mise en œuvre de méthodes spécifiques et, notamment, de la méthode statistique chargée de découvrir des régularités objectives tenant lieu de lois naturelles » (Boltanski, 1990, pp.41-42).

¹⁴² En sa version Durkheimienne, il s'agit par exemple de considérer le groupe comme une « réalité supra-individuelle ».

moderniste¹⁴³, était en effet de « démonter » la religion, d'en dévoiler le principe, afin de la remplacer « par une construction moins détachée de la réalité, moins illusoire et moins absurde pour des hommes modernes » (Boltanski, 1990, p.42). En reconnaissant que le maintien de l'ordre social nécessitait de s'appuyer sur une base morale dont l'origine était alors religieuse, les sociologues classiques se donnaient pour tâche de dévoiler l'illusion religieuse et de sauver la morale en la fondant de manière plus acceptable pour les citoyens de leur époque¹⁴⁴. Leur intention était autrement dit de résoudre la question de la justice et du maintien de l'ordre social en reconnaissant l'impératif de moralité propre à la vie sociale et en le fondant grâce à la science sociologique ; ils désiraient en cela conjurer l'avènement d'une société anomique ou anarchique, qui ne donnerait lieu selon eux qu'au règne de la « guerre de tous contre tous » (Boltanski, 1990, p.42). Mais parallèlement à cette critique « réformiste » de l'illusion religieuse, Boltanski fait remarquer qu'il existe une façon plus radicale de procéder qui, appuyée sur la méthode critique de Nietzsche et diffusée en sociologie par l'intermédiaire de Weber, soumet à une critique ironique le monde des valeurs en sa totalité. Le dévoilement radical de l'illusion religieuse consiste ainsi :

« [à prendre] appui sur chacune des valeurs particulières pour contester la validité de la valeur qui lui est opposée – sur le désintéressement de l'artiste pour faire voir la bassesse du calcul bourgeois ou, à l'inverse, sur l'omnipotence des intérêts pour contester toute prétention hypocrite au désintéressement, etc. –, et à faire ainsi le tour des valeurs de façon à les réduire

¹⁴³ Il apparaît en effet que la critique de la religion était indissociable d'une théorie de la modernité reposant sur « une philosophie de l'histoire qui admet comme allant de soi l'existence d'une coupure radicale entre l'ancien temps et les temps modernes et la contrainte d'une évolution à la fois souhaitable et nécessaire » (Boltanski, 1990, p.42)

¹⁴⁴ Cette intention, nous dit-il, est particulièrement présente dans les écrits pédagogiques de Durkheim qui cherchent à fonder sur la science sociologique la possibilité d'une morale laïque diffusée par école (Boltanski, 1990, p. 43).

les unes par les autres au moyen de rapprochements successifs »
(Boltanski, 1990, p.43).

En continuant sa généalogie, Boltanski soutient alors que le schème du dévoilement de l'illusion religieuse créée par les sociologues classiques s'est ensuite diffusé – quelques fois à l'insu des sociologues eux-mêmes – dans le champ de la sociologie au travers d'études touchant à la théorie de la connaissance ou de l'art, pour de proche en proche s'appliquer à l'ensemble des analyses des activités sociales. Il se répand ainsi l'idée selon laquelle le monde social est « un système de rapports symboliques, dont on n'a épuisé l'analyse lorsqu'on la révéla comme représentation ou comme croyance » (Boltanski, 1990, p.127). Il argue dès lors que pour les sociologies du dévoilement « tout n'est que croyance », ce qui signifie à la fois que la croyance n'est rien et qu'elles supposent ou laissent supposer en creux – à moins d'épouser une posture nihiliste difficilement soutenable¹⁴⁵ – qu'il existe ou devrait exister quelque chose « qui ne serait pas du semblant », « une réalité plus vraie que l'illusion, à partir de laquelle la croyance peut être dévoilée comme telle » (Boltanski, 1990, p.126). Comme nous l'avons évoqué précédemment, les points fixes depuis lesquels l'illusion de sens commun peut être dévoilée est d'une part le laboratoire¹⁴⁶ et la science sur laquelle il repose et d'autre part les « objets attachés aux personnes traités

¹⁴⁵ Comme le souligne Boltanski : « *« Le paradoxe du nihilisme est énoncé par Nietzsche dans les termes suivants : « Un nihiliste est un homme qui juge que le monde tel qu'il est ne devrait pas exister, et que le monde tel qu'il devrait être n'existe pas. Donc vivre (agir, souffrir, vouloir, sentir) n'a pas de sens : ce qu'il y a de pathétique dans le nihilisme, c'est de savoir que « tout est vain », – et ce pathétique même est encore une inconséquence chez le nihiliste » (Nietzsche, 1948, p.11) »* » (Boltanski, 1990, p.43).

¹⁴⁶ Le laboratoire permet au savant de transporter des « objets attachés aux personnes traités comme des formes symbolique destinées à supporter leur identité » (Boltanski, 1990, p. 127). Comme il le note en effet une nouvelle fois : « *C'est d'abord à reconnaître et à transporter ces objets que sert le laboratoire. Car, et c'est ce qui les distingue des personnes ces objets sont réputés incapables de mentir. Leur objectivité, c'est-à-dire leur stabilité dans l'être, les empêche de se déplacer à leur gré et donc ainsi leur interdit la duplicité. Ils ignorent, à la différence des personnes, la mauvaise foi et c'est par leur attachement aux objets qui les traduisent et les symbolisent que les personnes peuvent, dans cette optique, se trahir et livrer leur vérité* » (Boltanski, 1990, p.127).

comme des formes symbolique destinées à supporter leur identité » qui y sont transportés (Boltanski, 1990, p. 127)¹⁴⁷.

Selon Boltanski, le laboratoire permet au sociologue critique de valider son rapport face aux illusions des acteurs. Néanmoins, lorsque son rapport remplit sa fonction d'utilité sociale en étant réinscrit dans l'espace public, il entre en concurrence avec les rapports des acteurs et devient « une pièce du dossier », susceptible d'être mobilisé ou critiqué par les acteurs. En effet, l'auteur rappelle que la puissance du laboratoire et la rigueur de la méthode ne sont jamais assez forts ; lors de son entrée dans l'espace public, le rapport peut être utilisé par les acteurs dans les luttes qui les opposent en vertu de son « objectivité » ou être soumis à la critique scientifique et ordinaire. Les critiques peuvent alors soit le considérer comme incomplet soit comme étant trop « idéologique » et ainsi retourner au sociologue la critique de partialité dont ils ont peut-être fait l'objet en essayant de démontrer qu'en réalité derrière sa prétention à l'objectivité se cache des intérêts. L'auteur relève alors que le sociologue peut faire œuvre de réflexivité et tenter de se dégager de cette critique en faisant une auto-analyse des présupposés tacites qu'il pourrait engager dans son travail afin de réduire autant que faire se peut sa subjectivité.

Dans la suite de son développement, l'auteur va alors plus loin en affirmant qu'il y existe des similitudes de forme et de contenu entre les rapports des acteurs et des chercheurs:

¹⁴⁷ Sur ces derniers il notent alors que : « *C'est d'abord à reconnaître et à transporter ces objets que sert le laboratoire. Car, et c'est ce qui les distingue des personnes ces objets sont réputés incapables de mentir. Leur objectivité, c'est-à-dire leur stabilité dans l'être, les empêche de se déplacer à leur gré et donc ainsi leur interdit la duplicité. Ils ignorent, à la différence des personnes, la mauvaise foi et c'est par leur attachement aux objets qui les traduisent et les symbolisent que les personnes peuvent, dans cette optique, se trahir et livrer leur vérité* » (Boltanski, 1990, p.127).

« Comme les rapports de recherche, les rapports des acteurs enferment une prétention à la validité et appuient cette prétention sur des manœuvres visant à établir des preuves. Ils apportent des interprétations, déploient des arguments, dégagent des faits en sélectionnant ce qui, dans le contexte de l'affaire, peut être retenu comme nécessaire ou rejeté comme contingent, invalident des objections, apportent des justifications de l'action ou se livrent à la critique, etc. On remarque, d'autre part, que les explications fournies par les acteurs ne diffèrent pas radicalement dans leur principe des explications apportées par le sociologue. [...] Dans l'ordre du social, la réalité que connaissent les acteurs et la réalité que dévoile le chercheur ne sont pas des mondes opaques l'un à l'autre » (Boltanski, 1990, p.127).

De là, il soutient qu'un grand nombre de théories sociales produites par des spécialistes peuvent être traitées comme des modèles de compétence des acteurs au sens où ils « réélaborent sous une forme systématique, prétendant à l'explicitation et à la cohérence, des constructions qui sous-tendent les arguments que les acteurs mettent en œuvre lorsqu'ils doivent rendre compte des situations dans lesquelles ils se trouvent, expliquer les motifs de leur action ou de celles des autres » (Boltanski, 1990, p.128).

Il ajoute au surplus que le réengagement des rapports scientifiques dans l'espace public approvisionne les acteurs de pensée sociologique. À partir de travaux de terrain effectués par son équipe, il fait remarquer sur ce point, que les acteurs ont recours à des interprétations mobilisant des notions dérivées de la psychanalyse et de la sociologie, telles qu'« intérêt », « pouvoir » ou « rapport de force ».

« Les sciences sociales, particulièrement dans leurs développements les plus récents, ont en effet contribué vulgariser une représentation du monde dans lequel on peut interpréter les agissements de gens quel qu'ils soient, quand on

a compris qu'ils étaient toujours orientés vers la recherche de la satisfaction des intérêts particuliers, le plus général étant l'intérêt à acquérir du pouvoir (« ici tout est affaire de pouvoir ») et, par conséquent, que les relations entre les hommes pouvaient toujours être ramenées à des « rapports de force » entre ceux qui ont du pouvoir et ceux qui en sont démunis. Cette clef universelle, permet non seulement de réduire toutes les prétentions d'autrui à agir pour le bien commun en dévoilant les intérêts qui leur sont sous-jacents, mais aussi, dans les cas limites, de revendiquer pour soi, au nom du réalisme, le droit d'accomplir des actions qui abandonnent la visée de la justice pour la recherche du pouvoir et qui, sans l'appui que leur apporte la référence aux lois naturelles de la société révélées par les sciences sociales seraient immédiatement dénoncées comme cyniques et comme iniques » (Boltanski, 1990, p.128).

Au regard de ce qui précède, il relève qu'il est difficile de soutenir jusqu'au bout l'hypothèse d'un « inconscient social », « d'une discontinuité radicale entre l'appréhension consciente des personnes et les réalités du monde social dans lequel elles vivent » – lors même que cette notion a permis l'unification des sciences sociales¹⁴⁸ et a occupée une place centrale en

¹⁴⁸ Comme le note Boltanski, la notion d'inconscient, certes avec des acceptions différentes constitue la pierre angulaire de la linguistique, l'ethnologie, la sociologie et l'histoire: « Dans les années 60, la notion d'inconscient sert l'unification des sciences de l'homme. Elle est centrale en anthropologie, qui entend l'importer depuis la linguistique saussurienne (« l'ethnologie tire son originalité de la nature inconsciente des phénomènes collectifs », Levi-Strauss (C.) *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958, p.25), en sociologie (« les pré-supposés inconsciemment assumés à partir desquels s'engendrent « les prénotions » de la « sociologie spontanée », Bourdieu (P.), Chamboredon (J.-C), Passeron (J.-C), *le métier de sociologue*, Paris, Mouton, 1968, p.37) et en histoire ou elle ressort de l'opposition entre « l'histoire événementielle qui « enregistre au jour le jour, la soi-disant histoire du monde en train de se faire » et l'« histoire de longue durée » ou « histoire structurale » (Braudel (F.), *Ecrits sur l'histoire*, Paris, Flammarion, 1969, pp. 112-114). Les liens entre disciplines que des multiples usages du mot « inconscient » ont tissés, se sont révélés assez

sociologie depuis les années 1960 – en ce qu'elle ne permet pas de comprendre la critique :

« Si les personnes habitaient un monde accepté comme allant de soi, si elles étaient travaillées et dominées par des forces qui s'exerçaient sur elles à leur insu, on ne pourrait comprendre ni le caractère éminemment problématique de l'environnement social que révèle l'inquiétude permanente de la justice, ni la possibilité même de la remise en cause et de la critique »
(Boltanski, 1990, p.129)

Il ajoute enfin que le problème de ces sociologies est non pas de porter une critique, mais de ne pas clarifier leur position normative et considère que la

solides bien qu'ils reposaient, le plus souvent, sur un malentendu. La référence à des objets inconscients ou « non-conscients » peut en effet désigner, selon des emplois plus ou moins forts 1) l'existence d'un refoulé lié à des interdits et à une censure a) au sens de la psychanalyse mais aussi, b) d'une façon plus faible, en sociologie, lorsque l'on fait référence à des « intérêts inconscients » ; 2) une impossibilité pour les acteurs d'accéder au vrai sens de leurs actions, parce qu'ils agissent selon des forces qui les dépassent. Ce deuxième sens, qui fait toujours référence à une forme ou une autre de ruse de la raison, connaît des acceptions différentes selon que l'unité dans laquelle l'action est totalisée, et qui, par conséquent lui confère son sens caché, incorpore ou non une temporalité soit a) la main invisible du marché (absence de temporalité), b) l'histoire conçue dans une visée eschatologique, comme le tribunal de l'histoire (unité temporelle) ou c) la société (qui peut être considérée dans les deux dimensions que cela soit ou non spécifié) ; 3) une impossibilité pour les acteurs de connaître certains objets auxquels le chercheur peut avoir accès, parce qu'ils sont dans l'impossibilité de totaliser soit a) parce que l'objet est trop grand (par exemple une « structure sociale ») soit b) parce que, engagés dans la pratique, ils ne peuvent se détourner de l'action pour la considérer et la ressaisir de l'extérieur [...] ; 4) le fait que comme dit P. Ricoeur [...] « quiconque fait quelque chose produit des effets non voulus qui font que ces actes échappent à son attention et développent une logique propre » (la référence à des « effets pervers », par exemple, combine ce sens et le sens 2 a). La façon dont le chercheur peut accéder aux objets inconscients sera évidemment conçue de façon différente selon la définition retenue. Soit, par exemple, l'occupation d'une position neutre selon la définition 1.b (« l'intellectuel sans attaches ») ; une forte capacité à totaliser liée à une instrumentation puissante en 3.a, etc ». (Boltanski, 1990, p.129).

sociologie critique devrait donc améliorer son degré de réflexivité en mettant au jour ses appuis normatifs :

« [La sociologie critique] a pour défaut de dévoiler des inégalités, décrites comme autant d'injustices, sans clarifier la position de justice à partir de laquelle elles peuvent être définies comme telles. [...] La mise au jour d'une injustice, c'est-à-dire d'une répartition de biens matériels ou immatériels ne respectant pas l'ordre de grandeur légitime entre les personnes, pourrait impliquer que soit rendu explicite le principe de justice auquel est reliée la critique et que soit clarifiée la définition, qui supporte en amont la dénonciation, de ce qui fait la valeur des choses et des gens. C'est notamment au prix d'une clarification de l'échelle de valeur implicite que la sociologie critique peut faire progresser sa scientificité » (Boltanski, 1990, p.130).

Or, au nom de la distinction jugement de fait jugement de valeur de Weber, l'auteur remarque que ces sociologies font une critique sans construire « explicitement la norme de justice permettant de justifier cette critique » (Boltanski, 1990, p.130). Cette tentative est problématique en ce que la description la plus neutre des inégalités enferme en amont une dimension normative :

« Pour défendre à la fois une position de retrait par rapport aux valeurs, qui en reconnaisse la relativité, et la légitimité d'une critique, la sociologie prétend, lorsqu'elle prend conscience de la tension entre ces deux exigences, ne rien faire d'autre que d'opposer les « réalités » que dévoile la science, au discours que la société tient sur elle-même et à ses idéaux déclarés, sans prendre parti sur la justice. Mais cette position est difficile à soutenir parce que la simple description des inégalités exerce un effet de sélection et de détermination et enferme en elle-même une définition vague et implicite de ce que devrait être l'égalité » (Boltanski, 1990, p.130).

Boltanski relève cependant que l'opposition jugement de fait jugement de valeurs est extrêmement importante en sociologie en ce qu'elle sert à faire le partage entre ce qui relève de la science sociale et ce qui relève de la philosophie sociale : « de celui qui dit comment doit être une société pour être juste, de celui qui essaie de brosser le tableau d'une cité juste, d'une cité harmonieuse, le sociologue moderne, à visée scientifique, dira qu'il fait de la philosophie sociale, ce qui disqualifie la valeur scientifique de son travail » (Boltanski, 1990, p.130). Pourtant, en reprenant le cas de Durkheim, dont la particularité est de pouvoir être rattaché aisément selon les textes à la fois à la science sociale ou à la philosophie sociale, il montre que le partage entre jugement de faits et jugement de valeur est impossible en ce que les règles de méthodes les plus « pures » n'ont de sens que lorsqu'elles sont construites en référence à des conditions de justice sociale ou à une anthropologie spécifiques¹⁴⁹. C'est d'ailleurs précisément par sa volonté de procéder à une critique et à la fonder scientifiquement, que la sociologie critique rejoint la philosophie, car la critique est la justification représentent deux modes d'expression du jugement :

« La sociologie critique doit durcir la coupure entre faits et valeurs pour maintenir à l'abri de toute entreprise critique, y compris de la sienne propre, un îlot de positivité, sur lequel fonder l'ambition d'un dévoilement radical. Mais c'est bien par cette ambition qu'elle rejoint la philosophie politique dont elle entend se démarquer. Car les opérations critiques dont elle s'attribue le monopole et les opérations de justification qui, à ses yeux, disqualifient la philosophie politique, constituent deux modes d'accomplissement d'une même compétence au jugement » (Boltanski, 1990, p.131).

¹⁴⁹ En ce sens il écrit à propos de l'œuvre de Durkheim que « les règles de méthodes les plus rigoureuses et les plus détachées en apparence des préoccupations de la raison pratique, ne [trouvent] leurs sens qu'à la condition d'être rapportées à la construction chez Durkheim des conditions de la justice sociale, et plus fondamentalement encore, à l'anthropologie qui est la sienne » (Boltanski, 1990, p.130).

Mais encore une fois, malgré le fait que cette compétence critique soit également propre aux autres acteurs, Boltanski fait remarquer que depuis l'espace de dévoilement scientifique dans lequel se situe la sociologie critique, elle ne peut plus les prendre pour objet et leur rendre justice. Selon lui, au sein des sociologies critiques les énoncés des acteurs sont réduits indirectement à leur position sociale : « [...] les énoncés et les actions ne sont appréhendés qu'au titre de marqueurs et de traces renvoyant à des propriétés sous-jacentes, définies elles-mêmes par référence à une cartographie de la « structure sociale » (Boltanski, 1990, p.132)

Amour et justice. De là, dans « *Amour et justice comme compétences* »¹⁵⁰, l'auteur s'attache à la critique du traitement de l'accord et de la légitimité que fait la sociologie critique.

L'auteur considère tout d'abord qu'en rattachant l'accord à une culture commune partagée par un groupe sur le mode du cela-va-de-soi, la question de la justice inter-groupes et inter-cultures est alors réduite à un rapport de force :

« Dans le cas de la justice, les constructions qui se donnent comme unités de base des groupes et des cultures ne peuvent rendre compte d'un accord entre des membres de groupes différents, partageant des cultures différentes et dotés d'intérêts différents, qu'en termes de rapports de forces. Or, si l'existence de rapports de forces ne peut, bien évidemment, être écartée, il nous importait précisément de montrer la possibilité, en certaines situations, d'accords justifiables et universalisables qui doivent donc être capables de résister à leur dénonciation

¹⁵⁰ Il est à relever que jusqu'ici l'article « Sociologie critique sociologie de la critique » correspondait presque de façon identique au livre « Amour et justice comme compétence ». Ce n'est que depuis ce paragraphe que le second développe d'autres idées.

comme simples rapports de forces dissimulés en rapports de justice» (Boltanski, 1990, p. 70)¹⁵¹

¹⁵¹ Comme le note Boltanski pour suivre les arguments des personnes lorsqu'elles se livrent à la critique ou proposent des justifications, il faut dès lors rompre avec les deux principaux types d'explication qu'utilisent les théories de la société. Comme il le soutient : « *Le premier ensemble d'explications fait référence à la force, à la domination, au pouvoir. L'ordre ne règne qu'en apparence : il est le résultat d'une domination, du pouvoir exercé par les forts sur les faibles. L'apparence de coordination est donc le résultat d'une violence permanente et tacite. Cette thématique peut s'orienter dans deux voies relativement différentes selon la relation qu'elle introduit entre justice et pouvoir. Elle peut contenir une dénonciation implicite de la domination au nom de la justice. On opposera alors la visée d'un ordre juste à la réalité de l'injustice présente : l'ordre dans la société doit être juste, mais dans la réalité présente règne l'arbitraire de la domination des forts sur les faibles. La tâche des hommes en société est d'accomplir cette visée de justice. La cité harmonieuse à venir peut faire l'objet d'une description détaillée, comme dans l'utopie, ou demeurer dans l'indétermination du futur, mais, dans tous les cas, cette visée eschatologique suppose de prendre appui sur une anthropologie qui spécifie les capacités des êtres humains et qui ouvre ainsi la voie à une réflexion sur les conditions à remplir pour que leur humanité se trouve pleinement réalisé. Cette visée eschatologique est présente, par exemple, dans l'œuvre de Marx. Si la description d'une cité harmonieuse y est à peine développée (beaucoup moins, par exemple, que dans l'œuvre de Durkheim), comme le fait en a été souvent remarqué, cette œuvre contient néanmoins une anthropologie qui insiste sur les capacités créatrices des hommes et, particulièrement, sur la valeur créatrice du travail qui, libéré de l'exploitation et soumis à la loi du désir, peut constituer en lui-même une gratification propre à assurer le bonheur. Associée à une philosophie de l'histoire (l'histoire comme tribunal du monde), cette anthropologie apporte un support à la critique du monde présent, à laquelle l'œuvre de Marx est essentiellement consacrée et, par sa diffusion, à la dénonciation ordinaire des injustices quotidiennes.*

La thématique de la force s'oriente dans une tout autre voie, lorsque, renonçant à appuyer la critique sur la visée d'une cité harmonieuse dans un monde futur possible, elle abandonne la question de la justice traitée comme illusoire ou, ce qui revient pratiquement au même, laissée, comme chez Max Weber, à la contingence des choix personnels (avoir le courage « d'écouter ses démons »). Cette thématique, qui trouve sa formulation la plus accomplie chez Nietzsche et qui se diffuse dans le monde moderne à partir des sciences sociales, qui l'ont très largement adoptée, offre également la possibilité d'une attitude critique. Elle permet de s'établir dans une position qui, affranchie de la tyrannie des valeurs, prend appui alternativement sur chacune d'elles pour les retourner les unes contre les autres, en dévoilant chaque fois les intérêts qui leur sont sous-jacents, c'est-à-dire en réduisant chaque fois le bien commun à un intérêt particulier (procédure à laquelle Marx

Or quand bien même, l'auteur n'ignore pas le rôle que joue la violence dans les relations politiques, ni ce que les routines doivent au corps et aux intériorisations corporelles, il considère que ces schèmes explicatifs n'expliquent pas *toutes* les situations. Dans les situations de dispute, les acteurs doivent en effet pour converger vers l'accord, s'appuyer sur un principe général valant pour tous, c'est-à-dire faire référence à un accord *légitime*. L'auteur rappelle alors sur ce point que la question de la légitimité en sociologie fait l'objet d'usages différents : soit la légitimité est conçue comme un élément nécessaire de l'action sociale, soit elle est réduite à une justification a posteriori d'une coordination obtenue par la force, c'est-à-dire à une légitimation. Il précise alors que l'on trouve par exemple chez Weber les deux acceptions du terme sans distinction :

« Quant il définit un « ordre légitime », Max Weber, entend désigner d'abord la « validité d'un ordre » dont la stabilité ne

s'applique, par exemple, dans sa critique du droit hégélien, mais sans la poser en attitude générale face au monde sociale) – (Marx, 1975). La référence à chacune des valeurs se trouve ainsi subordonnée à un projet critique qui entend les dépasser toutes et qui, identifiant partout des forces sous-jacentes fait de toute détermination, en tant que négation des possibles latéraux, le résultat d'une violence. L'un des effets de cette généralisation est de ne plus rendre possible la distinction entre ce que nous reconnaissons comme « violence » ; dans notre expérience ordinaire du monde social, et ce que nous identifions comme acquiescement, droit, discipline librement consentie. La façon dont les dénonciations sont accomplies prendra donc une direction tout à fait différente selon qu'elles s'appuient plutôt sur l'une ou l'autre de ces deux orientations.

Le second ensemble d'explications, qui connaît différentes variantes (plutôt durkheimiennes ou plutôt culturalistes, par exemple), fait référence à des valeurs communes à une culture commune, à des représentations et souvent à un inconscient : les personnes ont des conduites orchestrées parce qu'elles ont intériorisé les mêmes modèles, les mêmes valeurs ou les mêmes schèmes qui guident de l'intérieur et qui, épousant les contours de leur volonté, les façonnent sur le mode de l'habitude, et donnent à la contrainte les caractères du naturel. Dans la forme durkheimienne, plus particulièrement analysée dans les EG (chapitre 5, 5.1.5), la coordination des actions individuelles est le résultat d'un double processus d'extériorisation et d'intériorisation : le groupe, qui n'est pas réductible à la simple sommation de ses parties est le lieu des représentations collectives qui sont réintériorisées par les personnes » (Boltanski, 1990, pp. 70-73).

dépendrait pas seulement d'une orientation des actions individuelles vers la maximisation des « intérêts » (« rationalité en finalité »), ni de la force des « habitudes », et qui serait par là irréductible à la « simple régularité dans le déroulement de la vie sociale » (p.30). Cette dernière remarque est importante parce qu'elle permet de maintenir une nette distinction entre ce qui relève de la norme et ce qui relève de l'idéal, distinction que la sociologie post-wéberienne n'a eu de cesse d'abolir pour ôter toute réalité aux idéaux, rabattus soit sur les « idéologies » soit sur les « régularités objectives » (comme, par exemple, lorsque, se déplaçant plutôt vers une optique durkheimienne, l'on conçoit la genèse des règles explicites, et notamment des règles de droit, sous la forme d'une opération de prise en charge par l'Etat de ce qui est déjà là. Inscrit dans la coutume ou dans les mœurs, quand l'état des choses faites est attesté par la présence de régularités statistiques). Mais dans les passages du même ouvrage consacrés à la « domination », Max Weber modifie l'usage qu'il fait du terme de « légitimité », qui désigne alors la justification a posteriori d'un rapport de domination : « Toutes les dominations cherchent à éveiller et à entretenir la croyance en leur « légitimité » (Boltanski, 1990, p.220). On trouve chez Nietzsche une théorie de la justification comme tromperie, exprimée presque dans les mêmes termes : « quelles que soit sa situation, l'homme a besoin de jugements de valeur grâce auxquels il justifie à ses propres yeux, et surtout à ceux de son entourage, ses actes, ses intentions et ses états ; autrement dit, c'est sa façon de se glorifier soi-même. Toute morale naturelle exprime la satisfaction qu'une certaine espèce d'hommes éprouve d'elle-même. (Nietzsche, 1948, vol.1, p.324). Dans cette seconde définition, le caractère légitime d'un ordre, toujours arbitraire par essence, c'est-à-dire fondé, en dernier ressort, sur une forme ou une autre de violence, de volonté de puissance ou de ressentiment, dépend de sa capacité à faire croire aux gens qu'il reposerait réellement sur l'idéal dont il se réclame. La

légitimité, pure affaire de croyance, est alors une illusion collectivement entretenue. La sociologie classique, qui a surtout retenu cette seconde définition, parlera plutôt dans ce cas de « légitimation » ; en abandonnant la « légitimité » à ces disciplines réputées « naïves » que sont le droit et la philosophie politique (Lagrove, 1987) « (Boltanski, 1990, p.76).

Autrement dit, en concevant l'accord comme rapport de force, la sociologie critique tend à réduire la légitimité invoquée par les acteurs pour se coordonner à une légitimation, une domination légitimée par des valeurs « sans valeur ».

Nécessité et justification. Après avoir réduit au moyen des articles précités l'asymétrie entre sens commun et sens savant invoqué par les sociologues critiques pour justifier la supériorité de leurs points de vue sur ceux des acteurs, Boltanski revient dans « *Nécessité et justification* » sur la manière dont cette sociologie compose des compromis entre le cognitif et le normatif, c'est-à-dire à la manière dont elle se positionne face à la problématique des jugements de fait et de valeur. De manière générale, l'auteur pense que le projet épistémologique de la sociologie critique « de ne rien lâcher de la scientificité de la sociologie » et de procéder à une « critique radicale de la société » met en tension une volonté axiologique de faire science et une volonté de porter un regard critique et normatif sur le réel. Il propose alors de revenir d'une part sur le traitement que ces sociologies font des « valeurs » et d'autre part sur leur projet de conciliation du normatif et du descriptif.

Boltanski observe tout d'abord que les sociologies de la nécessité sont contraintes de se donner une « anthropologie dissociée » pour rendre compte des actions individuelles. Elles ont en effet selon lui recours à « un modèle dispositionnel de l'action » selon lequel « les personnes agissent d'une façon nécessaire (et par conséquent prévisible) parce qu'elles ont intériorisé des modèles de comportement (des dispositions) qui, s'enracinant dans leur appartenance à des structures, peuvent à leur tour les reproduire.

Et ainsi de suite » (Boltanski, 2002, p.280). De ce point de vue la morale peut être interprétée de deux façons. Soit les idéaux ne sont que la « transfiguration d'intérêts structuraux », soit « l'action (intéressée) déterminée par l'appartenance structurale ne pourrait s'accomplir selon ses propres fins qu'en se dissimulant derrière des motifs d'un autre ordre, sans enracinement dans la réalité ou, si l'on peut dire, selon des valeurs sans valeur » (Boltanski, 2002, p.280). L'auteur soutient alors que suivant ce schème interprétatif d'une action dédoublée, « la main droite ignore ce que fait la main gauche », « le réel se réalise dans l'inconscience et la conscience est illusoire » (Boltanski, 2002, p.280). Comme nous l'avons vu ce schème interprétatif a permis l'unification des sciences sociales autour de la notion d'inconscient, mais force est de constater selon Boltanski qu'il ne permet pas de rendre compte de l'omniprésence dans le monde social de la critique, des justifications et des références aux motifs normatifs des actions.

Ensuite, s'agissant de la conciliation du normatif et du descriptif dans les sociologies critiques, l'auteur se pose la question de savoir comment justifier une volonté d'associer à l'analyse scientifique des nécessités qui s'imposent aux personnes – aux lois sociales « extérieures aux consciences » –, une volonté de porter une critique radicale des inégalités ou de la domination orientée vers l'émancipation ? L'analyse de nécessités¹⁵² qui, agissant « selon leurs propres lois » et selon une « finalité sans fins », opéreraient en deçà de la conscience et de l'action volontaire des personnes en les déterminant, n'implique en effet aucunement la volonté de porter une critique (Boltanski, 2002, p.279). Malgré cela, il faut bien reconnaître que

¹⁵² Boltanski considère que la référence à une forme de nécessité permet aux sciences sociales de se rapprocher des sciences de la nature : « Invoquer une forme de nécessité qui opérerait en deçà de la conscience et de l'action volontaire des personnes, qui s'accomplirait selon ses propres lois selon une finalité sans fins, est tentante pour la sociologie car elle établit, ce faisant, la jonction avec les sciences de la nature (Boltanski, 2002, p.279). Suite à cela il distingue alors deux formes de nécessités que ces sociologies mobilisent : « le déploiement des structures dans le temps » identifié par les approches structurales et « l'anthropologie intéressée » (Boltanski, 2002, p.279).

les sociologues critiques ne se satisfont pas de l'idée que les lois et forces dévoilées par la recherche s'accompliront nécessairement et qu'ils tentent de faire des compromis entre leur volonté scientifique et leur projet d'émancipation. Ils sont amenés par là, selon Boltanski, à adopter une position qui lie « *le positivisme de la loi sociale et de sa finalité inconsciente avec la conception quasi providentialiste d'une histoire orientée vers le progrès, mais dont la finalité ne se réaliserait qu'à condition que des héros-militants politiques, des chercheurs en sciences sociales ou mieux, les deux à la fois – l'accouchent en dévoilant comme telles les forces de domination* » (Boltanski, 2002, p.281).

Selon l'auteur, cette position pose deux problèmes. Premièrement, elle crée une dissymétrie entre chercheurs lucides et acteurs illusionnés. Deuxièmement, l'objectif de libération engendre à son tour deux problèmes. D'une part, comment concilier le respect des lois sociales et l'exigence de libération ? D'autre part bien que cette sociologie prétend ne pas s'appuyer sur des valeurs, il faut bien supposer en creux que derrière la volonté critique de déconstruction de toutes les valeurs, elle en reconnaisse certaines et notamment la valeur de « l'autonomie, sans laquelle la libération perdrait tout sens, mais à laquelle pourtant rien n'empêche par principe de faire subir aussi l'épreuve de la déconstruction qui a permis de relativiser les autres valeurs » (Boltanski, 2002, p.281). Pour illustrer ceci, Boltanski note alors que si les valeurs morales sont revenues au devant de la scène sociologique dans les années 1960 grâce au constructivisme, une bifurcation s'est opérée dans ce courant au cours des années 1980 lorsque une de ses factions critiques (inspirée de la critique des idéologies de l'Ecole de Francfort) habitée par une volonté de changement social, n'en a pas pleinement déployé l'analyse :

« Chez une majorité de sociologues, le constructivisme a pris la forme d'un constructivisme critique qui, empruntant beaucoup à l'ancienne critique des idéologies telle qu'elle avait été développée par l'Ecole de Francfort, et souvent habitée par une volonté militante de changement social (Hacking [1999]),

permettait de concilier l'intérêt nouveau pour les valeurs et le maintien des travers les plus contestables de la sociologie de la nécessité, soit, notamment d'un part une asymétrie très forte entre le sociologue, seul habilité, armé de sa science lumineuse, à déconstruire les valeurs communes et, d'autre part (les deux étant évidemment liés), la mise en réserve de valeurs et d'outils conceptuels, le plus souvent, non explicités, qui étaient soustraits à la déconstruction parce qu'ils servaient de point d'appui intellectuel (et politique) au sociologue déconstructiviste » (Boltanski, 2002, p.282-283).

De la critique. Dans l'ouvrage « *De la critique* » Boltanski procède à une courte description de la sociologie de Bourdieu et à un bref résumé des critiques qu'il lui a adressées lors de sa seconde période. Il rappelle tout d'abord que le cadre théorique de Bourdieu intègre sociologie et critique dans la continuité des classiques. Selon lui, la perspective théorique de Bourdieu emprunte des éléments à la « *sociologie durkheimienne, au pragmatisme de George H. Mead, à la sociologie d'inspiration phénoménologique de Schütz, ou encore à l'anthropologie culturelle de la première moitié du XXe siècle, née elle-même au confluent de l'ethnologie et de la psychanalyse* » (Boltanski, 2009, p.40). Il relève que sous le rapport de la problématique de la domination la sociologie bourdieusienne s'inspire de Marx et de Weber en ce que fidèle à leurs esprits respectifs, elle vise à la fois la description des modes de domination et leur critique dans une visée émancipatrice (Boltanski, 2009, p.40). Or à la différence des courants marxistes, soutient-il, chez Bourdieu l'émancipation se fait par la pratique de la sociologie : « la sociologie est donc à la fois, dans ce cas, l'instrument de description de la domination et l'instrument de l'émancipation à l'égard de la domination » (Boltanski, 2009, p.40). Encore une fois, le problème de cette sociologie selon lui est la définition de ses appuis normatifs. En refusant de s'appuyer sur la référence à des valeurs ou à une philosophie de l'histoire d'allure marxiste afin de rester dans les limites d'une approche scientifique, Bourdieu est, nous dit-il, contraint d'invoquer des « *possibles*

latéraux sans chercher cependant à en spécifier la teneur » (Boltanski, 2009, p.41)¹⁵³.

Boltanski esquisse alors rapidement les objections qu'il a adressées à Bourdieu durant sa seconde période.

- (1) La notion de domination chez Bourdieu a un caractère trop puissant et trop vague : à peu près toutes les relations sont conçues dans leur dimension verticale. Or les personnes ne présentent pas ou ne vivent pas forcément la domination que les sociologues leur impute (ex. femme au foyer).
- (2) L'usage extensif de la notion de domination conduit à étendre la notion de violence physique à violence symbolique, qui le plus souvent n'est pas vécue comme telle.
- (3) Cela revient à attribuer une grande importance aux *illusions* des acteurs et nécessite la mobilisation de la notion d'inconscient¹⁵⁴.
- (4) Une première conséquence est que les acteurs sont traités comme des « êtres abusés » ou comme des « cultural dopes » comme le mentionnait Garfinkel. Les capacités critiques des acteurs sont en particulier sous-estimées ou ignorées.
- (5) Une seconde conséquence est d'attribuer une importance prépondérantes aux dispositions des acteurs ou aux structures, au détriment des situations, et d'expliquer leurs conduites par l'intériorisation de normes dominantes principalement lors de

¹⁵³ Voici la citation en son entier : « *Se refusant à chercher un appui, d'un côté, sur la référence à la morale ou à des valeurs (position dénoncé comme moralisme) et, de l'autre, sur un quasi-évolutionnisme faisant du développement de l'état nation capitaliste se réclamant de la démocratie un idéal vers lequel s'orienterait la fin de l'histoire [...], mais aussi une philosophie de l'histoire d'allure marxiste (la succession des modes de production et l'accentuation des contradictions), la sociologie critique bourdieusienne doit invoquer des « possibles latéraux » sans chercher cependant à en spécifier la teneur* » (Boltanski, 2009, p.41).

¹⁵⁴ Comme l'écrit l'auteur : « Pour expliquer comment et pourquoi les acteurs sont dominés sans le savoir, la théorie doit accorder une grande importance aux *illusions* qui les aveuglent et faire appel à la notion d'inconscient » (Boltanski, 2009, p.42)

l'éducation. Or, la connaissance des structures n'est accessible qu'au sociologue et ainsi leur dévoilement. Comme l'écrit Boltanski : « *Leur dévoilement exige en effet l'usage d'instruments de nature macrosociale, et au premier chef, d'instruments statistiques, reposant sur la construction de catégories, de nomenclatures et sur une métrologie* ». La difficulté réside alors dans le fait que les instruments de connaissance macrosociaux sont à la fois instruments de la connaissance sociale et objets de cette connaissance. « [...] les instruments sur lesquels la mise au jour des structures va prendre appui sont largement dépendants de l'existence de puissants centres de calcul placés, le plus souvent, sous la tutelle des Etats ou d'organisation inter-étatiques. Il s'ensuit que, comme l'ont montré de nombreux travaux réalisés depuis trente ans, ces instruments macrosociaux, ainsi que les catégories et les métrologies sur lesquels ils reposent, doivent être considérés eux-mêmes comme des produits de l'activité sociale et, particulièrement, de l'activité des Etats, en sorte qu'ils occupent la double position, pour le moins embarrassante, d'instrument de connaissance sociale et d'objets de cette connaissance » (Boltanski, 2009, p. 43).

- (6) La troisième conséquence est de creuser l'asymétrie entre des acteurs abusés et le sociologue seul à même de dévoiler la vérité de leurs conditions sociales. Cela conduit à surestimer la puissance de la sociologie en ce que son discours tend alors à être le principal discours de vérité sur le monde social.
- (7) L'entreprise critique est déchirée entre la tentation de déployer une critique de l'« idéologie » à toutes formes de connaissance et la nécessité de maintenir un domaine réservé et neutre, celui de la science, susceptible de fournir un point d'appui à cette opération.
- (8) De plus le durcissement de la distinction entre connaissance sociologique et connaissance ordinaire conduit à sous-estimer la circulation des discours sociologique dans l'espace public et leur réappropriation par les acteurs.
- (9) Ce paradigme ne permet pas de comprendre pleinement l'action et notamment les disputes. En interprétant les conduites des acteurs

comme des dispositions il néglige les situations – un acteur devrait agir de façon à peu près similaire quelle que soit la situation. Cela résorbe la question de l'incertitude. Or la notion d'action ne prend vraiment sens que sur fond d'incertitude, ou au moins par référence à une pluralité d'options possibles.

- (10) Pour les mêmes raisons, le changement social et le rôle que joue la critique sont également difficiles à saisir dans ce cadre théorique.
- (11) En combinant un usage de la sociologie en tant qu'instrument de description et de critique tout en insistant sur la « Science sociale, en tant que principal chemin d'accès à la vérité », cette sociologie a pour effet de rendre indisponibles la plupart des ressources normatives susceptibles de soutenir un projet d'ordre métacritique – comme par exemple la référence à une anthropologie philosophique. La critique est encadrée dans la description : *« Il s'ensuit que les prises de positions critiques, qui peuvent difficilement être assumées en tant que telles par crainte de faillir aux exigences de la Science, se trouvent en quelque sorte encadrées dans la trame de la description, et cela largement par le truchement de moyens rhétoriques susceptibles d'exercer sur le lecteur des effets d'indignation »* (Boltanski, 2009, p.45).

Postures épistémologiques et théoriques de la sociologie de la critique

Comme nous l'avons indiqué en introduction, la posture épistémologique de Boltanski a successivement pris trois formes ; tandis que la première est identique à celle de Bourdieu, la seconde s'y oppose et la troisième vise à faire la synthèse des approches antagonistes précédentes. Comme la posture épistémologique de Bourdieu a fait l'objet d'un traitement approfondi dans la section sur la sociologie critique nous ne reviendrons pas sur celle-ci. Dans ce qui suit nous nous attacherons tout d'abord à l'analyse de la seconde posture épistémologique de l'auteur et du système théorique relatif au moyen de l'ouvrage « *De la justification* ». Nous aborderons ensuite la troisième posture épistémologique de l'auteur et les concepts théoriques correspondants au travers de l'ouvrage « *De la critique* ».

Posture épistémologique de la sociologie de la critique. Nous procéderons à l'analyse de la seconde posture épistémologique de Boltanski en quatre temps. Après l'avoir introduite par une brève généalogie, nous passerons à la définition de ses principales caractéristiques. De là, nous nous pencherons sur la manière dont l'auteur conçoit le travail sociologique – articulation de la théorie et de l'empirie – pour enfin nous attacher à la description de ses concepts principaux.

Au niveau épistémologique la sociologie de la critique de Boltanski et Thévenot n'est pas une théorie des faits sociaux ou une théorie de la société, mais une théorie de l'action. Tandis que la sociologie critique bourdieusienne basée sur l'idée de rupture épistémologique étudie ce que la société fait des hommes, la sociologie de la critique quant à elle s'intéresse à ce qu'ils *font* en situation. Le déplacement du niveau d'investigation opéré est lié au principe épistémologique de symétrie inspiré des travaux de Bloor et Latour qu'adoptent les auteurs dans « *De la justification* ».

Une brève généalogie de ce principe montre qu'il est à l'origine le fruit de l'humeur anti-institutionnelle de Bloor et consiste à relever la voix des perdants jusqu'à celle des dominants sans s'y substituer comme le fait la sociologie critique¹⁵⁵. Dans les analyses de la science de ce dernier, ce principe implique en effet de considérer au niveau théorique et méthodologique les échecs et les réussites scientifiques selon les mêmes grilles d'analyse et au niveau épistémologique de s'écarter du point de vue « rationaliste » représenté en France par Bachelard et Canguilhem¹⁵⁶. Ce principe, après avoir été repris et étendu par Latour, qui symétrise alors humains et « non-humains » et les réunit sous le concept d'« actant », est alors repris à son tour par Boltanski et Thévenot dans « *De la justification* ». Comme nous l'avons esquissé – et comme nous le verrons en détail plus loin – les auteurs passent de la posture épistémologique bourdieusienne caractérisé par la rupture épistémologique à une position basée sur le principe de symétrie à la fois parce que leurs recherches empiriques les y invitent¹⁵⁷ et parce qu'ils ont pour objectif de soumettre à l'analyse les opérations de justifications et de critiques.

¹⁵⁵ Voir le séminaire en ligne de Lemieux sur la sociologie de la critique :

<http://www.archivesaudiovisuelles.fr/343/home.asp>

¹⁵⁶ Selon Berthelot, le principe de symétrie ne se contente pas de symétriser le vrai et le faux, il annihile leur distinction : « *le relativisme épistémologique [...] a pu trouver dans la « nouvelle sociologie de la science » une ressource d'autant plus forte qu'elle s'attaquait au coeur même de la citadelle rationaliste et n'hésitait pas à retourner contre elle ses propres armes : les quatre principes du programme fort de David Bloor (1976), qui ramènent toute élaboration conceptuelle à l'effet d'une causalité mécanique et toute supériorité d'une conception sur une autre à celui d'une variable déterminante, ne se limitent pas à établir un principe méthodologique de symétrie entre théories vraies et fausses ; ils suppriment simultanément toute différence pertinente du point de vue de la connaissance entre les deux termes. La dissymétrie entre le vrai et le faux ne découle plus, en dernière analyse, de la valeur scientifique des théories mais de la force du verdict social, répudiant impitoyablement les théories réputées fausses, à l'image du malheureux Pouchet, victime de sa controverse avec Pasteur (Farley et Geison, 1974 ; Latour, 1989) » (Berthelot, 1998, p.6).*

¹⁵⁷ Ces recherches mettent en effet en lumière la similarité des qualifications savantes et ordinaires.

Pour prendre au sérieux les opérations de justifications et de critiques, Boltanski et Thévenot considèrent qu'ils doivent se doter d'une extériorité de rang plus élevée que la sociologie critique. Pour appréhender ces opérations, ils doivent selon eux en effet changer de position par rapport à l'objet et renoncer à avoir le dernier mot sur les acteurs par la présentation d'un rapport plus fort que le leur. En renonçant à imposer aux acteurs une définition de ce qu'ils font et en s'attachant à la modélisation de leurs opérations de « mise en intrigue » des actions, l'approche suivie se rapproche à leurs yeux des approches associées au « tournant linguistique » ou à la « sociologie de la traduction¹⁵⁸ » :

« Au lieu de définir des agents au moyen d'attributs stables, de les doter d'intérêts et de dispositions inscrites dans le corps et capables d'engendrer des intentions objectives et non-conscientes, et de se donner pour tâche d'expliquer l'action de ces agents quant ils rencontrent des obstacles extérieurs, la sociologie de la traduction montre comment les acteurs élaborent des discours sur l'action ou, pour reprendre les termes de P. Ricoeur, accomplissent le travail de « mise en intrigue » de leurs actions » (Boltanski, 1990, p.131).

Boltanski considère alors que le travail du sociologue de la critique est comparable à celui d'un juge d'instruction en ce qu'il consiste dans un premier temps en « un rapport des rapports des acteurs » :

« son rapport de recherche est d'abord un procès verbal [des] enregistrements [des acteurs], un rapport des rapports [...] il prend au sérieux leurs arguments et les preuves qu'ils apportent, sans chercher à les réduire ou à les disqualifier en leur opposant une interprétation plus forte. Il est attentif à la façon dont les acteurs eux-mêmes construisent des rapports qui

¹⁵⁸ Boltanski note cependant que ce qui distingue sa perspective de la sociologie de la traduction est d'une part le rôle qu'elle attribue aux objets et d'autre part qu'elle ne porte pas uniquement sur le discursif (Boltanski, 1990, p.131).

se tiennent et qui visent à l'objectivité et à la généralité en opérant un travail de sélection entre ce qui, dans le contexte de l'affaire, peut être dit nécessaire et ce qui peut être laissé à la contingence » (Boltanski, 1990, p.131).

Il est à noter cependant que si les auteurs se placent sur le même plan que les acteurs en clarifiant et modélisant leurs propos, ils ne renoncent ni au « laboratoire », ni à l'asymétrie entre le chercheur et l'acteur. Boltanski et Thévenot maintiennent en effet que l'asymétrie entre le chercheur et l'acteur est fondée d'une part sur le fait que l'accumulation d'un ensemble de rapports par le scientifique se révèle supérieure à ce qu'aucun des acteurs pris en particulier n'est en mesure d'accumuler et d'autre part que les énoncés des acteurs sont rapides et laconiques, c'est-à-dire qu'ils nécessitent que le chercheur les clarifie.

Ils notent alors sur ce point, dans un deuxième temps, que si dans les sociologies critiques « [...] les énoncés et les actions ne sont appréhendés qu'au titre de marqueurs et de traces renvoyant à des propriétés sous-jacentes, définies elles-mêmes par référence à une cartographie de la « structure sociale » », le sociologue de la critique renonce à asseoir son interprétation sur une forme stable (les structures sociales par exemple) pour se laisser porter par les formes stables qui apparaissent dans les comptes rendus des acteurs » (Boltanski, 1990, p.132). Autrement dit, le travail du sociologue de la critique consiste à expliciter et à clarifier le propos des acteurs en rapprochant leurs énoncés de conventions établies et acceptées.

« S'il renonce bien à opposer aux interprétations des acteurs une interprétation plus forte, de son cru, le sociologue de la critique ne peut faire l'économie d'une analyse visant à expliciter et à clarifier les propos des acteurs, c'est-à-dire à en éprouver le degré de contingence en cherchant à voir dans quelle mesure ils peuvent supporter la relation à des éléments plus stables. Pour clarifier les énoncés des personnes, nous

devons donc les éprouver en les confrontant à une stabilité d'un autre ordre c'est-à-dire, plus précisément, les rapporter aux conventions qui supportent leur intelligibilité et leur acceptabilité par un nombre indéfini d'autres acteurs. La clarification consiste dans ce cas, à déployer les etc., pour reprendre un concept ethnométhodologique, que chacun des interlocuteurs pourrait tirer de l'énoncé en réfléchissant séparément tout en demeurant dans le même espace sémantique, ou encore à « épuiser la série des parce que », comme dit P. Ricoeur, c'est-à-dire à remonter la chaîne argumentative jusqu'à des énoncés de généralité élevée au sens où ils sont acceptables par des acteurs non spécifiés et où leur validité ne dépend plus des dimensions contingentes de la situation» (Boltanski, 1990, p.132).

En se plaçant en relation de continuité avec le sens commun sans prétendre à une rupture radicale, leur sociologie se déplace dans un continuum entre engagement et distanciation. C'est donc à une conception de la sociologie comme épistémologie des actions des personnes à laquelle puisent les auteurs et à laquelle ils travaillent en étant réflexifs sur celles-ci¹⁵⁹¹⁶⁰. Comme le dit Boltanski, contrairement aux sociologues critiques qui « font le sacrifice de leurs illusions », les sociologues de la critique font quant à eux « le sacrifice de leur intelligence » et c'est précisément dans le travail

¹⁵⁹ Notons que ces personnes peuvent être scientifiques ou ordinaires.

¹⁶⁰ Pour caractériser la posture épistémologique de la sociologie de la critique avec des textes qui ne sont pas de Boltanski, il est possible de se référer au séminaire en ligne de Lemieux (<http://www.archivesaudiovisuelles.fr/343/home.asp>). Dans celui-ci, il définit la posture épistémologique par la symétrie (sens commun/sens savant), la réflexivité (opérations de critique et justification des personnes ordinaires et des savants), le pluralisme (registres d'action, cités, mondes, personne, compétences), le réalisme (objets et dispositifs) et l'anti-essentialisme (action en train de se faire, réversibilité de l'ordre social, refus d'une anthropologie philosophique).

de totalisation et de « dévoilement herméneutique » qu'elle opère¹⁶¹ que réside l'utilité sociale et la légitimité de cette démarche.

« Nous prenons les arguments des acteurs tels qu'ils se donnent, sans les soumettre à notre critique, nous contentant de les confronter à des modèles qui sont eux-mêmes le produit d'un travail d'explicitation et de systématisation de la compétence commune. Du même coup, nous ne sommes plus soumis, en tant que personnes, au dédoublement qui affectait le critique contraint d'abandonner ses illusions quant il rentrait dans son laboratoire, quitte à les reprendre à la sortie [...] car en tant que personnes ordinaires, il ne pouvait, pas plus que les autres, se passer des valeurs et des principes de jugement, décrits dans ses travaux comme illusions communes. [...] Renonçant à nous prévaloir d'une capacité d'analyse radicalement différente de celle de l'acteur, à partir de laquelle nous pourrions expliquer ses démarches à sa place et mieux qu'il ne pourrait le faire lui-même, nous faisons le sacrifice de notre intelligence. [...] Nous renonçons à présenter notre propre version avec l'intention d'avoir le dernier mot, et nous nous refusons par là une activité dont l'acteur ne se prive pas. Ainsi, comme dans le cas de l'illusion, c'est bien en nous interdisant de prendre les libertés qui sont celles de l'acteur, que nous rétablissons une asymétrie qui fonde et justifie notre activité de recherche » (Boltanski, 1990, p.134).

Notons qu'en prenant pour objet les opérations de critiques et de justifications, Boltanski et son équipe s'inscrivent de manière originale dans le débat épistémologique sur la question de la neutralité axiologique. En effet, en s'attachant à la modélisation symétrique des critiques du sens commun et du sens savant, la posture épistémologique des sociologues de la

¹⁶¹On peut également ajouter l'utilité de cette sociologie réside dans la modélisation des actions qu'elle effectue : les personnes ordinaires, n'ont en effet ni le temps, ni l'intérêt pour ce genre de démarche.

critique s'illustre en même temps dans les registres descriptif et normatif¹⁶². Le principe de symétrie autorise par là la sociologie de la critique à atteindre de façon renouvelée une forme élevée de neutralité axiologique et une forme de critique. D'une part en se donnant pour tâche de clarifier et de modéliser les propos des acteurs, elle fait œuvre de description. D'autre part, malgré le fait que le principe de symétrie auquel elle se soumet, lui interdit de proposer sa propre version d'une affaire politique et exige qu'elle se limite à la décrire – orientation qui semble par là peu propice à la critique – la modélisation symétrique comporte également une dimension critique. Il apparaît en effet que, par la prise en compte non hiérarchisée de l'ensemble des critiques des acteurs qui s'affrontent dans une dispute, elle autorise un élargissement de l'espace de la représentation politique des parties prenantes et rend disponible et intelligible l'ensemble des argumentaires qui s'y affrontent. Aussi, comme le relève Bénatouïl, « c'est paradoxalement parce qu'elle n'a pas d'ambition qu'elle peut intervenir dans le débat en élargissant « l'espace de la représentation politique » et en fournissant des « armes discursives aux exclus du débat » (Bénatouïl, 1999, p.303). Il découle de cela que la sociologie de la critique peut soit être considérée comme « radicalement relativiste » en refusant de l'idée d'une sociologie explicative non-critique et en contestant l'idée d'un savoir du social extérieur au social, ou comme « spectaculairement positiviste », puisque ces

¹⁶² Le but est également sous un autre rapport épistémologique et théorique en ce qu'ils désirent à la fois comprendre la dimension morale de la vie sociale et mettre au jour la normativité de la sociologie critique. Selon les termes de Boltanski, la seconde modalité de leur projet s'inscrit dans une démarche réflexive qui permet d'améliorer la scientificité des recherches sociologiques : « *sur le plan de l'orientation métacritique, l'intention était de faire émerger une normativité depuis la description. Le travail s'est orienté d'abord vers une clarification des positions normatives sur lesquelles les acteurs peuvent s'adosser soit pour critiquer, soit pour se justifier face à la critique. Mais cela de façon à ouvrir la possibilité d'un projet métacritique qui prendrait appui sur le recueil et l'explicitation des critiques développées par les acteurs dans les circonstances de la vie quotidienne. [Autrement dit] il s'agissait, une fois reconnu que les extériorités dont se réclament les sociologies critiques sont toujours incomplètement extérieures, d'explorer la possibilité d'une intériorité complexe, comportant, outre la sortie du cadre et sa critique, un troisième mouvement visant à intégrer ce que la critique externe doit encore au cadre qu'elle critique* » (Boltanski ; 2009, pp.49-50).

refus se fondent « sur une exigence très forte d'objectivation et de distance à l'égard des prises de positions critiques normatives » (Jacquemain, 2005, pp.144-145).

*Système théorique de la « sociologie de la critique »*¹⁶³. Dans la constitution du système théorique de la « sociologie de la critique » Boltanski dit avoir puisé à des courants théoriques s'inspirant à des degrés divers du *pragmatisme* (Boltanski, 2009, p.49). Il affirme avoir fait usage de courants directement associés au pragmatisme américain, comme l'interactionnisme et à un moindre degré l'ethnométhodologie, et à d'autres courants qui s'y rattachent de manière indirecte, à savoir le second Latour – identifié au pragmatisme « avec un détour par Deleuze » – ou les travaux focalisés sur le langage et sur le travail d'interprétation en situation – second Wittgenstein et Ricoeur (Boltanski, 2009, p.49). Il précise sur ce point qu'il a utilisé des travaux de la pragmatique linguistique avec la notion *d'indexicalité*, de la linguistique avec la notion de *compétence* et enfin du structuralisme avec la modélisation « des équipements cognitifs et déontiques des personnes, c'est-à-dire des compétences, pour comprendre comment les acteurs coordonnent leurs actions ou font converger leurs interprétations » (Boltanski, 2009, p.49). Lors d'une table ronde sur Ricoeur, il soutient en outre que son deuxième mouvement est influencé par « l'intuition de Durkheim selon laquelle le souci moral est au centre des débats et des disputes entre les êtres humains en société » (Boltanski, 2006, p.52).

Système de concept. Comme nous l'avons indiqué la théorie générale de Boltanski et Thévenot dans « *De la justification* », a pour objet non pas la société mais l'action¹⁶⁴. Il faut faire remarquer tout d'abord que, contre la

¹⁶³ Avant de faire l'analyse du système théorique de Boltanski, nous souhaitons rappeler que comme pour la partie épistémologique du second Boltanski, il ne s'agit ici que d'*esquisser* le modèle théorique de « *De la justification* », dès lors nous nous réserverons le droit de revenir sur certains points et de les développer de façon détaillée dans la section sur le « modèle de la critique ».

¹⁶⁴ Notons que ce changement de perspective est motivé à la fois parce qu'il reste au plus près du présent et surtout parce qu'il permet de relancer l'entreprise de description du réel en s'attachant à la modélisation de la pluralité des régimes d'action dont il est le lieu.

vision propre à la sociologie critique de Bourdieu d'une action à « double fonds », l'usage du principe de symétrie par les auteurs fait entrer le chercheur dans un espace unidimensionnel sans illusion, un « monde sans arrière monde »¹⁶⁵. L'adoption d'une posture symétrique ne réduit plus l'explication des conduites à des intérêts conscients ou inconscients en dernière instance en autorisant la prise en compte de ce que les acteurs font en situation¹⁶⁶. Il s'agit autrement dit de considérer l'action ou les séquences d'action en situation, i.e. les actions « en train de se faire » mobilisant des personnes et des dispositifs d'objets¹⁶⁷. Sur ce point, nous pouvons indiquer de manière synthétique que Boltanski et son équipe procèdent à la modélisation de quatre régimes d'action distribués selon l'axe logique paix/dispute et l'axe logique équivalence/non équivalence. La première catégorie désigne le régime de dispute en justice – dispute et équivalence –, la seconde, le régime de violence – dispute et non équivalence –, la troisième, le régime d'agapé – paix et non équivalence – et enfin la quatrième, le régime de justesse – paix et équivalence. Breviglieri et Stavou-Debaugé définissent de la manière suivante ces quatre régimes d'action :

« Le régime de la justification (i) décrit et modélise des actions de controverses argumentées dans lesquelles des mesures communes sont mobilisées, c'est un régime de dispute en justice ; le régime de violence (ii) est un régime de dispute dans lequel les acteurs rompent les conventions d'équivalence qui les lient ; dans le régime d'agapé (iii), la mesure est congédiée car les acteurs s'adressent à des personnes qui se donnent comme

¹⁶⁵ Comme le remarque Boltanski « [...] en opérant la conversion nécessaire pour prendre pour objet la critique en tant que telle, nous avons pénétré dans un monde sans illusion. L'illusion supposait en effet, pour exister, un espace à deux niveaux, celui des croyances de l'acteur et celui de la réalité profonde à laquelle le sociologue pouvait seul avoir accès » (Boltanski ; 1990).

¹⁶⁶ Il s'agit ici probablement d'une influence de l'empirisme radical prôné par le pragmatisme.

¹⁶⁷ Concernant la posture épistémologique des auteurs, Lemieux considère dans son séminaire que la focalisation des auteurs sur les « actions en train de se faire » montre le caractère anti-essentialiste de leur perspective.

singulières et incomparables ; le régime de justesse (iv), enfin, figure un état de paix garanti par des objets agencés en un dispositif cohérent, celui-ci guide alors l'acteur dans ses actions » (Breviglieri et Stavo-Debauge ; 1999).

Nous proposons maintenant de définir plus en détail le régime de dispute en justice en décrivant le système conceptuel.

Système de concept : régime d'action de dispute en justice. Dans cette section, nous introduirons au système conceptuel du régime d'action de dispute en justice en brossant les caractéristiques principales. Nous nous attacherons ensuite à la saisie de la conception de l'ordre social que véhicule la sociologie de la critique au travers du concept d'épreuve pour enfin faire l'esquisse de l'anthropologie qu'implique leur modèle.

Les auteurs considèrent que l'engagement des personnes dans le régime de la dispute s'effectue lorsqu'un désaccord sur les grandeurs émerge dans une situation. L'opération de critique ou son envers positif l'opération de justification qui permet de converger vers l'accord nécessitent toutes deux que les personnes montent en généralité en se réclamant d'un principe supérieur commun qui autorise l'ordonnement légitime – le « sens moral ». Mais ce n'est pas tout, afin que ces montées en généralité soient adéquates, les personnes doivent également mobiliser leur « sens du naturel », et savoir reconnaître la nature de la situation et s'y ajuster. Les idéaux mobilisés de manière formelle par les personnes pour se livrer à la critique ou à la justification nécessitent par la mobilisation d'objets et de dispositifs d'être éprouvés dans le *monde*. Le passage de la *cité* au *monde* autorise autrement dit de soumettre les principes formels de justice à une « *épreuve de réalité* » et partant de passer de la « justesse des arguments à leur ajustement en situation » (Boltanski et Thévenot ; 1991).

Ordre social et pouvoir dans la sociologie de la critique. Les sociologues de la critique se donnent pour point de départ un monde social qualifié par la plasticité et la réversibilité ainsi que par le pluralisme des grandeurs.

En détachant la grandeur de la personne, Boltanski et Thévenot s'appuient dans leur modèle sur une conception dynamique de l'ordre social¹⁶⁸. En effet, comme l'état de grandeur n'est pas attaché à la personne de façon permanente, celui-ci peut faire l'objet d'incertitude et de critique¹⁶⁹. Boltanski et Thévenot ajoutent à cela, que les mises en équivalence et en hiérarchie s'établissent sous plusieurs rapports possibles et donnent lieu à une pluralité de grandeurs. Aussi l'incertitude sur l'état de grandeur de la personne prend également sa source dans la pluralité des grandeurs. Pour mettre fin à cette incertitude et à cette inquiétude sur la grandeur et l'état des grandeurs d'une personne dans une situation, les acteurs ont recours à des épreuves. Ces dernières peuvent alors être plus ou moins microsociologiques ou macrosociologiques et institutionnalisées selon les cas.

Concernant la conception de la personne qui se fait jour dans les travaux du second Boltanski et des tenants de la sociologie de la critique, il apparaît tout d'abord que la volonté de cette perspective théorique d'analyser les actions des personnes et leur discours sur celles-ci implique de renoncer à se doter d'une anthropologie philosophique *a priori*. En ce sens, et en droite ligne avec l'empirisme radical du pragmatisme, Boltanski se dote d'une

¹⁶⁸Il est à noter sur ce point que la sociologie de la critique se distingue de la sociologie bourdieusienne et de l'explication des conduites qu'elle propose en fonction de la position occupée dans l'espace social et le champ. À partir d'une prémisse épistémologique anti-essentialiste, cette perspective cherche en effet à expliquer le pouvoir en situation au travers du concept d'épreuve, le pouvoir *ex post*, plutôt que le pouvoir en tant qu'élément explicatif des conduites *a priori*. Comme elle estime que c'est aux résultats de l'épreuve de dire quel est l'état grand ou petit de la personne – état qui est plus ou moins permanent –, elle s'appuie sur une conception ouverte, incertaine et réversible de l'ordre social qui tranche avec la perspective bourdieusienne d'avantage centrée sur la permanence et la reproduction de celui-ci. Voir le séminaire en ligne de Lemieux sur la sociologie de la critique : <http://www.archivesaudiovisuelles.fr/343/home.asp>

¹⁶⁹Notons ici que, au niveau épistémologique, l'opération d'attribution de la grandeur se dirige à la fois contre l'essentialisme en n'étant qu'une opération d'interprétation de la part des personnes et contre le constructivisme en mobilisant des objets et des dispositifs.

anthropologie capacitaire non limitée *a priori*. Comme l'explique l'auteur lors d'un entretien :

« la personne [se] trouve en effet définie par le fait qu'elle possède des puissances en nombre non limitable, non connaissable a priori » ; [ce à quoi il ajoute] « vous ne pouvez pas définir a priori de quoi la personne est faite, ce dont elle est composée ni ce dont elle est capable [...] on ne sait jamais, en quelque sorte par principe, ce dont les gens sont capables »
(Boltanski in, Blondeau et Sevin, 2004)

Le geste épistémologique opéré ici par Boltanski et son équipe consiste à se ranger du côté des sociologies de la *possibilité* et de se distinguer par là de celles de la *nécessité*. L'objectif suivi est de rester au plus près des personnes en ne réduisant et ne minimisant pas leurs compétences à un habitus ou à une rationalité calculatrice comme le font d'autres écoles sociologiques. Ce modèle interprétatif peut ainsi se lire comme une horizontalisation de ce qui est verticalisé dans les modèles utilitaristes ou « déterministes ». Alors que dans ces derniers modèles les actions des personnes sont réduites selon des anthropologies philosophiques et sociologiques particulières, à des « stratégies inconscientes » ou à un calcul, dans le modèle de Boltanski et Thévenot, elles sont prises au sérieux et agencées selon leurs ordres séquentiels dans la situation. Autrement dit, à partir de l'ouvrage « *De la justification* », les anthropologies philosophiques justifiant la hiérarchie – ou plutôt dans ce cadre théorique les hiérarchies légitimes – de l'ordre social sont décrites par ces auteurs comme étant activées successivement par les personnes en fonction des situations ou au sein d'une situation spécifique. Les personnes passent ainsi d'une compétence au calcul à une compétence à être indigné, à ne pas compter, à être stratégique etc., sans que l'une de celles-ci ne détiennent un surplus de validité sur celles-là. Comme le relève Corcuff, cette particularité de la sociologie de la critique ouvre sur une conception anthropologique située et plurielle :

« On n'a pas, dans ce cadre, à choisir entre des anthropologies philosophiques (des conceptions philosophiques de « la nature humaine ») à prétentions universalistes concurrentes, comme par exemple celle de Hobbes qui part de « la guerre de chacun contre chacun » ou celle de Lévinas qui, à l'inverse, part de « la responsabilité pour autrui ». On dira que c'est l'aspect « guerre de chacun contre chacun » qui est activé dans certaines situations, et que c'est l'aspect « responsabilité pour autrui » qui est activé dans d'autres situations, et ce pour les mêmes personnes. Se dessine alors une anthropologie plurielle, historiquement et situationnellement contextualisée, qui permet de re-localiser des apports philosophiques » (Corcuff, 1998, p.3).

Il convient en outre de préciser qu'à la liste ouverte des compétences et capacités, s'ajoute le fait que ces dernières ne définissent pas des *propriétés* fixes, données une fois pour toutes, mais doivent être comprises de façon processuelle comme des aptitudes qui peuvent se renforcer ou au contraire s'amenuiser.

À partir de ce raisonnement, Boltanski s'attache avec ses collègues à la construction d'une anthropologie sociologique dégagée de l'observation empirique¹⁷⁰. Cette anthropologie sociologique dessine alors dans le sillage des travaux de Ricoeur sur l'*ipséité* des personnes (Ricoeur ; 1990), les contours d'un *individu pluriel* doté de multiples capacités et compétences non limitées *a priori* (Boltanski, 2006 ; Génard, 1999 ; Thévenot, 2007). Au rang des compétences générales qu'ils identifient on peut relever l'intercompréhension et la capacité à passer d'un régime à un autre. En outre pour ce qui nous intéresse tout particulièrement ici, Boltanski et Thévenot reconnaissent aux personnes une compétence à la critique et à la justification. Cette compétence est à la fois (1) de l'ordre d'une compétence

¹⁷⁰ Comme le note Génard, la sociologie de la critique est une sociologie morale en ce qu'en s'attachant à l'analyse de la morale elle s'érige sur « une éthique de l'attention et de la sollicitude » (Génard ;1999).

cognitive¹⁷¹ qui procède à des mises en équivalence et à des mises en hiérarchie, soit d'un *sens moral* et (2) d'une capacité à identifier la nature de la situation et de lui appliquer les schèmes évaluatifs appropriés, soit d'un « *sens du naturel* » (Boltanski et Thévenot, 1991, p.183). Ces deux compétences combinées autorise alors de procéder à des opérations de jugement en situation.

Posture épistémologique finale. Comme nous l'avons mentionné, Boltanski opère des changements dans sa posture épistémologique de « sociologie de la critique » à partir du « *Nouvel esprit du capitalisme* ». Dix ans après la parution de cet ouvrage, il tentera alors de faire une ébauche théorique conciliant ses prises de positions précédentes dans l'ouvrage « *De la critique* » ; ouvrage qu'il considère comme l'appendice théorique du « *Nouvel esprit du capitalisme* »,.

Il apparaît en effet tout d'abord que dans « *Nouvel esprit du capitalisme* » Boltanski et Chiapello en faisant une analyse historique des relations entre des « actants » métasociaux tels que le capitalisme, la critique et l'esprit du capitalisme et en proposant de nouvelle forme de critique sociale et artiste de leur facture, ne se bornent pas à la clarification et à la modélisation des actions des acteurs, ils adoptent une position qui les dépasse et les surplombe. Comme le relève Corcuff, cette nouvelle position est en relation de continuité avec la sociologie de la critique lorsqu'elle étudie la critique, mais s'en distancie par l'adoption d'une position en surplomb :

¹⁷¹ Dans « Sociologie critique et sociologie de la critique », Boltanski soutient en effet que « *cette compétence, dont il faut supposer l'existence pour rendre compte de la capacité, empiriquement constatable, que les acteurs mettent en œuvre lorsqu'ils doivent porter des jugements, développer des justifications ou sortir d'une dispute en concluant des accords robustes, c'est-à-dire légitimes, est cognitive au sens ou nous devons faire l'hypothèse qu'elle doit avoir un équivalent dans l'équipement mental des personnes même si [...] nous pouvons laisser aux psychologues la tâche d'explorer les modes de stockage de cette compétence [...]* » (Boltanski, 1990, p.133).

« Des continuités sont tout d'abord perceptibles dans le souci, associé à la quête d'une alternative à des sociologies – comme celle de Pierre Bourdieu – trop exclusivement centrées sur les notions de « domination » et de « rapports de forces », de donner une place aux visées de justice et aux contraintes morales à l'œuvre dans l'action sociale. [...] En continuité/discontinuité avec ces pointillés critiques, le « nouvel esprit du capitalisme » systématise et radicalise la démarche critique, puisqu'elle va jusqu'à dévoiler une nouvelle forme d'exploitation [...]. Pour renouer de manière plus directe avec la critique sociale, Boltanski et Chiapello sont amenés à s'émanciper du cadre d'une telle sociologie pragmatique, entendue comme construction de second degré. Car les êtres macrosociaux auxquels ils recourent (« capitalisme », « esprit du capitalisme », « critique ») et le récit historique dans lequel ils entrent en scène (de la crise de Mai 1968 à l'avènement de néocapitalisme connexionniste dans les années 1990) tendent à surplomber les acteurs qui y participent [...]. On a affaire à un véritable court-circuit quant à la sociologie pragmatique... » (Corcuff, 2000, p.223-224). Cité in p. 156, Nachi

Ce détachement d'une posture épistémologique strictement symétrique s'affirme ensuite dans l'ouvrage *« De la critique »*. Dans celui-ci Boltanski tente en effet de construire une sociologie permettant de concilier sociologie critique et « sociologie de la critique » basée sur le fait que – malgré leurs différences – ces sociologies s'appuient toutes deux sur les critiques que font les acteurs. Selon Boltanski, en effet, la sociologie critique cherche à donner forme à la critique des acteurs au moyen d'outils de totalisation et la « sociologie de la critique » vise à modéliser cette dernière¹⁷². De là,

¹⁷² La modélisation de la critique peut soit trouver sa fin en lui-même, soit permettre à partir de la modélisation des primaires de sens commun à porter une métacritique. Autrement dit, comme nous l'avons vu pour Boltanski : *« Il s'agissait, une fois reconnu que les extériorités dont se réclament les sociologies critiques sont toujours incomplètement extérieures, d'explorer la possibilité d'une intériorité complexe,*

l'auteur cherche à construire sa nouvelle posture épistémologique et théorique en partant d'une analyse de la critique et de ses conditions de possibilité, analyse qui est renvoyée à celle de l'institution et de ses contradictions.

Malgré le fait que Boltanski modifie sa posture épistémologique dans cet ouvrage, comme il reconnaît lui-même son caractère inachevé dès son avant-propos¹⁷³ et qu'il ne la définit pas explicitement et systématiquement dans ce texte, nous ne traiterons pas directement de cette dernière ici, ou plus précisément nous renvoyons à la section suivante dans laquelle certains éléments de son système conceptuel permettront d'en saisir la teneur.

Système théorique de l'ouvrage « De la critique ». Dans cette section, nous saisissons le système théorique de Boltanski en partant de sa conception de l'incertitude radicale propre à la vie sociale qu'il développe dans « *De la critique* » au travers des concepts de « Monde » et de « Réalité ». Cela nous permettra ensuite de faire le lien avec les registres d'action pratique et métapragmatique qui permettent selon lui d'apaiser cette incertitude et des épreuves relatives qui se déroulent dans le second registre ; les épreuves de vérité, les épreuves de réalité et les épreuves existentielles.

Boltanski érige son système conceptuel à partir d'une position originelle dans laquelle règne dans la vie sociale une incertitude radicale sur *ce qu'il*

comportant, outre la sortie du cadre et sa critique, un troisième mouvement visant à intégrer ce que la critique externe doit encore au cadre qu'elle critique » (Boltanski ; 2009, pp.49-50).

¹⁷³ Comme le note l'auteur ce livre est tiré d'exposés qu'il a donnés sur l'invitation de Honneth au cycle de conférences Adorno de l'« Institut für Sozialforschung » de Francfort en 2008 auquel il a ajouté d'autres présentations orales à l'université Humboldt de Berlin (centre Marc Bloch) en 2008 et des remarques postérieures. Il considère ainsi selon ses propres mots que : « *Cet ouvrage doit donc être lu comme une suite de six exposés. En cela, il s'agit à proprement parler moins d'un ouvrage achevé, dont la rédaction m'aurait coûté encore bien des années de travail et dont le volume serait – sera ?– beaucoup plus important, que d'un ensemble articulé de remarques et de propositions pour la situation présente* » (Boltanski, 2009, p.12).

en est de ce qui est et ce qui vaut. Il considère alors que la construction sociale de la réalité – la Réalité – consiste à extraire et à définir certains éléments de « tout ce qui arrive » – le Monde. L’incertitude sur *ce qu’il en est de ce qui est et ce qui vaut* peut alors être résorbée au moyen de deux registres d’action, le registre pratique et métapragmatique. Le premier est peu réflexif et principalement orienté vers la réalisation d’une tâche tandis que le second est marqué par un arrêt de l’action et un retour réflexif sur celle-ci. L’auteur distingue alors deux opérations dans le registre métapragmatique qui entrent dans une relation dialogique, celle de confirmation qu’il attribue aux institutions et celle de la critique. L’institution a pour fonction de pallier l’incertitude en tâchant de dire et de confirmer *ce qu’il en est de ce qui est et ce qui vaut*. Cependant, ces dernières ne peuvent mener à bien totalement leur tâche car elles sont intrinsèquement qualifiées par une contradiction herméneutique. Cette contradiction désigne d’une part l’irréductible tension entre les prétentions des institutions à imposer la définition de la Réalité du fait de leurs détachements des corps et leurs nécessaires incarnations dans des porte-parole. Et d’autre part, elle désigne la tension entre la prétention des institutions à la définition sémantique de la Réalité et le caractère nécessairement inépuisable de la pragmatique. Les insuffisances des institutions ouvrent ainsi une brèche dans laquelle la critique peut s’engouffrer. Quant bien même les institutions ont un caractère sémantique elle ne peuvent s’y réduire, elles se matérialisent généralement en se liant à des organisations et à des administrations, et par extension à des épreuves. Les instances de confirmation se dotent en effet d’épreuves de vérité qui consistent en une sécurisation de la Réalité par la répétition d’un état donné de la relation entre états de choses et formes symboliques. Les acteurs peuvent alors avoir recours à des épreuves de réalité pour tester la mise en ordre considérée. Le résultat de l’épreuve de réalité peut alors indifféremment bénéficier soit à l’ordre en le justifiant, soit à la critique en le délégitimant. Les acteurs peuvent enfin se tourner vers des épreuves existentielles. Ces dernières n’étant pas institutionnalisées, relève de l’individuel, du vécu et peuvent par leur rapprochement avec des expériences singulières semblables et à leur publicisation donner lieu à de

nouvelles formes d'épreuves. Ces formes d'épreuves en étant en marge de la réalité donnent une ouverture sur le Monde et peuvent par là découler sur une critique radicale qui vise à défaire la relation entre états de choses et formes symboliques et à contester les définitions établies de la Réalité leurs prétentions à la complétude.

Modèle de la critique

Comme nous l'avons suggéré auparavant, la « sociologie de la critique » s'inscrit de façon originale dans l'espace des paradigmes sociologiques au travers de l'analyse de l'accord et la discorde en se distinguant de l'explication qui en est donnée en termes de dispositions par la sociologie critique et d'intérêts par la sociologie utilitariste. À l'inverse de ces dernières qui envisagent essentiellement l'accord comme étant fonction d'une incorporation de l'ordre social ou d'une conjugaison d'intérêts individuels et réduisent ainsi les discours des personnes à des légitimations ou des rationalisations, la démarche suivie par les auteurs consiste en effet à prendre au sérieux les opérations de justifications et de critiques des acteurs et à dégager les exigences cognitives et objectives qui fondent l'accord ou le désaccord.

Nous nous proposons d'aborder dans cette section la modélisation des opérations de justification et de critique auxquelles procèdent Boltanski et Thévenot dans deux œuvres « *De la critique* » et « *De la justification* »¹⁷⁴. Nous nous livrerons à la description de l'architecture complexe de leur modèle en six temps. Après avoir abordé la question des conditions de possibilité de la critique au moyen de l'ouvrage « *De la critique* », nous passerons à l'analyse de « *De la justification* ». Nous introduirons alors les réflexions et raisons qui en amont ont conduit à l'écriture de cet ouvrage pour décrire, le modèle de « cité » et celui de « monde ». Grâce à ces développements, nous nous pencherons enfin sur l'opération de critique en tant que telle et sur les différentes modalités que peut recouvrir son apaisement.

¹⁷⁴ Bien que les auteurs considèrent que la confusion des ordres de justice et la dissémination d'une justification d'ordre marchand au-delà de ses limites de pertinence représentent des *causes* des critiques, ils ne s'intéressent pas à cette question de manière approfondie (Boltanski et Thévenot, 1991, p.28). Comme leur préoccupation est de modéliser les opérations de justification et de critique, nous ne développerons pas ce point.

Possibilité de la critique. Comme nous proposons de le voir dans cette section, Boltanski considère que l'ordre manifesté par l'institution et la critique de celui-ci entre dans une relation dialectique de sorte que la genèse formelle de l'institution entraîne celle de la critique. Afin de décrire son argutie, nous aborderons dans un premier temps la manière dont l'auteur traite de la question de l'incertitude radicale qui selon lui est au cœur de la vie sociale au travers des notions de « Réalité » et de « Monde »¹⁷⁵. Cela nous permettra ensuite d'aborder la question de l'institution, de sa fonction de confirmation et de ses tensions internes pour enfin faire découler de ces dernières la possibilité de la critique. Nous concluons sur les différentes épreuves auxquelles ces deux opérations donnent lieu.

Renonçant à l'idée d'un accord implicite immanent à la vie sociale¹⁷⁶, Boltanski initie la construction de son système conceptuel en se donnant pour prémisses un état originel de la vie sociale marqué par une incertitude et une inquiétude radicales concernant *ce qu'il en est de ce qui est* (Boltanski, 2009, p.90). Cette incertitude est à la fois d'ordre sémantique et déontique, et concerne indissociablement « ce qu'il en est de ce qui est » et « ce qui importe, ce qui a valeur » (Boltanski, 2009, p. 92). Pour décrire depuis cette position d'incertitude radicale la consistance du monde social¹⁷⁷, il fait remarquer qu'il ne peut se limiter à faire référence à une seule dimension, celle de la réalité, dans son analyse, car si tel était le cas, la réalité épuiserait la totalité du réel et la possibilité même de la critique s'évanouirait. En ce sens, il se dote d'un « fond » duquel la réalité puisse émerger, qu'il qualifie suite à Wittgenstein, de « Monde » en tant que « tout ce qui arrive ». Alors

¹⁷⁵ Nous avons rédigé ces notions avec des majuscules pour distinguer la notion de « Monde », signifiant « tout ce qui arrive » de la notion de « monde » en tant que la manifestation concrète des « cités ».

¹⁷⁶ À l'instar des constructions sociologiques qui se basent sur l'idée de « sens commun » par exemple.

¹⁷⁷ Notons que le point de vue de Boltanski est critique, car la formulation de la distinction entre réalité et monde présuppose cette disposition : Il s'ensuit que la distinction entre le monde et la réalité s'enracine dans une optique particulière qui est déjà celle de la critique (Boltanski, 2009, p.140)

que la « Réalité¹⁷⁸ » renvoie à la permanence et à une autorité en surplomb, le « Monde » lui pointe vers l'impermanence et l'immanence (Boltanski, 2009, p.93).

« [...] la réalité est le plus souvent orientée vers la permanence (ou, si l'on veut, le maintien de l'ordre), au sens où les éléments qu'elle prend en charge sont soutenus par des épreuves (que l'on peu précisément dire « de réalité ») et par des qualifications plus ou moins instituées qui, par le truchement d'effets de boucle, tendent à la produire et à la reproduire. Mais cette permanence est difficile à assurer. Le pouvoir que le monde exerce sur la réalité tient justement au fait que le monde est l'objet de changements incessants, qui sont loin d'être seulement d'ordre « social » [...]. Contrairement à la réalité, qui fait souvent l'objet de tableaux (notamment statistiques) prétendant à une autorité de surplomb, il est l'immanence même ; ce en quoi chacun se trouve pris en tant qu'il est plongé dans le flux de la vie, mais sans nécessairement faire accéder au registre de la parole, encore moins de l'action délibérée, les expériences qui s'y enracinent » (Boltanski, 2009, p.94).

À partir de ces concepts, Boltanski soutient, que l'incertitude radicale dans laquelle sont plongés les acteurs peut être amenée par ces derniers en puisant dans deux registres : le registre pratique et le registre

¹⁷⁸ La définition de la notion de « Réalité » par Boltanski est la suivante : « On a suggéré, en effet que la réalité était constituée par la relation entre, d'un côté, des éléments arrachés au monde et, de l'autre, des formats d'épreuves, des qualifications, des principes de catégorisations, des modes de totalisation – quelle que soit la forme dans laquelle ils sont incorporés, juridique, scientifique, de l'ordre de la coutume, etc. – possédant le double caractère d'outils descriptifs (qui disent ce qu'il en est de ce qui est vraiment) et de puissances déontiques générant des prescriptions et des interdits – ces formats, déterminés sous la contraintes d'un pouvoir institutionnel, sont traités non seulement comme s'ils étaient susceptibles d'incorporer et de stabiliser des morceaux de monde, mais comme s'il leur appartenait la possibilité (et la mission) d'arraisonner le monde dans sa totalité » (Boltanski, 2009, p.140).

métapragmatique. Dans le mode d'action pratique, l'incertitude est éloignée au profit de la réalisation d'un objectif commun. Ce régime est caractérisé par un faible degré de réflexivité¹⁷⁹, une *tolérance* face aux écarts et un usage du langage dans lequel ce dernier « fait corps avec ce qu'il désigne » (Boltanski, 2009, pp.101-105). Les personnes s'engagent dans un registre métapragmatique lorsque le cours de l'action est arrêté par une dispute, et qu'elles se voient contraintes de se hisser à un niveau de réflexivité supérieur pour *qualifier* ce qui se passe. Ce registre, inséparablement descriptif et normatif, consiste principalement à faire la relation entre *un état de choses* et une *forme symbolique* ou en d'autres termes à rapprocher une *situation type* d'une *situation occurrence* (Boltanski, 2009, p.109). Comme le note Boltanski ce processus s'envisage sous le rapport de l'établissement de type et de rapprochement de cas à des types établis :

« Le processus de qualification est donc, d'un même mouvement, descriptif et normatif. Il peut être considéré sous deux rapports différents selon qu'il concerne l'opération consistant à établir ou à fixer des types, ou l'opération consistant à rapprocher au cas par cas d'un côté des types déjà établis et plus ou moins stabilisés et, de l'autre, des occurrences » (Boltanski, 2009, p. 100).

Ce processus possède trois propriétés importantes 1) fixer et contrôler la référence 2) attribuer une valeur 3) pointer vers les conséquences positives ou négatives de l'usage établi¹⁸⁰ (Boltanski, 2009, p.110).

¹⁷⁹ Des concepts tels que celui d' « habitus » ou de « dispositions » par exemple décrivent bien ce registre d'action.

¹⁸⁰ Comme le notent en effet l'auteur : « *La qualification [...] possède au moins trois propriétés pertinentes. A) Elle fixe le rapport entre une forme symbolique susceptible d'être associée, d'un côté, à un état de choses et à des rôles dans une situation type et, de l'autre, à un état de choses et à des performances dans une situation occurrence. Elle vise par là à contrôler la référence en la rapportant à [...] des « formations schématiques » [...]. B) Elle associe à la situation ou à l'objet dont il est question non seulement des prédicats mais aussi des relations à d'autres objets, ce qui permet de les investir d'une valeur. C) Enfin elle pointe vers des conséquences dans la réalité, notamment au niveau de l'usage, de*

L'auteur distingue alors au sein du registre métapragmatique lui-même deux opérations, qui entretiennent entre elles une relation dialogique, celle de la confirmation – établie par l'institution – et celle de la critique. La Réalité construite et confirmée par l'institution ; et les tensions qui l'habite entre « son être sans corps » et son incarnation dans un porte parole, entraînent l'inquiétude et la critique. Comme le dit l'auteur, lorsque l'opération de confirmation permet aux institutions d'établir par le public et grâce à lui¹⁸¹, « *ce qui est*, et de le maintenir comme *étant* malgré le passage du temps » ou autrement dit, « d'écarter l'incertitude en confirmant que ce qui est, *Est* au sens d'*Est vraiment*, en quelque sorte, « dans l'absolu », l'opération de la critique quant à elle conteste « la réalité de ce qui se donne pour étant, soit dans des expressions officielles, soit dans des manifestations du sens commun » (Boltanski, 2009, p. 99).

De là, Boltanski procède à l'analyse de l'opération de confirmation et de l'institution. Il remarque tout d'abord que la tâche de dire ce qu'il en est de ce qui est ne peut être attribué à un individu, qui en étant situé dans le temps et l'espace naturel et social, ne peut avoir qu'un point de vue parmi d'autres sans plus d'autorité. Afin de surmonter cette difficulté, le rôle de confirmation doit être attribué à un être qui est placé dans des conditions telles qu'il échappe à la singularité et l'arbitraire des points de vue isolés et situés dans un corps. Cet « être sans corps » à qui incombe la tâche de dire *ce qu'il en est de ce qui est* est l'institution. Boltanski définit en ce sens l'institution comme un « être sans corps » qui a pour fonction sémantique et déontique à la fois de dire *ce qu'il en est de ce qui est et ce qui vaut* et de le reconformer sans cesse :

« Les institutions doivent ainsi non seulement dire ce qu'il en est de ce qui est et ce qui vaut, mais aussi sans cesse le reconformer, pour tenter de protéger un certain état de la relation entre

façon à poser l'alternative entre un bon usage et un usage transgressif, et à ouvrir par là la possibilité d'une sanction » (Boltanski, 2009, pp. 99-100).

¹⁸¹ Cette opération a un caractère public afin de contribuer à « stabiliser l'interprétation et à en limiter des modifications ultérieures possibles » (Boltanski, 2009, p.115)

formes symboliques et états de choses – c'est-à-dire un certain état de réalité – des attaques de la critique » (Boltanski, 2009, p.151)¹⁸².

L'auteur note alors sur ce point que depuis une position critique, la fonction de sécurité sémantique prise en charge par l'institution peut être dénoncée comme une violence symbolique. Est alors dénoncé le caractère arbitraire

¹⁸² Comme on le voit dans ce long passage, les propriétés secondaires des institutions sont 1) la capacité de mettre en place des « entités durables ou même éternelles » 2) de paraître défier la corruption du temps et 3) de donner une teneur aux êtres inexistantes (Boltanski, 2009, pp.117-118) : « *Cet être sans corps, qui hante la sociologie, c'est évidemment l'institution. Une institution est un être sans corps à qui est déléguée la tâche de dire ce qu'il en est de ce qui est. C'est donc d'abord – comme le fait John Searle – dans ses fonctions sémantiques qu'il faut envisager l'institution. Aux institutions revient la tâche de dire et de confirmer ce qui importe. Cette opération suppose l'établissement de types, qui doivent être fixés et mémorisés d'une manière ou d'une autre (mémoire des anciens, codes juridiques écrits, récits, contes, exemples, images, rituels, etc.), et souvent stockés dans des définitions, de façon à être disponibles, quand le besoin s'en fait sentir, pour qualifier, en situation d'incertitude, des états de choses faisant l'objet d'usages et d'interprétations ambigus ou contradictoires. Les institutions doivent, particulièrement, faire le tri entre ce qui doit être respecté et ce qui peut ne par l'être. Ce que l'on peut ne considérer qu'une fois, en association à un contexte, et comme s'il s'agissait d'accidents, et ce par rapport à quoi il convient d'y regarder à deux fois. Cela signifie également faire le tri entre ce qui est, ici et maintenant, et ce qui est aussi ailleurs dans l'espace, avant dans le passé et plus tard dans un avenir indéterminé. C'est la raison pour laquelle la phénoménologie des institutions leur accorde comme propriété essentielle leur capacité à mettre en place des entités durables, ou même en quelque sorte éternelles. À la différence des corps individuels de ceux qui leur donnent une voix, les servent ou simplement vivent et meurent dans les domaines de réalité qu'elles contribuent à faire tenir et perdurer, elles paraissent soustraites à la corruption du temps. Ajoutons, d'autre part, qu'étant elles-mêmes des êtres sans corps les institutions sont les seuls êtres vraiment capables de donner teneur aux êtres inexistantes. [...] les êtres inexistantes ne peuvent s'inscrire dans la réalité que par le biais des institutions. Les institutions donnent à ces êtres, [...] la possibilité d'accéder à une forme d'existence qui est loin d'être illusoire (des millions d'hommes ne sont-ils pas morts, durant la guerre de 1914-1918, pour défendre la « patrie », un être inexistant s'il en est » (Boltanski, 2009, p.117-118).*

des actes institutionnels, leurs effets performatifs basés sur une alliance de la parole et de la force policière :

« Il est tout à fait juste, en envisageant de telles opérations du point de vue de la critique, de considérer – comme le fait par exemple Pierre Bourdieu – qu’elles relèvent de la « violence symbolique ». On s’attachera alors – suivant Austin – au caractère performatif des actes institutionnels qui, au moyen de phrases déclaratives, font la réalité. Mais en mettant l’accent sur le lien entre la force illocutionnaire et la force, tout à fait d’un autre ordre, que donne la disponibilité d’instruments de police et, par voie de conséquence, sur le caractère arbitraire des actes constitutifs. Le caractère plus ou moins arbitraire des actes institutionnels est d’ailleurs indéniable, dans la mesure où ils consistent le plus souvent à trancher (un terme qui n’est pas sans évoquer la violence), c’est-à-dire à substituer du discontinu à du continu (Boltanski, 2009, p.121).

Il en ressort que l’institution non seulement confirme une valeur, mais contribue largement à la créer (Boltanski, 2009, p.122). Cette fonction sémantique de l’institution appréciée comme source de sécurité sémantique ou dénoncée comme violence symbolique a un caractère immédiatement déontique. Sous ce rapport l’institution a partie liée à l’organisation – fonction de *coordination* – et surtout à l’administration – fonction de police – et exerce par là une contrainte (Boltanski, 2009, p.123). Comme le rappelle l’auteur, il ne faut pas oublier que le travail sémantique et le travail policier vont de pair, les institutions « ne se contentent pas d’établir des dictionnaires. Elles édictent des *définitions* dont l’ignorance entraîne des *sanctions* » (Boltanski, 2009, p.123).

L’articulation entre contrôle sémantique et contrôle physique, comme nous verrons en fin de section renvoie aux *épreuves* et aux *règles* : les formats d’épreuves sont décrits et garantis par les institutions (Boltanski, 2009, p 124). Notons enfin que l’institution utilise la forme du rituel pour mener à

bien sa fonction de confirmation et de stabiliser de façon sémantique et déontique la « Réalité » :

« La ritualisation dévoile ici son intention objective, qui est d'abolir la distance qui sépare toujours, dans les occasions ordinaires de la vie, la situations type de la situation occurrence et, par conséquent, de faire comme si elles pouvaient coïncider dans un acte synthétique par l'intermédiaire duquel formes symboliques et états de choses se trouveraient superposés de façon indissoluble. [...] La réalité se trouve par là confirmée comme étant non seulement ce qu'elles est mais, indissociablement, ce qu'elle doit être pour être ce qu'elle est et, par conséquent, comme ne pouvant être autre qu'elle n'est. [...] des êtres humains, jusque-là dispersés dans une multiplicité d'états, intérieurs et extérieurs, se trouvent alors plongés ensemble dans la certitude que ce qui est, est vraiment, de façon incontestable et souvent, comme on le voit bien dans le cas des rites de passage, de façon définitive » (Boltanski, 2009, p.127).

Cependant, la mobilisation de l'institution pour mener à bien l'opération de confirmation, ne résout que partiellement le problème du maintien de la « Réalité » en ce qu'étant un être sans corps elle ne peut parler ; elle nécessite par là de s'incarner dans des porte-parole définit par leur corporéité.

« On a suggéré plus haut que seul un être sans corps pouvait échapper à la contrainte du point de vue et dire ce qu'il en est de ce qui est en considérant le monde sub specie aeternitatis. Mais le problème, c'est que, comme il n'a pas de corps, cet être ne peut pas parler, au moins autrement qu'en s'exprimant par l'intermédiaire de porte-parole, c'est-à-dire d'êtres de chair et d'os comme nous le sommes tous – tels que juges, magistrats, prêtres, professeurs, etc. ces derniers, même lorsqu'ils sont officiellement mandatés et autorisés, ne sont néanmoins que des

êtres corporels ordinaires – situés, intéressés, libidineux, etc. – et, par là, condamnés, comme nous tous, à la fatalité du point de vue, au moins quand ils ne sont pas supposés s’exprimer en tant que délégués d’une institution » (Boltanski, 2009, p.131).

Il s’ensuit que le problème général de l’institution est qu’elle est à la fois nécessaire et fragile, bénéfique et abusive (Boltanski, 2009, p.130). Plus précisément, son incarnation dans un porte-parole donne lieu à une tension indépassable entre l’institution et sa critique que Boltanski désigne sous l’appellation de « contradiction herméneutique ». Boltanski décrit cette contradiction comme la tension entre la « croyance » en l’institution et la connaissance de son caractère fictif – sa nécessaire incarnation dans un porte-parole :

« D’un côté, donc, on fait confiance aux institutions, on « croit » en elles. Comment faire autrement puisque sans leur intervention l’inquiétude sur ce qui est ne pourrait que croître en même temps que les désaccords. Mais, d’un autre côté, chacun sait bien que ces institutions ne sont que des fictions et que seuls sont réels les êtres humains qui les composent, qui parlent en leur nom et qui, étant dotés d’un corps, de désirs, de pulsions, etc., ne possèdent aucune qualité particulière qui permettrait de leur faire confiance » (Boltanski, 2009, p.132).

Cette contradiction pose le dilemme soit de renoncer à fixer la référence, ce qui risque de susciter de l’inquiétude et de la violence soit d’attribuer le pouvoir de dire *ce qu’il en est de ce qui est* à l’institution au prix d’une inquiétude sur l’instrumentalisation de cette dernière par des porte-parole. Comme l’écrit Boltanski la contradiction herméneutique pose le dilemme suivant :

« Il consiste, d’un côté, à renoncer à la tâche consistant à dire ce qu’il en est de ce qui est (en soi, pour tous, etc.) au profit d’un échange de points de vue, entraînant par là un risque qui

dépasse celui de ne pas parvenir à une clôture, même provisoire, de la discussion. Le danger est surtout de réveiller l'incertitude quant à la détermination et à la stabilité des êtres dont l'environnement constitue le support de l'action et de susciter ainsi une angoisse de fragmentation, dont les acteurs peuvent chercher à se protéger en se repliant sur des microcosmes interprétatifs, ce qui ne peut manquer d'entraîner un morcellement des collectifs et renferme, à terme, un risque de violence. L'autre branche de cette alternative est de déléguer la tâche de dire ce qu'il en est de ce qui est à ces êtres sans corps que sont les institutions, mais alors au prix d'une autre espèce d'inquiétude, non moins permanente que l'inquiétude sur ce qui est. Elle porte cette fois sur la question de savoir si les porte-parole qui permettent à l'institution de s'exprimer traduisent bien la volonté de cet être sans corps ou ne font, sous l'apparence de lui prêter leur voix, qu'imposer leur propre volonté, avec comme dessin caché de satisfaire leurs désirs égoïstes, ceux d'êtres corporels et par conséquent intéressés et situés, comme nous le sommes tous » (Boltanski, 2009, pp.132-133).

La contradiction herméneutique peut être envisagée selon deux modalités, soit par rapport à la question du fondement de l'institution, soit celle de la relation entre sémantique et pragmatique. La question du fondement de l'institution pointe sur le caractère obsolète d'une recherche généalogique de l'être fondateur « en dernière instance » :

« En tant qu'elles sont fondatrices d'une autorité, les institutions doivent elles-mêmes être fondées et s'inscrire dans une chaîne d'autorisation qui, dans les sociétés modernes, ne remonte pas habituellement au-delà de l'Etat. Mais, quelle qu'en soit la longueur, cette chaîne d'autorisations se heurte à la question – singulièrement épineuse depuis que le théologico-politique est tombé en désuétude – de savoir quel est l'être

susceptible d'assurer le dernier fondement, et même si l'entreprise consistant à chercher un fondement à l'autorité dont se réclament les institutions n'est pas simplement vaine [...] » (Boltanski, 2009, p.130).

La question de la relation entre sémantique et pragmatique porte quant à elle sur la différence qu'il existe entre le dire institutionnel et la pratique, entre les formulations officielles et les situations dans lesquelles les personnes agissent (Boltanski, 2009, p.142). Elle montre que la tentative sémantique de l'institution de « recouvrir la totalité du champ de l'expérience », de résorber l'écart entre la « Réalité » et le « Monde » est impossible¹⁸³ :

« Mais le genre d'inquiétude que peut éveiller l'articulation entre l'être sans corps de l'institution et de l'être corporel qui lui donne la parole n'est que la manifestation tangible d'un trouble ancré dans la relation du langage aux situations d'énonciation dans lesquelles il s'actualise. En effet, cette inquiétude serait facilement résorbée si la parole qui se donne pour celle de l'institution était toujours au plus près de la pratique, c'est-à-dire si la fonction sémantique de l'institution avait réellement le pouvoir de recouvrir en totalité le champ de l'expérience et, par conséquent, celui d'abolir la pluralité des points de vue au profit d'une perspective unique qui viendrait saturer le champ des significations. Mais cela supposerait que puisse être surmontée la diversité des situations concrètes de façon à les fondre toutes dans un tissu situationnel continu et sans coutures. Or une telle opération est simplement impraticable parce qu'elle entrerait en contradiction avec la logique même de l'action qui, à l'œuvre dans le monde des corps, ne peut s'affranchir du contexte changeant dans lequel

¹⁸³ Rappelons que l'institution cherche à atteindre ce but par le rituel, qui vise à résorber le différentiel entre le Monde et la Réalité (Boltanski, 2009, p. 136)

elle se réalise, en sorte qu'elle se trouve nécessairement associée à des interprétations » (Boltanski, 2009, pp.134-135).

Autrement dit, cette forme de contradiction herméneutique fait référence au fait que l'inadéquation des formulations officielles avec les situations vécues ouvre un espace propice à l'interprétation et invite par là à la relativisation des qualifications institutionnelles (Boltanski, 2009, p.142)¹⁸⁴.

En allant plus loin dans l'analyse, Boltanski remarque cependant que les institutions ne sont pas que de purs dispositifs sémantiques et se lient généralement à des organisations assurant une fonction de gouvernement et de coordination et à des administrations exerçant une fonction de police afin obtenir des personnes une conduite conforme à ce qu'elles énoncent (Boltanski, 2009, p.144). La violence sémantique de l'institution se double autrement dit sinon d'un recours à la violence physique du moins à la menace d'en faire usage :

« [...] la violence sémantique, opérée dans la texture du langage afin d'en fixer les usages et d'en stabiliser les références, n'est pas suffisante pour réaliser la conformation des conduites, en sorte qu'il faut toujours, ou presque,

¹⁸⁴ Notons que si l'institution, grâce à l'autorité dont elle bénéficie, exerce un effet pacificateur en fixant la référence et en permettant de résoudre les disputes, le langage qu'elle utilise par lui-même enferme une violence. Comme le soutient l'auteur : « *La question de la tension entre sémantique et pragmatique, que l'on vient d'évoquer, renvoie à celle de la violence, autour de laquelle s'enroule la contradiction herméneutique. [...] le pouvoir dont le langage institutionnel est investi ne peut lui-même se manifester sans trahir aussi la violence qui l'habite, et qui se trouve le plus souvent déniée en insérant la responsabilité des mesures adoptées dans une chaîne d'autorisations qui conduit vers l'être inexistant dont se réclame l'institution, dénégation qui est consubstantielle de l'après-coup de la confirmation. En effet, pour s'exercer sans violence, au moins sans violence physique, il faudrait que le langage institutionnel soit en mesure de prévenir, en quelque sorte par sa seule existence, l'éventualité que les acteurs ne se livrent à des écarts de conduite et à des interprétations divergentes de ce qui arrive. Cela comme si l'institution était vraiment capable d'offrir le seul point de vue possible sur le monde et de fournir ainsi la norme du vrai* » (Boltanski, 2009, pp.143-144).

l'associer à une violence physique ou, au moins, à sa menace, pour stabiliser les interprétations et, par là, éloigner le disque de dispute ouverte. À la violence verbale ou physique, qui se déchaîne – comme on dit– quand la dispute prend de l'ampleur, l'institution oppose ainsi une violence enchaînée aux dispositifs sémantiques et administratifs qui justifient son existence [...] »
(Boltanski, 2009, p.144).

Boltanski considère alors que c'est bien la contradiction herméneutique qui ouvre un espace à la critique et la rend possible. Bien que l'institution exerce une forme de domination en construisant la « Réalité »¹⁸⁵ et en cherchant à en exclure de sa définition les éléments du « Monde »¹⁸⁶, elle ne peut exercer une domination totale et au vu de ses contradictions porte le flan à la critique. Comme le remarque Boltanski sans cette contradiction herméneutique, « *les personnes seraient continuellement sous l'empire des formes de confirmation dépendant des institutions et, par conséquent, entièrement plongées dans un monde traité comme allant de soi, sans être en mesure de prendre à l'égard de ces formes une position d'extériorité relative de façon à les mettre en question* » (Boltanski, 2009, pp.149-150).

¹⁸⁵ Comme le note l'auteur, l'institution exerce un effet de domination : « *Il est indéniable que le travail institutionnel de détermination et de qualification de ce qu'il en est de ce qui est et de ce qui vaut exerce, quel que soit le genre de société où il est mis en œuvre, un effet de constitution d'une vérité officielle et aussi de ce que l'on met habituellement sous l'appellation de « sens commun » (et, particulièrement, d'un sens commun des conduites jugées normales ou anormales, à la façon dont l'entend la psychiatrie). Le pouvoir des institutions exerce par là un puissant effet sur ce que nous avons appelé la constitution de la réalité et corrélativement, contribue fortement à assurer l'exclusion des possibles latéraux, c'est-à-dire la mise à distance du monde. Les institutions, si nécessaires soient-elles, exercent donc bien – comme cela leur a été abondamment reproché par la sociologie critique des années 1970 – un effet de domination* » (Boltanski, 2009, p.149).

¹⁸⁶ De là le fait – sur lequel nous reviendrons dans cette section – que la critique réformiste dénonce la « Réalité », alors que la critique radicale l'attaque en accueillant des événements et des expériences arrachés au « Monde » (Boltanski, 2009, p.95)

Il soutient alors que l'existence de la critique prend appui « *sur la possibilité de donner son adhésion et de douter, et aussi, souvent à propos des mêmes objets, de basculer entre ces deux positions ou même de les adopter en même temps – autant de mouvements qui trouvent leur principe dans l'incertitude qui vient de l'impossibilité d'en finir une fois pour toutes avec la contradiction herméneutique* » (Boltanski, 2009, p.150). Face à l'institution et à ses imperfections se tient donc inévitablement la critique.

Dans la suite de son analyse, Boltanski s'attache alors à décrire brièvement les trois types d'épreuve dont le monde social peut faire l'objet ; il s'agit des épreuves de vérité conduites par les institutions, des épreuves de réalité exigées par l'institution ou la critique et enfin des épreuves existentielles sur lesquelles s'appuie la critique radicale.

Les épreuves de vérité sont effectuées par les instances de confirmation et visent la sécurisation de la « Réalité ». Elles déploient de façon répétée un état donné de la relation entre état de chose et formes symboliques et cherche par la ritualisation à « *faire voir qu'il y a de la norme* ».

« Les épreuves de vérité sont mises en œuvre par les instances de confirmation. Elles s'attachent à déployer de façon stylisée, avec une visée de cohérence et de saturation, un certain état préétabli de la relation entre formes symboliques et états de choses de façon à le reconfirmer sans cesse. L'état de choses dont il importe de confirmer la réalité et la valeur est mis en place dans des situations occurrences qui ont, autant que faire se peut, les propriétés des situations types qui leur correspondent, avec lesquelles elles sont censées coïncider, ce qui suppose un contrôle étroit du contexte dans lequel la performance a lieu. La répétition joue ici un rôle essentiel, mais qui n'a rien à voir [...] ni avec des exigences techniques (par exemple remplir son stylo d'encre chaque fois qu'il est vide) ni avec les régularités issues de l'habitude. La répétition a pour seul rôle de faire voir qu'il y a de la norme en la déployant en

quelque sorte pour elle-même, sans qu'il lui soit donné aucune fonction extérieure, ce qui exerce un effet de réflexivité [...] Le travail de confirmation dont l'opérateur principal est [...] la tautologie, passe ainsi, pour dire vite, par la réapplication de formes de codification, dupliquées, déployées et transformées (selon des ordre ou des structures). Dans le cours des cérémonies figurent de la sorte des opérations de confirmation visant à faire voir la relation entre l'ordre de propositions symboliques et l'ordre des états de choses dont elles sont l'image – et donc à le confirmer et à le stabiliser –, cela notamment en conjuguant plusieurs modes de représentation, tels que des énoncés, des performances – au sens théâtral –, des icônes et des gestes, entre lesquels s'établissent des correspondances. Les énoncés ne disent rien d'autre que des quasi-tautologies – comme, par exemple, « Dieu est grand » (et cela n'aurait aucun sens de demander « oui, grand, mais environ de quelle taille ? ») ; « le Roi est le monarque » ; « la République est la République », etc.–, et c'est la raison pour laquelle les épreuves de vérité marquent une préférence pour le genre de la formule, énoncé sans sujet de l'énonciation, puisque celui qui le prononce ne fait qu'actualiser un dire qui le précède et qui, n'ayant aucun caractère informatif, se tient aux antipodes de l'argument. Mais ces tautologies se chargent de puissance en se trouvant rédupliquées dans des mediums différents » (Boltanski, 2009, pp.157-158).

Les épreuves de réalité quant à elles sont mises en oeuvre pour faire face à la critique dans une situation de dispute. Elles ont une fonction de test, et peuvent faire soit le jeu de l'ordre soit celui de la critique.

« Elles permettent de mettre à l'épreuve la réalité des prétentions qui sont celles d'êtres et, singulièrement d'êtres humains, en les confrontant à leur capacité de satisfaire aux exigences correspondantes, stabilisées par des qualifications et

des formats. En reprenant la distinction aristotélicienne, on peut dire que les puissances de ces êtres doivent alors être révélées par des actes accomplis dans des conditions spécifiques et au contact de dispositifs d'objets. Dans d'autres cas, c'est l'épreuve elle-même qui est mise à l'épreuve, et l'on examine alors si la façon dont elle est réalisée ici et maintenant, dans telle ou telle situation particulière, est bien conforme au format et aux procédures préétablis qui doivent en diriger le cours. À la différence des épreuves de vérité, qui absorbent l'incertitude, les épreuves de réalité lui donnent une place importante. Cette incertitude, qui porte essentiellement sur les capacités des êtres – c'est-à-dire sur quelque chose qui est censé se tenir dans leur intériorité et ne pas être immédiatement accessible aux sens – doit être résorbée dans l'action si elle est accomplie sous certaines conditions » (Boltanski, 2009, pp. 159-160)

Enfin l'auteur définit les épreuves existentielles comme étant des épreuves qui à l'inverse des précédentes ne sont pas institutionnalisées. Ces épreuves peuvent contribuer à l'établissement de nouvelles formes d'épreuve de réalité afin de faire reconnaître les offenses, les injustices et les humiliations restées jusque-là dans l'ombre. Les expériences négatives qu'elles pointent sont encore « informulables » ou « indicibles » en ce qu'il n'existe pas de format préétabli pour les saisir ou parce qu'elles semblent encore aberrantes du point de vue de l'ordre existant. Le fait que ces épreuves soient en marge de la « Réalité » ouvre un chemin vers le « Monde » et lorsque la critique s'en saisit elles peuvent donner lieu à une critique radicale. Comme le note en effet l'auteur :

« La critique, lorsqu'elle entreprend en se saisissant d'épreuves existentielles, de donner en partage et de mettre sur la place publique des expériences douloureuses, comme celles du mépris ou du déni, vécues jusque-là dans la solitude et dans l'intimité, se donne pour tâche de défaire les relations généralement acceptées entre formes symboliques et états de choses. Elle peut

chercher à le faire, notamment, en puisant dans le monde de nouveaux exemples qui mettent en péril la complétude des définitions établies et jettent le doute sur le caractère universel des relations confirmées » (Boltanski, 2009. p.164).

Les travaux en amont de « De la justification ». L'origine du modèle *des économies de la grandeur* est une série de réflexions et de recherches conduites par Boltanski et Thévenot sur la question des caractéristiques communes qui unissent les qualifications scientifiques et ordinaires. En réfléchissant aux premières, ils relèvent tout d'abord que les énoncés recueillis par le chercheur opposent dans certains cas une résistance aux qualifications qui servent à la construction de ses catégories. Qu'il s'agisse d'éléments inclassables ou de la contestation de la qualification scientifique opérée par les personnes interviewées, la difficulté qu'ils observent renvoie de façon récurrente à la relation du genre et du cas, à l'opération de « rapprochement des cas bruts aux catégories constituées » (Boltanski et Thévenot, 1991, p.13). Plus précisément, ils constatent que pour classer les cas difficiles, les chercheurs codifiant des statistiques ou attribuant à des extraits d'entretien un caractère exemplaire ou typique, recourent à l'opération consistant à rapprocher les cas considérés à des personnes de leur connaissance ou à rapprocher certaines de leurs propriétés à d'autres variables¹⁸⁷. Ces réflexions sur la construction des qualifications scientifiques et des difficultés corrélatives ont été prolongées et enrichies au travers d'une recherche portant les qualifications « ordinaires ». Cette recherche a permis de faire un lien entre les opérations de qualifications scientifiques et ordinaires en montrant qu'elles effectuent toutes deux « des rapprochements d'éléments singuliers sous un même rapport » (Boltanski et Thévenot, 1991, p.15). En ce sens, ces travaux ont conduit à penser qu'il était difficile et délicat de réduire les qualifications ordinaires aux qualifications scientifiques, car malgré la volonté des scientifiques d'agir conformément au principe de neutralité axiologique, ils ne peuvent qualifier

¹⁸⁷ Cas échéant, lorsque la position sociale auto-attribuée par une personne dans le cadre d'une enquête statistique semblait litigieuse, les chercheurs faisaient des rapprochements avec le titre scolaire ou d'autres indices significatifs.

sans juger (Boltanski et Thévenot, 1991, p.16). Ces travaux ont de plus interdit de recourir à l'opération propre aux sociologies basées sur le principe de rupture épistémologique, qui consiste à ramener la prétention au général d'une forme de justification au particulier, du fait que cette opération s'identifie à une façon ordinaire de critiquer dans une dispute¹⁸⁸.

Leurs interrogations sur les liens entre classement et jugement, activité cognitive et évaluation, ont ensuite été développées dans des études sur les « conditions de validité de plaintes pour injustice » (Boltanski ; 1984) et « sur les formes d'ajustement entre ressources disparates dans les entreprises » (Thévenot ; 1986). La première a montré que les actants liés à une dénonciation publique – soit le dénonciateur, la victime, le persécuteur et le juge – doivent être approximativement de la même taille¹⁸⁹ et suffisamment éloignés dans leur relation pour que la plainte pour injustice effectuée soit considérée comme acceptable. Concernant notre propos, la deuxième exigence est d'importance en ce qu'elle met en évidence le travail de désingularisation¹⁹⁰ – ou selon la terminologie ethnométhodologique le travail de *désindexicalisation* – auquel doit se soumettre le dénonciateur afin d'effacer de son discours les attaches singulières qui le diminuent. En d'autres termes, cette opération de désingularisation doit permettre à son auteur d'accéder au général, de faire du collectif, du politique ou dans un autre registre sémantique, de produire de l'objectivité et de la « réalité » pour que sa plainte puisse être prise au sérieux par un tiers¹⁹¹¹⁹² (Boltanski ;

¹⁸⁸ Nous approfondirons ce point ultérieurement dans cette section.

¹⁸⁹ Cette notion est empruntée à Latour et permet de substituer à l'opposition substantielle entre individu et collectif, des différences de taille ordonnées sur un axe allant du singulier au général (Boltanski, 1984, p.7).

¹⁹⁰ Cette notion préfigure l'idée de montée en généralité dans le modèle des *cités*, tandis que celui d'affaire, soit les procédés des acteurs pour se grandir, préfigure – toujours dans le même modèle – la notion de grandeur.

Voir sur ce point le séminaire en ligne de Lemieux sur la sociologie de la critique, et plus particulièrement la vidéo sur l'article de *La dénonciation* :

<http://www.archivesaudiovisuelles.fr/343/home.asp>

¹⁹¹ Dit de façon négative, les plaintes jugées inacceptables « étaient caractérisées par une construction déficiente de la généralité du grief ».

1984). L'intérêt de cette étude était donc de rendre compte de la nécessité de faire intervenir une forme de généralité pour lier les personnes à des groupes ou à des causes afin qu'une plainte pour injustice remplisse les conditions de sens commun de la normalité. La recherche de Thévenot sur les dispositifs techniques dans les entreprises a, quant à elle, mis en évidence que pour que les objets s'ajustent correctement les uns aux autres, il est nécessaire qu'ils prennent appui « sur des ressources préalablement établies sous une forme propre à faire le lien du local au global ». Autrement dit, les objets, à l'instar des personnes, doivent être dotés d'une forme de généralité pour être ajustés. Ces « *investissements de forme* » servant à la coordination des êtres, qui se cristallisent par exemple dans les *appuis conventionnels de l'action*¹⁹³ que sont les « horaires », les « normes » ou les « règlements », confèrent alors aux objets une capacité et une prévisibilité autorisant la justesse et l'harmonie du dispositif.

¹⁹² Comme le remarque Boltanski, pour réaliser la connexion avec des collectifs et ajuster la dimension des actants, l'auteur de la dénonciation publique doit grandir le dénonciateur, la victime et le persécuteur. Il existe trois manœuvres pour grandir le dénonciateur : (1) indiquer ses titres et qualités (2) faire valoir la relation qu'il entretient avec des personnes ayant un pouvoir de représentation (3) jouer sur les formes textuelles (il peut utiliser le « nous » à la manière d'un porte-parole ou accroître sa dimension en tant que personne singulière à la manière d'un grand homme « Moi, untel », « Moi, je », ou encore redoubler sa signature). Comme pour les autres actants, pour grandir la victime, il faut la rattacher à un collectif. En ce cas, il s'agit de relier l'affaire à une cause constituée et reconnue. De manière plus précise, il existe trois manœuvres pour grandir la victime : (1) invoquer l'exemplarité de la victime par référence aux principes de validations les plus généraux (p.ex. l'intérêt de la nation) (2) rattacher son cas à de grands exemples historiques et politiques (droits de l'homme, facisme, gestapo etc.) (3) établir une équivalence avec l'individu célèbre qui incarne de façon typique la série à laquelle la victime tente de se rattacher (p.ex. affaire Dreyfus). Enfin, pour conclure sur ce point, les manœuvres pour grandir le persécuteur sont les mêmes que pour la victime (1) rattacher le persécuteur à de grands exemples historiques et politiques (gendarmes = gestapo) et (2) « lorsque le persécuteur est une personne singulière, et particulièrement lorsqu'il s'agit d'un proche, une solution fréquente est de le relier à une conspiration » (Boltanski, 1984, pp. 20-23).

¹⁹³ Pour approfondir cette thématique, voir l'article de Dodier, « *les appuis conventionnels de l'action* », et les articles de Latour, « *De la préhistoire aux missiles balistiques . L'intelligence sociale au service des techniques* » et « *Paris ville invisible* ».

Il résulte de ces recherches que les exigences de justice entre les hommes et les contraintes d'ajustement entre les choses sont susceptibles d'être comprises à partir d'un même questionnement sur les opérations de qualification et de généralisation et dans un même cadre conceptuel liés aux formes de généralité. Comme l'établissent les auteurs « la référence à une forme de généralité conduisait [...] à mettre en relation une façon de traiter les personnes en général et une façon de traiter des choses en général » (Boltanski et Thévenot, 1991, p.21). Or, en poursuivant leurs investigations, Boltanski et Thévenot découvrent une pluralité de formes de généralités concurrentes¹⁹⁴ qui prises en elles-mêmes soutiennent des justifications et confrontées les unes aux autres entretiennent un rapport critique. Ce rapport critique des formes de généralités par lequel chacune d'elles tend à réduire la prétention au général des autres au particulier implique, selon les auteurs, de les décrire de façon symétrique. Cette décision de méthode est soutenue par plusieurs arguments. Tout d'abord, les tensions que suscite la confrontation des différentes formes de généralité incite à leur modélisation symétrique afin de pas utiliser dans le langage de description d'une forme de généralité des registres lexicaux associés à d'autres, ce qui reviendrait à faire une critique sous couvert d'une description. Ensuite, en constatant la similarité des langages en usage dans les sciences sociales et des modes de justifications et de critiques utilisés par les acteurs, Boltanski et Thévenot renoncent à utiliser le principe de rupture épistémologique et partant de

¹⁹⁴ Les auteurs ont progressivement mis au jour les différentes formes de généralité qui compose le modèle des cités que nous décrirons dans la suite de cette section en détail. Ils découvrent tout d'abord, les tensions qu'il existe dans le monde de l'économie entre les contraintes de la généralité marchande (pas de perspective temporelle) et celle de la généralité industrielle (projection sur l'avenir) et domestique (lien avec passé, enracinement local des ressources). Ils observent ensuite d'une part les tensions entre une manière de justifier et d'appréhender le monde social de façon industrielle (usage de statistique) ou domestique (témoignage d'informateurs privilégiés) et d'autre part la tension entre le mode civique (mode selon « lequel toutes les relations doivent pour être légitimes d'être médiatisées par la référence à des êtres collectifs garantissant l'intérêt général ») et le domestique (relations personnelles). Enfin, ils mettent au jour la forme de généralité du renom (renommée) et celle de l'inspiration (authenticité) (Boltanski et Thévenot, 1991, pp.22-25).

réduire les propos des acteurs à des intérêts conscients ou inconscients en dernière analyse. La similarité formelle de ces discours les a en effet rendu particulièrement conscients que les sociologies critiques sont confrontées à deux difficultés. D'une part, elles laissent dans l'ombre la forme de généralité au nom de laquelle cette réduction au particulier est opérée, ce qui les amènent à forcer le trait de leur extériorité pour se préserver un espace légitime depuis lequel porter une critique. Et d'autre part, elles agissent à la manière dont les acteurs critiquent les formes de généralité concurrentes dans une situation, sans toutefois qu'elles soient assujetties à la nécessité de justifier leurs appuis normatifs du fait qu'elles se considèrent comme scientifiques¹⁹⁵.

Il est possible d'ajouter à cela que la méthode symétrique est supportée par le fait que les contraintes attachées aux différentes modes de généralisation ne s'exercent pas seulement sur les justifications ordinaires mais aussi sur les manières et techniques de compréhension du social :

« Ainsi, la fréquence statistique ne permet de produire des preuves qu'à partir de calculs sur des objets préalablement standardisés qui relèvent d'une forme de généralité industrielle (Thévenot, 1987, 1991). En revanche, la connaissance par l'exemple, qui est souvent à l'œuvre dans l'enquête monographique, puise dans la mémoire d'expériences passées dont la validation repose sur le témoignage de gens

¹⁹⁵ Il est possible d'ajouter à cela que la méthode symétrique est supportée par le fait que les contraintes attachées aux différentes modes de généralisation ne s'exercent pas seulement sur les justifications ordinaires mais aussi sur les manières et techniques de compréhension du social : *« Ainsi, la fréquence statistique ne permet de produire des preuves qu'à partir de calculs sur des objets préalablement standardisés qui relèvent d'une forme de généralité industrielle (Thévenot, 1987, 1991). En revanche, la connaissance par l'exemple, qui est souvent à l'œuvre dans l'enquête monographique, puise dans la mémoire d'expériences passées dont la validation repose sur le témoignage de gens respectables, et s'appuie donc sur une forme de généralité domestique »* (Boltanski et Thévenot, 1991, p.22).

respectables, et s'appuie donc sur une forme de généralité domestique » (Boltanski et Thévenot, 1991, p.22).

Ces éléments les ont exhortés à se tenir au plus près de la manière dont les acteurs critiquent et se justifient en situation¹⁹⁶. Or, en suivant les acteurs, Boltanski et Thévenot réalisent que lorsque ces derniers effectuent une critique ou une justification, ils ne remontent pas forcément jusqu'au principe qui fonde leur jugement. Afin de mettre en lumière cet aspect ils ont eu recours à des ouvrages de philosophie politique dont la tâche est précisément de construire une mise en équivalence des personnes et de les ordonner sous ce rapport¹⁹⁷. L'alternance entre l'analyse de données empiriques à propos de disputes ordinaires et des ouvrages de philosophie politique, leur donne les moyens de déployer une réflexion associant l'attention sociologique aux diverses expressions des formes du juste – à leurs yeux démarche souvent taxée de relativisme – aux aspirations de la philosophie politique à formuler des règles universelles de justice. Afin de conjuguer leur prise en compte de la pluralité des formes de généralités¹⁹⁸ à une position dépassant les apories du relativisme culturel, ils se concentrent sur l'analyse du sentiment critique des acteurs. En considérant que ce sentiment est suscité par l'empiètement de formes de justification dans des situations dans lesquelles elles ne sont pas pertinentes, les auteurs sont ainsi amenés pour rendre compte de la capacité critique des acteurs à « les doter de la possibilité de passer d'une forme de justification à une autre tout en maintenant les mêmes exigences » (Boltanski et Thévenot, 1991, p.29 ;

¹⁹⁶ Comme nous l'avons vu, cette attention portée sur l'action des personnes leur permettait d'associer une perspective sociologique à une réflexion épistémologique en comprenant les opérations de justification et de critique ordinaire et en adoptant un point de vue réflexif sur les critiques sociologiques et leur normativité.

¹⁹⁷ Notons sur ce point, que l'usage d'ouvrages de philosophie politique leur a semblé légitime, non pas en ce que les personnes ont lu dans le texte les œuvres utilisées, mais en ce que « les ordres formalisés dans ces philosophies politiques sont aussi inscrits dans les dispositifs d'objets qui composent les situations de la vie quotidienne » (Boltanski et Thévenot, 1991, p. 28).

¹⁹⁸ Leur attention au pluralisme des formes d'expression du juste est proche en cela du pluralisme de Walzer et de ses « sphères de justice » (Boltanski et Thévenot, 1991, p. 28).

Dodier, 1993)¹⁹⁹. Ces exigences communes que nous nous attacherons à décrire dans la suite de cette section ont donné lieu à construction de leur modèle de cité²⁰⁰. Bien que certaines de ces exigences puissent être rapprochées de celles que Rawls a déterminées afin de justifier des états inégaux entre des personnes²⁰¹, le modèle de « *De la justification* » – notamment du fait qu’il a pour objectif d’associer philosophie politique et pragmatique du jugement – se distancie de la théorie Rawlsienne en faisant d’une part une différence entre l’état dans lequel se trouve les personnes et les personnes elles-mêmes et d’autre part en se focalisant sur les moments d’attributions de ces états et la manière dont les personnes jugent en situation. Comme le notent en effet les auteurs :

« C’est en se centrant sur les moments d’attribution des états aux personnes que l’on peut passer d’un principe formel d’ouverture démocratique, à l’incertitude du moment critique. L’analyse de ce moment porte sur la façon dont l’incertitude est résorbée dans une épreuve qui, pour être acceptable, doit à la fois faire face aux circonstances de la situation et être justifiable en toute généralité. L’interdiction centrale dans le modèle, d’un attachement permanent des états de grandeur aux personnes,

¹⁹⁹ Notons qu’une compétence semblable est attribuée aux acteurs au niveau plus général des régimes d’actions de Boltanski (et des régimes d’engagement de Thévenot). En effet comme le note Dodier, dans ces modèles chaque personne possède « *au moins deux types de compétences : des capacités à s’engager dans des formes de coordination, des capacités à maîtriser les passages d’une forme à une autre. Certains régimes d’action sont ancrés en chacun d’entre nous. La maîtrise de ces formes de coordination fait partie des dotations de base de toute personne ordinaire. La capacité à une intercompréhension minimale en est une, le sens ordinaire de la justice en est une autre. Leur analyse relève d’une sociologie du sens commun* » (Dodier ; 1993).

²⁰⁰ Cela signifie autrement dit que ce modèle est à la fois une théorie de la justice et une capacité que les acteurs utilisent pour critiquer ou se justifier (Boltanski et Thévenot, 1991, p.29)

²⁰¹ Il s’agit notamment des bénéfiques que la grandeur des uns doit apporter aux plus petits – contrainte qui se rattache à l’idée du *bien commun* dans le modèle de Boltanski et Thévenot – et la possibilité d’accès de tous à toutes les généralités – soit dans leur terminologie le principe de *commune dignité*.

entraîne une inquiétude sur l'attribution des états de grandeur et une remise en cause récurrente de leur distribution »
(Boltanski et Thévenot, 1991, p. 29).

Il apparaît ainsi que les moments d'incertitude sur l'attribution de l'état de grandeur des personnes ont donné aux auteurs les moyens de quitter les principes abstraits de la philosophie politique pour passer à l'analyse sociologique de leurs actualisations pragmatiques –il s'agit autrement dit ici du passage des *cités* aux *mondes*. Cela leur a permis de comprendre qu'au travers de l'épreuve et du dispositif d'objets qui la supporte, la dispute trouve matière à s'arrêter et les justifications à se fonder en attribuant aux acteurs l'état de grandeur qui leur convient – ou revient – en toute « réalité » ou « légitimité ». Les éléments qui précèdent ont deux conséquences importantes. Premièrement, les grandeurs ne sont pas attribuées à des groupes, mais à des situations²⁰². Le geste opéré ici par les sociologues de la critique est, selon Boltanski, de détacher les schèmes d'engendrement qui constituent l'*habitus* de la personne pour les disposer dans les environnements et les dispositifs, les épreuves de grandeurs²⁰³²⁰⁴. Notons par ailleurs sur ce point que contre une vision essentialiste, les dispositifs

²⁰² La situation est définie par la relation entre les états-personnes et les états-choses et par la participation à un même engagement (Boltanski et Thévenot, 1991, p. 51).

²⁰³ Voir les explications que donne Boltanski lors de sa conférence sur l'article « *La dénonciation* » :

<http://www.archivesaudiovisuelles.fr/343/home.asp>

²⁰⁴ Il est à souligner que si la situation est caractérisée par la relation entre des états-personnes et des états-choses et leur engagement, alors le détachement des schèmes d'engendrement de l'*habitus* dans les environnements, ne nous en dit que peu sur la mémoire des personnes qu'il faut bien postuler pour qu'elles puissent passer d'un régime d'action à un autre, se disposer de façon adéquate et s'engager de façon ajustée. Ceci pointe vers une limite du modèle qui, bien qu'il fait la part belle aux capacités et compétences des acteurs, n'explique que rapidement comment elles s'acquièrent et qu'elles sont les conséquences théoriques sur leur conception des personnes que cette « mémoire » entraîne. De plus, il faut bien admettre également que les environnements ont été symbolisés ou construits par des hommes particuliers appartenant à des groupes sociaux, et ne sont donc pas des données entièrement « naturelles » – si tant est que ce terme signifie quelque chose (voir Descola (2005) et Lloyd (2007)).

sociotechniques considérés sont nappés d'un voile d'indétermination pour éviter d'être assimilé à un mécanisme, car la possibilité de contourner les règles ou de mettre en cause le dispositif demeure. Deuxièmement, les dispositifs – à la fois contraignant et habilitant²⁰⁵ – sont envisagés selon une perspective de « réalisme dynamique » comme des outils soutenant la coordination des actions. La perspective de Boltanski et Thévenot se distingue des autres au regard du traitement particulier qu'elle réserve aux choses :

« Quant aux objets, nous entendons leur reconnaître la place qui leur revient dans les contraintes du jugement réaliste, en nous refusant à n'y voir que des supports arbitraires offerts aux investissements symboliques de personnes, pour qui ils ne représenteraient rien d'autre qu'un moyen d'exprimer leur appartenance à des groupes ou, ce qui, dans cette logique, revient au même, de manifester leur distinction. Pour autant, nous ne nous alignons pas sur une forme de réalisme que l'on trouve particulièrement développée dans l'économie et qui verrait dans les objets, définis soit par leur capacité à être échangés et à supporter naturellement un prix, soit par leur capacité fonctionnelle à être efficaces, la seule puissance d'ordre qui s'imposerait aux personnes. Renvoyant dos à dos la fétichisation réaliste et la déconstruction symboliste, nous cherchons à montrer la façon dont les personnes font face à l'incertitude en s'appuyant sur des objets pour confectionner des ordres et, inversement, consolident les objets en les attachant aux ordres construits. En ce sens notre entreprise vise un réalisme dynamique au sens où il ferait apparaître le travail

²⁰⁵ Dans l'ensemble de la sociologie française d'inspiration pragmatique, les objets et les dispositifs sont à la fois contraignant et habilitant. L'idée que les objets et les dispositifs sont des programmes d'action qui « font faire » et « résistent » est plutôt développée par Latour (et pour l'aspect contraignant, Foucault), alors que Boltanski et son équipe effectuent une analyse des objets et des dispositifs en termes de ressources qui permettent d'agir.

de construction sans pour autant réduire la réalité à un pur accord de sens, labile et local » (Boltanski et Thévenot, 1991, pp. 30-31).

Jusqu'ici nous avons vu dans cette introduction générale que les auteurs développent leur modèle des économies de la grandeur en montrant que les opérations de classement impliquent un jugement qui renvoie à des formes de généralités que les personnes mobilisent dans des situations au moyen de dispositif d'objet et d'épreuve de grandeur. Nous proposons à présent d'entrer plus précisément dans la présentation de leur ouvrage « *De la justification* » en esquisant l'introduction.

L'ouvrage « *De la justification* » porte sur la question classique en sciences sociales de la relation entre accord et discord. Selon les auteurs, dans le champ des sciences sociales, les réflexions théoriques sur ces questions ont données lieu à une opposition fondamentale entre les mises en ordre liées au collectif – par exemple la sociologie durkheimienne – et à l'individuel – théorie du choix rationnel, social conçu comme résultat inintentionnel de choix individuels –. Le débat que cette opposition suscite, consiste alors à ce que les différentes fractions se livrent à des critiques croisées en reprochant à la sociologie son holisme qui la fait tendre à une forme de « irréalisme métaphysique » et en reprochant à l'économie de négliger le fait que les individus doivent s'extraire de leurs particularités propres pour s'entendre sur la définition générale des biens extérieurs, ce qui introduit une forme de transcendance dans l'analyse. Afin de dépasser cette opposition les auteurs la tempèrent en remarquant que l'explication par le social reconnaît des particuliers et que l'individu des économistes s'accorde avec ses semblables sur la définition et la liste des biens extérieurs. En considérant que les personnes peuvent agir « sous » le collectif et que la convention marchande agit « sur » les individus, ils en concluent que la tension entre individu et collectif se situe à l'intérieur de chacune des métaphysiques de ces

disciplines²⁰⁶. Il ressort en effet que la sociologie et l'économie sont basées sur une règle d'accord dépassant les particularités individuelles, à savoir l'identité collective et le bien marchand. Sur ce point, il est important de retenir que ces systèmes interprétatifs se sont constitués en tant que disciplines scientifiques en se détachant de leur matrice originelle qu'est la philosophie politique. Cela implique une transformation d'un principe supérieur commun normatif en loi positive, le passage d'une métaphysique politique à une physique politique par lequel l'accord des volontés n'a plus lieu d'être – la convention fait place à la règle scientifique. Comme le soulignent les auteurs, en sociologie, la transformation du principe d'accord de la volonté générale en loi et les difficultés théoriques corrélatives sont écartées « *dans une explication qui suppose une intériorisation (plus ou moins consciente) chez les personnes sous forme de force ou de détermination, de ce qui était dans la philosophie politique un principe permettant la relation aux autres et l'accord des volontés* » (Boltanski et Thévenot, 1991, p.45). À l'inverse l'économie en négligeant le fait que les individus sont « des êtres moraux²⁰⁷ » se voit obligée de faire la différenciation entre les biens et les personnes. En d'autres termes, ces disciplines opèrent chacune une réduction, celle de la sociologie consiste à faire une « intériorisation de la réalité collective qui lui donne les caractéristiques d'un inconscient » et celle de l'économie est de procéder à la différenciation entre biens et personnes (les biens privatifs masque l'universalité de leur définition) (Boltanski et Thévenot, 1991, p.46). De cela les auteurs tirent deux conclusions. La première est positive, elle pose qu'une forme d'accord entre les personnes est possible et que malgré que

²⁰⁶ En ce sens ils écrivent que « la tension entre le recours à des formes générales et la référence à des personnes particulières n'est donc pas le résultat de la confrontation entre deux systèmes d'explication, elle est au cœur de chacun d'eux. La construction à deux niveaux, celui des personnes particulières et le niveau de généralité supérieure, forme une armature théorique commune à ces systèmes qui les constitue en métaphysiques politiques » (Boltanski et Thévenot, 1991, p. 43)

²⁰⁷ Le fait que les individus sont des êtres moraux signifie en ce cas pour les auteurs qu'ils sont « capables de dépasser [leurs] particularités et de s'entendre sur des biens communément identifiés vers lesquels leurs désirs d'appropriation concourent et s'accordent (Boltanski et Thévenot, 1991, p.45)

ces disciplines aient transformé un principe d'accord de la philosophie politique en loi générale ce principe est à prendre au sérieux comme principe de justification et de critique scientifique et ordinaire. La seconde est négative, les principes d'accord étant pluriels, il n'y aurait pas de lien possible entre sociologie et économie, l'opposition entre « d'un côté des acteurs économiques échangeant sur un marché de l'autre des acteurs sociaux soumis à des normes » serait insurmontable (Boltanski et Thévenot, 1991, p.47). Afin de trouver une solution à cette difficulté, Boltanski et Thévenot considèrent qu'il faut comprendre les métaphysiques engendrant la construction de ces disciplines, les formes de généralité qui les soutiennent. Pour ce faire, ils se proposent de « porter attention à la capacité cognitive à faire des rapprochements sur ce qui importe, à identifier des êtres détachés des circonstances, à s'accorder sur des formes de généralités » (Boltanski et Thévenot, 1991, p.48). Ils décident dès lors de s'intéresser – parmi une infinité de rapprochements possibles – « aux rapprochements communs et donc communicables qui soutiennent des justifications²⁰⁸ » (Boltanski et Thévenot, 1991, p. 48). Dans leur analyse, ils remarquent deux choses. D'une part, les rapprochements impliquent un principe qui détermine des relations d'équivalence et d'autre part, la remontée des niveaux d'accord n'est pas infinie, elle aboutit à un principe supérieur commun qui a la propriété d'arrêter la dispute²⁰⁹.

²⁰⁸ Notons en effet que les rapprochements ne sont pas toujours tenu d'être justifiés : (1) les personnes ne sont pas toujours obligé d'explicitier leurs rapprochements et de les justifier, et 2) peuvent faire des rapprochements non fondés, 3) dans certains cas les rapprochements sont considéré comme fortuits, il s'agit de circonstances contingentes, on s'abandonne au particulier sans chercher à faire équivalence, sans préciser l'importance des personnes et des choses : la coexistence ne fait pas toujours une situation, pour cela il faut être sous une même forme d'engagement (Boltanski et Thévenot, 1991, pp.50-51).

²⁰⁹ Les auteurs reprennent ici à Lévy-Bruhl l'idée que la propriété de la justice est d'arrêter la dispute : « *La dispute s'arrête le plus souvent dans la convergence sur un principe supérieur commun ou dans l'affrontement de plusieurs principes. Très vite, en effet, viendra une interrogation du genre : « au nom de quoi s'agit-il d'attribuer la couleur ? De la réponse à cette question qui manifeste le passage d'un simple rapprochement à un jugement visant la généralité, découlera l'expression du principe justifiant les rapprochements, et de la nature de l'épreuve qui permettra de s'entendre sur l'adéquation*

Une fois acceptée que la capacité de faire des rapprochements sert aux personnes à coordonner leur conduite, ils relèvent que la généralité des formes du rapprochement ne va pas de soi. C'est-à-dire que la situation ne peut se tenir en étant considérée comme « générale », exemplaire, harmonieuse que pendant une certaine durée, car le particulier – ou pour parler comme les éthnométhodologues l'indexicalité – de la situation n'est jamais épuisée. Il en découle que le rapprochement invite à la constitution d'un ordre qui range du particulier au général en attribuant une valeur supérieure à ce dernier²¹⁰.

En suivant leur raisonnement, les auteurs se posent la question de savoir quelles sont les conditions pour qu'une forme d'équivalence soit commune, c'est-à-dire quelles sont les conditions qui permettent une qualification des personnes et des objets pouvant encadrer un accord ou servir d'appui dans une discorde. Ils s'efforcent par là de prendre au sérieux l'impératif de justification sur lequel repose la possibilité de coordination des conduites humaines et d'examiner les contraintes de l'accord sur un bien commun. Contrairement aux théories qui à la suite de Weber s'inspirent de la notion de légitimation et tendent à confondre justification et tromperie en

de ce rapprochement aux choses particulières sur lequel il porte. Pour désigner couramment ces formes de rapprochement, on parlera d'une définition technique impliquant une mesure standard instrumentée par des appareils scientifiques, d'une croyance subjective influencée par l'opinion commun sur le sujet, d'un usage qui prévaut en perpétuant une tradition enracinée, d'un sentiment esthétique ineffable, voire d'une exigence éthique ou politique s'il se trouve, par exemple, que la couleur à apprécier sert d'emblème » (Boltanski et Thévenot, 1991, p.49).

²¹⁰ Comme l'écrivent les auteurs : « l'opération de rapprochement entraîne à sa suite [...] la constitution d'un ordre qui range, du plus au moins général, les classes d'êtres rapprochés auxquelles sont ainsi attribuées des valeurs relative. [...] Même dans le cas limite ou l'échelle du plus au moins général est réduite à l'extrême, il reste au moins deux états, celui défini par le rapprochement, et celui de particulier qui lui échappe. Or ces états, au lieu d'être entre eux dans le rapport d'un ensemble à ses éléments, tel que l'appréhende la logique ensembliste, sont liés par un ordre qui traite le général comme supérieur au particulier. L'ordre ainsi constitué conduit à une qualification des personnes de la même façon qu'il détermine, à partir de leur rapprochement, une qualification des objets ». (Boltanski et Thévenot, 1991, p. 53).

repoussant les contraintes de la coordination pour se replier dans un relativisme des valeurs, Boltanski et Thévenot tirent toutes les conséquences du fait que les personnes « *sont confrontés à l'exigence d'avoir à répondre de leurs conduites dans la vie quotidienne, preuves à l'appui, auprès d'autres personnes avec lesquelles elles agissent* ». Ils notent en ce sens que c'est parce que :

« le cours ordinaire de la vie réclame un travail presque incessant pour se faire tenir ou rattraper des situations qui échappent, en les mettant en ordre [que] les gens, dans la vie quotidienne, ne font jamais complètement taire leurs inquiétudes et [que], comme des savants, [elles] ne cessent de suspecter, de s'interroger, de soumettre le monde à des épreuves » (Boltanski et Thévenot, 1991, p.54).

Ils se proposent alors de comprendre à quelles conditions un principe d'accord est tenu pour légitime. Cette question soulève selon eux deux difficultés quant à la construction de la légitimité. Premièrement, la tension qu'implique le fait que les êtres se mesurent et qu'il sont rattachés à une commune humanité, pose la question de savoir si l'ordre ne serait pas qu'une domination injustifiable servant l'intérêt de ceux qui sont avantagés par celui-ci. Les auteurs rappellent en ce sens que cette hypothèse a été développée de manière très élaborée par Freud au travers de sa théorie de la sublimation. Cette théorie propose en effet disent-ils « *une explication de la conception que notre société a de la grandeur et des arguments mis en œuvre, de façon éparse, pour justifier l'existence des grands* » (Boltanski et Thévenot, 1991, p.55). Elle revêt ainsi « forme d'une théorie de la légitimité de l'ordre social » en rendant compte de la possibilité des grands hommes et ainsi d'une inégalité de taille acceptable (elle suggère par ailleurs une analyse interne de l'individu, de ses relations avec les autres et de la relation entre les cultures) (Boltanski et Thévenot, 1991, p.55). Mais Freud cherche également par sa théorie de la sublimation à atteindre une forme de généralisation. Comme le rappellent les auteurs :

« La libido, cette énergie mystérieuse qui unifie les façons, si disparates en apparence, qu'ont les individus de s'attirer et s'associer, permet des déplacements sur l'axe qui va du particulier au général. Ainsi prendre à cœur les « intérêts généraux de l'humanité », s'en inquiéter, parler en leur nom, c'est transformer un désir singulier associé à un attachement corporel (pour un membre de sa famille) en une relation générique désincarnée qui ne peut plus faire l'objet d'une satisfaction individualisée et corporelle » (Boltanski et Thévenot, 1991, pp.55-56).

Cependant, du fait du caractère non systématique de sa théorie de la sublimation, Freud oscille entre deux interprétations antagonistes : soit il prend au sérieux le grandissement et lui octroie une place dans le fondement de la société, soit il le dévoile de manière critique en arguant que derrière les intérêts généraux de l'humanité se cache des intérêts particuliers, des pulsions et passions particulières. À partir de cette ambivalence, les auteurs décident alors de placer au centre de leur attention la tension qui règne entre la constitution d'un ordre et l'opération critique – tension qui est partiellement rattachée au passage du particulier et le général et celui du général au particulier.

La deuxième difficulté liée à la construction de la légitimité réside dans le fait qu'il existe une pluralité des formes d'accord, alors qu'il est attribué généralement à la légitimité le caractère de l'universalité.

Pour résoudre ces problèmes, les auteurs pensent qu'il faut les appréhender en un même geste par l'analyse des contraintes que doit satisfaire un principe supérieur commun pour être acceptable et être utilisé dans justification²¹¹. Mais en tissant plus loin le fil de leur argumentation, Boltanski et Thévenot remarquent qu'à la difficulté liée à la pluralité des

²¹¹ Notons sur ce point deux choses : premièrement que la validité du modèle des cités est contextualisée en France et n'a pas de prétention à une portée universelle et deuxièmement que la liste des biens communs est ouverte, et qu'ainsi elle en ménage l'apparition de nouveaux.

principes d'accord s'ajoute celle de l'accord sur un rapprochement. Ils prennent acte du fait qu'il existe des sociétés complexes avec une pluralité de principes d'accord et, se tournant vers la littérature sociologique, considèrent que les théories qui ont tenté d'interpréter cela en associant ces différents principes à des valeurs ou des symbolismes partagés par des communautés ou des groupes, expliquent insuffisamment l'accord par l'hypothèse d'une tromperie systématique des personnes masquant une domination des uns sur les autres. Pour tenter de combler les insuffisances de ces théories, les auteurs pensent qu'un engagement des choses dans l'épreuve permet de comprendre comment sont gérés les accords et discordes. Les principes d'équivalence doivent être associés à des objets avec lesquels les personnes peuvent se mesurer de manière effective :

« Nous considérerons que l'engagement de choses dans la réalisation d'épreuves est nécessaire pour gérer les désaccords. Afin de réaliser de telles épreuves, la disposition de principes d'équivalence est insuffisante. Leur mise en œuvre suppose qu'à ces principes soient associés des objets avec lesquels les personnes puissent se mesurer. C'est en effet de leur plus ou moins grande capacité à mettre en valeur ces objets que résulte un ordre justifié. Chacun des ensembles d'objets associés aux différents principes supérieurs communs forme un monde cohérent et auto-suffisant, une nature [...] L'épreuve conduit les personnes à s'accorder sur l'importance des êtres qui se trouvent engagés dans la situation, aussi bien sur l'utilité relative de deux machines ou de deux investissements que sur les mérites respectifs de deux élèves, sur la compétence de deux cadres ou encore sur les marques de respect que se doivent l'un à l'autre deux notables locaux, etc. Des êtres très divers, par exemple des personnes, des institutions, des outils, des machines, des dispositions réglementaires, des moyens de paiement, des sigles et des noms, etc. se trouvent liés et disposés les uns par rapport aux autres dans des assemblages effectifs, pour que les processus attendus puissent s'accomplir et pour

que les situations puissent se dérouler de manière correcte
[...]

» (Boltanski et Thévenot, 1991, p. 58).

Autrement dit, « pour que situation soit justiciable d'un principe supérieur commun il faut que chaque être (personne ou chose) lui soit ajusté », que la situation se tiennent. Une telle situation sans objets équivoque semble alors *naturelle*. Pour faire une situation appropriée à une conduite naturelle il suffit d'y engager des êtres d'une même nature et d'en écarter ceux qui relèvent d'une autre nature. Si certains ont une portée générale et d'autres sont contingents ou appartiennent à une généralité différente alors la situation ne se tient pas. Il ressort de cela que l'originalité de la démarche de Boltanski et Thévenot est de traiter la justesse scientifique et technique de la même manière que d'autres formes de justification : l'ajusté est ainsi à la fois de l'ordre de la justice et de la justesse. Cela implique dès lors que le désajustement peut revêtir trois formes. Il peut résulter d'une défaillance des personnes – p.ex. luttes d'honneur –, d'une défaillance des personnes et des objets – p.ex. distribution entre des personnes de biens – ou encore d'une défaillance des objets, d'un mauvais agencement des objets entre eux – p.ex. lier caractéristique technique d'une machine, aux modalités de son financement, et les dispositions qui réglementent son utilisation.

Modèle de cité. Après avoir exposé les fondations de l'ouvrage « *De la justification* » nous proposons dès à présent de décrire les caractéristiques principales de leur modèle de cité. Au préalable il nous faut toutefois noter que Boltanski et Chiapello dans le « *Nouvel esprit du capitalisme* » placent à l'origine de leur réflexion sur les opérations de critiques une prémisses d'ordre émotionnelle qu'ils qualifient d'« indignation ». Ce sentiment d'injustice est éprouvé plus qu'il n'est dit ou formulé, son identification et sa clarification progressive donne précisément lieu à la formulation d'une critique variant selon le degré de légitimité qui lui est accordée.

En fonction de l'introduction au livre de Boltanski et Thévenot qui précède, il nous est possible de dire que la cité représente l'idée d'une mise en équivalence ou d'un rapprochement donnant lieu et renvoyant à un ordre qui

hiérarchise les êtres engagés dans la situation selon un axe allant du particulier au général. Comme l'écrivent les auteurs, les cités sont des outils analytiques, des idéaux, des références qui permettent aux personnes de faire des mises en équivalence et des mises en hiérarchie afin de porter sur le monde des jugements moraux, des justifications et des critiques :

« Les cités sont des manières de définir la grandeur des personnes et des objets, c'est une mise en ordre hiérarchisée des états des êtres. Chaque cité possède son univers d'argumentation et de justification et des compétences qui permettent d'opérer des qualifications ou établir des équivalences. La cité est orientée vers la justice, c'est un concept qui désigne le genre d'opérations auxquelles, au cours des disputes qui les opposent, se livrent les acteurs lorsqu'ils sont confrontés à un impératif de justification » (Boltanski et Chiapello, 1999, p.62)²¹².

À partir d'un corpus de textes de philosophie politique, les auteurs construisent leur modèle de cité. Notons qu'au six cités identifiées dans « *De la justification* » nous nous permettrons d'en ajouter deux identifiées ultérieurement : la « cité verte » tirée de l'article « *Une justification écologique ? Conflits dans l'aménagement de la nature* » de Thévenot et Lafaye et la « cité par projet » tirée du « *Nouvel esprit du capitalisme* » de Boltanski et Chiapello.

Dans « *De la justification* », Boltanski et Thévenot se réfèrent à « *La Cité de Dieu* » de Saint-Augustin pour décrire la cité inspirée, la « *Politique* » de Bossuet pour la cité domestique, le « *Léviathan* » de Hobbes pour la cité

²¹² Boltanski d'ajouter que « la question de la justice porte surtout sur des problèmes de distribution de biens matériels ou symboliques (comme par exemple des titres ou des statuts) à égalité entre différentes personnes » (Boltanski, 2009, p.52). Comme nous le soutiendrons plus loin, cette assertion permet selon nous de rattacher fortement les questions de justice et d'injustice à celle de la reconnaissance.

d'opinion, le « *Contrat social* » de Rousseau pour la cité civique, la « *Richesse des nations* » de Smith pour la cité marchande et le « *Système industriel* » de Saint-Simon pour la cité industrielle.

Bien que ces six cités aient des contenus fort différents, au niveau conceptuel chacune d'elles est définie par le jeu de six axiomes.

Le premier est le principe de *commune* humanité. Il établit une équivalence fondamentale entre les êtres humains sous un rapport déterminé et exclu du modèle les constructions politiques connaissant des esclaves et des sous-hommes. Le second, le *principe de dissemblance*, suppose au moins deux états possibles des membres de la cité. Cet axiome implique par là des justifications et des *épreuves* pour attribuer les états des personnes. En ce sens, il se distingue des constructions politiques ou utopiques formées d'un seul niveau logique associé au principe de *commune humanité* – « les Édens » – et exige que l'accès de tous aux différents états soit possible – exclusion des métaphysiques politiques de « castes » p.ex. Cette dernière exigence est cristallisée par le troisième axiome, la *commune dignité*, qui dote les membres de la cité d'une *puissance* identique d'accès à tous les états. Le quatrième pose que ces états sont *ordonnés* selon un *ordre de grandeur*. Le cinquième instaure une *formule d'investissement* « qui lie les bienfaits d'un état *supérieur* à un *coût* ou un *sacrifice* exigés pour y accéder » (Boltanski et Thévenot, 1991, p.99). Enfin, pour que les « petits » soient enclins à supporter le coût qu'implique l'investissement dans le jeu plutôt que de remettre en cause son bien fondé, il faut ajouter un sixième axiome au modèle. Axiome selon lequel le bonheur, d'autant plus grand que l'on monte dans la hiérarchie des états de grandeur, profite à tous les membres de la cité, autrement dit que le bien recherché est un *bien commun*.

D'une manière générale, il ressort de la considération du modèle des cités, qu'elles sont confrontés à deux difficultés : premièrement leur structure est marquée par un antagonisme entre commune humanité et exigence d'ordre qui doit être amenuisé par la référence au bien commun et deuxièmement la prétention à la légitimité de chaque cité renvoie les biens communs des

autres cités à des biens particuliers, autrement dit leur confrontation conduit à leurs réductions critiques respectives²¹³.

Nous proposons maintenant de procéder dans ce qui suit à la description des modalités distinctes et distinctives des six cités – à laquelle nous nous permettrons d'ajouter celles des cités verte et par projet.

La cité inspirée. Saint Augustin dans la « *Cité de Dieu* » développe l'idée d'une cité céleste dans laquelle la grandeur de ses membres est basée sur l'acceptation de la grâce. Son ouvrage part d'une distinction entre une cité terrestre définie par l'orgueil et la privation de la grâce et la cité de Dieu qualifiée par l'humilité, le sacrifice et l'oubli de soi fondé sur la grâce. Comme à ses yeux, seule la seconde permet le dépassement des singularités dans la poursuite d'un bien commun c'est à partir de la grâce que les autres grandeurs sont dénoncées comme des intérêts terrestres. À l'origine, les grands de cette cité sont représentés par les saints de l'antiquité tardive et les anachorètes. Le sacrifice qui les fait accéder à la grandeur inspirée s'effectue par le détachement des liens domestiques et de leur chair qu'ils opèrent – la chair doit être vaincue car elle est ce par quoi les grandeurs d'autres cités s'établissent en se manifestant dans les habitudes et dans le corps de la personne. En renonçant aux attaches domestiques et à la concupiscence charnelle, le corps est ainsi préparé pour être l'instrument d'accès aux vérités supérieures et pour devenir l'instrument fondamental de la grandeur inspirée. Cela implique par ailleurs qu'à l'inverse des autres cités, la grandeur inspirée est indissociable de la personne et que, mis à part le corps et l'esprit de celle-ci, elle ne mobilise que peu d'autres objets pour se manifester. Aujourd'hui, ajouté à la sainteté des anachorètes, il est fait usage de la grandeur inspirée de façon générale lorsque la grandeur atteinte

²¹³ Les auteurs remarquent sur ce point que « l'une des formes de généralité est dotée de la légitimité du *bien commun* de la cité, alors que toutes les autres sont réduites à des biens particuliers auxquels ne sont attachées que des jouissances égoïstes. Les autres bien communs ne sont pas complètement évacués, on en trouve la trace dans la description du bonheur de petits. Ils sont réduits à des jouissances singulières, à des autosatisfactions » (Boltanski et Thévenot, 1991, p.101).

ou recherchée se passe de la reconnaissance des autres et de leurs opinions comme c'est le cas, selon les auteurs, des artistes et des avant-gardes politiques. À nouveau le principe d'accès à la grâce et l'inspiration est basé sur le renoncement à soi pour les autres, sans pour autant accorder un crédit à la reconnaissance des autres attribué par ce renoncement.

Bien que comme chacune des cités, la cité inspirée réduit la grandeur de ses concurrentes à une forme de « petitesse » et que partant elle est dans un rapport d'opposition à toutes les autres, il est à noter qu'elle est avant tout dans l'ouvrage de Saint Augustin en tension avec la cité de l'opinion – est alors dénoncée la vaine gloire –, et dans une moindre mesure la cité marchande – avarice – et la cité domestique – attachement. Ses tensions avec la cité de l'opinion se révèlent dans le fait que bien qu'au nom de la cité inspirée aucun crédit n'est accordé à la reconnaissance et qu'il faut « renoncer à soi pour les autres », demeure une ambiguïté : lorsque la grandeur inspirée de l'ascète croit, la reconnaissance dont il fait l'objet se renforce du même coup – alors même qu'il la fuit – ce qui le place dans une situation paradoxale. Enfin, les tensions de la cité inspirée avec la cité marchande portent sur l'avarice et l'« amour des richesses » ; tandis que celles qui animent ses relations avec la cité domestique sont liées au détachement des liens domestiques – manifestation de la grâce.

La cité domestique. Dans l'oeuvre de Bossuet, « *La politique tirée des propres paroles de l'écriture Sainte* », la grandeur est liée à « la position hiérarchique dans une chaîne de dépendances personnelles à l'intérieur d'« un univers ordonné et hiérarchisé » » (Boltanski et Thévenot, 1991, p.16). La personne est conçue selon son appartenance à un corps et à une lignée dans laquelle le lien entre les êtres est un lien de génération où « chacun est père pour ses subordonnés ». Le grand de la cité domestique est par excellence le roi, qui occupe dans le royaume la même position que Dieu dans l'univers. Le sacrifice du roi consiste alors subordonner « la totalité de ses satisfactions personnelles » au bonheur commun, à se sacrifier pour protéger les petits. Comme l'écrit Bossuet, cette qualité le fait accéder à la grandeur domestique, au bien commun : « il ne succombe pas à la « tentation » sans égale de la « puissance » [...] il compense ses privilèges

par le sacrifice qu'il fait aux autres de sa personne [...] Il est un « bien public » donné « également à tous » (Bossuet cité in Boltanski et Thévenot, p. 123)²¹⁴.

La cité domestique entre en tension avec la cité civique développée par Rousseau. Cette dernière s'oppose en effet à la vision absolutiste du Souverain, en soutenant l'idée que les mêmes êtres humains construisent « le Souverain, l'Etat et les particuliers », soit que le Souverain se désincarne dans la société civique²¹⁵.

La cité de l'opinion. Dans la cité de l'opinion, modélisée à partir des passages de l'œuvre de Hobbes traitant de la notion d'honneur, la grandeur dépend de l'opinion des autres exprimée par les signes conventionnels qui la représente²¹⁶. Autrement dit, comme l'écrivent les auteurs, « la reconnaissance de la réputation se porte directement sur les personnes, et leurs attributs, arbitraires dans leur définition, sont les signes de la renommée » (Boltanski et Thévenot, 1991, p. 127). Dans cette cité, les grands sont ceux à qui est attribué hors d'une dépendance personnelle le plus grand nombre de signes d'honneur. Aussi, l'idéal type du grand est le souverain : « le souverain « personne fictive », est l' « acteur » qui « personnifie » (personne, au sens de étymologique de masque) et « représente » la multitude des sujets qui est l'auteur de son jeu » [...] le souverain reçoit la reconnaissance du plus grand nombre, ce qui lui confère le pouvoir d'incarner et de constituer l'opinion » (Hobbes, cité in Boltanski et Thévenot, 1991, pp.128-129-130). Les notions d'honneur et d'estime sont alors réduites chez Hobbes sous le concept de puissance. Le degré de

²¹⁴ Rappelons avec Boltanski et Thévenot qu'au niveau historique, la légitimité de cette cité à été amenuisée par la Révolution française et le développement du libéralisme.

²¹⁵ Comme le relève les auteurs, ce changement fait passer la difficulté de la transsubstantiation de l'individu au monarque à celle du peuple en Souverain (Boltanski et Thévenot, 1991, p.119)

²¹⁶ Comme l'écrit Hobbes, « selon les signes d'honneur et de déshonneur, nous estimons et déterminons le prix ou la valeur d'un homme » (Hobbes, cité in Boltanski et Thévenot, p. 127)

puissance de la personne varie alors selon le nombre d'individu qui la reconnaît :

« le plus grand des pouvoirs humains est celui qui est composé des pouvoirs du plus grand nombre possible d'hommes, unis par le consentement en une seule personne naturelle ou civile [...] Avoir des serviteurs est donc un pouvoir, avoir des amis est un pouvoir : ce sont en effet des forces réunies » (Hobbes cité in Boltanski et Thévenot, 1991, p. 128)

Il en découle que les grands de la cité de l'opinion se mesurent au degré selon lequel ils sont exposés au regard des autres, à leur visibilité, leur renommée. Bien que l'on ne trouve de trace d'un sacrifice des grands dans la description qu'Hobbes donne de la cité de l'opinion, nous pouvons en indiquer ses modalités, en anticipant sur la cristallisation effective de cette cité dans un monde de l'opinion et dire que les grands du monde de l'opinion se sacrifient à l'appréciation et à la reconnaissance des autres ; ils ne peuvent avoir de vie privée ou des secrets.

Quant aux tensions de la cité de l'opinion avec les autres cités, au niveau historique, il apparaît que lorsque la société de cour a détaché la grandeur de celle du souverain elle eu pour conséquence de fixer la grandeur soit dans l'inspiration – le for intérieur – soit dans le renom. Ainsi, elle entre en tension avec la cité inspirée qui considère que la « vraie » valeur est celle que l'on considère en son for intérieur indépendamment du jugement des autres. En ce sens, les moralistes d'inspiration janséniste – La Rochefoucauld, Nicole, Pascal – analysent le renom par un dévoilement critique et opposent à l'honneur de la cour l'honneur du for intérieur. A ce sujet, certains d'entre eux développent l'idée d'une pluralité intra-individuelle des grandeurs, à savoir que l'individu a la capacité de jouer le jeu social et de rentrer en lui-même, et c'est alors cette duplicité intra-individuelle qui donne accès à la critique (Boltanski et Thévenot, 1991, p.136). Notons également que dans cette perspective janséniste Pascal

rappelle, dans un mouvement qui préfigure celui de Walzer, qu'il existe une pluralité des grandeurs²¹⁷.

Enfin, la cité de l'opinion est également souvent critiquée en montrant ce qu'elle doit à la grandeur domestique. Le dévoilement critique vise alors à faire voir que les grands de la cité de l'opinion sont toujours déjà des grands de la cité domestique. Cette dénonciation de la grandeur domestique derrière le renom ouvre une voie à la grandeur civique et industrielle.

La cité civique. La grandeur de la cité civique décrite dans *Le contrat social* de Rousseau est représentée par la volonté générale. Cette dernière est ainsi posée comme une alternative à la « reconnaissance de l'autorité charismatique d'un chef inspiré » (cité inspirée), « la fidélité aux dépendances personnelles » (cité domestique) et « les verdicts du marché de l'estime » (cité de l'opinion²¹⁸). S'il en est ainsi c'est que comme le soutiennent les auteurs « *dans le Contrat social, les relations politiques légitimes ne peuvent pas s'établir directement sur la base des interactions concrètes entre des personnes qualifiées par des appartenances et des intérêts [...] Pour que des rapports justes puissent s'instaurer entre les personnes, il faut que leurs interactions soient médiatisées par la relation à une totalité de second niveau* » (Boltanski et Thévenot, 1991, p.140). Or

²¹⁷ Voici une citation de pascal qui illustre ce propos : « *La tyrannie consiste au désir de domination, universel et hors de son ordre. Diverses chambres de forts, de beaux, de bons esprits, de pieux, dont chacun règne chez soi, non ailleurs ; et quelquefois ils se rencontrent, et le fort et le veau se battent, sottement, à qui sera le maître l'un de l'autre ; car leur maîtrise est de divers genres. Ils ne s'entendent pas et leur faute est de vouloir régner partout. Rien ne le peut, non pas même la force : elle ne fait rien au royaume des savants ; elle n'est maîtresse que des actions extérieures. Ainsi ces discours sont faux et tyranniques : « Je suis beau, donc on doit me craindre. Je suis fort, donc on doit m'aimer. Je suis... ».* La tyrannie est de vouloir avoir par une voie ce qu'on ne peut avoir que par une autre. On rend différents devoirs aux différents mérites : devoir d'amour à l'agrément ; devoir de crainte à la force ; devoir de créance à la science. On doit rendre ces devoirs-là, on est injuste de les refuser et injuste d'en demander d'autres. Et c'est de même être faux et tyrannique de dire : « Il n'est pas fort, donc je ne l'estimerai pas ; il n'est pas habile, donc je ne le craindrai pas » (Pascal cité in Boltanski et Thévenot, 1991, p. 134).

²¹⁸ En ce cas, le danger pour Rousseau est d'assujettir les personnes à l'opinion des autres et ainsi à donner un « prix » à l'estime.

pour fonder ce second niveau de manière raisonnable Rousseau ne peut avoir recours à une surnature, à Dieu ou à un Roi, il doit développer l'idée d'une transcendance naturelle. Boltanski et Thévenot écrivent alors que :

« On sait que la solution, qui servira à la plupart des constructions de la Société établies au XIXe siècle et particulièrement à la construction durkheimienne – en sorte qu'elle constitue aussi l'un des fondements de la sociologie comme discipline scientifique – consiste à fonder la possibilité d'une transcendance naturelle en définissant deux états possibles des personnes et, par là, deux façons possibles de concevoir l'ensemble formé de leur réunion²¹⁹. La réunion des personnes qualifiées selon un premier état est une sommation de particuliers définis par des appartenances et des intérêts multiples, et plongés dans des rapports antagonistes. Mais les personnes sont dotées de la capacité d'échapper à cet état égoïste et misérable pour accéder à un second état dans lequel elles regardent non leur intérêt propre mais l'intérêt de tous, et c'est de la mise en œuvre de cette capacité, qu'elles sont libres de cultiver ou de laisser dormir, dont dépend la possibilité d'instaurer une paix civile juste. L'ensemble de second niveau est en effet celui où se forme la volonté générale » (Boltanski et Thévenot, 1991, pp.140-141).

Autrement dit, dans ce mode de construction – hérité de la théologie janséniste – « les personnes sont grandes ou petites selon que la volonté qui les fait agir est singulière ou, au contraire, tournée vers l'intérêt général [...] La grandeur se présente ici d'abord sous la forme d'une qualité de la

²¹⁹ Notons rapidement sur ce point (1) que la sociologie de Durkheim relève d'un compromis entre grandeurs civique et industrielle et domestique (2) que la sociologie des sciences utilise le ressort critique de l'opinion (3) que le lien marchand influence Mead et la sociologie qui place les interactions inter-individuelles au centre de la problématique (Mead reprend en effet la notion de sympathie et de spectateur impartial développée notamment par Smith).

conscience » (Boltanski et Thévenot, 1991, pp. 145-146)²²⁰. Cette qualité permet à Rousseau d'opposer la volonté de tous, soit la somme des volontés et des intérêts particuliers (cité de l'opinion) à la volonté générale, l'intérêt commun, l'état dans lequel chacun peut se placer lorsqu'il « parvient à connaître ce qui est bien en général et à désirer le bien commun »²²¹. Sur ce point, il est à noter que la volonté générale ne s'oppose pas à l'individualisme, car tout un chacun peut se placer en pensée hors de ses intérêts particuliers en tant que citoyen. Les auteurs notent à ce propos que « c'est en ce sens que Rousseau peut opposer radicalement la « volonté générale » et la « volonté de tous » : la « volonté de tous » est oppressive parce qu'elle exprime l'opinion des autres saisis à l'état de particuliers » : « Elle regarde à l'intérêt privé, et n'est qu'une somme de volontés particulières » [...]. La volonté générale qui « ne regarde qu'à l'intérêt commun » est, au contraire, celle des mêmes individus mais à l'état général, c'est-à-dire en tant que Citoyens » (Rousseau cité in Boltanski et Thévenot, 1991, p. 141). Les grands de la cité civique sont ainsi des citoyens, des « représentants » de collectifs ou plus généralement des « personnes en tant qu'elles servent des causes qui les dépassent²²² ». Le sacrifice qui fonde et justifie la grandeur civique consiste dès lors au « renoncement à la satisfaction immédiate des intérêts singuliers ».

²²⁰ Dès lors il est toujours possible de douter de la vertu des personnes car l'opération de grandissement peut être l'objet d'une rhétorique du soupçon dévoilant derrière les prétentions au bien commun, la toute-puissance de l'intérêt individuel égoïste.

²²¹ En ce sens Rousseau note que chaque individu peut se profiler sous différents états : « Chacun des membres de la cité possède donc « trois volontés essentiellement différentes » : « la volonté propre de l'individu, qui ne tend qu'à son avantage particulier ; la volonté commune des magistrats, qui se rapporte uniquement à l'avantage du prince » et, enfin, « la volonté souveraine » [...]. À la différence de la « volonté souveraine » qui est « générale tant par rapport à l'Etat considéré comme le tout, que par rapport au Gouvernement considéré comme partie du tout [...], la volonté commune des magistrats » est « générale par rapport au Gouvernement, et particulière pragmatique rapport à l'Etat, dont le Gouvernement fait partie ». (Boltanski et Thévenot, 1991, p. 145).

²²² Ils ajoutent sur ce point que « les rapports entre les gens sont méritoires lorsqu'ils se mettent en place dans des dispositifs qui les dé-singularisent ».

Du fait de l'accent qu'elle met sur la totalité, la cité civique est en tension avec la cité domestique en dénonçant les relations « privées » comme des complots²²³. En effet, ce qui contrevient à la volonté générale ce sont les relations « privées », car « toute relation de personne à personne qui n'est pas médiatisée par la relation à la totalité du corps politique fait obstacle à l'expression de la volonté générale, la dégrade, la tire vers le particulier et constitue, à ce titre, un complot qu'il faut dénoncer » (Boltanski et Thévenot, 1991, p. 144).

La cité marchande. Smith dans la « *Théorie des sentiments moraux* » et ses « *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations* » constitue la richesse comme grandeur marchande. En partant d'une humanité soumise à ses passions et plongée dans un désordre originel, son objectif est de fonder une nouvelle espèce de lien social capable de connecter des personnes à un bien commun. Comme le notent Boltanski et Thévenot, Smith fonde alors la grandeur marchande sur la richesse : « ce lien social est réalisé par le dispositif du marché où des individus en sympathie, mais soumis à leurs intérêts personnels, entrent en concurrence pour l'appropriation de biens rares, de sorte que leur richesse leur confère une grandeur puisqu'elle est l'expression des désirs inassouvis des autres » (Boltanski et Thévenot, 1991, p.63). Afin de construire la grandeur marchande, Smith s'est appuyé sur plusieurs prémisses. Il initie ses réflexions à partir d'une nature humaine dotée de « disposition affective à l'égard des autres²²⁴ » et suppose une passion commune des individus à posséder des biens. Cela implique que cette passion commune est liée à leurs intérêts particuliers – à l'inverse du civique –, mais que ces individus sont assez indépendants des rapports domestiques pour « s'entendre avec

²²³ En ce sens la loi garantit la liberté individuelle en tant qu'affranchissement de la dépendance personnelle à l'égard des autres.

²²⁴ En cela, il se distingue des économistes qui lui succèdent et qui mettent l'accent sur le calcul rationnel et la division entre « objectif » et « subjectif ». En effet, les représentants de la science économique soutiendront que l'évaluation subjective crée la valeur objective. Comme l'écrit Schumpeter : « une chose est belle parce qu'elle me plaît, elle ne plaît pas parce qu'elle est belle » (Schumpeter, cité in Boltanski et Thévenot, 1991, p.71).

tous les autres [...] sur un marché qui fait office de principe supérieur commun et pour s'accorder sur les biens échangés qui expriment leurs désirs » (Boltanski et Thévenot, 1991, pp.71-72). Afin que les personnes puissent s'engager dans un rapport marchand, Smith, se réfère à une disposition sympathique qui anime les hommes et une position de spectateur impartial qu'il leur est possible d'adopter en leur for intérieur. Il soutient qu'une sympathie commune permet aux individus de se substituer aux autres et de ne faire plus qu'un avec eux – Smith exemplifie cette thèse par le partage des peines²²⁵. L'idée de spectateur impartial quant à elle suppose que le jugement des autres est travaillé dans le sens d'une juridiction intérieure qui permet de saisir la valeur des choses²²⁶. Pour compléter sa thèse, Smith considère ensuite que les objets servent « de support à la relation entre les personnes » et que « la contrainte de rareté, pesant sur le partage de ces biens, est à l'origine de la concurrence des désirs qui se réalise sur le marché et fait de la possession des biens désirés une forme d'expression des autres » (Boltanski et Thévenot, 1991, p.67.). Il ressort de ces prémisses que « la sympathie est ce qui relie les hommes, elle est ce qui permet avec la définition de spectateur impartial, à faire de la personne soumise à ses passions, des individus pouvant s'identifier les uns aux autres et donc s'entendre sur un marché de biens extérieurs » (Boltanski et

²²⁵ Comme l'écrivent les auteurs : « *Smith place le sentiment sympathique au cœur de son dispositif, pour soutenir le lien entre nous et un autre qui fait que « nous nous substituons, pour ainsi dire, à lui-même [l'homme souffrant], nous ne faisons plus qu'un avec lui » (TSM, p.2). Ce sentiment sympathique est le mode d'approbation soutenant un accord entre les hommes qui n'est pas que lié à l'amour de soi ou à son propre intérêt personnel, ni à la raison ou au calcul des utilités. Le résultat de cette mutuelle sympathie est le partage des peines (qui rappelle le partage des avantages liant les individus par la concurrence) » (Boltanski et Thévenot, 1991, p.75).*

²²⁶ Smith sur la notion de spectateur impartial situé à l'intérieur de soi : « *Lorsque j'examine ma propre conduite et que je cherche à la condamner ou l'approuver, il est évident que je me divise en quelque sorte en deux personnes, et que le moi appréciateur et juge [examiner and judge] remplit un rôle différent que cet autre moi dont il apprécie et juge la conduite (TSM, pp. 129-139)[...] « Ce n'est qu'en consultant le juge intérieur que nous portons au-dedans de nous, qu'il nous est possible de voir les choses qui ont rapport à nous, telles qu'elles sont en effet, et de comparer véritablement nos intérêts à ceux des autres » (Smith cité in Boltanski et Thévenot, 1991, p. 79)*

Thévenot, 1991, p.76). En reprenant le fil de notre argumentation là où nous l'avons laissé, il apparaît que, comme la grandeur marchande est la richesse, les grands de cette cité sont par conséquent les riches, les individus qui ont acquis dans une situation de concurrence sur un marché des biens désirés et rares – la possession de ces biens fait que leurs propriétaires « comprennent » d'une certaine manière les autres²²⁷. Afin de devenir riches, ces personnes ont consenti à se distancer de leur attachement domestique, à contrôler leurs émotions et à se sont sacrifiés aux opportunités de faire du profit. Comme l'écrivent Boltanski et Thévenot, l'établissement du bien commun de la cité marchande bien que délicat, repose sur la concurrence : *« Avancer que la richesse des riches profite à tous passe par une mise en évidence de l'harmonie d'une distribution pourtant inégalitaire des états de grandeur, qui résulte de la concurrence des appétits réglée par l'accès aux biens rares (la main invisible). Comme dans toutes les spécifications des cités, ce sont les grands qui, par leur grandeur, soutiennent la possibilité d'une référence au supérieur commun. Ce sont les riches qui, par les affaires qu'ils réalisent, entretiennent la concurrence sur un marché. C'est en ce sens que le luxe profite à tous, et non pas par l'industrie qu'il ferait vivre. À la différence de patrimoines, les richesses qui entretiennent les échanges marchands profitent à la cité »* (Boltanski et Thévenot, 1991, p.103). En d'autres termes, au travers de l'idée de concert des individus dans la convoitise des biens²²⁸, Smith remplace le principe d'accord politique par la « balance », l'« équilibre », la « justice » de la « concurrence²²⁹ ». Les passions des hommes – désir,

²²⁷ Il ressort de cela toute la tension et le « paradoxe » de la cité marchande : elle érige sa grandeur sur les intérêts individuels et l'appropriation privative des biens et pose que cela a un effet positif pour ceux qui sont « moins riches » par les bienfaits qu'apportent la concurrence.

²²⁸ Il est à noter par ailleurs que cette idée de concert des individus dans la convoitise des biens est antérieure à Smith, puisqu'elle était déjà présente chez les scolastiques. Ces derniers pensaient en effet que le juste prix suppose « le concours d'une communauté pour son estimation, sinon la concurrence sur un marché » (Boltanski et Thévenot, 1991, p.67).

²²⁹ Selon les termes de Faccarello « le « désir de profit » suffit comme « âme de tous les marchés » permettant un « équilibre », une « balance » entre acheteur et vendeur (Faccarello, 1984, p.52) et l'« intérêt de tout acheteur est qu'il y ait quantité de marchands,

gloire, amour-propre, vanité, appétit, vertu etc.– sont ainsi équilibrés par la concurrence sur un marché pour la possession de biens rares et désirés²³⁰ : « une fois placés dans cet état qui leur donne accès au marché, les individus détournent leur vanité sur les biens, et la contrainte de rareté qui pèse sur la répartition de ces biens est au principe d'une nouvelle grandeur. La possession des biens les plus précieux est une forme d'expression du désir des autres, et détermine donc une formule de subordination originale » (Boltanski et Thévenot, 1991, p.70).

ainsi que beaucoup de marchandises, afin que la concurrence leur fasse réciproquement donner la denrée au rabais, pour avoir la préférence du débit » (Smith, cité in Boltanski et Thévenot, 1991, p. 67)

²³⁰ Comme l'a montré Hirschmann dans « *Les passions et les intérêts* », les idées de Smith à l'origine du libéralisme, doivent aux contributions de Vico, Montesquieu, Steuart et surtout, son maître, Hume. Sur ce point, nous pouvons rapidement indiquer que chez Vico l'équilibre est constitué à partir de trois vices : l'orgueil, l'avarice et l'ambition. Ces derniers renvoient respectivement à la guerre, au commerce et à la politique dans lesquels se forme le courage, l'opulence et la sagesse de l'homme d'Etat. Ils permettent aux hommes par l'intermédiaire de « la providence divine » d'atteindre à la félicité publique. L'idée qu'il développe consiste en substance à poser que les passions des hommes qui dans la solitude les mèneraient à leurs intérêts privés ont formé grâce à l'intelligence législatrice la hiérarchie civile.

Chez Montesquieu, les passions sont plus à même de régler les conduites humaines que la raison et c'est l'échauffement des passions qui concourt à l'équilibre. En d'autres termes, commerce et concurrence contribuent au prix juste et assure la paix : « et il est heureux pour les hommes d'être dans une situation, où, pendant que leurs passions leur inspirent la pensée d'être méchants, ils ont pourtant intérêt de ne pas l'être » (Montesquieu cité in Boltanski et Thévenot, 1991, p.69)

Chez Steuart se trouve l'idée que le pouvoir despotique est bridé par le jeu du commerce et de l'industrie.

Enfin, concernant l'influence de Hume sur Smith, les auteurs relèvent deux choses. Premièrement selon Hume, la raison ne peut équilibrer les passions, car elle est son esclave. Dès lors, la raison ne peut servir à la confection d'un ordre harmonieux et « la balance nécessaire pour ordonner la société ne peut être obtenue qu'en faisant jouer cette passion contre elle-même, de sorte qu'elle se restreint elle-même » (Hume cité in Boltanski et Thévenot, 1991, p. 69). Deuxièmement, il met en évidence le rôle que joue les biens détachés des personnes dans l'instrumentation de cette balance – il argue que contrairement aux personnes, les biens peuvent être approprié par les personnes sans souffrance, et qu'il ne s'en trouve assez pour que tous puisse en jouir.

Selon les auteurs, la cité marchande est souvent en tension avec la cité industrielle qui critique la manière dont cette cité attribue un prix aux choses en ne le faisant pas dépendre entièrement de leur utilité. Elle est également en tension avec la cité domestique qui lui reproche d'être détaché des liens de proximité. Enfin, pour conclure sur ce point, la cité inspirée réduit sa grandeur à la vanité, à une vaine gloire²³¹ et la cité civique lui reproche d'être focalisée sur l'intérêt particulier et non sur l'intérêt général.

La cité industrielle. Dans « *Du système industriel* » et l'« *Industrie* », Saint-Simon fonde la grandeur industrielle de l'utilité sociale en invoquant la science²³². Il cherche à légitimer cette grandeur en s'opposant à la grandeur

²³¹ A ce titre notons que Smith lui-même fait une critique de la grandeur marchande au nom de la grandeur inspirée : « *c'est la vanité qui est notre but, et non le bien-être, ou le plaisir ; et notre vanité est toujours fondée sur la certitude que nous avons d'être l'objet de l'attention et de l'approbation des autres. L'homme riche s'applaudit de ses richesses, parce qu'il sent qu'elles attirent sur lui le regard des hommes (id., p.54). La vanité est ainsi « le véhicule de la passion commune à toutes les vies humaines qui est d'améliorer sans cesse la situation ou l'on se trouve [Bettering our condition] (id., p.54)». Bien que cette équivalence entre grandeur et richesse soit dénoncée comme illusoire, elle n'en fonde pas moins la formule d'expression des autres de la cité marchande. « Les jouissances de la grandeur et de la richesse quand nous les considérons ainsi d'une manière complète, frappent l'imagination comme quelque chose de noble, de grand et de beau, qui mérite tous les travaux et toutes les peines nécessaires pour l'obtenir. Il est heureux que la nature même nous en impose, pour ainsi dire, à cet égard ; l'illusion qu'elle nous donne excite l'industrielle activité des hommes, et les tient dans un mouvement continu » (id., pp. 210-211) » (Smith cité in Boltanski et Thévenot, 1991, pp. 74-75).*

²³² En ce sens, les auteurs remarquent ainsi que chez Saint-Simon, l'espace de dévoilement n'est plus situé à l'intérieur de l'individu comme chez Rousseau, mais est détaché de celui-ci : « *on ne sonde plus les cœurs, on pénètre la réalité, on interroge la Société. C'est Saint-Simon qui établit [...] l'opposition entre « du réel et du non réel, du fondamental et de l'apparent ».* Cette opposition permet le dévoilement par l'« *observation empirique de la science positive* » (dévoilement qui sera développé par Marx et bien que différemment par Durkheim). A ce titre, Saint-Simon est considéré par Durkheim comme l'inventeur de la sociologie car il est « *le premier [qui déclare] que les sociétés humaines sont des réalités, originales assurément et différentes de celles que l'on trouve dans le reste de la nature, mais soumises au déterminisme. Les organismes sociaux doivent donc être l'objet d'une science comparable à celle qui traite des organismes individuels, et, pour cette raison, il proposa de l'appeler physiologie sociale* » (Durkheim, cité in Boltanski et Thévenot, 1991, p. 153).

de la cité civique développée par Rousseau et, plus généralement à toutes formes de « métaphysique ». Il écrit en ce sens que « la science sociale véritable, dont les résultats ne dépendent « aucunement de notre volonté, ni de nos habitudes, ni de nos croyances », s'oppose ainsi à ces demi-sciences que sont la métaphysique et le droit, comme il en est du « passage du conjectural au positif, du métaphysique au physique » (Saint-Simon cité in Boltanski et Thévenot, 1991, p.151). La conception organiciste de la société qui découle de ces travaux²³³ en tant que « machine organisée » dont les parties sont des « organes » répondant à des « fonctions différentes », dessine alors une hiérarchie des états de grandeur en fonction de leurs utilités dans la satisfaction des besoins sociaux (Boltanski et Thévenot, 1991, p.152). Suivant cette conception scientifique du social, l'accord des volontés n'a plus lieu d'être, il fait place aux faits positifs. Comme l'écrit l'auteur, « plus n'est besoin désormais de chercher le but vers lequel la société doit se diriger ; les légistes devront s'occuper « tout bonnement de faire des lois qui pourront assurer le mieux la prospérité de la culture, du commerce et de la fabrication » (Saint-Simon, cité in Boltanski et Thévenot, 1991, p.154). La bonne organisation de la cité repose sur son administration, dont les industriels maîtrisent le fonctionnement mieux que quiconque : « ce n'est pas d'être gouvernée dont la nation a besoin, c'est d'être administrée le meilleur marché possible ; or il n'y a que dans l'industrie qu'on puisse apprendre à administrer à bon marché » (Saint-Simon, cité in Boltanski et Thévenot, 1991, p.155). Il ressort de cela que les grands de la cité industrielle sont les individus qui « travaillent à découvrir et à coordonner les faits généraux propres à servir de base à toutes les combinaisons de culture, de commerce et de la fabrication » au premier rang desquels se situe les industriels²³⁴ et les experts (Saint-Simon, cité in Boltanski et Thévenot, 1991, p.155). Le sacrifice auquel consentent les grands est alors celui de leur métaphysique.

²³⁴ « Ce sont les industriels qui « sont les seuls capables de répartir entre les membres de la société la considération et les récompenses nationales, de la manière convenable, pour que justice soit rendue à chacun suivant son mérite » (Saint-Simon, cité in Boltanski et Thévenot, 1991, p.156)

Comme nous l'avons esquissé la cité industrielle est en tension avec la cité civique de Rousseau et sa dimension métaphysique au nom de la science et des savants. Saint-Simon substitue à l'arbitraire des volontés individuelles de Rousseau, sa vision organiciste de la Société en tant qu'être *sui generis*. En cela il est un des pères fondateurs des sciences sociales.

La cité verte. Dans leur article « *Une justification écologique ?* » Thévenot et Lafaye font l'esquisse de la « cité verte ». Bien qu'ils notent que cette nouvelle cité peut être reliée aux ordres de justification existants²³⁵, ils se proposent de soumettre à l'épreuve l'hypothèse d'un ordre de justification « vert ». Après avoir montré que la cité verte réduit les autres bien commun à des biens particuliers – et entretient ainsi un rapport critique nécessaire aux autres cités – et spécifie un type de lien politique propre à fonder un accord légitime, les auteurs en définissent alors la grammaire. Ils considèrent tout d'abord que l'attention à l'environnement et à sa protection est ce qui permet d'ordonner les personnes et les choses dans la cité verte. En son sein en effet est grand ce qui est « écologique » ou « vert », c'est-à-dire « *celui qui par ses actions, prouve son souci de l'environnement et concourt à sa protection* » ou « *ce qui est propre, biodégradable ou encore recyclable et s'oppose à ce qui pollue* » (Lafaye et Thévenot, 1993, p.512). L'état de petit est inversement associé au fait de polluer. Lafaye et Thévenot font remarquer que dans cette cité, les grands êtres ne sont pas forcément des personnes, des collectifs ou des institutions, mais également des éléments naturels – eau, atmosphère, air, climat, faune et flore. Les petits êtres sont ceux qui polluent comme le smog, le gaz d'échappement, le

²³⁵ Pour donner un bref signalement de la manière dont la cité verte se rattache aux différents registres de justification, Lafaye et Thévenot relèvent qu'elle puise au domestique avec le recours à des notions comme l'attachement au territoire, le patrimoine etc. ; à l'inspiré au travers de la question de l'esthétisme d'un lieu naturel – la défense de l'harmonie singulière du paysage – ; au renom par la volonté de médiatiser le message de protection de l'environnement par le truchement des grands de cette cité ; au marchand par la référence au prix que coutent les dommages écologiques – droit de pollution – ; à l'industriel avec la notion de développement durable ; au civique par l'établissement de textes législatifs visant à protéger l'environnement et l'apparition de parti politique défendant la cause écologique.

plastique non-recyclable et nombre d'êtres qui incarnent la grandeur dans la cité industrielle comme le béton, les centrales nucléaires et les autoroutes. Ils notent sur ce point que les êtres peuvent accéder à la grandeur verte en devenant recyclables ou en polluant moins (écoproduits par exemple) (Lafaye et Thévenot, 1993, p.513). Les auteurs remarquent alors que le principe d'équivalence sur lequel repose la commensurabilité des êtres pose problème en ce qu'il n'existe pas encore de mode d'évaluation du caractère écologique. Certes certaines tentatives de construction d'un équivalent général peuvent se lire dans l'effort pour définir des « *seuils en matière de pollution de l'air, de l'eau, de bruit, etc. et d'exposition à un certain nombre de risques répertoriés* », mais la définition des seuils renvoie aux limites des instruments de détection de la pollution qui par ailleurs sont très coûteux (Lafaye et Thévenot, 1993, p.513). Les auteurs considèrent ainsi que la grandeur verte semble insuffisamment outillée pour être utilisée dans des justifications ordinaires et permettre la mise à l'épreuve. Ils montrent également que sous certains rapports la cité verte rompt avec la grammaire des cités en ce qu'elle étend la notion de communauté liée à l'exigence de commune humanité à la nature. Ils soutiennent en ce sens d'une part par la référence au droit des générations futures – le problème ici est que les générations futures ne peuvent par être présentes pour la mise à l'épreuve et surtout ne permettent pas que les représentés mettent en cause les représentants – et au droit des animaux et des plantes dépasse l'exigence de commune humanité du modèle des grandeurs.

Dans ces rapports aux autres cités, ils notent que la cité verte s'oppose à la cité d'opinion, lorsque un réseau associatif dénonce l'écologie-image au nom d'une conception de l'écologie ancrée dans des actions concrètes – les campagnes de communication sont accusées de gaspiller l'argent nécessaire aux opérations de dépollution par exemple. Elle s'oppose au marchand sur la temporalité des processus écologiques, axés sur le long terme et la rapidité propre au monde marchand. Mais le monde le plus critiqué est le monde industriel dont le mode de production et le productivisme est dénoncé – dénonciation corrélative de la modernité et le développement industriel. La mobilisation écologique s'effectue ainsi contre les défenseurs

du progrès, de la vitesse, la modernisation et le désenclavement, elle s'inscrit dans la dénonciation de la technocratie et des choix techniques. Enfin, cette cité critique le civique en montrant son impuissance à résoudre les problèmes écologiques et permet de dénoncer le caractère inadapté du langage réglementaire issu du travail législatif sur la question de l'aménagement des milieux naturels (Lafaye et Thévenot, 1993, p.512).

Nous définirons la cité par projet en détail dans la section suivante sur les critiques du capitalisme, pour l'heure afin d'avoir un aperçu synthétique de leur modèle nous renvoyons au tableau synoptique des cités ci-dessous.

2. Tableau synoptique des six cités de « De la justification »

	Cité Inspirée	Cité domestique	Cité de l'opinion	Cité civique	Cité marchande	Cité industrielle
Grandeur	Grâce, inspiration	Position hiérarchique dans un ordre	Renommée, crédit d'opinion, honneur	Volonté générale	Richesse	Utilité sociale, efficacité industrielle
Grand	Saint, artiste, avant-garde politique, humble	Père commun, Dieu, roi, père, aîné	Reconnu	Citoyen, représentant	Riche	Industriel, expert
Petit	Orgueilleux	Cadet	Inconnu	Singulier	Pauvre	Sans culture
Instrument de grandeur	Corps, esprit	Lignée, famille	Signes de gloire	Suffrage, loi	Concurrence sur un marché	Science
Sacrifice	Reconnaissance des autres	Irresponsabilité	Vie privée	Singulier	Attache, règles	Métaphysique
Tension	Renom, Marchand, Domestique	Civique	Inspiration, Domestique	Renom, Domestique	Industrielle, Domestique	Civique

3. Tableaux synoptique des cités verte et par projet

	Cité verte	Cité par projet
Grandeur	Vert, écologique	Activité, projet, extension réseau/ liens
Grand	Ecologique vert	Flexible, polyvalent, employable, autonome, donne employabilité
Petit	Polluant	Inengageable, inadaptable, immobile
Instrument de grandeur	X	Réseau
Sacrifice	X	Lourdeur, stabilité
Tension	Industrielle	Toutes les cités

Monde. Comme nous l'avons esquissé, suite à l'analyse des cités, Boltanski et Thévenot quittent les principes abstraits de la philosophie politique pour passer à l'étude du déploiement concret des ordres de grandeurs dans le monde. L'objectif qu'ils poursuivent est de saisir l'opération qui consiste en la mise à l'épreuve du jugement en situation par l'entremise d'un dispositif d'objets et de comprendre « comment les personnes s'élèvent au-dessus des contingences, font apparaître la pertinence des êtres en présence par rapport à un même principe général d'équivalence ». Boltanski et Thévenot s'intéressent ici à la notion d'épreuve et de litige.

Afin d'introduire ces notions et de légitimer le passage de l'étude des cités aux mondes, ils rappellent que comme les états de grandeur des personnes ne leur sont pas attachés d'une façon permanente à partir de leurs caractéristiques personnelles – en vertu de l'axiome de commune dignité –, leur qualification selon une grandeur ne va pas de soi et une incertitude demeure sur leur mesure. Ils soutiennent ainsi que « la puissance identique d'accès à tous les états fait peser une charge d'incertitude sur la mesure des grandeurs qui devient ainsi le point litigieux lorsque la dispute s'inscrit dans une cité. L'octroi d'un état peut toujours être remis en jeu, et la réalisation

de la cité repose sur des *épreuves de grandeur* qui permettent d'attribuer des états » (Boltanski et Thévenot, 1991, p. 164).

L'attribution d'un état de grandeur consiste à procéder à une opération de *codage*. Or comme le code ou la catégorie sont des tentatives de construction d'« une forme d'équivalence dépassant les particularités d'un être », ils posent la question de savoir comment relier les particularités à une forme. Sur cette question, Boltanski et Thévenot considèrent que la preuve de la grandeur ne peut guère reposer sur des propriétés intrinsèques car cela supposerait d'une manière paradoxale une forme d'équivalence préalable de ces propriétés – un codage préalable – et qu'ainsi elle doit prendre appui sur des objets extérieurs aux personnes pour être administrée. Les objets et les dispositifs recouvrent cette fonction d'instruments de la grandeur. Pour être mobilisés adéquatement et faire la démonstration légitime de l'état des grandeurs des personnes, il est nécessaire qu'une forme de généralité soit attribuée à ces appareils et qu'ils soient qualifiés – qualifié au double sens de déterminé et de « compétent », « fonctionnel ». L'apparition des objets et des dispositifs dans l'établissement des grandeurs fait alors passer l'analyse de la justesse des arguments déployés à leur ajustement en situation. Il en découle que les disputes ne sont plus uniquement réduites à une question rhétorique et à l'irréductibilité des points de vue subjectifs. Leur inscription dans un monde de choses et de personnes agencées pour l'épreuve, les font accéder à « la matière », à une forme de réalisme dynamique qui autorise leur épuisement dans un accord justifié. À l'intérieur du monde c'est alors la cohérence de l'agencement des êtres qui rend légitime l'attribution de l'état de grandeur et non plus uniquement la cohérence formelle des discours. Autrement dit, il ressort de ce qui précède que :

« pour régler la dispute, lever l'incertitude sur les états de grandeur et les rendre prouvables, il est donc nécessaire que le modèle de la cité puisse s'étendre à des êtres qui ne sont pas des personnes. Les personnes et les choses [s'apportent] les unes aux autres leur soutien. En se tenant, elles font la preuve de l'existence d'une justice des accords entre les hommes conforme

à une justesse des accords avec des choses. Avec le concours des objets, que nous définirons par leur appartenance à une nature, les gens peuvent établir des états de grandeur. L'épreuve de grandeur ne se réduit pas à un débat d'idées, elle engage des personnes, avec leur corporéité, dans un monde de choses qui servent à l'appui, en l'absence desquelles la dispute ne trouverait pas matière à s'arrêter dans une épreuve » (Boltanski et Thévenot, 1991, p. 166).

Les objets pèsent donc réellement sur le jugement en autorisant l'administration de la preuve, mais pour répondre à cette fin, ils sont mobilisés dans un rapport, ce qui les marque du sceau de la duplicité en leur attribuant un caractère à la fois « réaliste » et « construit ». Le rapport entre les objets et les personnes dans l'épreuve de grandeur est celui de l'*affinité élective* :

« l'engagement des objets oblige les êtres humains à être à la hauteur, à s'objectiver eux-mêmes en actionnant les objets, en les mettant en valeur. En faisant appel à ces objets, la situation singulière dans laquelle ils se trouvent placés peut être rapprochée d'autres, le recours au principe supérieur commun peut être instrumenté. L'objet étaye la grandeur, mais en même temps resserre l'épreuve en appelant la mise en valeur. [...] C'est le soutien que les êtres en présence se donnent les uns aux autres qui consolide une réalité et apporte la preuve » (Boltanski et Thévenot, 1991, p. 166)²³⁶.

Il faut alors souligner à propos des objets que ceux qui existent dans un monde sont absents dans un autre²³⁷, sans toutefois que leur attachement à

²³⁶ Notons sur ce point, qu'à la multiplicité des façons de faire la grandeur correspond la multiplicité des manières de construire les épreuves de réalité (l'expertise compétente dans la cité industrielle, la crédibilité du plus grand nombre dans la cité de l'opinion etc.).

²³⁷ Par exemple, si les monstres existent dans le monde inspiré, les animaux domestiques y font défaut.

un monde particulier soit de l'ordre d'une relation naturelle ou mécanique. En effet, selon le principe anti-essentialiste qu'épousent les auteurs, la situation et les objets qui la compose ne font que *favoriser* un rapprochement et ne l'impliquent pas nécessairement²³⁸.

En poursuivant leur analyse des jugements situés et de l'épreuve, les auteurs considèrent que l'absence d'attachement des états de grandeurs aux personnes rend propice le *litige*, à savoir le « désaccord sur les grandeurs des personnes » et sur leur juste distribution dans la situation. Comme le soutiennent les auteurs, « la contestation de cette distribution est [alors] instruite dans un procès qui porte sur la factualité des éléments qui ont été engagés pour établir les grandeurs » (Boltanski et Thévenot, 1991, p.168). Lorsque l'épreuve de grandeur a été effectuée dans une « situation qui se tient » tout se déroule de façon harmonieuse et les résultats de l'épreuve font la démonstration de leur justesse. Le litige n'apparaît que lorsque cette harmonie est troublée. Il consiste alors « à contester que la situation soit bien ordonnée, et à réclamer un réajustement des grandeurs » (Boltanski et Thévenot, 1991, p.169). Le procès selon lequel se déroule le litige s'effectue en trois temps.

Il est relevé tout d'abord, une « dysharmonie entre la grandeur des personnes et des objets engagés », une *défaillance*. Le défaut de grandeur qui est relevé, cette « injustice ou [ce] manque de justesse dans un agencement » s'exprime selon deux modalités : soit les objets ne tiennent pas leur place dans la situation – défaillance des objets –, soit les personnes « ne sont pas à la hauteur » – défaillance des personnes. Dans le premier cas, il est contesté la grandeur des objets, mais aussi leur objectivité – p.ex. la machine « n'a pas toutes les spécifications du cahier des charges ou du

²³⁸ Ainsi ce n'est pas parce qu'une personne est engagée dans le monde civique qu'elle ne peut invoquer l'inspiration et la créativité, mais cela semble plus naturel d'invoquer la volonté générale. Notons cependant sur ce point que les auteurs ont une position ambiguë en ce qu'ils considèrent dans certains passages que les objets sont associés à différents mondes (Boltanski et Thévenot, 1991, p. 265) et dans d'autres que l'extension du répertoire des objets d'un monde par les déroulement des épreuves les rend susceptibles d'être engagés dans des mondes différents (Boltanski et Thévenot, 1991, pp. 171-172).

mode d'emploi [elle doit] être perfectionnée ou remplacée ». Dans le second, les personnes « ne sont pas à la hauteur [...] ne mettent pas en valeur les objets au mieux de leurs grandeurs, et [n'ont] pas effectué le sacrifice supposé par leur état de grandeur apparent » (p.ex. professeur qui oublie ses mots, ouvrier qui perd la cadence) (Boltanski et Thévenot, 1991, p. 170).

Après avoir relevée une défaillance, le litige peut se déployer dans un second mouvement qui est celui de la *controverse*. Cette dernière consiste à argumenter afin de procéder au « départ entre les faits qui peuvent légitimement concourir à la preuve et les circonstances contingentes qui sont, elles, dépourvues de pertinence ». La controverse permet alors de juger si les êtres défaillants « doivent sortir diminués du constat de défaillance ou si, ce constat n'étant pas jugé probant, une nouvelle chance doit leur être donnée de faire leur preuve » (Boltanski et Thévenot, 1991, p. 170). Il s'agit autrement dit d'invoquer de nouveaux éléments dégagés des circonstances pour contester le déroulement de l'épreuve et l'attribution de l'état de grandeur qu'elle produit – p.ex le professeur était malade, la machine était défectueuse.

Enfin, le litige peut donner lieu à un troisième mouvement d'argumentation selon lequel, il y a « contestation du caractère accidentel de ces contingences » et une tentative de les réduire « en puisant dans les circonstances de nouveaux objets ». Ce dernier temps du litige se termine alors dans une épreuve « qui absorbe la contingence et la fait entrer dans la nature » : « le désordre des circonstances est apaisé par une épreuve plus pure que la situation défectueuse. L'accident devient défaillance » (Boltanski et Thévenot, 1991, pp.170-171)²³⁹.

²³⁹ Il convient cependant de noter sur ce point que la tentative d'éliminer la diversité des contingences qui trouble la situation agencée pour l'épreuve ne peut jamais atteindre complètement son objectif. Comme le remarquent les auteurs, c'est précisément cela, la possibilité des autres mondes, qui fait peser une incertitude sur les grandeurs et relance la dispute, elle est ce qui fait se mouvoir le monde.

Le litige renvoie à la question de l'épreuve et des contraintes qui pèsent sur sa légitimité. Pour que l'épreuve se déroule de manière adéquate, elle nécessite que la situation soit préparée et épurée en vue du jugement. Il faut que la « situation se tiennent » qu'elle ne comporte et ne mobilise que les ressources d'un même monde en éliminant et désactivant les êtres des autres natures. Lorsque cette opération est effectuée, les résultats de l'épreuve de grandeur s'imposent alors sans qu'ils soient discutés. Les auteurs disent à ce propos que :

« Lorsqu'un litige fait appel à une épreuve, la situation est aménagée de façon à lever une incertitude et à régler un désaccord en faisant appel au supérieur commun pour établir les grandeurs relatives des gens. Ces moments de vérité supposent des situations clarifiées de toutes les équivoques qui pourraient laisser s'introduire des grandeurs alternatives. La situation n'accède à la pureté que si des dispositions ont été adoptées et des dispositifs mis en place pour l'établir dans un monde commun. Les êtres et les objets cohérents sont acheminés, activés, disposés ; les personnes sont préparées pour entrer dans l'état convenant. Pour relever les êtres qui importent et écarter les êtres sans importance, il faut s'élever au-dessus des circonstances particulières et viser un principe de caractère général permettant de justifier des rapprochements et de rejeter les êtres sans importance dans l'ordre de la contingence. [...] l'épreuve exige de savoir rester dans la nature, être naturel, éviter à tout prix ce qui pourrait distraire et ne pas prêter attention à ce qui détourne. Les risques de distraction sont très abaissés par la limitation de l'espace et du temps qui déterminent le cadre de l'épreuve » (Boltanski et Thévenot, 1991, p. 174).

En allant plus loin, Boltanski et Thévenot soutiennent que la réalisation d'un accord justifiable exige que les personnes soient créditées de la capacité de raisonner et de juger. Pour procéder à un jugement justifié, ils les créditent

de la capacité de « reconnaître la situation et de s'y ajuster » (Boltanski et Thévenot, 1991, p. 181). Ils justifient cette prémisse en établissant que l'identification d'une situation ne peut être attribuée ni à « la projection hors de soi d'une intentionnalité » ni à une pure subjectivité qui créerait le sens de la situation par le regard qu'elle porte sur elle. Selon eux, l'engagement des personnes dans une nature – et la disposition correspondante requise – ainsi que la création d'un ordre parmi l'infinité des rapprochements possibles sont guidés par « des principes de cohérence, présents non seulement en elles-mêmes, sous la forme de schèmes mentaux, mais aussi dans la disposition des êtres à portée, objets, personnes, dispositifs pré-agencés, etc. » (Boltanski et Thévenot, 1991, p. 183). Autrement dit, pour les auteurs, les éléments que les personnes extraient des contingences et dont elles relèvent l'importance pour se justifier implique une compétence commune à s'adapter aux situations :

« Les principes de justice et les mondes dans lesquels ils sont réalisés n'étant pas attachés à des personnes ou à des groupes mais saisis dans des situations, chacun rencontre, au cours de sa vie quotidienne, des situations relevant des différentes justices et doit être capable, pour se conduire avec naturel, de les reconnaître et de s'y ajuster. Les personnes chez qui cette capacité est absente ou perturbée sont considérées comme psychologiquement anormales » (Boltanski et Thévenot, 1991, p. 182).

Ainsi, les « personnes normales » ont un sens moral ; elles savent intégrer les contraintes de commune humanité et d'ordre, elles identifient les biens communs et ont une capacité à « être métaphysiciennes »²⁴⁰. Mais cela ne

²⁴⁰ Comme le notent les auteurs, l'attribution de la capacité au jugement aux personnes ordinaires distingue leur théorie des autres théories en sciences sociales : « cette capacité n'est pas exigée des théories réductionnistes (fondées sur un biologisme ou encore sur un économisme) ou behavioristes pour lesquelles les conduites sont déterminées par des forces extérieures ou sont des réponses mécaniques à des stimuli. Mais elle est aussi ignorée du culturalisme lorsqu'il fait agir les personnes de concert sans concertation, en les dotant

suffit pas. Sous le rapport de l'extension des cités au monde, les « personnes normales » sont également dotées d'un sens du naturel :

« Pour juger juste, il faut aussi être capable de reconnaître la nature de la situation et de mettre en œuvre le principe de justice qui lui correspond. Pour se comporter dans des situations naturelles, reconnaître les objets et les engager conformément à leur nature, les personnes doivent donc posséder un sens du naturel. Il faut donc doter les personnes de la faculté de faire des rapprochements sensés pour qu'elles puissent identifier des êtres détachés des circonstances fugitives et faire entre eux des accords. Un rapprochement sensé suppose une relation pouvant faire l'objet d'une explicitation à quelque chose de plus général, commun aux objets rapprochés »
(Boltanski et Thévenot, 1991, p. 183)

Comme nous l'avons vu précédemment les personnes ne sont pas toujours obligées d'expliquer ou de fonder chacun de leurs rapprochements, mais lorsqu'elles se livrent à des rapprochements justifiables ou justifiés, elles font appel à leur « faculté de se détacher de l'environnement immédiat, de se soustraire à la confusion de ce qui est en présence pour relier les êtres disponibles à un ordre d'importance » (Boltanski et Thévenot, 1991, p. 184). Il en découle que se conduire de façon naturelle dans un monde revient à se *disposer* de façon conforme à ce monde pour ne plus relever le contingent et s'abandonner à la situation, en devenant un être de cette

d'un programme identique, ce qui permet de sauvegarder le postulat de non-conscience, dont nous avons rappelé l'importance, au début de ce travail, dans la plupart des traditions de la sociologie et de l'anthropologie. L'accord ne peut résulter simplement d'une sorte de négociation permanente entre des êtres qui ne posséderaient pas la faculté de se porter au-delà d'eux-mêmes, incapables d'établir des équivalences généralisables, comme dans les sociétés de babouins où l'ordre des grandeurs doit être sans cesse réparé, ce qui fait dire à B. Latour que les sociétés de singes réalisent la conception que l'ethnométhodologie se fait des sociétés humaines ». (Boltanski et Thévenot, 1991, p. 183)

nature²⁴¹. Il découle de cela que, comme les personnes sont toujours dans tous les mondes, elles se voient obligées de ne pas se laisser confondre par des êtres d'autres natures et de ne pas les considérer comme pertinents pour s'engager dans une situation de façon naturelle. Si toutefois, elles les remarquent, cela est alors sans conséquence, car d'une certaine manière ils ne comptent pas ou ne comptent plus. Les auteurs soutiennent ainsi que :

« Les situations naturelles se présentent pour tous de façon similaire. C'est par là qu'elles ont quelque chose d'obligé : personne ne peut se soustraire à l'obligation de tenir compte de leur nature soit pour s'y ranger, soit pour la dénoncer, soit pour tenter un compromis avec un autre monde. [Lorsque la situation a été préparée] l'engagement réclame d'être accompli. [...] Ce n'est pas parce que les gens ont regardé l'usine comme une usine que c'est une usine. C'est parce qu'un agencement préparé dans le monde industriel réclame des personnes une disposition telle qu'ils la verront comme une usine et qu'ils relèveront en elle ce qui est pertinent » (Boltanski et Thévenot, 1991, p.185).

L'acquisition de cette disposition s'effectue par l'expérience. C'est par le vécu et l'observation des épreuves de chaque monde que les personnes savent s'y ajuster et s'y comporter de façon adéquate²⁴².

Pour définir les mondes – qui comme nous l'avons vu ont la particularité de n'exister que de « l'engagement cohérent des objets dans des actes » – Boltanski et Thévenot ont recours à des guides destinés à des cadres

²⁴¹ A ce titre, les auteurs remarquent que les grands ont une dimension « inhumaine » en ce qu'ils se confondent avec leur monde. Inversement, ils affirment que c'est parce que toutes les personnes existent dans tous les mondes, qu'il faut les identifier dans le monde qui convient.

²⁴² Comme le pensent les auteurs « c'est en allant au garage ou au supermarché [que la personne] acquerra la capacité à s'engager dans des situations fondées sur un principe de justification de nature marchande » (Boltanski et Thévenot, 1991, p. 185).

d'entreprises. Ces guides permettent de saisir quels sont les rapports entre les principes d'actions des cités et leurs mises en œuvres dans les mondes en ce qu'ils ont pour fonction d'aider les personnes à savoir se comporter de façon normale dans des situations précises. En ce sens, chaque manuel a été choisi d'une part parce qu'il permet de reconnaître et d'agencer des situations naturelles dans un monde et d'autre part parce qu'il porte sur un même lieu, l'entreprise. Ce lieu a été choisi par les auteurs pour deux raisons principales. Premièrement, il réunit des ressources hétérogènes que l'on peut attribuer à différents mondes et exige dès lors d'écarter les mondes concurrents pour construire une situation naturelle. Deuxièmement, la diversité qui caractérise l'entreprise permet de montrer qu'une même personne peut se référer à tous les mondes par opposition aux explications qui attachent un système de valeurs à des groupes.

Afin de donner un aperçu synthétique des mondes nous avons effectué un tableau synoptique de leurs caractéristiques fondamentales. Afin de pouvoir lire ce tableau, nous avons procédé ci-dessous à l'exposition des axiomes qui en constitue la structure formelle des mondes au travers de treize axiomes.

1. Le principe supérieur commun. Ce principe est une « convention constituant l'équivalence entre les êtres ». Cette convention, qui sert à coordination des êtres « *stabilise et généralise une forme de rapprochement. Elle assure une qualification des êtres, condition pour prendre la mesure des objets comme des sujets et déterminer la façon dont ils importent, objectivement et valent au-delà des contingences. On pourra dire que « A équivaut à B sous le rapport de (principe supérieur commun) ».* (Boltanski et Thévenot, 1991, p. 177). Ce principe permet de faire des rapprochements dans le monde commun considéré.
2. L'état de grand. L'établissement des états de grandeur renvoie à l'état de grand. Les grands sont les garants du principe supérieur commun, ils l'incarnent. Par-là, ils servent de référence, de repère pour la coordination des actions des autres. Les petits sont définis

soit par la négative – ils n’ont pas les qualités du grand – soit par le fait qu’ils ne consentent pas au sacrifice au bien commun exigé et ne cherchent ainsi que leurs intérêts personnels, leurs autosatisfactions.

3. La dignité des personnes. Les personnes partagent une même humanité qui leur permet de « s’élever dans le bien commun ». « La spécification de la dignité dans chaque cité doit s’inscrire dans une nature humaine et ancrer l’ordre de grandeur dans une aptitude des êtres humains. On pourra ainsi reconnaître, dans chacune, l’élaboration d’une faculté corporelle – émotion, mémoire, habitude, désir, etc. – et sa transformation en une capacité permettant l’accord avec les autres » (Boltanski et Thévenot, 1991, p. 178).
4. Le répertoire des sujets. Ce répertoire décrit les sujets dans un monde ; sujets dont la description s’effectue souvent par leur état de grandeur.
5. Le répertoire des objets et des dispositifs. Les objets sont traités comme des équipements de la grandeur (règlements, diplômes, codes, outils, bâtiments, machines, corps etc.). Les équipements peuvent être indifféremment matériels ou immatériels.
6. La formule d’investissement. C’est sur le sacrifice des grands que repose l’équilibre de la cité car les avantages liés à l’état de grand impliquent un investissement à sa mesure. Comme l’écrivent les auteurs : « la grandeur procure des bienfaits à la personne qui accède à cet état, mais aussi aux plus petits qui sont ainsi compris par les grands, et qui trouvent dans les grands la possibilité de se grandir en accord avec leur dignité. Mais la grandeur suppose aussi le sacrifice des plaisirs particuliers associés à l’état de petit » (Boltanski et Thévenot, 1991, p.179).
7. Le rapport de grandeur. Ce rapport spécifie la relation d’ordre entre les états de grand et petit, la façon dont les premiers comprennent et expriment les seconds.
8. Les relations naturelles entre les êtres. Il s’agit de la relation entre sujet et objets sous un rapport.

9. La figure harmonieuse de l'ordre naturel. Cette figure désigne une distribution harmonieuse des états de grandeur.
10. L'épreuve modèle. L'épreuve modèle consiste en la construction d'un dispositif dans une situation préparée et épurée pour elle.
11. Le mode d'expression du jugement. Dans chaque monde le jugement qui suit l'épreuve est exprimé de manière différente. « Ce mode d'expression caractérise la forme de manifestation du supérieur commun » (Boltanski et Thévenot, 1991, p. 181).
12. La forme de l'évidence. Cette forme « est la modalité de connaissance propre au monde considéré » (Boltanski et Thévenot, 1991, p. 181).
13. L'état de petit et déchéance de la cité. Comme on l'a vu, les états de petits sont définis soit comme le négatif de l'état de grand, soit comme intérêt personnel, autosatisfaction.

Le tableau ci-dessous fait la synthèse du modèle de Monde établi par les auteurs.

4. Tableau synoptique des mondes

	Monde inspiration	Monde domestique	Monde Opinion	Monde civique	Monde marchand	Monde industriel.
Principe supérieur commun	Inspiration	Engendrement depuis la tradition	Opinion des autres	Collectivité	Concurrence	Performance
État de grand	Inspiré	Supériorité hiérarchique	Célébrité	Représentatif	Riche	Fonctionnel
Dignité des personnes	Désir de créer	Aise, habitude	Désir être reconnu	Politique	Désir, intérêt	Le travail
Répertoires des sujets	Les illuminés	Supérieur/inférieur	Vegettes	Collectifs	Individus, client, acheteur, vendeur	Professionnel
Répertoires des objets et des dispositifs	Esprit et corps	Soutien relation hiérarchique	Nom dans les médias	Droits	Richesse, luxe	Les moyens
La formule d'investissement	Hors des habitudes, tout remettre en question	Rejet égoïsme	Pas de secret	Pas de particulier, solidarité	Opportunisme	Le progrès
Le rapport de grandeur	Valeur de singularité, originalité	Respect et responsabilité	Etre reconnu/s'identifier	Adhérer	Posséder	Maîtriser
Les relations naturelles entre les êtres	Créer ensemble	Etre bien élevé	Influence	L'association	En affaire	Fonctionner
Les figures harmonieuses de l'ordre naturel	L'imaginaire	Ame du foyer	Image publique	Démocratie	Marché	Système
L'épreuve modèle	Aventure intérieure	Fête de famille	Présentation	Manifestation publique	Affaire	Test
Le mode d'expression du jugement	Éclair de génie	Accorder confiance	Jugement opinion	Vote	Prix	Fonctionnant
La forme de l'évidence	L'intuition	Anecdote	Succès	Loi	Argent	Mesure
État de petit et déchéance de la cité	Retour sur terre	Sans gêne	Indifférence, banalité	La division	Vanité de la richesse	Action instrumentale

Après avoir abordé les concepts de cité et de monde, nous pouvons passer maintenant à la définition de la *critique* et de son apaisement dans des formes d'accord et notamment dans le *compromis*.

La critique. Boltanski et Thévenot initient leur réflexion sur les différentes figures de la critique non plus en analysant des épreuves qui n'engagent que des êtres d'un même monde, mais en se demandant ce qu'il se passe lorsque les personnes arrivent devant l'épreuve en étant dans différents mondes et plus généralement en interrogeant la relation entre les mondes (Boltanski et Thévenot, 1991, p.265). Pour répondre à cette question, ils développent les implications que le pluralisme des mondes a sur les situations et les capacités des personnes. Comme nous l'avons vu, le fait que des personnes vivent dans des sociétés complexes où coexistent une multiplicité de mondes et des situations hybrides qui les mettent en tension exige de les doter d'une capacité à reconnaître la nature de la situation et de s'y ajuster²⁴³. Cela exige autrement dit de reconnaître que les personnes peuvent se réaliser dans plusieurs mondes, qu'elles ont une dimension plurielle ou selon le qualificatif des auteurs qu'elles sont « protéiformes ».

Boltanski et Thévenot relèvent sur ce point qu'au niveau théorique le pluralisme qui caractérise les mondes, les situations et les personnes a deux conséquences importantes. Premièrement, il permet de se détacher des sociologies qui associent la pluralité des valeurs à des groupes et qui évitent la confrontation problématique des valeurs dans une posture de relativisme moral. En effet, plutôt que de lier les valeurs des différents mondes à des personnes ou à des groupes, les auteurs les rattachent à l'épreuve, c'est-à-dire aux dispositifs d'objet qui qualifient les différentes situations dans lesquelles se déploient les activités des personnes lorsqu'elles mettent ces objets en valeur, et embrassent ainsi la normativité propre à la vie sociale, la possibilité du désaccord et de l'accord. Les auteurs pensent en ce sens que le problème des sociologies classiques et de ne pas pouvoir traiter de l'accord :

²⁴³ En ce sens l'artiste ne peut se comporter partout selon l'inspiration tout comme le monde de l'industrie demande aux personnes de se déprendre d'un engagement industriel pour s'engager sous le rapport du monde de l'inspiration ou le domestique selon la situation.

« Si les différentes personnes appartenait à des mondes différents mondes ou si aux mondes différents correspondaient des groupes différents, les gens seraient indifférents les uns aux autres [...] et alors ils ne formeraient pas une cité ou bien ils ne parviendraient jamais à s'accorder sur le principe supérieur commun dont relève la situation et chaque épreuve prendrait cite la tournure d'une dispute sans issue » (Boltanski et Thévenot, 1991, p. 266)

Deuxièmement, le fait d'attribuer aux personnes une capacité de jugement et d'ajustement ouvre leur modèle à une forme d'incertitude sur les actions des personnes. Bien que le dispositif de la situation limite les agissements des personnes, leur théorie se distinguent de celles qui envisagent essentiellement ceux-ci sous le rapport d'un programme intériorisé assurant le maintien des identités par une forme d'automatisme et de répétition des conduites. Sur le point des contraintes liées au dispositif de l'épreuve, les auteurs notent que :

« Bien que le jeu soit étroitement limité par le dispositif de la situation, un modèle à plusieurs mondes donne aux acteurs la possibilité de se soustraire à une épreuve et, en prenant appui sur un principe extérieur, d'en contester la validité ou même de retourner la situation en engageant une épreuve valide dans un monde différent. Il inclut par là la possibilité de la critique dont les constructions déterministes ne parviennent pas à rendre compte » (Boltanski et Thévenot, 1991, p.267).

À partir de leur focalisation sur la pluralité, les auteurs étendent les situations de dispute dans lesquelles il est fait référence à un monde, soit la forme *litige*, au formes de dispute qui en évoquent plusieurs, soit *le dévoilement* et ses différentes modalités, le *différend* et la *dénonciation*. Contrairement au litige qui se fonde sur des circonstances défavorables, une défaillance des êtres dans un monde, le dévoilement prend appui sur des êtres « appartenant » à un monde différent qui, parce qu'ils sont engagés

dans l'épreuve, la dénature. Ce dernier consiste autrement dit à extraire des circonstances des êtres d'une autre nature et à montrer que leur engagement dans l'épreuve en détruit la validité.

« Le dévoilement consiste donc à aller puiser des machins dans les circonstances et à les arracher à la contingence (« ce n'est pas un hasard si... ») en faisant valoir qu'ils sont bien engagés dans l'épreuve. Ils importent alors en tant qu'ils sont d'une autre nature et qu'ils font apparaître un monde différent : la situation s'en trouve dénaturée » (Boltanski et Thévenot, 1991, p.268).

Les personnes peuvent faire cela car elles relèvent en puissance de tous les monde possibles et dès lors peuvent se laisser *distraindre*. En effet, comme l'écrivent les auteurs :

« Même si aucun objet d'une autre nature n'est à portée de la main, l'épreuve peut encore être distraite par les personnes si elles exercent sur elles-mêmes les opérations nécessaires pour se déterminer selon les exigences d'un monde extérieur [...]. Ainsi, c'est en prenant appui sur son propre corps, mis en valeur dans une autre nature et conformé à un monde absent, qu'il est possible de se soustraire, sans l'aide de personne ni de rien, à l'épreuve en cours, pour la considérer et la juger de l'extérieur » (Boltanski et Thévenot, 1991, pp.268-269).

Dans la suite de leur développement, Boltanski et Thévenot attribuent aux personnes la capacité d'ouvrir et de fermer les yeux et par-là de réaliser leur libre arbitre :

« Une justice à plusieurs mondes suppose donc le libre arbitre de personnes capables, tout à tout, de fermer les yeux (pour être à ce qu'elles font dans les situations où elles sont plongées, résister à la distraction, et s'engager dans les épreuves que ces

situations leur ménagent), et ouvrir les yeux (pour contester la validité de l'épreuve et, en se soustrayant à l'empire de la situation, distinguer les êtres relevant d'autres mondes) »
(Boltanski et Thévenot, 1991, p. 286)

Après ces remarques introductives sur les capacités critiques des personnes, les auteurs examinent « *les différents cas de figure dans lesquels la connaissance des autres mondes permet d'étendre le désaccord à l'épreuve elle-même* » (Boltanski et Thévenot, 1991, p.269). Ils analysent en ce sens, d'une part, les cas de figure qui ne visent ni à contester la validité de l'épreuve ni son principe, mais à renforcer sa validité en épurant les conditions de sa réalisation et, d'autre part, les situations plus radicales dans lesquelles la présence d'être d'une autre nature est invoquée pour contester le principe même de l'épreuve, et pour tenter de retourner la situation en substituant à l'épreuve en cours une épreuve pertinente dans un autre monde.

Les auteurs s'attachent à la description du premier cas de figure, en disant que la connaissance de plusieurs mondes permet aux personnes de contester la validité de l'épreuve considérée en montrant soit qu'elle est déformée par des êtres d'une autre nature soit que les objets de son monde font défaut. Comme l'épreuve est dénaturée, elle doit alors être épurée et agencée de manière adéquate afin que les grandeurs soient justement attribuées. Est alors engagé dans l'épreuve des êtres mieux identifiés au monde en question – plus « grand ». Les auteurs notent alors que d'une manière générale « la mise en cause de la validité de l'épreuve s'appuie toujours sur le dévoilement d'une discordance entre l'état dans lequel se trouvent les personnes engagées dans l'épreuve et la nature des objets qu'elles doivent mettre en valeur » (Boltanski et Thévenot, 1991, p.270). Cette mise en cause peut prendre deux formes. Elle peut chercher à montrer que l'épreuve est injuste car les objets dont elle a besoin pour être réalisée en bonne et due forme font défaut : l'épreuve est valable en son principe mais sa mise en œuvre est fictive, c'est un simulacre d'épreuve – *invalidation par défaut d'objets*.

« *Le monde dont relève n'étant pas pleinement déployé dans la situation, les personnes n'ont pas eu les moyens d'y faire vraiment leur preuve, et de montrer ce dont elles sont capables, en réalité. Cette épreuve truquée les diminue par rapport à d'autres personnes soumise à une épreuve dans des conditions satisfaisantes. Il est alors injuste de les rendre responsable de leur défaillance et l'épreuve pour être probante, doit être renouvelée dans des conditions valables, c'est-à-dire en présence des objets adéquats* » (Boltanski et Thévenot, 1991, p.271).

Mais la mise en cause peut également viser à montrer que l'épreuve n'est pas juste car elle tient compte d'objets d'une autre nature. Deux possibilités se présentent alors : soit il peut être critiqué la façon dont est estimée la grandeur des personnes en montrant que cette appréciation tient compte de leur capacité à mettre en valeur des objets étrangers au monde dont relève l'épreuve – qu'elles aient transportées ces objets avec elles ou qu'elles les aient relevé dans les circonstances –, il y a alors accusation de *transport de grandeur*, soit qu'une personne a souffert d'un handicap face à l'épreuve, et qu'elle a fait un *transport de misère* d'un monde à l'autre (Boltanski et Thévenot, 1991, p.271).

Dans les deux cas, la validité de l'épreuve est mise en cause elle s'appuie sur l'idée que les personnes se sont engagées dans l'épreuve sans se dégager de l'épreuve d'une autre nature. L'épreuve n'est pas juste car certaines personnes demeurent habitées par une autre grandeur. De ce fait la distribution des grandeurs ne correspond pas au sacrifice auxquelles elles ont consenti, il y a « privilège d'acceptation ». L'identification d'êtres étrangers vise à épurer l'épreuve et à la reconduire dans des conditions de validité satisfaisantes. Boltanski et Thévenot considèrent dans ce cas de figure que les personnes sont accusées d'avoir été « préoccupées » :

« *Pour décrire cette figure de l'accusation, nous parlerons de préoccupation : les personnes sont accusées de se soucier des*

objets valables dans un autre monde au lieu d'être à ce qu'elles font dans le monde actuel. Encore occupées par le souci d'autres grandeurs, elles ne sont pas dans l'état qui convient à l'épreuve : elles importent les êtres qui les préoccupent et qui peuvent être relevés par d'autres personnes animées des mêmes préoccupations. La préoccupation est ainsi l'expression la plus générale du transport d'un monde dans un autre. Le transport de grandeur et de misère sont dénoncés comme injustes parce qu'ils reposent sur la possibilité d'attacher la grandeur à la personne comme si elle lui était consubstantielle » (Boltanski et Thévenot, 1991, pp.272-273).

Ils font remarquer sur ce point que l'accusation de transport de grandeur ou de misère est toujours polémique car elle porte sur l'interprétation de l'état des personnes dans la situation – « l'étudiant était riche, mais il ne l'a pas montré et l'examineur n'en a pas tenu compte » etc. (Boltanski et Thévenot, 1991, p.273).

Les auteurs traitent ensuite du deuxième cas de figure. Ils rappellent que jusqu'ici la question était de savoir si l'épreuve était pure, et si tel n'était pas le cas, le but était d'en contester la validité et d'instaurer une épreuve juste, pour soutenir que la dispute peut s'enflammer et aller jusqu'à contester le principe utilisé pour juger, la grandeur à l'aune de laquelle est porté le jugement. A ce moment là, comme le disent les auteurs, afin de s'accorder les personnes doivent se mettre d'accord sur le monde dans lequel doit se passer l'épreuve : « L'impossibilité d'arriver à un accord sur la façon d'agencer une épreuve valide amène la confrontation entre deux mondes, ce qui ouvre la possibilité de clarifier l'épreuve dans l'un ou l'autre de ces deux mondes » (Boltanski et Thévenot, 1991, p. 275).

Tant que des éléments s'opposent au renouvellement de l'épreuve ou tant que des éléments étrangers la dénature, les personnes restent dans la discorde. Si la personne lésée arrive à montrer que l'injustice ne peut être éliminer par une nouvelle épreuve alors la discorde se poursuit dans une seconde étape qui vise alors à contester « la réalité même du bien commun

sur lequel repose la légitimité de l'épreuve » (Boltanski et Thévenot, 1991, p.275). Comme l'évoquent Boltanski et Thévenot : « le désaccord porte alors non seulement sur le résultat de l'épreuve et la distribution des états de grandeur, mais également sur le principe qui doit régler sa réalisation et sur le monde dans lequel l'épreuve doit être agencée pour être probante » (Boltanski et Thévenot, 1991, p. 275). Le différend qui s'instaure n'a plus alors pour seul objectif de contester la relation entre sacrifice et grandeur, mais il s'accompagne d'une remise en question du bien commun dénoncé comme autosatisfaction – les grands ne font pas le bonheur de tous, mais leur propre bonheur, leur richesse ne profite qu'à eux seuls, leur travail n'est pas utile, il ne sert que leur vanité et leur ambition etc).

« Dans le différend, le désaccord portera donc non seulement sur la grandeur des êtres en présence, mais sur l'identification même des êtres qui importent et des êtres sans importance et, par là, sur la vraie nature de la situation, sur la réalité et sur le bien commun auxquels il peut être fait référence pour réaliser un accord, la visée ne sera donc plus de refaire l'épreuve de façon qu'elle soit plus pure et plus juste en éliminant les privilèges et en neutralisant les handicaps mais de démystifier l'épreuve en tant que telle pour placer les choses sur leur vrai terrain et instaurer une autre épreuve valide dans un monde différent » (Boltanski et Thévenot, 1991, pp. 275-276).

Ce développement de la dispute en différend s'établit par le dévoilement d'objets d'autres natures. Dès que des êtres étrangers ont été identifiés et rapprochés de leur bien commun, ils ne peuvent être laissés de côté : soit il faut en tenir compte et les qualifier par leur petitesse dans le monde en question, soit il faut tenir compte de leur grandeur et la situation s'en trouve retournée²⁴⁴. Pour que le différend, basé sur la concurrence de plusieurs

²⁴⁴ Notons que dans un passage pour le moins troublant, Boltanski et Thévenot, attribuent de manière exclusive le terme de critique à l'opération qui consiste à dire que « les soi-disant grands ne sont que les petits du monde actuel » : « C'est cette opération –les soi-disant grands ne sont que les petits du monde actuel – correspondant au premier temps du

principes de justice incompatibles, implique sa résolution dans une pluralité d'épreuves possible.

« Pour dénouer le différend, il faut en effet revenir à une épreuve unique, soit en retournant la situation pour la faire basculer dans une autre nature, ce à quoi visa la critique [...] soit en écartant les machins sur lesquels le dévoilement prenait appui afin d'asseoir à nouveau l'épreuve dans son monde d'origine » (Boltanski et Thévenot, 1991, p.277)²⁴⁵.

Notons enfin qu'en deçà de la critique en tant que telle, les auteurs identifient des ébauches de critique qu'ils qualifient de manœuvres de dégageant. Ces manoeuvres sont l'ironie, l'hyperbole, la litote, les manifestations d'humilité et celle d'« auto-dénigrement » :

« Des manœuvres de dégageant comme l'ironie, l'hyperbole ou la litote qui, par l'inversion, l'augmentation ou la diminution exagérées des grandeurs jettent le discrédit sur le principe d'évaluation à l'œuvre dans la situation, ouvrent la possibilité d'une référence à des grandeurs alternatives. Il en va de même des « manifestations d'humilité » [...] ou encore de l'auto-dénigrement²⁴⁶. Ces figures sont des ébauches de critique » (Boltanski et Thévenot, 1991, p.277)

dévoilement (la fausse grandeur cache une misère) que nous appellerons la *critique*. La critique est articulée par des opérateurs tels que : « en fait », « en réalité », « ne sont que », etc. » (Boltanski et Thévenot, 1991, p.276).

²⁴⁵ Notons que, comme nous le verrons, il est également possible de retourner à l'accord en faisant un compromis, un arrangement, relativiser la situation.

²⁴⁶ Les auteurs s'attardent alors sur la figue de l'auto-dépréciation et relèvent sa proximité avec le ressentiment. Ils arguent en ce sens que l'auto-dépréciation consiste à se charger d'attributs qui, par référence à d'autres façons de faire la grandeur, qualifient ce qui est petit, ce qui revient à critiquer les grandeurs dont on se déclare démuné – c'est-à-dire essentiellement ici le renom et la richesse. En effet, selon eux, dans une situation naturelle, nul ne se vante d'être petit, personne ne peut, sans perdre sa dignité, se prévaloir de défauts qui le diminuent dans le monde en question. Il posent alors que se faire gloire d'un manque

Apaisement de la critique. Boltanski et Thévenot dégagent quatre formes d'apaisement de la critique : le compromis, l'arrangement, la relativisation et le relativisme.

Ils définissent le compromis comme étant l'action selon laquelle des parties se mettent d'accord pour suspendre le différend dans la visée d'un intérêt général, sans qu'il ait été réglé par le recours à une épreuve dans un des mondes concernés.

« Dans un compromis on se met d'accord pour composer, c'est-à-dire pour suspendre le différend, sans qu'il ait été réglé par le recours à une épreuve dans un seul monde. La situation de compromis demeure composite mais le différend est évité. Des êtres qui importent dans différents mondes sont maintenus en présence sans que leur identification ne soit cause de dispute. [...] Dans le compromis, les participants renoncent à clarifier le principe de leur accord, en s'attachant seulement à maintenir une disposition intentionnelle orientée vers le bien commun. Cet objectif est réalisé en recherchant l'intérêt général, c'est-à-dire non seulement l'intérêt des parties prenantes mais aussi l'intérêt de ceux qui ne sont pas directement touchés par l'accord »
(Boltanski et Thévenot, 1991, p.337)

Le compromis vise un bien commun qui transcenderait en les incluant les formes de grandeurs en opposition. De ce fait, il demeure fragile tant qu'il ne peut être rattaché à un bien commun et peut se voir taxé de compromission. Un moyen auquel les personnes qui cherchent à faire un compromis peuvent recourir pour le renforcer consiste ainsi à mettre au

suppose donc nécessairement le support d'un point d'appui extérieur. Lorsque cette « inversion du regard posant les valeurs » (Nietzsche, 1971, p.234) demeure implicite, disent-ils, on se trouve en présence de ce que Nietzsche dénonçait sous le nom de « ressentiment » (Boltanski et Thévenot, 1991, p.277).

service du bien commun visé des objets de différents mondes et de les doter d'une identité propre que l'on ne peut plus assimiler aux mondes d'emprunts. En reposant sur des objets insécables le compromis est davantage armé contre la critique. Pour illustrer ce concept, les auteurs prennent l'exemple du compromis d'Etat entre les cités civique, industrielle et secondairement domestique sur lequel s'appuie Durkheim dans sa philosophie morale et politique pour dénoncer les méfaits sociaux produits par la cité marchande (Boltanski et Thévenot, 1991, p.347). Selon eux en effet, la philosophie morale de Durkheim s'appuie sur le principe civique au travers de la notion de collectif, sur le principe industriel au travers de la notion de division du travail et l'orientation scientifique et secondairement sur le principe domestique saisi dans la référence aux corporations (Boltanski et Thévenot, 1991, p.347). De là, disent-ils, dans la philosophie morale de Durkheim, « le compromis entre altruisme collectif et l'efficacité industrielle écarte le principe marchand dont la capacité à soutenir une cité harmonieuse et juste est contestée et dont l'utilitarisme et l'égoïsme sont dénoncés sans relâche » (Boltanski et Thévenot, 1991, p.347). Notons que si à la suite de Saint-simon, Durkheim reprend le principe industriel de division du travail, il le détache du principe marchand – à l'inverse de l'économie politique – en l'associant au principe civique de Rousseau pour faire tenir ces principes dans le compromis civique-industriel de la division du travail *social*. Il ajoute alors au compromis industriel-civique une dimension domestique en faisant référence aux corporations et leur attribue une fonction de moralisation et de répression en passant du domestique familiale au groupe professionnel comme « grande famille » (Boltanski et Thévenot, 1991, p. 353-354)²⁴⁷.

²⁴⁷ Suite à cela les auteurs mettent en avant le fait que chez Durkheim la construction de la cité civique s'oppose frontalement à celle de cité marchande : « *L'édification de la grandeur collective et la critique des valeurs qui prennent appui sur l'économie politique sont indissociablement liées. C'est dans la polémique et pour se défendre d'avoir recours à une « Métaphysique » que Durkheim est plus particulièrement amené à insister sur la réalité de la « société », de l' « être collectif » comme totalité, comme « être véritable » irréductible à une « collection d'individus », parfois spécifiée comme « nation » ou comme « Etat », ce qui favorise l'enchaînement avec la thématique de la philosophie politique et*

L'arrangement est défini comme étant « un accord contingent aux deux parties – « tu fais ça, ça m'arrange ; je fais ça, ça t'arrange » – rapporté à leur convenance réciproque et non en vue d'un bien général » ; comme l'écrit l'auteur : « Le lien qui rassemble alors les personnes n'est pas généralisable à tous » (Boltanski et Thévenot, 1991, p.408). L'arrangement est un accord *privé*²⁴⁸, à l'amiable, qui ne se réfère à aucune convention explicite et peut être remis en cause à tout moment ; il se fait « entre soi » et suspend ainsi la question du bien commun et de la justice.

L'insinuation quant à elle désigne l'opération selon laquelle dans une dispute une des parties est accusée de tenir des propos ambigus, de faire des rapprochements douteux. Cette accusation peut entraîner alors soit que la partie incriminée clarifie ses propos en disant de quels principes elle se réclame soit qu'elle trouve une échappatoire – au moyen de formule telles que « on ne va pas en faire une affaire ; ce n'était rien qu'une plaisanterie » etc. (Boltanski et Thévenot, 1991, p. 411)²⁴⁹.

les passages du corps politique au corps social : L' « être social » ne se confond pas avec « tel ou tel individu » ni avec « la majorité des citoyens » mais avec « la nation dans son ensemble ». Reposant sur l' « égoïsme » et sur l'intérêt, par opposition aux « sentiments désintéressés » de la morale sociale, l'économie politique ne peut prétendre fonder une cité : elle « se sépare radicalement de la morale, si tant est qu'il reste encore quelque idéal moral à l'humanité, une fois qu'on a dissous tout lien social » (Durkheim, 1975, pp. 271-274). L'intérêt, au sens ou l'entend ici Durkheim, est attaché à la singularité des personnes désirantes. Il ne peut par conséquent servir de principe d'équivalence, ce qui est cohérent avec l'intention de démontrer l'impossibilité d'édifier une cité harmonieuse et juste sur l'échange marchand. La cité marchande ne peut donc être appréhendée que négativement » (Boltanski et Thévenot, 1991, pp.347-348).

²⁴⁸ L'arrangement est un accord privé au sens où il « ignore le bien commun pour n'impliquer que les bénéfices des parties en cause » et « n'a pas la visée d'une justification » (Boltanski et Thévenot, 1991, p.409)

²⁴⁹ Notons sur ce point que l'accusation de faire des insinuation est semblable à la dénonciation d'une conspiration : « l'accusation de faire des insinuations dans une situation soumise à un impératif de justification peut être associée à la dénonciation d'une coalition cachée, d'une conspiration, comportant des scènes ou des jugements injustifiables [qui] ont pu affermir une entente (on dit, par exemple, que les gens en ont discuté entre eux

La relativisation désigne l'opération qui consiste à fuir hors des justifications, à se soustraire à l'épreuve et à échapper au différend en convenant que rien n'importe.

« Dans la relativisation, l'épreuve de réalité est abandonnée au profit d'un retour aux circonstances. La situation est traitée comme sans conséquences et comme purement locale et les êtres qu'elle contient comme sans ordre et sans importance, en sorte qu'il serait à la fois inutile et impossible de chercher à en faire un rapport général. Le soulagement qu'apporte la relativisation tient précisément à l'apaisement que procure le retour aux situations détendues dans lesquelles la question de l'accord est suspendue » (Boltanski et Thévenot, 1991, p.412).

La relativisation peut ainsi être utilisée lorsque des personnes ont peur d'affronter une épreuve ou lorsque elles veulent ménager un passage à un autre monde en évitant le désaccord (Boltanski et Thévenot, 1991, p.412). Cette opération ne se réduit pas au laisser aller, elle exige des acteurs qu'il fasse valoir la contingence, qu'il s'y intéresse activement. Cela peut être effectué au moyen de formule telles que « c'est rien », « pas de problème », « peu importe », « quoi qu'il en soit », etc. (Boltanski et Thévenot, 1991, p.413). Remarquons néanmoins que la relativisation a un caractère instable en ce que le retour à la contingence auquel elle invite les personnes, la suspension du jugement, ne peut qu'être temporaire pour être vivable :

« Si tout se vaut parce qu'il n'existe pas de commune mesure, la cité se défait. Certes, le différend est suspendu, mais seulement dans la mesure où tout jugement devient impossible. C'est la raison pour laquelle la relativisation est souvent une figure de passage entre des épreuves de natures différentes » (Boltanski et Thévenot, 1991, p.413).

derrière son dos, que des ragots ont circulé, qu'il y a eu des bavardages ou des commérages etc.) » (Boltanski et Thévenot, 1991, p.412).

Pour passer de la forme instable de la relativisation et l'asseoir dans sa forme stable, le relativisme, il faut alors mettre entre parenthèse les contraintes de la cité, et donner une explication des conduites humaines au moyen d'un équivalent général qui n'est pas un bien commun. Cet équivalent général est généralement qualifié comme force, pouvoir, intérêt ou puissance.

« Pour asseoir sur la relativisation une position plus stable et passer ainsi au relativisme – comme attitude proclamée devant la vie – il faut donc franchir un pas de plus et, mettant entre parenthèses les contraintes de la cité, adopter une position d'extériorité à partir de laquelle le train du monde puisse être subordonné à un équivalent général qui ne soit pas un bien commun. Cet équivalent général est, aujourd'hui, le plus souvent qualifié comme force, pouvoir, intérêt, ou puissance, et traité comme s'il était naturellement attaché à tous les êtres. Tous les êtres se trouvent pas là confondus dans un même cosmos, ce qui tend à abolir la distinction entre les différents registres de justification et même entre les personnes humaines et les êtres non humains. Les grandeurs propres à chacun des mondes que nous avons analysés peuvent ainsi être traitées par le relativisme comme la manifestation travestie d'une force primordiale » (Boltanski et Thévenot, 1991, p. 414).

Le relativisme vise autrement dit à dénoncer le bien commun d'un point de vue général, sans pour autant sans se fonder sur un appui normatif – comme doit le faire l'opération de dénonciation par exemple. Il conteste la possibilité même de l'existence d'un bien commun sans clarifier sa position normative d'énonciation. Comme le notent les auteurs il est décrété depuis cette position que :

« [...] les riches font des affaires parce qu'ils aiment l'argent de même que les magistrats ou les délégués, grand dans une cité démocratique, administrent par goût du pouvoir. C'est la même

volonté de puissance comme volonté d'être sans limites, qui se réalise dans la passion du lucre, le désir de domination, la force de caractère, le désintéressement inspiré traité comme un intérêt à instituer une redevance pour nouvel un attachement, l'entêtement obscur de l'instinct, l'obstination aveugle de l'inconscient, autant de forces indéfinies, reconvertibles, traductibles les unes dans les autres, dont l'impulsion sans frein n'est bornée que par l'obstacle d'une force supérieure. Ainsi, tandis que dans la dénonciation, la contestation de la validité d'un principe se fait en prenant appui sur un autre principe, qui se trouve du même coup porté au jour, le relativisme critique permet de dénoncer sans expliciter la position d'où la dénonciation est portée, parce qu'il prend pour cible non pas une forme particulière de bien commun mais la possibilité même de l'existence d'un bien commun » (Boltanski et Thévenot, 1991, pp.414-415)²⁵⁰.

Les auteurs considèrent alors que le relativisme peut être envisagé à la fois comme le diagnostic d'un monde sans valeur et comme la position critique de Nietzsche – et par extension, en sociologie, celle de Weber – qui consiste à s'affranchir de la « tyrannie des valeurs en retournant les valeurs les unes contre les autres » (Boltanski et Thévenot, 1991, p. 415). Ils remarquent cependant que cette mise en perspective critique de toutes les valeurs, doit, pour ne pas s'anéantir elle-même, se fonder et se justifier. Pour ce faire, trois options s'offrent à elle. Premièrement, elle peut basculer dans la dénonciation et prend appui sur une grandeur pour en critiquer une autre – critique de la grandeur de l'opinion par la grandeur inspirée chez Nietzsche par exemple. Deuxièmement, elle peut construire un nouveau principe en transformant la force d'équivalent général sous-jacent en grandeur. Troisièmement, elle peut s'allier avec la science. Dans ce dernier cas, elle invoque un intérêt dont la direction est déterminée par une forme de

²⁵⁰ Les auteurs notent alors que le relativisme critique fait usage de la notion de l'intérêt, « la réduction aux intérêts [servant] à suspendre la référence à la grandeur et à contester la réalité de toute forme de sacrifice » (Boltanski et Thévenot, 1991, p.415).

contrainte. Cette contrainte « se distingue des principes de la philosophie politique, en ce qu'elle est traitée comme une détermination agissant sur les individus sans réclamer une intervention de leur volonté » (Boltanski et Thévenot, 1991, p.417). Ils relèvent que cette distinction est marquée dans les sociologies qui mobilisent le schème explicatif selon lequel la contrainte qui soumet l'intérêt est distinct des valeurs qu'invoquent les personnes pour justifier leur conduites. Les auteurs critiquent alors ces sociologies de plusieurs manières. Premièrement, elles sont incapables d'assurer leur propre fondement critique. Deuxièmement, en cherchant à prendre appui sur le relativisme pour s'affranchir de l'autorité des valeurs, ces sociologies « ne peuvent plus reconnaître la nécessité pour les hommes d'asseoir leur accord sur un bien commun et d'en fonder la légitimité sur une métaphysique. Ce qu'il y a de plus spécifique dans leur objet tend par là à leur échapper. Non qu'elles puissent fermer les yeux sur les métaphysiques de l'accord qui soutiennent les justifications des personnes. Mais embarrassées pour les développer dans une science, elles les externalisent comme savoirs indigènes illusoire » (Boltanski et Thévenot, 1991, p. 418). Ces sociologies ne peuvent plus qu'appréhender les justifications pour les dévoiler comme autant d'idéologies : l'étude de la contrainte de la légitimité fait place à celle de la *légitimation* comme rationalisation (Boltanski et Thévenot, 1991, p. 418).

« [La notion de légitimation] contribue par là à mettre en cohérence la conception sociologique de l'ordre social comme produit de régulations inconscientes et, d'autre part comme expression d'une domination des forts sur les faibles. Elle est dévoilée comme arbitraire et donc, au moins implicitement comme injuste, bien que l'absence de référence à un bien commun fasse obstacle à la clarification de l'injustice qui supposerait, en bonne logique, de pouvoir prendre appui sur un principe de grandeur fondant un ordre légitime et donc la sortie du relativisme » (Boltanski et Thévenot, 1991, p.418).

Comme ces modèles propres à la sociologie classique détachent « les facteurs d'ordre et de stabilité des motifs et des causes invoqués par les acteurs », ils s'appuient généralement sur l'existence d'un inconscient. À la fin du vingt siècle, les modèles de ce genre intègrent les apports de Durkheim et de Marx – grâce à leur influence commune de Saint-simon – et déploient le schème explicatif de l'inconscient (Boltanski et Thévenot, 1991, p. 419). Cela leur permettra à la fois de consacrer leur entreprise scientifique de dévoilement tout en apportant une solution à la question de l'ordre comme manifestation d'une force extérieure et intérieure à la fois :

« Les personnes sont présentées comme incohérentes (et donc comme petites), parce qu'elles justifient rationnellement leurs conduites au nom de motifs apparents et fallacieux (prénotions ou idéologies) alors qu'elles sont déterminées, en fait, par des forces cachées mais objectives. L'ordre est maintenu par une tromperie (aliénation, croyance) qui, sans être imposée par la force des armes, relève pourtant de la violence. Cette tromperie garantit la stabilité de l'ordre social qui va de soi et n'est remis en question qu'exceptionnellement. Le sociologue fait œuvre de savant en tant qu'il n'est, lui, pas dupe, et qu'il sait dévoiler le caché sous les fausses apparences, conformément à l'axiome selon lequel « toute science serait superflue si l'apparence et l'essence des choses se confondaient » (Marx, 1950, Livr.III, p.96).

Les auteurs ajoutent alors que l'inconscient permet de comprendre de façon originale la mise en ordre sous la forme d'une contrainte extérieur et intérieure :

« Le schème de l'inconscient apporte une solution originale à la question de la mise en ordre parce qu'il permet de concevoir la contrainte sous la forme d'une puissance indissociablement extérieure et intérieure à la personne, comme une extériorité intériorisée : une force qui, si elle devait s'imposer de

l'extérieur se manifesterait comme violence, vient habiter les personnes, les contraindre de l'intérieur, déterminer leurs conduites en épousant les contours de leur volonté » (Boltanski et Thévenot, 1991, p.419).

Cette forme de contrainte tend à effacer la différence entre la violence physique et les autres formes de contraintes et à mettre sur le même plan les déterminations justifiables et injustifiables. L'explication générale en termes de rapport de force est ambiguë en ce que la force exclue la justification alors même que les personnes sont créditées du pouvoir de perdre leur illusion lorsqu'elles sont dévoilées comme telle par la science. Comme le notent les auteurs :

« L'explication générale par les « rapports de force », expression éminemment ambiguë puisqu'elle associe le recours à la violence et la référence à un principe d'équivalence nécessaire pour mettre en « rapport », ne fait plus place aux justifications que les personnes donnent de leurs actions. Pourtant, le caractère fallacieux des interprétations que se donnent les gens ne peut être expliqué par une incapacité à connaître la nature cachées de phénomènes, par un aveuglement naturel puisque, dans les cas étudiés par les sciences sociales, les systèmes qui assurent la régularité des causes sont du même ordre que les motifs invoqués par les personnes elles-mêmes (la valeur du travail, l'éducation familiale, la solidarité collective, etc.). Les personnes sont d'ailleurs créditées par les théories qui subordonnent l'entreprise scientifique à un principe de non-conscience, de la capacité à perdre leurs illusions et à prendre conscience de la réalité lorsqu'elle leur est dévoilée par la science » (Boltanski et Thévenot, 1991, p.420).

Les critiques sociologiques du capitalisme

Dans cette section nous nous appuyons sur l'ouvrage le « *Nouvel esprit du capitalisme* » de Boltanski et Chiapello afin d'esquisser les contours des critiques sociologiques du capitalisme, leurs sources d'indignation et leurs appuis normatifs²⁵¹. Pour introduire cette thématique, nous procéderons en premier lieu à la définition de l'esprit du capitalisme et de ses différents états historiques. Nous passerons en second lieu, à l'analyse de la relation entre la critique et le capitalisme, ses effets sur celui-ci et à l'identification de ses formes historiques. Cela nous permettra en troisième lieu de dessiner l'émergence d'une nouvelle configuration idéologique, qualifiée par les auteurs de « cité par projet », qui doit sa création à la récupération de la critique artiste et à son endogénéisation dans le nouvel esprit du capitalisme. Enfin en dernier lieu, nous esquisserons les nouvelles formes de critique artiste et sociale que décrivent les auteurs.

Esprit du capitalisme. Boltanski et Chiapello définissent de façon minimale le capitalisme par « l'exigence d'accumulation illimitée » et le « salariat »²⁵² et les capitalistes comme étant les « principaux acteurs qui ont

251 Notons que l'ouvrage « *De la justification* » permet de donner des éléments de réponse sur ce point en montrant que la sociologie s'est construite sur une métaphysique liée aux cités civique et industrielle et est par là opposé à la cité marchande.

252 Voici la définition qu'ils donnent du capitalisme : « *Des différentes caractérisations du capitalisme (ou souvent aujourd'hui des capitalismes) depuis un siècle et demi nous retiendrons une formule minimale mettant l'accent sur une exigence d'accumulation illimitée du capital par des moyens formellement pacifiques. C'est la remise en jeu perpétuelle du capital dans le circuit économique dans le but d'en tirer un profit, c'est-à-dire d'accroître le capital qui sera à son tour réinvesti, qui est la marque première du capitalisme et qui lui confère cette dynamique et cette force de transformation qui ont fasciné ses observateurs, même les plus hostiles. L'accumulation du capital ne consiste pas en un amoncellement de richesses – c'est-à-dire d'objets désirés pour leur valeur d'usage, leur fonction ostentatoire ou comme signes de pouvoir. Les formes concrètes de la richesse (immobilier, biens d'équipement, marchandises, monnaie, etc. n'ont pas d'intérêt en soi et peuvent même constituer, du seul fait de leur manque de liquidité, un obstacle par rapport au seul objectif qui importe vraiment : la transformation permanente du capital, de biens*

en charge l'accumulation et l'accroissement du capital et qui font pression directement sur les entreprises pour qu'elles dégagent les profits maximums »²⁵³. À leurs yeux, dans le sillage de Weber, le capitalisme est

d'équipement et d'achats divers (matières premières, composants, services...) en production, de production en monnaie et de monnaie en nouveaux investissements (Heilbroner, 1986) [...]. Nous caractérisons également le capitalisme par le salariat. Marx comme Weber placent cette forme d'organisation du travail au centre de leur définition du capitalisme. Nous envisageons le salariat indépendamment des formes juridiques contractuelles qu'il peut revêtir : ce qui importe est qu'une partie de la population, qui ne détient pas ou peu de capital et au profit de laquelle le système n'est pas naturellement orienté, tire des revenus de la vente de son travail (et non de la vente des produits de son travail), qu'elle ne dispose pas de moyens de production et qu'elle dépend donc des décisions de ceux qui les détiennent pour travailler (car, en vertu du droit de propriété, ces derniers peuvent leur refuser l'usage de ces moyens), et enfin qu'elle abandonne, dans le cadre de la relation salariale et en échange de sa rémunération, tout droit de propriété sur le résultat de son effort dont il est dit qu'il revient en totalité aux détenteurs du capital. Un deuxième trait important de salariat est que le salarié est théoriquement libre de refuser de travailler aux conditions proposées par le capitaliste comme celui-ci est libre de ne pas proposer d'emploi aux conditions demandées par le travailleur de sorte que, si la relation est inégale au sens où le travailleur ne peut survivre très longtemps sans travailler, elle se distingue néanmoins fortement du travail forcé ou de l'esclavage et incorpore de ce fait toujours une certaine part de soumission volontaire » (Boltanski et Chiapello, 1999, pp.37-41)

²⁵³ Voici la manière dont les auteurs définissent le capitaliste : « *Le capitaliste, dans le cadre de la définition minimale du capitalisme que nous utilisons, est en théorie quiconque possède un surplus et l'investit pour en tirer un profit qui viendra augmenter le surplus initial. [...] Dans cet essai nous réserverons néanmoins prioritairement l'appellation de « capitalistes » aux principaux acteurs qui ont en charge l'accumulation et l'accroissement du capital et qui font pression directement sur les entreprises pour qu'elles dégagent les profits maximum. Ils sont en nombre bien sûr beaucoup plus réduit. Ils regroupent non seulement les gros actionnaires, personnes privées susceptibles d'infléchir la marche des affaires par leur poids seul, mais aussi les personnes morales (représentées par quelques individus influents-les directeurs d'entreprises au premier chef) qui détiennent ou contrôlent par leur action les parts les plus importantes du capital mondial (sociétés holdings et multinationales-y compris bancaires-par le jeu des filiales et participations, ou fonds d'investissement, fonds de pension). Grands patrons, directeurs salariés de grandes entreprises, gestionnaires de fonds ou gros porteurs d'action, leur influence sur le processus capitaliste, sur les pratiques des entreprises et les taux de profits dégagés est certaine, à la différence des petits porteurs évoqués plus haut. [...] ils méritent ici le nom*

par sa nature contraint de se doter d'un « esprit » afin de susciter l'engagement des acteurs dont il a besoin (Boltanski et Chiapello, 1999, p.42)²⁵⁴. Comme il le notent en effet :

« [le capitalisme] pour parvenir à engager les personnes indispensables à la poursuite de l'accumulation [doit] s'incorporer un esprit susceptible de donner des perspectives de vie séduisantes, excitantes, tout en offrant des garanties de sécurité et des raisons morales de faire ce que l'on fait, cet amalgame composite de motifs et de raisons se révélant variable dans le temps selon les attentes des personnes qu'il faut mobiliser les espérances avec lesquelles elles ont grandi, ainsi qu'en fonction des formes prises par l'accumulation à différentes époques. L'esprit du capitalisme doit répondre à une exigence d'autojustification, notamment face à la critique anticapitaliste, ce qui implique une référence à des conventions de validité générale quant à ce qui est juste ou injuste » (Boltanski et Chiapello, 1999, p. 65)²⁵⁵.

de capitalistes dans la mesure où ils reprennent à leur compte l'exigence de maximisation des profits et en répercutent la contrainte sur les personnes, physiques ou morales, sur lesquelles ils exercent un pouvoir » (Boltanski et Chiapello, 1999, pp.39-40).

²⁵⁴ Les auteurs considèrent en effet que le capitalisme est par lui-même un système manquant de justification : « Le capitalisme est, à bien des égards, un système absurde : les salariés y ont perdu la propriété du résultat de leur travail et la possibilité de mener une vie active hors de la subordination. Quant aux capitalistes, ils se trouvent enchaînés à un processus sans fin et insatiable, totalement abstrait et dissocié de la satisfaction de besoins de consommation, seraient-ils de luxe. Pour ces deux genres de protagonistes, l'insertion dans le processus capitaliste manque singulièrement de justifications » (Boltanski et Chiapello, 1999, p.41).

²⁵⁵ Ils précisent sur ce point que : « [...] que l'esprit du capitalisme loin d'occuper seulement un « supplément d'âmes », d'un « point d'honneur spiritualiste » ou d'une « superstructure » – comme le supposerait une approche marxiste des idéologies –, joue le rôle central dans le processus capitaliste qu'il sert en le contraignant. En effet, les justifications qui permettent de mobiliser les parties prenantes entravent l'accumulation. Si l'on prend au sérieux les justifications avancées, tout profit n'est pas légitime, tout enrichissement n'est pas juste, toute accumulation, même importante et rapide, n'est pas

Cet esprit est défini comme « l'idéologie qui justifie l'engagement dans le capitalisme », comme l'« ensemble de croyances associées à l'ordre capitaliste qui contribuent à justifier cet ordre et à soutenir, en les légitimant, les modes d'action et disposition qui sont cohérents avec lui » (Boltanski et Chiapello, 1999, p.42 et p.46). Les auteurs associent alors aux raisons morales qui suscitent l'investissement dans le capitalisme – Weber – celles des raisons politiques de cet investissement – Hirschman –, en se focalisant à la fois sur les « justifications individuelles (en quoi une personne trouve des motifs à s'engager dans l'entreprise capitaliste) et les justifications générales (en quoi l'engagement dans l'entreprise capitaliste sert le bien commun) » (Boltanski et Chiapello, 1999, p.45). En tissant le fil de leur argumentation, ils considèrent alors que la science économique a été le principal producteur de justification du capitalisme pour la politique, tandis que la littérature management a joué ce rôle en suscitant l'adhésion des cadres indispensables à la formation de profit (Boltanski et Chiapello, 1999, pp.47-51) : aux trois piliers justificatifs centraux du capitalisme – « progrès matériel, efficacité et efficience dans la satisfaction des besoins, mode d'organisation social favorable à l'exercice des libertés économique et compatible avec des régimes politiques libéraux » –, défendu par la science économique, les auteurs ajoutent ainsi ceux de la littérature managériale (Boltanski et Chiapello, 1999, p.50). Les auteurs soutiennent alors que les justifications destinées à susciter l'engagement dans le capitalisme doivent 1) susciter l'enthousiasme des acteurs, y compris les moins favorisés par cet engagement (autonomie) 2) leur donner une sécurité minimale (à eux et à leurs enfants) et 3) être fondées en termes de bien commun (Boltanski et Chiapello, 1999, p.53-54).

licite. [...] L'intériorisation par les acteurs d'un certain esprit du capitalisme fait donc peser sur les processus d'accumulation des contraintes qui ne sont pas de pure forme et leur donne par là un cadre spécifique. L'esprit du capitalisme fournit ainsi à la fois une justification du capitalisme (par opposition aux remises en question qui se veulent radicales) et un point d'appui critique permettant de dénoncer l'écart entre les formes concrètes d'accumulation et les conceptions normatives de l'ordre social » (Boltanski et Chiapello, 1999, pp. 65-66).

En reprenant les dimensions d'autonomie, de sécurité et de bien commun, les auteurs décrivent deux états historiques de l'esprit du capitalisme. Le premier établi à la fin du XIXe siècle par les sciences sociales et la littérature romanesque, met l'accent sur la personne du bourgeois entrepreneur et sur les descriptions des valeurs bourgeoises à un moment où les propriétaires et patrons étaient connus de leur employés et durant laquelle l'entreprise était familiale. Comme l'écrivent les auteurs : « La figure de l'entrepreneur, du chevalier d'industrie, du conquérant (Sombart, 1928, p.55), concentre les éléments héroïques du tableau, avec l'accent mis sur le jeu, la spéculation, le risque et l'innovation » (Boltanski et Chiapello, 1999, p. 54). Pour les autres catégories de la population, l'aventure capitaliste peut s'avérer excitante en ce qu'elle offre une « *libération avant tout spatiale et géographique, rendue possible par le développement des moyens de communication et du travail salarié, qui permettent aux jeunes de s'émanciper des communautés locales, de l'asservissement à la terre et de l'enracinement familial, de fuir le village, le ghetto, et les formes traditionnelles de dépendance personnelle* » (Boltanski et Chiapello, 1999, p. 54). Les exigences de sécurité sont quant à elles remplies sous la forme « *d'une combinaison originale associant à de dispositions économiques novatrices (avarice ou parcimonie, esprit d'épargne, tendance à rationaliser la vie quotidienne dans tous ses aspects, développement des capacités à la comptabilité, au calcul, à la prévision) des dispositions domestiques traditionnelles : l'importance attachée à la famille, à la lignée, au patrimoine, à la chasteté des filles pour éviter les mésalliances et la dilapidation du capital ; le caractère familial ou patriarcal des relations entretenues avec les employés (Braudel, 1979, pp.526-527) – ce qui sera dénoncé comme paternalisme –, dont les formes de subordination demeurent largement personnelles, au sein de firmes en règle générale de petite taille ; le rôle accordé à la charité pour soulager les souffrances des pauvres (Procacchi, 1993)* » (Boltanski et Chiapello, 1999, p. 54). Les justifications en termes de bien commun sont alors moins liées à la référence au « libéralisme économique, au marché ou à l'économie savante » qu'à la « croyance dans le progrès, dans le futur, dans la science, dans la technique, dans les bienfaits de l'industrie » (Boltanski et Chiapello,

1999, p.55). Ils ajoutent à cela que « un utilitarisme vulgaire est mis à contribution pour justifier les sacrifices qu'exige la marche en avant du progrès » et « c'est précisément cet amalgame de dispositions et de valeurs très différentes, voire incompatibles – soif de profit et moralisme, avarice et charité, scientisme et traditionalisme familial –, qui est à la base de ce qui sera le plus unanimement et le plus durablement dénoncé dans l'esprit bourgeois : son hypocrisie » (Boltanski et Chiapello, 1999, p.55)²⁵⁶.

La définition du deuxième esprit du capitalisme se développe entre 1930 et 1960. La figure principale en est celle de la grande entreprise industrielle centralisée et bureaucratisée, dirigée par un directeur « habité par la volonté de faire croître sans limite la taille de la firme dont il a la charge, de façon à développer une production de masse, reposant sur des économies d'échelle, sur la standardisation des produits, sur l'organisation rationnelle du travail et sur des techniques nouvelles d'extension des marchés (marketing) » (Boltanski et Chiapello, 1999, p.55). La dimension excitante de cet esprit est alors pour les jeunes diplômés l'opportunité « qu'offrent les organisations d'accéder à des positions de pouvoir d'où l'on puisse changer le monde » et pour les autres catégories d'employés, « la libération du besoin, la réalisation des désirs grâce à la production de masse et son corollaire la consommation de masse » (Boltanski et Chiapello, 1999, pp.55-56). La sécurité est apporté par 1) la « foi mise dans la rationalité et la planification à long terme », 2) les organisations qui offrent à la fois des perspectives de carrière et une prise en charge de la vie quotidienne – logements de fonction, centres de vacances, organismes de formation. La référence au bien commun est assurée par la mobilisation d'un idéal industriel – croyance dans le progrès, la science, la technique, la productivité et l'efficacité – et d'un idéal civique fondé sur la « collaboration des grandes

²⁵⁶ En reprenant le modèle des cités nous pouvons dire que le premier esprit du capitalisme établi des compromis entre justification domestique et marchande (Boltanski et Chiapello, 1999, p.64).

firmer et de l'Etat dans une visée de justice sociale (Boltanski et Chiapello, 1999, p.56)²⁵⁷.

Les effets de la critique sur le capitalisme. Comme nous l'avons vu, la notion d'esprit du capitalisme permet aux auteurs « d'associer dans une même dynamique l'évolution du capitalisme et de ses critiques »²⁵⁸. De manière générale, ils considèrent que l'impact de la critique sur le capitalisme peut être de trois ordres : 1) la critique peut contribuer à délégitimer les esprits antérieurs et à leur enlever de leur efficacité 2) elle peut contraindre les porte-parole du capitalisme à se justifier en termes de bien commun (amélioration effective en termes de justice) enfin 3) elle peut être évitée par un déplacement du capitalisme qui en modifiant ses dispositifs d'accumulation échappe à l'exigence de renforcement des dispositifs de justice sociale (Boltanski et Chiapello, 1999, pp.70-71). Le modèle de changement développé par Boltanski et Chiapello repose donc sur un jeu à trois termes. Le premier représente la critique et peut être paramétré en fonction de ce qu'elle dénonce et de sa virulence. Le second est le capitalisme en tant qu'il est caractérisé par « les dispositifs d'organisation du travail et les façons de faire du profit associées à une époque donnée ». Enfin le troisième est également le capitalisme mais cette fois-ci en tant qu'il intègre des « dispositifs visant à maintenir un écart tolérable entre le moyens mis en œuvre pour générer du profit et des exigences de justice prenant appui sur des conventions reconnues comme légitimes » (Boltanski et Chiapello, 1999, p.72).

²⁵⁷ Suivant le modèle des cités, le deuxième esprit du capitalisme établit des compromis entre cité industrielle et cité civique et secondairement cité domestique (Boltanski et Chiapello, 1999, p.64).

²⁵⁸ Comme les auteurs le soutiennent en effet : « Si le capitalisme ne peut faire l'économie d'une orientation vers le bien commun ou puiser des motifs d'engagement, son indifférence normative ne permet pas que l'esprit du capitalisme soit généré à partir de ses seules ressources en sorte que qu'il a besoin de ses ennemis, de ceux qu'il indigne et qui s'opposent à lui, pour trouver les points d'appui moraux qui lui manquent et incorporer des dispositifs de justice dont il n'aurait sans cela aucune raison de reconnaître la pertinence. Le système capitaliste [...] a trouvé chez ses critiques mêmes les voies de sa survie » (Boltanski et Chiapello, 1999, p. 69).

« Chacun des pôles de cette opposition à trois termes peut évoluer : la critique peut changer d'objet, perdre ou gagner de la virulence ; le capitalisme peut conserver ou changer de dispositifs d'accumulation, il peut aussi les améliorer dans le sens d'une plus grande justice, ou démanteler les garanties offertes jusque là. Une critique qui s'épuise, est vaincue ou perd de sa virulence permet au capitalisme de relâcher ses dispositifs de justice et de modifier en toute impunité ses processus de production. Une critique qui gagne en virulence et en crédibilité oblige le capitalisme à renforcer ses dispositifs de justice, à moins de constituer au contraire – si l'environnement politique et technologique le permet – une incitation à brouiller les règles du jeu en se transformant » (Boltanski et Chiapello, 1999, p. 72).

Afin d'articuler les notions de capitalisme, d'esprit et de critique, les auteurs ont recours au concept d'épreuve. Ce concept leur semble avoir l'avantage 1) de rompre avec une conception déterministe du social en mettant l'accent sur l'incertitude des situations sociales 2) de circuler avec les mêmes outils théoriques des rapports de force aux ordres légitimes²⁵⁹ 3) de pointer les

²⁵⁹ En ce sens, ils écrivent que : « L'épreuve est toujours une épreuve de force c'est-à-dire l'événement au cours duquel des êtres, en se mesurant [...], révèlent ce dont ils sont capables et même, plus profondément, ce dont ils sont faits. Mais lorsque la situation est soumise à des contraintes de justification, et lorsque les protagonistes jugent que des contraintes sont vraiment respectées, cette épreuve de force sera tenue pour légitime. Nous dirons, dans le premier cas (épreuves de force), qu'à l'issue de l'épreuve, la révélation des puissances se traduit par la détermination d'un certain degré de force et, dans le second (épreuve légitime), par un jugement sur la grandeur respective des personnes. Tandis que l'attribution d'une force définit un état de chose sans coloration morale, l'attribution d'une grandeur suppose un jugement portant non seulement sur la force respective des êtres en présence, mais aussi sur le caractère juste de l'ordre révélé par l'épreuve. Le passage de l'épreuve de force à l'épreuve de grandeur légitime suppose un travail social d'identification et de qualification des différents genres de force qui doivent pouvoir être distinguées et détachées les unes des autres. En effet, pour être appréciable sous le rapport de la justice, une épreuve doit d'abord être spécifiée, être épreuve de quelque chose, de ceci ou de cela, de course à pied ou de latin, et non être indéterminée, et ouverte à un

processus de sélection au travers desquels s'effectuent « la distribution différentielle des personnes entre des places dotées de valeur inégale et sur le caractère plus ou moins juste de cette distribution » 4) cette notion permet de passer de l'analyse microsociologique – situation singulière – à l'analyse macrosociologique – agencement sociétaux. Les auteurs affirment par ailleurs que la nature des épreuves et les conflits qui les entoure, peuvent permettre de définir une société ou un état de société : « Il n'est ainsi pas exagéré de considérer que l'on peut définir une société (ou un état de société) par la nature des épreuves qu'elle se donne et au travers desquelles s'effectue la sélection sociale des personnes, et par les conflits qui portent sur le caractère plus ou moins juste de ces épreuves » (Boltanski et Chiapello, 1999, pp. 75-76)²⁶⁰. Ils ajoutent alors que la critique et épreuve sont étroitement liées, en ce que la première conduit à la seconde et que la seconde s'expose à la première (Boltanski et Chiapello, 1999, p. 76). Ils concluent sur ce point en rappelant qu'il existe une manière corrective de critiquer les épreuves et une manière radicale :

affrontement entre des êtres saisis sous n'importe quel rapport et engageant n'importe quelle force (ce qui pourrait être une des caractérisations possibles de la violence). Si ce qui est mis à l'épreuve n'est pas préqualifiée, l'épreuve est jugée peu solide, peu fiable et ses résultats sont contestables. Ainsi, tandis que dans la logique de l'épreuve de force, les forces se rencontrent, se composent et se déplacent sans autre limite que la résistance d'autres forces, l'épreuve de grandeur n'est valide (juste) que si elle met en jeu des forces de même nature [...] Il faut, pour être non seulement fort, mais grand, engager la force de la nature qui convient dans l'épreuve à laquelle on se soumet. Assurer la justice d'une épreuve, c'est ainsi la mettre en forme et contrôler son exécution de façon à prévenir son parasitage par des forces extérieures » (Boltanski et Chiapello, 1999, pp. 73-74). Ils ajoutent également plus loin que : « l'épreuve de force et l'épreuve légitime ne doivent pas être conçues comme des oppositions discrètes. Il existe de l'une à l'autre un continuum, en sorte que les épreuves peuvent être jugées plus ou moins justes et qu'il est toujours possible de dévoiler l'action de force sous-jacentes venant polluer une épreuve qui se prétend pourtant légitime (comme on le voit, par exemple, dans la mise au jour des handicaps ou des avantages sociaux qui pèsent sur les résultats de l'épreuve scolaire, sans que les examinateurs en tiennent compte explicitement » (Boltanski et Chiapello, 1999, p. 75).

²⁶⁰ Notons que cette proposition peut être rapprochée de la thèse honnethienne selon laquelle un état de société peut être défini par les institutions de reconnaissance qui le caractérise

« La première a une visée corrective : la critique dévoile ce qui, dans les épreuves mises en cause, transgresse la justice et, particulièrement, les forces que certains des protagonistes mobilisent à l'insu des autres, ce qui leur procure un avantage immérité. L'objectif de la critique est, dans ce cas, d'améliorer la justice de l'épreuve [...], d'élever son niveau de conventionalisation, de développer son encadrement réglementaire ou juridique. [...] Le travail d'épuration est un effet sans fin parce que les rapports sous lesquels les personnes peuvent être appréhendées sont ontologiquement en nombre illimité.

Une seconde façon de critiquer les épreuves peut être dite radicale. L'enjeu n'est plus, dans ce cas, de corriger les conditions de l'épreuve afin de la rendre plus juste, mais de la supprimer et éventuellement de la remplacer par une autre. Dans le premier cas, la critique prend au sérieux les critères que l'épreuve est censée satisfaire pour montrer que sa réalisation s'écarte, sur un certain nombre de points, de sa définition ou, si l'on veut, de son concept, et pour contribuer à la rendre plus conforme aux prétentions qu'elle est censée satisfaire. Dans le second cas, c'est la validité de l'épreuve elle-même, ce qui, à proprement parler, en conditionne l'existence, qui est contestée » (Boltanski et Chiapello, 1999, pp.76-77).

Autrement dit suivant le modèle des cités, la critique corrective prend au sérieux la cité en référence à laquelle l'épreuve est construite et la critique radicale s'exerce au nom d'autres principes relevant d'une autre cité, que ceux sur lesquels l'épreuve prétend fonder ses jugements (Boltanski et Chiapello, 1999, p.77). Il est à noter que le destin possible de la critique corrective à visée réformatrice est 1) d'être écartée comme fautive par ses détracteurs 2) d'être reçue et de contribuer à l'épuration de l'épreuve 3) d'être évitée par des déplacements. Dans le dernier cas, selon les auteurs le déplacement peut s'appuyer sur les principes de légitimité maniés par la

critique radicale. Ce qui incite à dire aux auteurs que : « *Sauf à opérer une sortie complète du régime du capital, c'est même là le seul destin possible (avec le maintien dans une posture oppositionnelle têtue et interminable, facilement qualifiée « d'irréaliste » par ses détracteurs) de la critique radicale, que d'être utilisée comme source d'idées et de légitimité pour sortir du cadre trop normé et, pour certains acteurs, trop coûteux, hérité d'un état antérieur du capitalisme* » (Boltanski et Chiapello, 1999, p. 79). Notons que si la critique est un moteur du capitalisme, les déplacements du capitalisme ne sont pas tous à mettre en relation avec elle. En effet, comme le soutiennent les auteurs la dynamique du capitalisme est partiellement indépendante de la critique en recouvrant par exemple la forme d'une critique de type *exit* identifiée par Hirschman :

« Mais si les modifications du capitalisme sont également l'une des sources importante de modification de son esprit, il nous faut reconnaître que ses déplacements ne sont pas tous à mettre en relation avec la critique. La dynamique du capitalisme elle-même n'est que partiellement liée à la critique, tout au moins à la critique au sens ou nous l'avons entendue jusque-là qui suppose que l'on donne de la voix (Voice dans la conceptualisation de A Hirschman, 1972). Pour rendre compte de la dynamique de capitalisme, il conviendrait d'ajouter l'impact de la critique de type Exit, chez Hirschman, c'est-à-dire de la concurrence. La critique Exit qui est le refus d'achat de la part du consommateur ou du client au sens large, refus de s'embaucher de la part du salarié potentiel, ou refus de servir en provenance du prestataire indépendant est une critique à laquelle le capitalisme accepte plus facilement de se soumettre quoi qu'il cherche également dans ce cas à échapper aux entraves qu'elle suscite, en constituant des monopoles ou des cartel par exemple, de façon à ignorer les volontés de défection qui ne peuvent plus trouver alors à s'exprimer » (Boltanski et Chiapello, 1999, p. 89).

Les formes historiques des critiques du capitalisme. Boltanski et Chiapello distinguent deux niveaux dans l'expression de la critique : un niveau primaire, émotif, une « expérience désagréable » vécue personnellement ou perçue chez autrui qui suscite la plainte et qu'ils qualifient de source d'indignation ; et un niveau secondaire, théorique et rhétorique qui traduit cette expérience dans un discours articulé.

« La formulation d'une critique suppose au préalable une expérience désagréable suscitant la plainte, qu'elle soit vécue personnellement par le critique ou qu'il s'émeuve du sort d'autrui (Chiapello, 1998). C'est ce que nous appellerons ici la source de l'indignation. Sans ce premier mouvement émotif, presque sentimental, aucune critique ne peut prendre son envol. En revanche, il y a loin du spectacle de la souffrance à la critique articulée ; le critique a besoin d'un appui théorique et d'une rhétorique argumentative pour donner de la voix et traduire la souffrance individuelle en des termes faisant référence au bien commun (Boltanski, 1990 ; 1993). C'est pourquoi il existe réellement deux niveaux dans l'expression d'une critique, un niveau primaire, du domaine des émotions, qu'il est impossible de jamais faire taire, et qui est toujours prêt à s'enflammer pour peu que de nouvelles situations forçant l'indignation se présentent et un niveau secondaire, réflexif, théorique et argumentatif qui permet de soutenir la lutte idéologique mais qui suppose la ressource de concepts et de schèmes permettant de lier les situations historiques que l'on entend soumettre à la critique à des valeurs susceptibles d'universalisation » (Boltanski et Chiapello, 1999, pp. 81-82).

Ils mettent alors en évidence quatre sources d'indignation qui nourrissent la critique du capitalisme depuis ses débuts :

« Depuis sa formation, si le capitalisme a changé, sa « nature » (Heilbroner, 1986) ne s'est pas radicalement transformée si

bien que les sources d'indignation qui ont continûment alimenté sa critique sont restées à peu près les mêmes au cours des deux derniers siècles. Elles sont essentiellement de quatre ordres :

A) le capitalisme source de désenchantement et d'inauthenticité des objets, des personnes, des sentiments et, plus généralement, du genre de vie associé ;

B) le capitalisme source d'oppression , en tant qu'il s'oppose à la liberté, à l'autonomie et à la créativité des êtres humains soumis, sous son empire, d'une part à la domination du marché comme force impersonnelle qui fixe les prix, désigne les hommes et les produits-services désirables et rejette les autres, d'autre part aux formes de subordination de la condition salariale (discipline d'entreprise, surveillance rapprochée des chefs et encadrement par des règlements et des procédures) ;

C) le capitalisme source de misère chez les travailleurs et d'inégalités d'une ampleur inconnue dans le passé ;

D) le capitalisme, source d'opportunisme et d'égoïsme qui, en favorisant les seuls intérêts particuliers, se révèle destructeur des liens sociaux et des solidarités communautaires, particulièrement des solidarités minimales entre riches et pauvres » (Boltanski et Chiapello, 1999, p.82).

Ils notent alors qu'étant donné qu'il est difficile de faire tenir ces différents motifs d'indignation et des les intégrer dans un discours cohérent, les théories critiques portent leurs attaques soit sur la dimension industrielle du capitalisme – « critique de la standardisation des biens, de la technique, de la destruction de la nature et des modes de vie authentiques, de la discipline d'usine, et de la bureaucratie » –, soit sur la dimension marchande – « critique de la domination impersonnelle du marché, de la toute-puissance de l'argent qui met tout en équivalence et fait des êtres les plus sacrés,

œuvres d'art et surtout êtres humains, une marchandise, qui soumet au processus de marchandisation la politique, objet de marketing et de publicité comme n'importe quel autre produit » (Boltanski et Chiapello, 1999, p.83). Les références normatives qui soutiennent ces quatre sources d'indignation sont également difficilement compatibles. Tandis que la critique de l'égoïsme et du désenchantement se fondent bien souvent sur une nostalgie pour les sociétés traditionnelles – ou d'ordre – et leurs dimensions communautaires, la critique de l'oppression et de la misère s'appuie sur des valeurs de liberté et d'égalité. Il en découle, disent les auteurs, que les porteurs de ces divers motifs d'indignation et points d'appui normatifs ont été historiquement des groupes d'acteurs différents, et qu'il convient ainsi de distinguer une *critique artiste* d'une *critique sociale* (Boltanski et Chiapello, 1999, p.83). Dans le passage suivant les auteurs définissent la critique artiste comme puisant aux sources d'indignation du désenchantement et de l'oppression et la critique sociale aux sources d'indignation de la misère et de l'égoïsme :

« La première, qui s'enracine dans l'invention d'un mode de vie bohème (Siegel, 1986), puise surtout aux deux premières sources d'indignation dont nous avons donné plus haut le rapide signalement : d'une part le désenchantement et l'inauthenticité, d'autre part, l'oppression, qui caractérisent le monde bourgeois associé à la montée du capitalisme. Cette critique met en avant la perte de sens et, particulièrement, la perte du sens du beau et du grand, qui découle de la standardisation et de la marchandisation généralisée, touchant non seulement les objets quotidiens mais aussi les œuvres d'art (le mercantilisme culturel de la bourgeoisie) et les êtres humains. Elle insiste sur la volonté objective du capitalisme et de la société bourgeoise d'enrégimenter, de dominer, de soumettre les hommes à un travail prescrit, dans le but de profit mais en invoquant hypocritement la morale, à laquelle elle oppose la liberté de l'artiste, son rejet d'une contamination de l'esthétique par l'éthique, son refus de toute forme

d'assujettissement dans le temps et dans l'espace et, dans ses expressions extrêmes, de toute espèce de travail. La critique artiste repose sur une opposition, dont on trouve la mise en forme exemplaire chez Baudelaire, entre l'attachement et le détachement, la stabilité et la mobilité. D'un côté, des bourgeois, possédant des terres, des usines, des femmes, enracinés dans l'avoir, obnubilés par la conservation de leurs biens, perpétuellement soucieux de leur reproduction, de leur exploitation, de leur augmentation et condamnés par là à une prévoyance méticuleuse, à une gestion rationnelle de l'espace et du temps et à une recherche quasi obsessionnelle de la production pour la production ; de l'autre, des intellectuels et des artistes libres de toute attache, et dont le modèle – celui des dandy – constitué au milieu du XIXe siècle, faisait de l'absence de production, si ce n'est la production de soi, et de la culture de l'incertitude des idéaux indépassables (Coblence, 1986).

La seconde critique, inspirée des socialistes et, plus tard, des marxistes, puise plutôt aux deux dernières sources d'indignations que nous avons identifiées : l'égoïsme des intérêts particuliers dans la société bourgeoise et la misère croissante des classes populaires dans une société aux richesses sans précédent, mystère qui trouvera son explication dans les théories de l'exploitation » (Boltanski et Chiapello, 1999, pp. 83-84)²⁶¹.

²⁶¹ Notons que si l'on se réfère à la suite de leur ouvrage, il est possible d'illustrer les quatre sources d'indignation mentionnées ci-dessus au travers des critiques de Mai 1968. Ces critiques ont pour particularité d'associer la critique sociale des ouvriers à la critique artiste des étudiants : « *Les ouvriers [...] parleront le langage de l'exploitation capitaliste, de la « lutte contre le pouvoir des monopoles » et de l'égoïsme d'une « oligarchie » qui « confisque les fruits du progrès », dans la tradition de la critique sociale.[...] Les étudiants [...] vont plutôt développer une critique de l'aliénation qui reprend les principaux thèmes de la critique artiste (déjà présents aux Etats-Unis, dans le mouvement hippie) : d'une part, le désenchantement, l'inauthenticité, la « misère de la vie quotidienne », la déshumanisation du monde sous l'emprise de la technicisation et de la technocratisation,*

Bien que les auteurs soutiennent que la critique artiste puisse paraître plus radicale que la critique sociale²⁶², ils s'accordent à dire que chacune de ces critiques possède un versant moderniste et un versant antimoderniste :

« La critique artiste est antimoderniste quand elle insiste sur le désenchantement, et moderniste quand elle se préoccupe de libération. S'enracinant dans les valeurs libérales issues de l'esprit des Lumières, elle dénonce le mensonge d'un ordre qui

et, d'autre part, la perte d'autonomie, l'absence de créativité, et les différentes formes d'oppression du monde moderne. En témoigne, dans le domaine de la famille, l'importance des revendications qui ont pour objectif l'affranchissement par rapport aux formes traditionnelles de contrôle domestique (à « l'organisation patriarcale »), c'est-à-dire d'abord la libération des femmes et l'émancipation des jeunes. Dans le domaine du travail et de la production qui nous intéresse plus directement ici, domine la dénonciation du « pouvoir hiérarchisé », du paternalisme, de l'autoritarisme, des horaires imposés, des tâches prescrites, de la séparation taylorienne entre conception et exécution et, plus généralement, de la division du travail, avec pour contrepoint positif les exigences d'autonomie et d'autogestion, et la promesse d'une libération sans limites de la créativité humaine » (Boltanski et Chiapello, 1999, p.245)

²⁶² Les auteurs affirment en effet que la critique artiste peut sembler plus radicale que la critique sociale en ce que la première s'oppose à valeurs de base du capitalisme dans la critique de la rationalisation et de la marchandisation, tandis que la seconde n'a pour objectif que de détruire le jeu des intérêts individuels, ce qui en dernière instance est tout à fait compatible sous le régime du capital : *« Chacune de ces deux critiques peut se considérer comme plus ou moins radicale que l'autre quant à sa position envers la modernité des Lumières dont le capitalisme se réclame au même titre que la démocratie, mais sous des rapports différents.*

La critique artiste, quoique partageant avec la modernité son individualisme, se présente comme une contestation radicale des valeurs et options de base du capitalisme (Chiapello, 1998) : étant refus du désenchantement né des processus de rationalisation et de marchandisation du monde inhérents au capitalisme, elle suppose leur interruption ou leur suppression et implique donc une sortie du régime du capital. La critique sociale, quant à elle, cherche à résoudre avant tout le problème des inégalités et de la misère en cassant le jeu des intérêts individuels. Si certaines solutions à ce problème peuvent apparaître radicales, elles ne supposent pas pour autant un arrêt de la production industrielle, de l'invention de nouveaux artefacts, de l'enrichissement de la nation et du progrès matériel et constituent donc un rejet moins total des cadres et des options du capitalisme » (Boltanski et Chiapello, 1999, p. 86).

ne feint d'accomplir le projet moderne de libération que pour mieux le trahir : loin de libérer les potentialités humaines d'autonomie, d'auto-organisation et de créativité, il exclut les gens de la direction de leurs propres affaires, soumet les êtres humains à la domination de rationalités instrumentales et les tient enfermés dans une « cage de fer » ; exigeant la participation active des producteurs, le capitalisme ne cesse pour autant de la nier et la détruire. La critique sociale est plutôt moderniste quand elle insiste sur les inégalités, et antimoderniste quand, s'attachant au manque de solidarité, elle se construit comme une critique de l'individualisme ».
(Boltanski et Chiapello, 1999, pp.85-86).

Le tableau ci-dessous offre une vision synthétique des critiques artistes et sociales et leurs appuis normatifs.

5. Tableau synoptique des critiques artiste et sociale

	Références normatives	Type de critique	Définition critique	Exemple : Mai 68
Désenchantement et inauthenticité des objets, personnes, sentiment, genre de vie associé	Antimoderniste : nostalgie société traditionnelle dans leur dimension communautaire	Critique artiste	Perte de sens provoqué par standardisation et marchandisation généralisées	Etudiants : aliénation, misère de la vie quotidienne, déshumanisation par technicisation et technocratisation
Oppression	Moderniste : liberté, autonomie, auto-organisation, créativité	Critique artiste	Domination marché et subordination salarié opposé à liberté de l'artiste, détachement, mobilité, culture de l'incertitude, domination rationalité instrumentale, cage de fer	Etudiants : aliénation, pas autonomie, pas créativité, contre patriarcat, pouvoir hiérarchisé, paternalisme, autoritarisme, division travail
Misère, inégalités	Moderniste : égalité	Critique sociale	Socialisme, marxisme : misère croissante, exploitation	Ouvriers : contre pouvoir monopole
Opportunisme, égoïsme	Antimoderniste : nostalgie société traditionnelle dans leur dimension communautaire, manque de solidarité, critique individualisme	Critique sociale	Egoïsme des intérêts particuliers, exploitation	Ouvriers : égoïsme d'une oligarchie, pas redistribution fruits progrès

Emergence d'une nouvelle configuration idéologique. Boltanski et Chiapello considèrent que le second esprit du capitalisme a fait place à un troisième esprit au cours des années 1990. Pour montrer l'émergence de ce nouvel ensemble de justification, ils s'appuient sur des corpus de textes de management des années 1960 et 1990 et procèdent à leurs comparaisons systématique sous deux rapports 1) leurs questions, réponses et ce qu'ils rejettent des anciens modèles 2) les justifications en termes d'autonomie, de sécurité et de bien commun qu'ils proposent.

Le management des années 1960 aborde la question de l'insatisfaction des cadres et « des difficultés de gestion liées au gigantisme des entreprises » (Boltanski et Chiapello, 1999, p.103). Les solutions qui sont suggérées dans les textes de management dans le but de donner aux cadres l'autonomie à laquelle ils aspirent sont la « décentralisation », la « méritocratie » et la « direction par objectif » (Boltanski et Chiapello, 1999, p.105). L'autonomie octroyée aux cadres grâce à la direction par objectif comporte l'avantage à la fois d'améliorer leurs motivations par un moindre contrôle et d'offrir des « critères clairs et fiables de mesure des performances sur lesquels pourra prendre appui l'organisation des carrières » (Boltanski et Chiapello, 1999, p.106). Enfin, tout ce qui est rejeté dans ce modèle relève de la logique du monde domestique, les jugements personnels de l'ancien régime faisant place aux jugements impersonnels sur les résultats et sur le mérite, et l'avancement à l'ancienneté à l'efficacité (Boltanski et Chiapello, 1999, p.107).

Les textes de management des années 1990 quant à eux se focalisent sur les questions de la hiérarchie, la pression concurrentielle, la demande des clients et les changements technologiques permanents et de plus en plus rapides (Boltanski et Chiapello, 1999, p. 112). Les solutions qu'ils envisagent pour satisfaire à des exigences « antiautoritaristes » et à leur « obsession » de « souplesse » et de « réactivité » est d'avoir « des entreprises *maigres* travaillant *en réseau* avec une multitude d'intervenants, une organisation du travail en équipe, ou *par projets*, orientée vers la satisfaction du client, et une mobilisation générale des travailleurs grâce aux

visions de leurs leaders » (Boltanski et Chiapello, 1999, pp. 115-116 et p.131). Les textes de management ont comme image repoussoir le modèle d'entreprise de la période précédente et vise à effacer la séparation « entre le monde privé de la famille et des relations personnelles et d'autre part celui des relations professionnelles et du travail » afin de laisser place à l'affectivité, la flexibilité et les compétences multiples nécessaires à la vie en réseau (Boltanski et Chiapello, 1999, p.132).

« La lutte menée dans les années 90 a donc pour objet d'éliminer en grande partie le modèle d'entreprise forgé à la période antérieure, d'une part en délégitimant la hiérarchie, la planification, l'autorité formelle, le taylorisme, le statut de cadre et les carrières à vie dans une même firme et, d'autre part, en réintroduisant des critères de personnalité et l'usage des relations personnelles qui en avaient été évacuées » (Boltanski et Chiapello, 1999, p. 133).

Sous le rapport des formes de mobilisation, le management des années 1960 octroie aux cadres une plus grande autonomie en ne contrôlant plus la réalisation de l'objectif mais uniquement le résultat. Tandis que la sécurité qui leur est attribuée réside dans les opportunités de carrières proposées aux dirigeants responsables et performants, les justifications en termes de bien commun reposent quant à elles sur le caractère plus juste et objectif des jugements de la qualité des personnes – fort degré de justice méritocratique.

« La dimension attractive du management des années 60 est assurée par le projet de décentralisation et par l'autonomie proposée aux cadres. Ils vont pouvoir enfin utiliser les moyens mis à leur disposition comme ils l'entendent et ne seront contrôlés que sur les résultats – et ceux qui seront identifiés, grâce à ce dispositif, comme des responsables efficaces auront des opportunités de carrière et monteront dans la hiérarchie. Le nouveau système sera plus juste, et par là mieux orienté vers le bien de tous, du fait que, dans l'entreprise, les personnes seront

jugées sur des critères objectifs [...]. Par rapport à l'ensemble de la société, le « management rationnel » qui est proposé, en rendant les entreprises plus efficaces, sert le progrès économique et social, les deux termes n'étant pas à l'époque dissociés. C'est là un des traits essentiels de l'esprit du capitalisme des années 60. L'entreprise est au cœur du projet de société et tous s'accordent à lui conférer un rôle éminent quant au bien-être général, non seulement du fait des richesses économiques qu'elle crée, mais aussi dans la façon dont elle organise le travail, dans la nature des opportunités qu'elle offre » (Boltanski et Chiapello, 1999, pp.134-135).

Pour mobiliser les personnes, le management des années 90 propose l'épanouissement personnel par la multiplicité des projets. Il cherche à être attractif de deux façons. Selon Boltanski et Chiapello il vise premièrement à susciter l'enthousiasme en offrant une libération tout comme le management des années 60 :

« Dans le nouvel univers, tout est possible, puisque créativité, réactivité et flexibilité sont les nouveaux mots d'ordre. Personne n'est plus limité par son appartenance à un service et soumis totalement à l'autorité d'un chef, car toutes les frontières sont transgressables par la vertu des projets. [...] Avec les nouvelles organisations, la prison bureaucratique explose ; on travaille avec des personnes du bout du monde, d'autres entreprises, d'autres cultures » (Boltanski et Chiapello, 1999, p.140).

Deuxièmement, il vise, nous disent-ils, à donner à chacun la possibilité de se « développer personnellement », d'utiliser toutes ses capacités dans son travail afin de s'épanouir pleinement, d'accéder à une « vraie autonomie » fondée sur la « connaissance de soi-même » (et non plus comme dans l'ancien modèle, une l'autonomie « encadrée par les parcours de carrières, les définitions de fonction et les systèmes de sanctions récompenses [...] ») (Boltanski et Chiapello, 1999, p.140).

Au sujet de la question de la sécurité, le management des années 90 a une position particulière en ce qu'il a une opinion négative sur celle-ci, rabattue sur la hiérarchie et la bureaucratie. Comme malgré tout ces textes doivent mobiliser en donnant de la sécurité, ils substituent à la sécurité offerte par les carrières celle de la succession des projets (Boltanski et Chiapello, 1999, p.144). Boltanski et Chiapello écrivent ainsi que dans ces textes de management :

« les personnes ne feront plus carrière mais passeront d'un projet à un autre, leur réussite sur un projet donné leur permettant d'accéder à d'autres projets plus intéressants. Chaque projet étant l'occasion de rencontres multiples offre la possibilité de se faire apprécier des autres et d'avoir ainsi des chances d'être appelé sur une autre affaire. Chaque projet, étant par définition différent, nouveau, innovant, se présente comme une opportunité d'apprendre et d'enrichir ses compétences qui sont autant d'atouts pour trouver d'autres engagements » (Boltanski et Chiapello, 1999, p.144).

La notion qui résume cette conception de la vie au travail est celle d'employabilité, qui désigne en substance « le capital personnel que chacun doit gérer et qui est constitué de la somme de ses compétences mobilisables » (Boltanski et Chiapello, 1999, p.145). La vision corrélatrice de l'employé qu'implique cette conception est celle d'un « employé entrepreneur de lui-même »²⁶³.

²⁶³ Comme nous pouvons le voir dans les deux extraits suivants tirés de la littérature managériale, l'employé modèle devient son propre entrepreneur : « Les organisations d'aujourd'hui doivent assimiler la nouvelle réalité en traitant chaque salarié comme une entreprise » (Aubrey, 1994, cité in Boltanski et Chiapello, 1999, p.143) ; « Cette évolution provoque l'insécurité de l'emploi et des surcharges de travail, mais fait surgir en même temps un espace qui suscite des exaltations et qui donne au personnel la possibilité d'agir en entrepreneurs au sein des sociétés qui l'emploient » (Moss Kanter, 1992, cité in Boltanski et Chiapello, 1999, p.143).

Enfin, au niveau des justifications en termes de bien commun, les auteurs observent que dans le management des années 90 les arguments les plus classiques se trouvent mobilisés : le thème des libertés est le plus présent, secondé de l'argument consistant à faire valoir que l'entreprise sert le consommateur, tandis que l'argument en faveur du progrès social n'est plus évoqué et fait place à celui « de la survie dans une situation de concurrence exacerbée » – justification par la nécessité – (Boltanski et Chiapello, 1999, pp. 141-142). Au niveau de la « justice locale », les textes de management des années 90 valorisent alors les personnes « qui savent travailler en projet », « réussissent à travailler avec des gens très différents », « se montrent ouvertes et flexibles quand il s'agit de changer de projet et qui parviennent à s'adapter en permanence à de nouvelles circonstances » (Boltanski et Chiapello, 1999, p. 142).

Boltanski et Chiapello font alors l'hypothèse que l'émergence d'un troisième esprit du capitalisme dans les textes de management des années 90 s'inspire des critiques anticapitalistes des années 1960-1970. Ils considèrent que le management des années 90 cherche à répondre à la critique artiste de l'authenticité et de la liberté par la suppression hiérarchique et l'autonomie, tout en laissant de côté la question de l'égoïsme et de l'inégalité propre à la critique sociale (Boltanski et Chiapello, 1999, p 149). D'une manière générale, ils soutiennent ainsi que ces discours managériaux font écho aux sources d'indignations de la critique artiste, à savoir 1) le caractère oppressif du capitalisme (hiérarchie, autonomie) et 2) le désenchantement et l'inauthenticité.

« [...] Les qualités qui, dans ce nouvel esprit, sont des gages de réussite – l'autonomie, la spontanéité, la mobilité, la capacité rhizomatique, la pluricom pétence (par opposition à la spécialisation étroite de l'ancienne division du travail), la convivialité, l'ouverture aux autres et aux nouveautés, la disponibilité, la créativité, l'intuition visionnaire, la sensibilité aux différences, l'écoute par rapport au vécu et l'accueil des expériences multiples, l'attrait pour l'informel et la recherche

de contacts interpersonnels – sont directement empruntées au répertoire de Mai 68. Mais ces thèmes, associés dans les textes du mouvement de mai à une critique radicale du capitalisme (notamment à la critique de l'exploitation), et à l'annonce de sa fin imminente, se trouvent, dans la littérature du néomanagement, en quelque sorte autonomisés, constitués en objectifs valant pour eux-mêmes et mis au service des forces dont ils entendaient hâter la destruction. La critique de la division du travail, de la hiérarchie et de la surveillance, c'est-à-dire de la façon dont le capitalisme industriel aliène la liberté, est ainsi détachée de la critique de l'aliénation marchande, de l'oppression par les forces impersonnelles du marché qui pourtant l'accompagne presque toujours dans les écrits contestataires des années 70. On peut faire des remarques similaires par rapport à la critique du désenchantement, de l'inauthenticité de la vie quotidienne dans le cosmos capitaliste. L'accent mis dans le néomanagement sur la convivialité, sur les rapports humains authentiques (par opposition au formalisme bureaucratique) constitue dans l'ordre de l'organisation de la production, une réponse aux critiques qui dénonçaient l'aliénation dans le travail et la mécanisation des relations humaines. Le retrait de la bureaucratie et de son projet d'éradiquer tout ce qui n'est pas « rationnel », c'est-à-dire ici formalisable et calculable, devrait, nous dit-on, permettre un retour à des fonctionnements « plus humains », où les personnes pourraient laisser s'épanouir leurs émotions, leurs intuitions et leurs créativité, le néomanagement ne propose-t-il pas à chacun de ne plus être un instrument mais de « réaliser ses aspirations profondes et s'épanouir » (Le Saget, 1994) ?

Plus généralement, en mettant l'accent sur la polyvalence, la flexibilité de l'emploi, l'aptitude à apprendre et à s'adapter à de nouvelles fonctions plutôt que sur la possession d'un métier et sur les qualifications acquises, mais aussi sur les capacités d'engagement, de communication, sur les qualités

relationnelles, le néomanagement se tourne vers ce que l'on appelle de plus en plus souvent le « savoir être », par opposition au « savoir » et au « savoir-faire » (Boltanski et Chiapello, 1999, pp.150-151)

Les auteurs font alors remarquer l'ambiguïté de ces changements, qui visent non seulement la diminution des coûts salariaux et des gains de productivité, mais aussi à opérer une rupture avec les formes taylorisées du travail, considérées à juste titre comme inhumaine – enrichissement des tâches, amélioration des conditions de travail. Les nouveaux dispositifs mis en place demandent en effet plus d'engagement de la part des employés comportent le risque de les instrumentaliser dans ce qu'ils ont de plus « humains ».

« Les nouveaux dispositifs, qui réclament un engagement plus complet et qui prennent appui sur une ergonomie plus sophistiquées, intégrant les apports de la psychologie postbéhavioriste et des sciences cognitives, précisément, d'une certaine façon, parce qu'ils sont plus humains, pénètrent aussi plus profondément dans l'intériorité des personnes, dont on attend qu'elles se « donnent » – comme on dit – à leur travail et rendent possible une instrumentalisation des hommes dans ce qu'ils ont de proprement humain » (Boltanski et Chiapello, 1999, p. 152).

Enfin, les auteurs relèvent également que le capitalisme a tenté de répondre à la critique du désenchantement et de l'inauthenticité de la vie quotidienne d'une part en développant une production et une commercialisation de petite séries d'une variété toujours plus grande de biens, dont la nouveauté et la faible diffusion apaisent temporairement les angoisses liées à la massification et d'autre part en offrant un service personnalisé au client, une relation individualisée visant à introduire de l'authentique dans la production capitaliste.

« Une autre forme de réaction au thème du désenchantement vise à apporter une réponse aux critiques de l'inauthenticité de la vie quotidienne – de la perte de singularité, de la destruction de la spontanéité et de l'incertitude, de la généralisation du calcul, de la volonté de maîtrise totale, de la prolifération du figé (par opposition au vivant), de la mise en produit ou en spectacle – qui s'enracinent plutôt dans la sphère de la consommation et qui dénoncent les besoins préfabriqués, l'emprise de la publicité et du marketing, « l'effritement des valeurs humaines prises en charge par les mécanismes d'échange » (Vaneigem, 1967, p.81), le règne du quantitatif (par opposition à la qualité), la standardisation des biens dans la production de masse, la domination de l'apparence, la tyrannie du standing, l'envahissement par des objets inutiles, laids, éphémères, etc. La réponse du capitalisme à cette variante moderne de la critique artiste va consister pour une part à chercher à développer la production et la commercialisation de biens sans cesse renouvelés (la fameuse exigence d'innovation continue du management) dont la nouveauté et la faible diffusion au moment de leur introduction apaisent temporairement les angoisses liées à la massification. Par ailleurs, l'insistance mise sur le service personnalisé au client, sur l'importance d'une écoute attentive de ses désirs, sur le développement de relations individualisées vise à introduire de « l'authentique », sous la forme du « personnalisé », dans la production capitaliste. C'est le même souci de retourner au plus près des désirs personnels qui, sur une échelle plus large, inspire le passage de la production de masse vers une production en petites séries d'une variété toujours plus grande de biens, la « production flexible » caractéristique du « second tournant industriel » (Piore, Sabel, 1984) (Boltanski et Chiapello, 1999, p.152)

Boltanski et Chiapello voient alors dans l'émergence de cette configuration idéologique la formation d'une nouvelle cité qu'ils nomment la cité par projet. En reprenant l'axiomatique développée dans « *De la justification* », ils posent alors que cette cité repose sur le principe supérieur commun de l'*activité*. Cette dernière dépasse l'opposition du travail et du non-travail, de l'intéressement/bénévolat, du salariat et du non-salariat du productif/non productif et vise essentiellement à générer des *projets* ou à s'intégrer à des projets. Sous ce rapport, la vie elle-même est considérée comme une *succession* de projets de toutes sortes. Ce qui importe dans cette cité ce n'est ni la qualification des projets – familiaux, artistiques, religieux etc.–, ni leur classement dans la catégorie du travail ou du loisir, mais bien « *de développer de l'activité, c'est-à-dire de n'être jamais à cours de projet, à cours d'idée, d'avoir toujours quelque chose en vue, en préparation, avec d'autres personnes que la volonté de faire quelque chose conduit à rencontrer* » (Boltanski et Chiapello, 1999, p.166). De ce fait, celui qui n'a plus de projet et n'étend pas son réseau se voit menacé d'exclusion, « *le développement de soi-même et de son employabilité [...], le projet personnel à long terme qui sous-tend tous les autres, ne sera plus mené à son bien* » (Boltanski et Chiapello, 1999, p.168). La préoccupation des êtres dans cette cité est de se « *connecter* aux autres, d'*entrer en relation*, de faire des *liens*, afin de ne pas demeurer *isolés* » (Boltanski et Chiapello, 1999, p.168). Pour cela, des compétences *communicationnelles* sont requises afin de s'*ajuster* aux autres et se *coordonner*. Les grands dès lors savent s'*engager* dans un projet avec d'enthousiasme et savent faire confiance à leurs collègues. Il est *adaptable, flexible, polyvalent, actif, autonome*, tout en sachant œuvrer pour le bien commun et être « *capable d'engager les autres*, de donner de l'implication, de rendre désirable le fait de le suivre, parce qu'il inspire *confiance*, qu'il est *charismatique*, que sa *vision* produit de l'enthousiasme, toutes qualités qui font de lui l'animateur d'une équipe qu'il ne dirige pas de façon autoritaire mais en se mettant à *l'écoute des autres*, avec *tolérance*, en reconnaissant et *en respectant les différences* » (Boltanski et Chiapello, 1999, p. 169). Le grand trouve une illustration idéal-typique dans le *chef de projet*, les *managers* et les *coachs*. Il doit sacrifier « tout ce qui peut entraver la disponibilité, c'est-à-dire la capacité à

s'engager dans un projet nouveau » et demeurer adaptable, flexible et mobile.

« Le grand renonce à n'avoir qu'un projet qui dure toute la vie (une vocation, un métier, un mariage, etc.). Il est mobile. Rien ne doit entraver ses déplacements. C'est un « nomade » (Deleuze, Guattari, 1980), les sacrifices consentis ont tous, en ce sens, pour effet d'accroître la légèreté des êtres – celle des personnes mais aussi celle des choses – de façon à favoriser leur réagencement lors de chaque nouveau projet » (Boltanski et Chiapello, 1999, p. 183).

A l'inverse le petit est celui qui « ne peut s'engager », ou n'est pas engageable, est incapable de changer de projet du fait qu'il n'a pas de compétences relationnelles – ne sait pas faire confiance –, qu'il ne sait pas communiquer – fermeture, idées arrêtées, autoritarisme, intolérance, difficulté à faire des compromis –, ou parce qu'il est rigide – attachement à un seul projet, à un lieu qui empêche de faire des connexions –, ou demeure plus attaché à sa sécurité qu'à son autonomie (Boltanski et Chiapello, 1999, p.179).

Le tableau ci-dessous propose une synthèse de la cité par projet.

6. Tableau synoptique de la cité par projet

Principes supérieur commun	Activité, projets , extension du réseau, prolifération des liens
Relations naturelles entre les êtres	Connecter, communiquer, se coordonner, s'ajuster aux autres, faire confiance
Etat de grand	Enthousiaste, impliqué, flexible, adaptable, polyvalent, évolutif, employable, autonome, sait engager les autres, à l'écoute, tolérant, donne de l'employabilité
Répertoire des sujets	Chef de projet, manager, coach, expert, client, fournisseur, innovateur
Répertoire des objets et des dispositifs	Tous les instruments de connexion : nouvelles technologies, relations informelles, sous-traitance, réseau d'entreprise, entreprise en réseau, projets
Etat de petit	Inengageable, inadaptable, n'inspire pas confiance, autoritaire, rigide, intolérant, immobile, local, enraciné, attaché à un statut, préfère la sécurité
Déchéance de la cité	Fermeture du réseau, corruption, privilège, copinage, mafia
Rapport de grandeur	Redistribution des connexions, mettre en contact, redistribuer information, insérer dans des réseaux, donner de l'employabilité
Formule d'investissement	Adaptabilité, légèreté, flexibilité, tolérance, location
Epreuve modèle	Fin d'un projet et début d'un autre
Expression du jugement et normes de l'évidence	Etre appelé à participer, insérer, faire participer, parler de, éviter, tenir à l'écart, ignorer, rejeter, exclure
Dignité des personnes	Le besoin de se lier
Figure harmonieuse de l'ordre naturel	Le réseau

Pour conclure sur l'émergence du troisième esprit du capitalisme et sa comparaison avec les esprits antérieurs, les auteurs mettent en lumière les changements de la morale quotidienne concernant le rapport à l'argent aux possessions et au travail liés au troisième esprit. Ils affirment que le

troisième esprit se distingue de la morale de l'épargne du premier et de celle du travail et de la compétence du second en ayant un rapport différent à ces dimensions.

Pour commencer leur comparaison, Boltanski et Chiapello posent tout d'abord que le premier esprit est principalement centré sur une morale de l'épargne :

« Dans la forme d'esprit du capitalisme qui a dominé le XIXe siècle et le premier tiers du XXe siècle, l'épargne constituait la voie d'accès principale au monde du capital et l'instrument de la promotion sociale. C'était dans une large mesure, par l'intermédiaire de l'inculcation d'une morale de l'épargne qu'étaient transmises les valeurs de contrôle de soi, de mesure, de restriction, de labeur de régularité de persévérance, de stabilité, qui étaient appréciées dans les entreprises » (Boltanski et Chiapello, 1999, p. 231).

Or, si le sens de l'épargne existe bel et bien dans le monde connexionniste, il ne porte plus sur les biens matériels mais le temps. Il s'agit d'épargner son temps et de l'utiliser à bon escient – soit ici le consacrer à la recherche d'information sur les bons projets – car il représente la ressource de base pour connecter les acteurs ayant l'argent nécessaire à la réalisation du projet (Boltanski et Chiapello, 1999, p. 232). Mais, le troisième esprit ne s'arrête pas au dépassement de la propriété propre au rapport aux possessions du premier esprit du capitalisme, il se distingue également de la disjonction de la propriété et du pouvoir qui caractérise le second esprit, par le développement de la location et de l'emprunt : « au propriétaire accaparé par les choses qu'il possède, au directeur sous la dépendance des objets dont il assure la reproduction, s'oppose une autre option qui privilégie les choses empruntées, dont on dispose à sa guise le temps qui convient » (Boltanski et Chiapello, 1999, p.234). La disponibilité, sans les contraintes de la propriété ou celles du pouvoir est ce qui caractérise le rapport à la propriété dans un monde connexionniste – qu'il s'agisse d'objets ou d'informations. Cela ne

signifie pourtant pas selon les auteurs, que l'anthropologie de la cité par projet ignore la possession. Au contraire, comme il le soutiennent cette cité porte au point culminant un élément à l'origine de la conception libérale de la propriété : le fait que l'homme connexionniste se possède parce qu'il se produit.

« [...] l'homme connexionniste est possesseur de lui-même, non pas selon un droit naturel, mais en tant qu'il est lui-même le produit de son propre travail sur soi. [...] la propriété est dissociée de la responsabilité par rapport à autrui (qui constituait encore une contrainte dans le cas du pouvoir bureaucratique, sans parler de la propriété patrimoniale traditionnelle), pour être entièrement définie comme une responsabilité par rapport à soi : chacun, en tant qu'il est le producteur de lui-même, est responsable de son corps, de son image, de son succès, de son destin » (Boltanski et Chiapello, pp. 235-236).

Concernant le rapport au travail, Weber avait montré comment la formation du capitalisme s'était accompagnée pour le patronat de la séparation entre le domestique et le professionnel et pour le salariat entre le travailleur et sa force de travail. Ces deux mouvements se sont accentués avec le second esprit du capitalisme et le modèle de la grande entreprise bureaucratisée dirigée par des salariés compétents et diplômés, distincts des propriétaires – séparation vie privée/professionnelle, famille/usine, opinions personnelles /compétences professionnelles. Dans le troisième esprit, cette distinction entre vie privée et vie professionnelle est mise à mal de deux façons : d'une part au travers de la notion de compétence et d'autre part au travers de l'intégration de la propriété de soi dans la propriété sociale.

« Dans un monde connexionniste, la distinction de la vie privée et de la vie professionnelle tend à s'effacer sous l'effet d'une double confusion : d'une part entre les qualités de la personne et les propriétés de sa force de travail (indissociablement

mêlées dans la notion compétence); d'autre part entre la possession personnelle, et, au premier chef, la possession de soi, et la propriété sociale, déposée dans l'organisation. Il devient dès lors difficile de faire la distinction entre le temps de la vie privée et le temps de la vie professionnelle, entre les dîners avec des copains et les repas d'affaires, entre les liens affectifs et les relations utiles, etc. » (Boltanski et Chiapello, p.237).

Il en découle ainsi, de façon synthétique que la morale associée au travail s'est successivement accompagnée d'un ascétisme rationnel – premier esprit –, d'une exigence de responsabilité et de savoir – deuxième esprit – et enfin d'une valorisation de l'activité – troisième esprit. Face à ces transformations de l'esprit du capitalisme, les auteurs tentent alors de relancer les critiques sociales et artistiques définies précédemment en montrant la manière dont le troisième esprit du capitalisme a endogénéisé les critiques de Mai 68.

Renouveau de la critique sociale. Boltanski et Chiapello cherchent à renouveler la critique sociale en mettant au jour la forme que recouvre l'exploitation²⁶⁴ dans un monde connexionniste. Pour mener à bien cette tâche, ils procèdent en deux temps : ils esquissent tout d'abord les formes historiques successives que revêt la critique sociale pour ensuite tenter d'en formuler une version contemporaine liée au troisième esprit du capitalisme. Notons que contrairement à ce qui sera fait pour la critique artistique, les deux sources d'indignation propre à la critique sociale, – misère/inégalité et opportunisme/égoïsme – sont articulés au sein d'une seule critique²⁶⁵.

Dans leur reconstruction historique de la critique sociale Boltanski et Chiapello établissent qu'au cours des années 1980, les notions de classes

²⁶⁴ Notons que l'exploitation associe en un même geste les deux sources d'indignation de la critique sociale suivant le schème selon lequel la misère des uns est le produit de l'égoïsme des autres.

²⁶⁵ Les auteurs cherchent en effet à réintroduire dans l'analyse le « schème de l'exploitation » selon lequel l'opportunisme et l'égoïsme des uns produit la misère des autres : ils associent ainsi en un même geste les deux sources d'indignation évoquées.

sociales et l'exploitation élaborées par Marx ont été abandonnées au profit de la notion d'exclusion. S'est opéré ainsi, disent-ils un passage d'une critique sociale de l'exploitation, centrée sur le travail, à une critique de l'exclusion, portant sur la privation de travail. Ils relèvent alors que cette notion contrairement à la précédente n'implique pas une accusation, mais décrit une négativité, des victimes sans responsables, et par là relève davantage du registre du sentiment que de celui de la dénonciation (Boltanski et Chiapello, 1999, p.426). Ils notent qu'après avoir transité par les organisations humanitaires et caritatives, ce thème a pris son essor durant la moitié des années 1980 pour désigner alors à la fois « les porteurs d'handicap » et « toutes les personnes victimes de la misère sociale » – soit « les personnes laissées en marge de la société, sans représentations aucune, abandonnés, y compris par les instances critiques issues des luttes ouvrières et réduits à l'assistance, humiliante et inopérantes » (Boltanski et Chiapello, 1999, p. 427). Boltanski et Chiapello relèvent alors qu'en étant incorporé par le discours étatique, le thème l'exclusion perd de son caractère protestataire, et par la rencontre avec le discours administratif et sociologique, prend en charge une nouvelle représentation de la société. Cette dernière, nous disent-ils, se décline en deux versions. La première, macrosociologique, véhicule l'image d'une classe moyenne réunissant le plus grand nombre avec à ses extrêmes, une petite frange d'exclus – chômeurs de longues durée, porteurs d'handicaps sociaux ou naturel : mères célibataires, sans papiers etc.– et de privilégiés. Le travail social consiste alors à réinsérer les exclus dans les classes moyennes en palliant leurs handicaps. La seconde, microsociologique, repose sur une représentation de la société en tant que réseau. Sous ce rapport, l'inclus est celui qui est connecté, relié aux autres par des liens multiples et diversifiés, et l'exclu à l'inverse est celui qui « a vu ses liens avec les autres se rompre et demeure en marge du réseau, là où les êtres perdent toute visibilité, toute nécessité et, quasiment, toute existence » (Boltanski et Chiapello, 1999, p.428). Or, Boltanski et Chiapello considèrent sur ce point que c'est bien la diffusion d'une représentation du monde social en tant que réseau qui permet de comprendre comment la notion d'inclusion et d'exclusion, qui à l'origine qualifiait uniquement les individus marginalisés, a gagnée en importance et

en légitimité pour à terme supplanter la notion des classes sociales en tant que catégorie légitime pour désigner la misère sociale et y remédier. Ils notent que bien que cette notion permet aux personnes qui occupent le bas de l'échelle sociale d'être représentées dans les discours officiels, elle ne donne plus les moyens de parler d'exploitation – plus de référence aux classes sociales – et des qualités positives des victimes de l'exclusion²⁶⁶. Boltanski et Chiapello montrent qu'à une époque lors de laquelle la critique est défaite et en l'absence d'une construction théorique critique permettant de fonder en raison les indignations, c'est l'humanitaire et le domaine caritatif qui, les premiers s'attaquent au problème de l'exclusion. L'engagement dans l'action et l'aide en face à face sont privilégiés et ont visent « la *réinsertion* des exclus ». Cependant cette forme d'action s'avère rapidement insuffisante et la précarité et la pauvreté prenant de l'ampleur deviennent des problèmes sociaux de première importance. Les années 1990 verront alors l'émergence de nouveaux mouvements sociaux qui politiseront l'exclusion. Ces mouvements, très diversifiés, voire hétérogènes forment selon les auteurs, « un tissu continu à l'intérieur duquel peuvent s'établir des contacts, se former des oppositions et se nouer des accords partiels, pour des opérations ponctuelles sur des points précis » (Boltanski et Chiapello, 1999, p.432). Ils se reconnaissent dans la métaphore du réseau et représentent par là le pendant protestataire du capitalisme renouvelé, avec les avantages afférents que cela comporte – formes flexibles et ponctuelles d'actions réunissant des personnes « inégalement investies et sous des rapports divers » – et les inconvénients – tension entre flexibilité, mobilité et continuité de l'engagement. Les auteurs considèrent qu'un des problèmes auquel ces nouveaux mouvements sociaux est de passer de la notion d'exclusion à une théorie générale de l'exploitation ; et de pouvoir ainsi en un même geste 1) « soulager les « exclus » du poids de la responsabilité individuelle unilatérale ou d'une fatalité inexorable » 2) établir un lien entre

²⁶⁶ Les personnes défavorisées ne sont en effet plus décrit de manière positive comme cela était le cas avec la figure de l'« hommes du peuple » « courageux », « franc », « généreux », « solidaire », associé aux luttes ouvrières et à la littérature révolutionnaire, mais uniquement de manière négative, qualifié par le manque comme étant la catégorie des « sans », les « sans papiers », « sans domicile », « sans travail » etc..

leurs conditions et celles des privilégiés 3) définir la responsabilité de ces derniers et enfin 4) identifier les nouvelles causes de l'exclusion qui se dégage du manque de qualification systématiquement évoqué. Ils conçoivent en effet que ces deux notions renvoient à des critiques différentes. Tandis que les critiques de « l'exclusion » renvoient au handicap des victimes, et partant, fait un lien ténu entre misère et faute, misère et responsabilité individuelle, la notion de d'exploitation permet justement d'éviter cet écueil en montrant à qui profite l'asymétrie.

« Non seulement l'exclusion, à la différence de l'exploitation, ne profite à personne en sorte que personne ne peut en être jugé responsable sinon par négligence ou par erreur, mais elle demeure toujours en résonance avec les propriétés négatives, attachées à ceux qui en sont les victimes. [...] L'exclusion se présente comme un destin (contre lequel il faut lutter) et non comme le résultat d'une asymétrie sociale dont certains hommes tireraient profit au détriment d'autres hommes. L'exclusion ignore l'exploitation » (Boltanski et Chiapello, pp.435-436)

Dès lors, en prenant en compte ceci, Boltanski et Chiapello se donnent pour objectif de « prendre au sérieux la notion d'exclusion en tant qu'elle pointe vers de nouvelles formes de misère correspondant aux formations capitalistes qui ont émergé dans les années 80 » tout en mettant en lumière la manière dont cette notion « se rapporte à certains dispositifs actuels de formation de profits » (Boltanski et Chiapello, p. 437). Ils cherchent en d'autres termes à dégager les nouvelles formes d'exploitation qui se développent dans un monde connexionniste, à associer les sources d'indignation de la critique sociale que la notion d'exclusion tend à séparer.

Selon les auteurs, le monde en réseau voit une nouvelle forme d'opportunisme émerger plus large que sa version marchande. Pour qualifier cette disposition, il dresse alors le portrait du « grand de la cité par projet », le « mailleur » et son envers négatif le « faiseur de réseaux » ou dans la littérature de management anglo-saxonne le « *networker* ». Tandis que le

mailleur utilise les capacités valorisées²⁶⁷ dans cette cité pour le bien commun, le faiseur de réseaux les utilise de façon égoïste pour servir son intérêt personnel. Le faiseur de réseaux cherche ainsi à investir dans des liens lointains²⁶⁸ afin d'avoir des informations que n'ont pas les membres proches ou de les avoir avant eux – gain d'asymétrie d'information, gain de temps – et d'améliorer ainsi sa réputation dans des espaces difficile d'accès. C'est en ne partageant pas ses informations et en maintenant séparés les fragments du réseau qu'il a connectés, qu'ils n'oeuvre pas pour le bien commun et vise uniquement son intérêt²⁶⁹. Comme le notent Boltanski et Chiapello le faiseur de réseau diminue l'employabilité de ses collègues et lèse les institutions qui l'emploient par son comportement opportuniste :

« Le faiseur, grâce à sa mobilité, prend de l'avance sur ses concurrents éventuels – c'est-à-dire, en nombre de cas, ses collaborateurs et amis – et peut rendre visible, avant eux, une forme originale (produit, idée, texte, etc.) désormais attachée à son nom et à sa personne. Le faiseur a réussi quand, à l'issue d'un projet, quelque chose peut lui être attribué et être publiquement associé à son nom. [...] L'important pour le faiseur est [...] de susciter un événement et de le signer. La compétence et les connaissances communes à l'équipe se trouvent d'un coup dévaluées, ce qui diminue les chances que peuvent avoir les autres membres de poursuivre leur activité ou d'être réengagés dans le cadre d'un autre projet. Mais en amont même de cette issue fatale, du fait de l'isolement relatif dans lequel le faiseur tentait de les maintenir, leurs compétences ne se développaient pas ; ils d'apprenaient rien de plus que ce

²⁶⁷ Pour rappel, ces qualités sont la mobilité, la légèreté, la capacité de faire des connexions, détendre les réseaux etc.

²⁶⁸ Il franchit ainsi, selon Boltanski et Chiapello, des « trous structureaux » largement plus profitable que les liens à l'intérieur de la clique (Boltanski et Chiapello, p.440).

²⁶⁹ En ce sens, en ne redistribuant ni ses informations, ni les relations accumulées, il tend à s'ériger comme *un passage obligé* et favorise ainsi la formation de « mafias, de réseaux de corruption, de « privilèges » ; de « copinage », etc (Boltanski et Chiapello, 1999, p. 441)

qu'ils savaient déjà et ne s'enrichissaient pas au contact des autres » (Boltanski et Chiapello, 1999, p. 443).

Cependant, pour rendre compte de l'opportunisme du faiseur de réseau en des termes propres à une théorie de l'exploitation, il faut aux auteurs identifier la part manquante soutirée aux petits qui bénéficie aux forts. Cette part manquante qui fait la valeur des grands n'est autre que l'immobilité des petits, leur fixité, leur rigidité²⁷⁰. De là, découle selon eux que l'exploitation dans un monde connexionniste réside dans le fait que « *l'immobilité des uns est nécessaire à la mobilité des autres* » (Boltanski et Chiapello, 1999, pp. 446). Ils arguent ainsi que les petits jouent le rôle de *doublures*, leur fonction étant d'assurer la présence des grands et d'entretenir pour eux les liens qu'ils ont tissés – afin qu'ils puissent être partout en même temps (Boltanski et Chiapello, 1999, p.448). Comme ils le notent dans le passage suivant, l'exploitation des petits réside dans le fait que leur contribution au profit n'est pas reconnue comme il se doit :

« S'il est vrai que l'immobilité des uns est la condition des profits que d'autres tirent de leur aptitude à se déplacer et que la mobilité procure des profits sans commune mesure avec ce que peuvent espérer ceux qui demeurent sur place, alors on peut

²⁷⁰ Comme le notent les auteurs dans le passage suivant, ce qui fait la force du grand est sa capacité à être mobile et à produire de nouveaux liens sources de profit et la faiblesse corrélative du petit est son immobilité, sa fixité, sa rigidité : « [...] *dans un monde connexionniste, la mobilité, la capacité à se déplacer de façon autonome, non seulement dans l'espace géographique mais aussi entre les personnes ou encore dans des espaces mentaux, entre des idées, est une qualité essentielle des grands, en sorte que les petits s'y trouvent caractérisés d'abord par leur fixité (leur rigidité). [...] Les grands ne tiennent pas en place. Les petits restent sur place. C'est en se déplaçant que les grands créent de nouveaux liens. C'est en demeurant sur place que les petits perdent ceux de leurs liens qui sont, potentiellement, les plus profitables (processus d'exclusion). On est quelque part avec d'autres. Les autres se déplacent, on reste derrière. Finalement, on demeure seul, ou rattaché par des liens faibles au cœur du réseau* » (Boltanski et Chiapello, 1999, pp.445-446).

dire que les immobiles sont exploités par rapport aux mobiles, au sens ou le rôle qu'ils jouent en tant que facteur de production n'est pas reconnu comme il le mériterait et ou leur contribution à la formation de la valeur ajoutée n'est pas rémunérée au niveau ou elle devrait l'être pour que le partage puisse être dit équitable » (Boltanski et Chiapello, 1999, p. 448).

Ils concluent sur ce point que la forme la plus extrême d'exploitation dans un monde connexionniste est celle qui affecte la dignité même de l'individu, celle qui l'exclut du monde du travail d'une manière telle qu'elle l'empêche de montrer ce dont il est capable dans d'autres mondes²⁷¹. Ils considèrent alors que cette exploitation peut aller jusqu'à affecter sa vitalité même, c'est-à-dire ses « capacités de reproduction en lui enlevant la capacité de créer de nouveaux liens et d'entretenir les anciens (détachement des amis, divorce, absentéisme politique) » (Boltanski et Chiapello, 1999, p.450).

Renouveau de la critique artiste. Les auteurs cherchent également dans leur ouvrage à relancer les deux sources d'indignation propres à la critique artiste, celle du caractère oppressif du capitalisme et celle de l'inauthenticité et du désenchantement produit par celui-ci. Comme pour la critique sociale, ils procèdent à l'identification de leurs formes historiques successives pour élaborer une nouvelle critique artiste.

Renouveau de la critique artiste : oppression. Concernant la critique du caractère oppressif du capitalisme, ils relèvent que le capitalisme de la seconde moitié du XIXe siècle se présente comme libérateur par rapports aux sociétés « traditionnelles » en ce qu'il augmente, par la primauté qu'il accorde au marché, à la fois la possibilité de choisir son état social – profession exercée, lieu d'habitation, mode de vie, affranchissement des liens domestiques etc.– et celle de choisir des biens et des services possédés

²⁷¹ Comme nous l'avons vu, dans le modèle des cités, le principe de dignité pose « l'impossibilité d'assigner les personnes une fois pour toutes à une forme de grandeur », ou en d'autres termes que « celui qui est petit sous un certain rapport doit toujours conserver toutes ses chances d'être grand sous un autre » (Boltanski et Chiapello, 1999, p.450).

ou consommés (Boltanski et Chiapello, 1999, p. 510). De manière concise, la libération proposée consiste alors à affranchir des liens domestiques en passant du « statut » au « contrat » – augmentation de l'autonomie – et des obligations propres à « l'économie du don » (Mauss, 1960) à un « dispositif régulé par les prix » sans obligation de vendre ni d'acheter, qui fait la séparation entre les choses et les hommes (Boltanski et Chiapello, 1999, p. 151)²⁷².

Ce discours de libération a été contesté dès la première moitié de XIXe siècle selon deux lignes argumentatives dénonçant toutes deux le caractère idéologique de la promesse de libération. La première défend l'idée que le capitalisme est *disciplinaire*. Sur la question du « statut » elle fait remarquer que cette « libération » se solde par un « déracinement », une « concurrence » généralisée pour la vente de sa force de travail, et que « l'asservissement à la discipline de la fabrique et la faiblesse de la rémunération ne permettent plus l'accomplissement d'une vie proprement humaine définie, précisément, par l'autodétermination et par la pluralisation des pratiques » (Boltanski et Chiapello, 1999, p.513). Sur la question de la libération grâce au marché, la critique – initiée par Marx et reprise dans les années 1960 sous la forme de la critique de la « société de consommation » – dénonce la soumission des consommateurs et de leurs désirs au système productif capitaliste :

« le consommateur, apparemment libre, est, en fait, entièrement soumis à l'empire de la production. Ce qu'il croit être ses désirs propres, émanant de sa volonté autonome en tant qu'individu singulier, sont, sans qu'il s'en rende compte, le produit d'une manipulation par laquelle les offreurs de biens asservissent son

²⁷² Les auteurs font remarquer sur ce point que toutes ces dimensions libératrice du capitalisme font problèmes et ont été critiquées. Il n'en demeure pas moins à leurs yeux « que l'idéal du marché ne tient aucun compte des qualités substantielles des personnes qui, quelles que soient leurs appartenances par ailleurs, sont également en droit d'y accéder et d'y opérer à leur guise en fonction de leurs disponibilités financières et de leur aptitude à saisir les opportunités qu'il offre à un instant donné » (Boltanski et Chiapello, 1999, p.512).

imagination. Il désire ce qu'on veut lui faire désirer. L'effet d'offre subjugué et détermine la demande ou, comme dit Marx (1957, p.157), « la production ne produit donc pas seulement un objet pour un sujet mais aussi un sujet pour l'objet ». Or l'offre de biens, par laquelle se réalise le profit, étant par nature sans limite dans le cadre du capitalisme, le désir doit être sans arrêt stimulé de façon à devenir insatiable » (Boltanski et Chiapello, 1999, p.513)

La seconde ligne argumentative quant à elle tend à montrer qu'il n'est pas possible de « construire un ordre social viable sur la base d'une quête sans limite de l'autonomie et de l'autoréalisation » (Boltanski et Chiapello, 1999, p. 512). Elle pose que l'exigence d'autonomie ne peut être vraiment libératrice que si les appétits et les égoïsmes individuels sont soumis à l'action normative de collectifs. Cette critique peut être illustrée par la dénonciation du libéralisme économique qu'établit Durkheim à partir d'une anthropologie pessimiste : « il n'y a rien à l'intérieur de l'individu qui contienne ses appétits » ; ils doivent donc, pour ne pas devenir « insatiables », être « contenus par quelque force extérieure à l'individu » (Durkheim, 1971, p.225) » (Boltanski et Chiapello, 1999, p.514). Les représentations collectives, et plus précisément ici les représentations morales, émanant de la société sont chez Durkheim ce qui permet de subordonner ces inclinations individuelles :

« Seuls les collectifs, lieux où s'engendre la morale, possèdent l'autorité nécessaire pour freiner les appétits individuels dont l'expression débridée ramènerait la société dans un état de désagrégation et de conflit proche de l'état de nature chez Hobbes et pour imposer à chaque personne le « sacrifice » nécessaire pour que « l'utilité privée » soit subordonnée à « l'utilité commune » » (Boltanski et Chiapello, 1999, p.514).

Comme le notent les auteurs, l'émergence du second esprit du capitalisme s'accompagne d'une prise en compte de ces deux dénonciations. Les

institutions du second esprit du capitalisme ont en effet permis d'accroître la sécurité des travailleurs et par là une diminution de leur asservissement au travail et une augmentation – libératrice – de leur distance à la nécessité immédiate.

« La sécurité – souvent dénoncée dans le cadre du libéralisme comme une limitation de l'autonomie individuelle, surtout quand elle est le résultat de la mise en œuvre de mesures étatiques – peut en effet être aussi présentée comme la condition de possibilité d'une libération effective, c'est-à-dire comme ce qui permet aux personnes d'exister pleinement dans des espaces qui ne sont pas ceux du travail » (Boltanski et Chiapello, 1999, p.515).

Cependant, malgré l'amélioration des conditions de vie et de travail des travailleurs, la critique est relancée suite à l'émergence de formes d'oppression associées au second esprit du capitalisme. Cette critique porte alors sur les contraintes hiérarchiques.

« Sont rejetées non seulement les contraintes hiérarchiques en tant qu'elles prescrivent les relations préférentielles et les canaux par lesquels elles doivent être établies (l'organigramme) au profit de la liberté de nouer, par une exploration systématique du réseau, tous les liens potentiellement enrichissants, mais aussi les limitations attachées à l'exercice d'une fonction puisque chaque changement de projet peut être l'occasion d'une redistribution des tâches entre personnes » (Boltanski et Chiapello, 1999, p. 515).

Comme nous l'avons vu, ces critiques ont donné lieu à des modifications des formes d'organisation du travail – groupes semi-autonomes, cercles de qualité etc.– et au troisième esprit du capitalisme.

Pour introduire leur nouvelle critique, les auteurs font alors un diagnostic des dispositifs mis en place dans le troisième esprit. Ils considèrent que bien que le capitalisme en réseau ait accru au travers de ceux-ci le degré d'autonomie et de responsabilité des employés et ainsi répondu en partie à la critique des années 60-70, il a encadré et récupéré l'exigence d'autonomie d'une manière telle qu'elle revêt toujours sous certains rapports un caractère oppressif. Les auteurs remarquent tout d'abord que l'autonomie présentée par le troisième esprit du capitalisme comme « une possibilité ou un droit » est en fait *exigée* des personnes et que l'autoréalisation devient de ce fait un critère d'évaluation:

« [...] on ne peut ignorer ce qui, dans les formes actuelles du capitalisme, tend à encadrer et, dans une certaine mesure, à récupérer l'autonomie présentée pourtant non seulement comme une possibilité ou comme un droit mais est, en quelque sorte, exigée des personnes dont la grandeur se voit de plus en plus souvent appréciée en fonction de leur capacité d'autoréalisation constituée en critère d'évaluation » (Boltanski et Chiapello, 1999, p. 516).

Mais plus généralement ils considèrent que la reconnaissance des demandes d'autonomie, de responsabilité et de créativité par le management n'a pas atteint les objectifs attendus ; et ce pour plusieurs raisons. Premièrement, les gains d'autonomie ont été échangés contre la sécurité, ce qui signifie que l'autonomie envisagée est « une autonomie contrainte, non choisie, qui est difficilement synonyme de liberté : les « salariés fraîchement transformés en entrepreneurs » continuent à dépendre de leur employeur principal et la subordination est seulement dissimulée formellement par un passage du « droit au travail » au « droit commercial » (Simitis, 1997, p.663) » (Boltanski et Chiapello, 1999, p.517). Deuxièmement, les espérances de « carrière » ont été écartées et la sécurité de l'emploi a fortement diminué du fait de l'instauration de nouveaux modes d'utilisation du travail – CDD et travail intérimaire – et du chômage. Troisièmement, la succession de projets implique une recherche anxieuse de nouveaux engagements, qui se

surajoute au temps de travail habituel. Quatrièmement, l'autonomie accordée aux salariés non précarisés s'est soldée par une plus grande responsabilisation, ce qui fait que « les salariés sont *en même temps* plus autonomes et plus contraints (Cézard, Vinck, 1996) » (Boltanski et Chiapello, 1999, p.518). Cinquièmement, les salariés voient leur travail s'intensifier et leur charge mentale s'augmenter. Sixièmement, si les nouvelles formes de contrôles ne s'exercent plus de façon directe, en face à face, elles ne sont guère absentes, au contraire, l'autocontrôle, le contrôle par les pairs²⁷³, le marché et l'informatique combinés exercent une pression constante sur les employés tant et si bien qu'il peut sembler que ces derniers sont davantage contrôlés qu'auparavant (Boltanski et Chiapello, 1999, p.519). Septièmement, la visibilité de la réputation demeure *locale*, car il n'y a pas de dispositifs de généralisation – tels que diplômes, certificats, médias etc.– qui lui permet de se déployer. Huitièmement, la critique durkheimienne peut être également relancée – comme le fait Charles Taylor (1989, particulièrement pp. 495-521) – en montrant que la réalisation de soi dans l'*activité* nécessite d'être encadrée par des valeurs socialement construites « en dehors de soi ». Comme ils le soutiennent en effet reprenant Taylor :

«La réalisation de soi n'a de sens que comme accomplissement de quelque chose. Or, aussi divers que soit ce vers quoi elle peut tendre, elle demeure néanmoins tributaire de l'existence de fins dont l'accomplissement mérite d'être recherché. Mais, selon C. Taylor, ces fins ne peuvent être purement individuelles ; elles doivent, pour être légitimes et valoir les sacrifices qu'elles réclament, être inscrites dans un collectif. La réalisation de soi dans une activité, suppose que soient posées, en dehors de soi,

²⁷³ Comme dit un informateur dans l'étude menée par J Barker (1993) : « *Quand le chef n'était pas là, je pouvais m'asseoir, discuter avec mon voisin, faire ce que je voulais. Mais maintenant, c'est toute l'équipe qui m'entoure et qui regarde ce que je suis en train de faire* » et plus loin « *La cohésion du groupe, elle était contre les chefs, contre la maîtrise ; maintenant il y a une adhésion des ouvriers contre d'autres ouvriers (p.425)* » (Boltanski et Chiapello, 1999, p.519).

des visées dotées de valeur, si bien que l'exigence d'accomplissement de soi dans des projets discontinus rend très problématique la construction d'une communauté au sein de laquelle des actions diverses peuvent se coordonner de façon harmonieuse » (Boltanski et Chiapello, 1999, pp. 520-521).

À partir de ces considérations sur la récupération et l'encadrement des exigences d'autonomie et sur l'émergence de nouvelles formes d'oppression, Boltanski et Chiapello affirment que la critique artiste peut être relancée sur ce point en visant à accroître le degré de sécurité et de stabilité des personnes afin qu'elles puissent dégager une marge de liberté augmentée, soit ici, opposer une résistance à l'expansion de l'autocontrôle et à la multiplication de nouveaux dispositifs de contrôle.

« Quelles prises peuvent être mises à profit pour desserrer l'étau du capitalisme en tant qu'instance oppressive ? Elles sont, à peu de chose près, les mêmes qu'il y a un siècle. En effet tout ce qui accroît aujourd'hui la sécurité et la stabilité des personnes au travail dégage une marge de liberté et fournit les opportunités pour résister à l'expansion abusive de l'autocontrôle et pour contester, en prenant précisément appui sur l'idéal d'autonomie que reconnaît le nouvel esprit du capitalisme, la multiplication de tous les nouveaux dispositifs de contrôle, notamment informatiques » (Boltanski et Chiapello, 1999, p.570).

Ils considèrent en outre qu'il est possible de remettre en cause la mobilité à la fois conçue comme une exigence et comme une valeur incontestable au vu des nouvelles formes d'exploitation et de tensions existentielles que son extension illimitée produit. Ainsi, d'une manière générale, ils proposent de dénouer le lien qui associe « libération » et « mobilité » en préservant « *la possibilité de mener une vie dont le mouvement propre puisse s'épanouir sans être soumis à des interruptions fréquentes et imprévisibles non seulement imposées mais censées être accueillies avec joie comme si la*

discontinuité était la norme d'une vie réussie » (Boltanski et Chiapello, 1999, p. 640). Ils s'appuient sur deux observations pour légitimer leur distinction entre mobilité et libération. Premièrement, ils rappellent que la mobilité des uns et les avantages qu'elle implique reposent sur des frontières – entre groupes, institutions, champs etc.– et l'immobilité des autres. Deuxièmement, malgré la « pluralisation des identités » et des « mondes vécus » qu'offre la « modernité élargie », ils arguent que l'aspiration à une existence conçue complètement en référence à *une* identité privilégiée et à un « espace non morcelé » doit être reconnue comme une forme et une source de liberté.

« De même que, [...], le profit qui peut être obtenu par la circulation dans les réseaux tendrait vers zéro s'il ne continuait à exister des frontières entre groupes, institution, champs, etc., dont le franchissement est affecté d'un coût et des individus immuables pour entretenir les liens locaux, de même, le paradoxe de la fragmentation est qu'il suppose l'existence de collectifs attachés à maintenir en état les identités que d'autres adopteront sur le mode du simulacre. Il est par là également conforme à l'exigence de libération de défendre la légitimité et les possibilités de survie de ces collectifs dont l'énergie est mobilisée par la lutte contre le déracinement » (Boltanski et Chiapello, 1999, pp.571-572)

À partir de ces deux observations, Boltanski et Chiapello proposent d'attribuer une sécurité libératrice aux personnes de deux façons. Une première manière consiste à modifier l'usage qui est fait du temps par la possibilité : 1) de ralentir le rythme des connexions sans craindre de ne plus exister pour les autres, d'être oublié ou exclu 2) de différer l'engagement dans un projet ou sa publicisation sans craindre de voir la reconnaissance à laquelle on pense avoir droit soit appropriée par un autre 3) de s'attarder sur un projet en cours parce que l'on avait pas vu de prime abord toutes ses potentialités 4) de retarder ou d'espacer le moment des épreuves (Boltanski et Chiapello, 1999, p.571). En d'autres termes, les auteurs désirent aller vers

l'aménagement d'espace temporel plus large que celui du projet. À leurs yeux une autre possibilité pour distinguer mobilité et libération peut viser à doter d'un statut les « travailleurs mobiles » afin qu'ils puissent avoir les moyens d'assurer leur subsistance entre leurs engagements dans différents projets. Ils précisent néanmoins que l'attribution d'un statut ne peut contribuer à la libération qu'à deux conditions : d'une part que « l'accroissement de la sécurité ne soit pas payé au prix d'un appauvrissement des tâches » et d'autre part que « le statut ne soit pas solidifié au point d'écarter toute forme d'épreuve qu'elle qu'en soit la nature » (Boltanski et Chiapello, 1999, p. 573). Les auteurs concluent leur propos en notant de manière réflexive que les différentes propositions émancipatrices qu'ils évoquent ici renoncent partiellement à la recherche de libération entendue comme autonomie absolue – soit comme refus total d'ingérence d'autrui, refus d'obligation dictée par une autorité extérieure (Boltanski et Chiapello, 1999, p.574).

Renouveau de la critique de l'inauthenticité et du désenchantement. Les auteurs initient leur propos en posant que la critique de l'inauthenticité associée au premier esprit consiste en la dénonciation de l'« esprit bourgeois, de ses conventions, de sa préoccupation pour les bonnes manières, pour « ce qui se fait », au mépris notamment de la « vérité » des sentiments et de la « sincérité » dans les relations » (Boltanski et Chiapello, 1999, p. 529). Comme, le capitalisme historique n'a tenu compte de la critique de l'inauthenticité qu'avec la formation du troisième esprit, les auteurs ne s'attardent pas sur cette critique et passent à l'analyse de sa forme affrontée aux deuxième esprit. Cette seconde forme de critique porte alors sur la standardisation et la massification qu'opère le capitalisme dans toutes les dimensions de l'existence. Elle s'érige tout d'abord comme une condamnation du machinisme et de la production de masse en montrant que les objets produits en série sont identiques et réclament un usage identique – massification des objets (Boltanski et Chiapello, 1999, p. 530). Cette massification des objets contribue alors à la massification des êtres humains, en ce que les usagers sont par l'uniformisation des premiers et de leurs usages à leur tour l'objet de ce processus en étant « massifiés »,

« standardisés ». Suite au développement après la deuxième guerre mondiale du marketing et de la publicité, ils le seront jusque dans leurs désirs²⁷⁴. La critique dénonce également ce processus de massification dans l'ordre de la production, notamment dans les formes d'organisation du travail de type taylorien ou la différence entre les travailleurs à la chaîne s'étiolo jusqu'à s'effacer totalement. Dans le domaine de l'action politique et des représentations que les personnes adoptent d'elles-mêmes et du monde, elle dévoile l'uniformisation de la pensée et la perte de singularité des êtres rassemblés dans la masse uniforme de la « foule »²⁷⁵. Enfin, dans le champ philosophique elle prend la forme d'une dénonciation de l'inauthenticité lié essentiellement à la sérialité.

« À côté de cette thématique politique, on trouve un philosophème, décliné lui aussi sous des formes et par des auteurs très divers (qui peuvent se contredire ou se combattre sous d'autres rapports). Il oppose deux façons, de valeur inégale, de vivre la condition humaine. La première, qui l'affronte dans ce qu'elle a de « tragique », peut être déclarée « authentique ». La seconde, dominée par l'intention de la fuir pour se réfugier dans l'inertie d'une vie sérielle, peut être dite « inauthentique ». Soit, d'un côté, l'homme qui, acceptant sa « facticité » et sa « contingence », fait courageusement face à « l'angoisse » de « l'être pour lui-même », jeté dans un monde « déjà là », et qui confère un « sens » à son existence en se

²⁷⁴ Comme les auteurs l'illustre dans ce passage, les désirs sont uniformisés par le après la deuxième guerre mondiale avec le marketing et la publicité : « Entre mon désir pour un objet quelconque et le désir d'un autre pour un objet identique appartenant à la même série, il n'existe plus aucun écart pertinent. Entre les libidos aussi, la différence s'abolit » (Boltanski et Chiapello, 1999, p. 530).

²⁷⁵ Notons que cette critique sera associée tout d'abord à la critique de la démocratie, puis la critique des totalitarismes, et enfin dans les années 1950-1960 par « la critique de la massification opérée par les médias accusés de conditionner et d'uniformiser les consommateurs de ces produits culturels de masse en les transformant en récepteurs passifs d'un message standard prédisposés par là à adopter sans aucun esprit critique les idéologies qui leur sont imposées d'un haut » (Boltanski et Chiapello, 1999, p. 531)

mettant en tension vers ce qu'il a à être (le « souci » chez Heidegger, le « projet » chez Sartre) et, par là assume sa « liberté » ontologique et affronte sa « responsabilité ». Et de l'autre côté, celui qui, fuyant l'angoisse par l'engluement dans la « banalité » quotidienne, se réfugie dans le « bavardage », comme dégradation de la parole, et se laisse entièrement déterminer par les autres (la tyrannie de « l'opinion », la domination conformiste du « on », au sens de « on fait », « on dit », « on sent », chez Heidegger ; et chez Sartre, la « mauvaise foi », comme mensonge à soi-même ou « l'esprit de sérieux », par lequel une contrainte externalisée – qu'il s'agisse de la soumission aux déterminations d'un monde objectif ou de l'obéissance à des valeurs morales projetées dans une transcendance – est substituée à la liberté du sujet responsable) » (Boltanski et Chiapello, 1999, p.531)²⁷⁶.

²⁷⁶ Cette critique se trouve illustrer par les travaux de Horkheimer et Adorno. Ces derniers selon Boltanski et Chiapello, s'attaquent en effet à une société qui s'est donné le nivellement consensuel, la domination conformiste comme finalité : « *Ils entendent mener à son terme une critique radicale de la massification et de la standardisation qui frappent toutes les dimensions de l'existence et jusqu'au langage, transformant les mots et même les noms propres en « étiquettes arbitraires et manipulables dont on peut calculer l'efficacité », destinés à déclencher des « réflexes conditionnés », comme dans le cas « des noms de marques » (pp.173-174). Dans cet ouvrage, le totalitarisme et le fascisme sont ainsi traités comme des limites du « capitalisme avancé » qui en dévoilent la vérité. Ainsi, la publicité est assimilée à la propagande et les « patrons totalitaires de la publicité » au service de « trusts » tout-puissants sont identifiés aux maîtres de la propagande au service des Etats totalitaires : dans l'un et l'autre cas l'individu, fondu dans la masse n'est plus qu'une « illusion ».*

Dans les années qui entourent Mai 68, cette forme de dénonciation de l'inauthenticité connaît une diffusion et un succès sans précédent. La critique de la « société de consommation » met dans la rue, si l'on peut dire, la dénonciation de l'inauthenticité d'un monde livré à la série, à la production de masse, à l'opinion standardisée ou, comme le dit Marcuse, à la culture de drugstore où « Platon et Hegel, Shelley et Baudelaire, Marx et Freud » côtoient sur les mêmes rayons les romans policiers ou les romans roses et sont ainsi réduits à une pure fonction de divertissement (Marcuse, 1968, p.89). [...] On trouve en effet chez Marcuse l'opposition entre une conscience libre, susceptible de connaître ses propres désirs, et l'homme de la « civilisation industrielle avancée », « crétinisé » et

La réponse du capitalisme à la demande de différenciation et de démassification de la fin des années 1960 et le début des années 1990 fut de l'endogénéiser. Comme il l'a fait pour les exigences de libération en produisant des produits et des services « libérateurs » le capitalisme récupère alors les critiques d'authenticité en marchandisant cette fois-ci la différence, en marchandisant des biens et des relations authentiques :

« cette récupération prit la forme d'une marchandisation, c'est-à-dire, de la transformation en « produits, affectés d'un prix et susceptibles par là d'être échangés sur un marché, de biens et de pratique qui – en un autre état – demeuraient auparavant en dehors de la sphère marchande » (Boltanski et Chiapello, 1999, p.533).

La marchandisation des biens a consisté à la fois à créer des biens diversifiés ayant une vie plus courte et de transformer de nouveaux biens en marchandises.

« Des modifications furent ainsi apportées à la production de masse de façon à être en mesure de proposer des biens plus divers promis à une durée plus courte et à un changement plus rapide (production en séries courtes, multiplication des options offertes au consommateur) s'opposant aux produits standardisés du fordisme ». Les hommes d'entreprise ont vu dans cette nouvelle offre une possibilité de lutter contre la saturation des marchés en aiguisant l'appétence des consommateurs par la fourniture de produits de « qualité » offrant à la fois une meilleure sécurité et une plus grande « authenticité ». Ces nouvelles production étaient stimulées par un intérêt croissant pour la beauté et la santé du corps et encouragées par la dénonciation, à laquelle l'écologie naissante fournissait des

« uniformisé » par la production de masse et par le « confort », devenu incapable d'accéder à l'expérience immédiate du monde, entièrement soumis à des besoins manipulés par d'autres » (Boltanski et Chiapello, 1999, p.533).

arguments, du caractère artificiel, industriel – particulièrement dans le cas des produits alimentaires –, non seulement insipide, mais également nocif pour la santé, des produits de grandes consommation, ainsi que par un accroissement de la compétence consumériste dans les pays développés. Ce phénomène est allé de pair avec une marchandisation de biens demeurés jusque-là hors de la sphère marchande (raison pour laquelle ils étaient jugés authentiques) : le capitalisme pénétra des domaines (tourisme, activités culturelles, services à la personne, loisirs, etc.) jusque-là restés relativement à l'écart de la grande circulation marchande » (Boltanski et Chiapello, 1999, p. 534).

Boltanski et Chiapello observent également que s'est développée une « *marchandisation accrue de certaines qualités des êtres humains* » dans le domaine des services – afin d'« humaniser » les services – et des relations de travail (ex. qualités interactionnelles nécessaires) (Boltanski et Chiapello, 1999, p. 534)²⁷⁷. Cette marchandisation accrue des qualités humaines tend à faire disparaître la distinction entre vie privée et vie professionnelle et fait de relations désintéressées une marchandise :

« Au sein du collectif de travail, il est de même aujourd'hui recommandé de posséder ces « qualités interactionnelles » qui n'entraient auparavant pas dans la définition de ce qui pouvait être échangé contre un salaire dans le cadre du contrat de travail. L'importance accordée au rôle de médiateur, aux relations personnelles, à l'amitié ou à la confiance dans la réalisation du profit au sein d'un monde connexionniste et, corrélativement, l'affaiblissement de la distinction entre la vie

²⁷⁷ Comme ils le notent en effet : « Une évolution dans le sens d'une *marchandisation accrue de certaines qualités des êtres humains* s'amorça également avec la volonté d'« humaniser » les services et, particulièrement, les services aux personnes, ainsi que les relations de travail » (Boltanski et Chiapello, 1999, p. 534).

privée et la vie des affaires tend ainsi à introduire dans la sphère marchande des relations qui se définissaient auparavant précisément comme « désintéressées » (Boltanski et Chiapello, 1999, p. 535).

La réponse du capitalisme par la marchandisation de l'authentique ne s'avère pas concluante et ce principalement en vertu de son caractère paradoxal. L'authenticité qui fait l'objet d'une marchandisation devient, par le procès même de cette dernière, inauthentique ; c'est précisément la marchandisation de l'authentique qui lui enlève sa valeur²⁷⁸. Les auteurs précisent que la transformation du non-capital en capital repose en effet sur des opérations de prospection et de codification, qui par leur nature même détruit l'authenticité. Ils remarquent ainsi que la marchandisation de bien et de relations authentiques, suscite auprès des consommateurs des *cycles d'engouement et de déception* (Boltanski et Chiapello, 1999, p. 538). Ils relèvent surtout que l'effacement de la distinction entre sphère privée désintéressée et sphère professionnelle fait naître une *inquiétude* et introduit le soupçon quant au caractère authentique d'un bien ou d'une relation présentés comme tels.

« La possibilité de marchandiser des différences ouvre ainsi une nouvelle ère du soupçon. Car, s'il était relativement facile de faire la distinction entre un objet artisanal et un produit de masse, entre un travailleur « massifié » et un artiste « libre », comment savoir si telle chose, tel événement, tel sentiment est la manifestation de la spontanéité de la vie ou le résultat d'un processus prémédité visant à transformer un bien

²⁷⁸ Les auteurs définissent la marchandisation de l'authentique comme suit : « la marchandisation de l'authentique consiste en une mise en exploitation sous le régime du capital d'êtres, de biens, de valeurs et de moyens qui, tout en étant reconnus comme constituant des richesses, ou encore des « trésors », selon la formulation de Hideya Kawakita (1996), n'en étaient pas moins exclus jusque-là de la sphère du capital et de la circulation marchande » (Boltanski et Chiapello, 1999, p.536).

« authentique » en marchandise ? Et de même, comment savoir si tel auteur est un « authentique » révolté ou un produit « éditorial », si tel sourire, tel geste d'amitié, telle invitation à dîner est l'expression d'une sympathie spontanée et sincère ou bien le produit d'un entraînement, d'un stage de formation par exemple, destiné à rendre tel service plus attractif ou pire encore, d'une stratégie visant à susciter la confiance ou provoquer la séduction de façon à atteindre avec plus de certitude un objectif purement marchand ? » (Boltanski et Chiapello, 1999, p. 540).

La manière dont le capitalisme a endogénéisé la demande d'authenticité en la marchandisant a entraîné une redéfinition de l'authenticité comme « critique du fabriqué », comme « reproduction d'une différence à des fins marchande ». La notion d'authenticité fait alors référence à ce qui a été fait sans intention stratégique seconde – objet et relation:

« A une définition de l'inauthentique comme mise en série et comme standardisation dissolvant la différence, à laquelle pouvait être opposée l'authenticité du singulier comme principe de résistance à l'uniformité de la série, s'est substituée une définition de l'inauthentique comme reproduction d'une différence à des fins marchandes, comme copie, à laquelle peut être opposée l'authenticité d'un original. La tension entre la vérité de l'originel et l'artificialité de ce qui a été « fabriqué » à son image, oriente la signification de la qualification d'authentique dans une direction qui fait moins référence à l'objet lui-même qu'aux intentions de celui de qui on le tient : est alors authentique ce qui a été fait sans intention stratégique seconde, c'est-à-dire sans autre intention que celle de le faire (par opposition à l'intention de faire vendre, comme par exemple les éco-produits), de faire (ou se faire) aimer, de faire (ou se faire) admirer. De même, en ce qui concerne les relations entre personnes, le soupçon porte sur « les intentions qui ont

présidé à l'établissement de la relation ». « La qualification d'inauthentique tend dès lors à s'attacher à toutes les formes d'actions soupçonnées d'être habitées par une intention « de second niveau », c'est-à-dire par une visée stratégique ou « manipulatrice » (Boltanski et Chiapello, 1999, p.544)

Cette critique de l'inauthenticité ne s'inscrit plus dans la tradition qui met en cause la massification, mais dans celle du spectacle, qui dénonce le simulacre généralisé et la marchandisation de tout. Comme le considèrent les auteurs la dénonciation de « la réalité toute entière comme illusion et comme mise en scène », « comme spectacle en tant que forme ultime de la marchandise » se retrouve chez Debord et Baudrillard (Boltanski et Chiapello, 1999, p. 546) :

« La marchandisation de tout comme appropriation capitaliste de la différence pour en tirer profit, peut-elle, aussi bien, être dénoncée – par exemple chez Debord où, sous un autre rapport, chez Baudrillard – comme mise en spectacle de tout, comme anéantissement de tout élan vital authentique qui, à peine esquissé, est immédiatement encodé afin de prendre place dans la circulation marchande des signes qui se substitue alors à l'expérience de la « vie » véritable au contact du monde » (Boltanski et Chiapello, 1999, p. 545).

Boltanski et Chiapello remarquent néanmoins que cette nouvelle critique est freinée par l'émergence d'une constellation de positions associées elles aussi à Mai 68 qui opèrent une « déconstruction radicale de l'exigence d'authenticité » telle que définie dans la première moitié du siècle. Sous la plume de Bourdieu, Derrida et Deleuze notamment, l'authenticité est alors principalement dénoncée comme une illusion :

« L'ancienne figure de l'authenticité est dénoncée, sous différents rapports, comme illusion : comme élitisme bourgeois, réactionnaire voire « fasciste » ; comme illusion de la présence

et, particulièrement, de la présence à soi d'un sujet « authentique » ; comme croyance naïve en l'existence d'un « originel » dont les représentations pourraient être plus ou moins fidèles, donc plus ou moins authentiques au sens ou l'on oppose la vérité au mensonge (au simulacre) » (Boltanski et Chiapello, 1999, pp. 546-547).

Les différentes mises en cause de l'authenticité ont conduit à donner pour tâche à la critique sociale le déchiffrement et le dévoilement des opérations de codification qui soutiennent la prétention de tout être à une présence authentique (Boltanski et Chiapello, 1999, p. 551). Or si ce dévoilement peut être le support à une critique de l'inauthenticité du monde, il ne permet plus d'opposer expression authentique à une représentation illusoire (Boltanski et Chiapello, 1999, p. 551). Les auteurs écrivent en ce sens que la cette déconstruction de l'authenticité prive les nouvelles formes de critique de l'inauthenticité d'un appui normatif :

« C'est d'ailleurs sans doute parce qu'elle ne parvient pas à se libérer de cette déconstruction de la notion d'authenticité, accomplie à la charnière des années 60 et des années 70, que la nouvelle critique de l'inauthenticité du monde livré à l'empire de la marchandise comme simulacre généralisé sombre facilement dans l'aporie consistant à dénoncer avec la plus grande radicalité la perte de toute réalité « authentique », tout en sapant la position normative et même cognitive depuis laquelle une telle dénonciation peut être posée. Si tout, sans exception, n'est plus que construction, code, spectacle ou simulacre, depuis quelle position d'extériorité le critique peut-il dénoncer une illusion qui fait corps avec la totalité de l'existant ? L'ancienne critique de la standardisation et de la massification trouvait au moins un point d'appui normatif dans l'idéal de l'individu authentique, singulier, assumant sa responsabilité, sourd aux bavardages du « on-dit ». Or, dans le cas de la critique du monde comme spectacle, aucune position

n'est plus préservée d'où pourrait être revendiquée une relation authentique aux choses, aux personnes, à soi-même la visée radicale de la nouvelle critique menace donc sans arrêt sa propre position d'énonciation [...] car on ne peut pas ne pas se demander d'où l'optique critique peut être adoptée si tout n'est plus que simulacre et que spectacle ; si désormais, toute référence à un monde extérieur et par conséquent à une définition classique de la vérité se trouve abolie [...] ; si le « système » ou nous somme plongés, entièrement « codé », « n'est qu'un gigantesque simulacre » ne « s'échangeant plus jamais contre du réel, mais s'échangeant en lui-même, dans un circuit ininterrompu dont ni la référence ni la circonférence ne sont nulle part » [...] et se trouve, par conséquent, au-delà ou en deçà du vrai et du faux » (Boltanski et Chiapello, 1999, p. 551).

Il en découle que les critiques de l'inauthenticité postérieures à la déconstruction sont contraintes de s'exprimer en puisant dans le registre de l'ironie ou comme le disent les auteurs de « se formuler dans une distance ironique à elle-même », afin de ne pas paraître trop naïves (Boltanski et Chiapello, 1999, p.548). Cette déconstruction permet au capitalisme de contourner partiellement l'échec de la marchandisation de l'authentique. En supprimant la question de l'authenticité – en l'absence d'un « véritable » authentique opposé à l'artifice et à la marchandise – les consommateurs sont en effet plus disposés à accepter les satisfactions que propose le capitalisme (Boltanski et Chiapello, 1999, p. 548).

Mais pour Boltanski et Chiapello, le problème de la déconstruction de l'authentique est qu'elle est liée à la montée de la figure du réseau²⁷⁹ et par

²⁷⁹ Comme ils le notent en effet déconstruction de l'ancienne notion d'authenticité et figure du réseau sont liés : « La déconstruction de l'ancienne notion d'authenticité – comme fidélité à soi, comme résistance d'un sujet à la pression des autres, comme exigence de vérité au sens de conformité à un idéal – a partie liée, en effet avec la conception d'un monde en réseau. Dans un monde connexionniste, la fidélité à soi apparaît en effet comme

là au troisième esprit du capitalisme. Il faut en effet rappeler que pour les auteurs le redéploiement du capitalisme est associé à la récupération de la figure du réseau²⁸⁰. Le capitalisme incorpore de manière contradictoire l'exigence d'authenticité et la métaphore du réseau érigée précisément contre cette exigence. Dès lors, selon eux, la double incorporation contradictoire de la demande d'authenticité et de la création d'un monde où la question de l'authenticité ne se pose pas est au principe « de tensions existentielles – indissociablement psychologiques et éthiques – qui pèsent sur les personnes engagées dans le processus d'accumulation » (Boltanski et Chiapello, 1999, p. 548). Ces tensions touchent à la nature des relations de travail, au caractère manipulateur du management et aux exigences contradictoires que les travailleurs doivent satisfaire dans un monde connexionniste.

L'endogénéisation d'une demande et d'une critique de l'authenticité a tout d'abord un effet insidieux sur les relations de travail produit par l'effacement de la distinction entre relations personnelles et relations professionnelles. En effet, d'une part les relations de travail puisent désormais dans les registres de l'amitié et de l'affectif – l'établissement de connexion en face à face fait appel comme l'amitié à la sympathie, la découverte de goûts et d'intérêts communs etc.–, et d'autre part elles sont utilisées de manière stratégique à des fins de profit.

rigidité ; la résistance aux autres, comme refus de se connecter ; la vérité définie par l'identité d'une représentation à un original, comme méconnaissance de la variabilité infinie des êtres qui circulent dans le réseau et se modifient chaque fois qu'ils entrent en relation avec des êtres différents, en sorte qu'aucun de leurs avatars ne peut être pris comme point d'origine auquel d'autres manifestations seraient confrontées » (Boltanski et Chiapello, 1999, p.547).

²⁸⁰ Sur ce point Boltanski et Chiapello s'empressent de noter que le paradigme du réseau n'a pas été créé pour redéployer le capitalisme (« [...] l'émergence de ce paradigme est le résultat d'une histoire autonome de la philosophie et qu'il n'a, à aucun moment, été directement et intentionnellement élaboré pour faire face aux problèmes auxquels le capitalisme était confronté à partir des années 60 » (Boltanski et Chiapello, 1999, p.547)

« Si la recherche de profit demeure l'horizon fondamental par rapport auquel ces relations se forment, il s'ensuit un brouillage assez troublant de la distinction entre relation amicale et relation d'affaire, entre le partage désintéressé d'intérêts communs et la poursuite d'intérêts professionnels ou économiques. Comment savoir si telle invitation à dîner, telle présentation d'un ami cher, telle participation à une discussion est gratuite ou intéressée, contingente ou inscrite dans un plan ? Et comment distinguer les moments de la journée ou de l'année consacrés au travail des moments de loisir, la vie privée de la vie professionnelle ? Une notion comme celle d' « activité », qui est au cœur de la construction de la cité par projets, ne vise-t-elle pas, précisément, à estomper les frontières entre ces différents états des personnes, jusque-là nettement séparés ? »
(Boltanski et Chiapello, 1999, p. 55)

Le trouble sur la nature des relations qui s'ensuit est lié ainsi aux exigences contradictoires d'adaptabilité, de mobilité et d'authenticité exigées par le monde connexionniste. *« L'exigence de se déplacer, de s'adapter aux situations diverses de façon à tirer parti des opportunités de connexions qui se présentent »* entre ainsi en contradiction avec l'exigence *« d'être quelqu'un de sûr, à qui l'on puisse faire confiance »* :

« Ce trouble sur la nature des relations que l'on peut entretenir avec les autres dans un monde connexionniste provient d'une contradiction essentielle entre, d'une part l'exigence d'adaptabilité et de mobilité et, d'autre part, l'exigence d'authenticité (qui suppose de se connecter en personne, d'inspirer confiance) qui traverse le nouveau monde et se duplique dans la cité par projets. Soit d'une part, l'exigence de se déplacer, de s'adapter aux situations diverses de façon à tirer parti des opportunités de connexions qui se présentent. Du point de vue « rhizomatique », l'authenticité, au sens du vieil existentialisme, celui du sujet résistant seul à la massification

des esprits, est devenue parfaitement obsolète. Dans une ontologie fondée sur le réseau, en effet, la recherche d'une existence authentique par la séparation d'avec la foule, la solitude volontaire, le retrait en soi-même perdent toute valeur et même tout sens, puisque les relations précèdent les éléments entre lesquels elles s'instaurent et que les propriétés substantielles des personnes elles-mêmes dépendent des rapports où elles se trouvent prises. Ne connaissant que des médiations, le réseau ignore l'opposition entre des êtres qualifiés par la différence qui les définirait dans ce qu'ils ont de plus profond, de plus intime et de plus spécifique et, d'autre part, l'indifférenciation de la masse ou de la série à laquelle ils devraient se soustraire pour accéder à ce qu'ils sont vraiment. Dans un tel monde, un certain sentiment de liberté peut s'épanouir, mais l'exigence d'authenticité est absente. Et, d'autre part, l'exigence d'être quelqu'un de sûr, à qui l'on puisse faire confiance. La mise en cause des institutions et de l'autorité institutionnelle (dénoncée comme bureaucratique), la critique des conventions au sens des « convenances », des relations « convenues », des prescriptions et des règles soutenant « la morale conventionnelle » (dénoncées comme « formelle » par opposition à la spontanéité de « l'éthique ») et, plus généralement des conventions sur lesquelles reposaient les ordres domestiques et les relations hiérarchiques, a eu pour effet, en faisant reposer tout le poids de la relation sur les personnes, de réactiver une référence à « l'authenticité » formulée en termes de « sincérité » ; d'« engagement », de « confiance » (Boltanski et Chiapello, 1999, pp.554-555).

Le management des années 90 est également touché par ces tensions entre adaptabilité, mobilité et authenticité. En effet, le management consiste à *faire faire* quelque chose à quelqu'un. Or, comme dans l'entreprise en réseau, les ordres conventionnels liés aux relations hiérarchiques sont envisagés de façon négative, les travailleurs sont amenés « à faire d'eux

même, et comme sous l'effet d'une décision volontaire et autonome, ce qu'on désire leur voir faire » (Boltanski et Chiapello, 1999, p. 557). Les techniques de communication et de management participatif ont précisément été mises en place dans ce but et ne peuvent fonctionner que grâce à la référence au registre de l'authenticité (Boltanski et Chiapello, 1999, p.558). Comme les auteurs le soutiennent :

« [...] ces dispositifs, qui reposent sur le consentement et l'adhésion, ne peuvent atteindre leur but qu'en se coulant dans des formes empruntant les figures typiques d'une grammaire de l'authenticité : celle des relations spontanées et amicales, de la confiance, de la demande d'aide ou de conseils, de l'attention au malaise ou à la souffrance, de la sympathie, voire de l'amour » (Boltanski et Chiapello, 1999, p. 558).

Les employés ne peuvent ni refuser de participer à cela, ni d'avantage participer de manière totalement cyniques, ni ne pas savoir que les relations authentiques proposées sont adossées à des techniques de mobilisation²⁸¹²⁸².

²⁸¹ Comme l'observent finement les auteurs en effet : *« Ceux qui se trouvent pris dans ces dispositifs ne peuvent ni refuser catégoriquement de participer à ces échanges, ce qui les conduirait tout droit à la mise à l'écart et au renvoi, ni ignorer, même dans les moments où ils s'y engagent avec le moins d'arrière-pensées ou même avec plaisir, que ces relations plus « authentiques » sont adossées à des techniques de « mobilisation » [...]. Mais ils ne peuvent pas non plus, sans risquer de mettre en péril leur estime de soi et leur confiance dans le monde, participer, au moins durablement, de façon parfaitement cynique, sur le mode du faire semblant, parce que ces nouvelles techniques, dans la mesure même où elles reposent moins sur des procédures ou sur des dispositifs d'objets (comme c'était le cas pour la chaîne) que sur des personnes et sur l'usage que ces personnes font de ressources dépendant de leur présence corporelle, de leurs émotions, de leurs mimiques, de leur voix, etc., font corps avec ceux qui les mettent en œuvre dont les qualités inhérentes, en tant qu'êtres singuliers, viennent parasiter l'usage stratégique qu'ils font d'eux-mêmes et risquent sans arrêt de le déborder, en quelque sorte à leur insu [...] »* (Boltanski et Chiapello, 1999, pp-558-559).

²⁸² Notons sur ce point que les auteurs considèrent que cette tension entre engagement dans les relations authentiques et la dénonciation de manœuvre manipulatrice sont très haute

Enfin, cette exigence contradictoire d'adaptabilité, de mobilité et d'authenticité lors des connexions se glisse au cœur même de la personne puisqu'il lui faut être à la fois flexible – identité dépendante de l'environnement changeant – et permanente dans le temps et dans la mémoire – afin de permettre une accumulation liées aux rencontres. Comme ils le remarquent en effet, « être quelqu'un et être flexible » pose problème : « *La tension entre, d'une part l'exigence de flexibilité et, d'autre part, la nécessité d'être quelqu'un, c'est-à-dire de posséder un soi doté à la fois d'une spécificité (d'une « personnalité ») et d'une permanence dans le temps est, dans un monde connexionniste, une source constante d'inquiétude* » (Boltanski et Chiapello, 1999, p. 560). D'un côté, la cité par projet semble contrainte de gérer au mieux plasticité, adaptabilité et la permanence de la personne, mais par certains autres côtés, elle peut apparaître comme le moyen de supprimer le caractère problématique de cette tension en redéfinissant les frontières de ce qui peut être l'objet de marchandisation et de ce qui ne peut pas l'être (Boltanski et Chiapello, 1999, p. 563).

Le troisième esprit du capitalisme redéfinit le partage entre les qualités et les activités qui relèvent du personnel et du professionnel. La distinction entre ces sphères a joué un rôle important dans la constitution du capitalisme d'une part en distinguant travailleur et force de travail – émergence du marché du travail libre, interdiction du louage des personnes, formalisation des qualifications de celles-ci – et d'autre part en distinguant entre intérêt et désintéressement – relations d'affaire / relations d'amitié.

« Ces deux distinctions – entre la personne et sa force de travail et entre les relations gratuites et les relations intéressées – jouent un rôle central dans le capitalisme parce qu'elles sont mobilisées pour faire le partage entre ce qui est marchandisable et ce qui ne l'est pas et, par là, pour constituer l'opposition du

lorsque les personnes doivent se singulariser dans leur profession (intellectuel et artiste), mais aussi pour toutes les professions précarisées (Boltanski et Chiapello, 1999, p. 559).

capital et du non-capital » (Boltanski et Chiapello, 1999, pp.564-565).

Selon cette distinction, il n'est moralement pas acceptable de faire des personnes et des relations personnelles une marchandise (Boltanski et Chiapello, 1999, p. 565). Or le capitalisme met cette norme sous tension en cherchant à étendre l'espace du capital, à marchandiser de nouveaux biens et de services. Pour ce faire, il doit procéder à des « réaménagements de la relation entre profit et morale » et à une « redéfinition de l'anthropologie » – entendue comme « mode de qualification du proprement humain » –, afin de rendre le processus, son extension et ces déplacements acceptables (Boltanski et Chiapello, 1999, p. 565). La cité par projet procède à des déplacements de ce genre en exigeant un engagement plus profond des personnes dans la dynamique du profit, « une marchandisation plus importante de l'être humain » (Boltanski et Chiapello, 1999, p. 565). Les auteurs donnent alors quelque exemple de cette marchandisation accrue des personnes. Pour illustrer ceci, ils citent tout d'abord, la critique de ce processus établie par Gorz :

« [...] c'est parce que le travail « socialement déterminé et rémunéré » « me confère la réalité impersonnelle d'individu social abstrait » qu'il me donne « une fonction par essence impersonnelle, que j'occupe en tant qu'autre quelconque parmi d'autres » sans que j'aie à y engager « toute ma personne, toute ma vie » qu'il est la condition de possibilité de cette autre sphère qu'est la « sphère privée » comme lieu de souveraineté et de réciprocité volontaire » (Boltanski et Chiapello, 1999, p.566).

Ils ajoutent ensuite, avec Thévenot, que la normalisation des personnes sous la notion de compétence vise à donner une forme reconnue officiellement à la marchandisation des personnes humaines.

« De même l'application aux personnes de procédures de normalisation dérivées de la normalisation des produits (Thévenot, 1997), que suppose l'opérationnalisation de la notion de « compétence » dans un dispositif managérial, tend à donner une forme officielle à la marchandisation des personnes humaines. Tandis que les qualifications associées aux classifications reconnues par les conventions collectives avaient pour orientation principale la fixation des salaires relatifs, [...] la logique des compétences attribue directement aux personnes humaine une « valeur économique » » (Boltanski et Chiapello, 1999, p. 566).

Enfin, les auteurs relèvent que les nouveaux dispositifs, contrairement aux dispositifs du taylorisme qui réduisaient les travailleurs à des machines, réclament un plus grand engagement des personnes et de leurs qualités – affect, sens moral, honneur –, ce qui rend possible une instrumentalisation et une marchandisation de leurs qualités proprement humaines.

« Les nouveaux dispositifs (enrichissement des tâches, amélioration des conditions de travail) qui sont notamment justifiés par l'intention de rompre avec les formes taylorisées du travail, considérées à juste titre comme inhumaines, occupent également, sous le rapport considéré ici, une position ambiguë. La taylorisation traditionnelle du travail consistait sans doute à traiter les êtres humains comme des machines, mais elle ne permettait pas de mettre directement au service de la recherche du profit les propriétés les plus spécifiques des êtres humains : leur affect, leur sens moral, leur honneur... A l'inverse, les nouveaux dispositifs d'entreprise, qui réclament un engagement plus complet et qui prennent appuis sur une ergonomie plus sophistiquée, intégrant les apports de la psychologie post-béavioriste et des sciences cognitives, précisément, d'une certaine façon parce qu'ils sont plus humains, pénètrent aussi plus profondément dans l'intériorité des personnes, dont on

attend qu'elles « se donnent » – comme on dit – à leur travail et rendent possible une instrumentalisation et une marchandisation des hommes dans ce qu'ils ont de proprement humain » (Boltanski et Chiapello, 1999, p. 567).

Pour Boltanski et Chiapello, l'endogénéisation du paradigme du réseau semble donc fournir en dernier instance des arguments pour légitimer la marchandisation des êtres humains. À ce titre, ils proposent de relancer la critique artiste en limitant l'extension de la sphère marchande et notamment la marchandisation de l'être humain.

À leurs yeux, la marchandisation est favorisée dans la cité par projet par l'effacement de la frontière entre sphère de l'intérêt et celle du désintéressement, « soit qu'il s'agisse de générer un profit en créant des produits obtenus par le codage de qualités humaines personnelles, soit encore d'utiliser le corps humain traité comme un matériau parmi d'autres » (Boltanski et Chiapello, 1999, p. 574).

Ils relèvent ensuite que la limitation de la marchandisation se fonde généralement sur une critique sociale. Celle-ci vise alors à répertorier les « biens sociaux » qu'il serait immoral de marchandiser²⁸³. La perspective adoptée sur ces biens et celui de la demande : « ce qu'il s'agit de défendre, c'est d'abord l'égalité des personnes à l'accès des biens primaires » et partant de remédier aux sources d'inégalités – services publics de base – la police –, la conscription pour le service armé, les droits politiques fondamentaux – droit de vote, de l'amour et de l'accès au mariage. Or, les auteurs ménagent la possibilité de prendre également un autre point de vue sur cette question, celui de l'offre. Depuis cette nouvelle perspective, c'est alors parce qu'il est contre la dignité propre du bien d'être « dénaturé par le codage » que sa marchandisation est rejetée ; qu'il s'agisse d'êtres humains, d'artefacts, ou d'êtres naturels tels que les animaux, les rivières, les montagnes etc.

²⁸³ Les auteurs se réfèrent notamment ici à l'approche de Michael Walzer.

« C'est parce qu'il serait contraire à la dignité propre du bien « dénaturé » par le codage, transformé en produit ou, si l'on veut, « aliéné », que sa marchandisation doit être exclue. C'est bien, d'ailleurs, du point de vue de l'offre, que la marchandisation des êtres humains, sous la forme de l'esclavage et du proxénétisme, a été prohibée. Mais une telle prohibition peut être étendue à d'autres biens, qu'il s'agisse de dimensions des personnes ou de type d'actions que l'on considère comme dégradés par leur transformation en produits affectés d'un prix et proposés sur un marché concurrentiel, de corps – organes, fœtus...–, ou encore d'artefacts – ou enfin d'êtres naturels tels que les animaux (dont M. Walzer remarque que certains d'entre eux attachent, comme les êtres humains, du prix à la « liberté »), rivières, montagnes, etc. dans cette optique, la relance de la critique artiste passe notamment par une alliance avec la critique écologique qui constitue actuellement l'une des seules positions d'ou la pluralité et la singularité des êtres, qu'il s'agisse d'êtres humains, d'êtres naturels et, dans certaines versions, d'artefacts, soient affectées d'une valeur en soi » (Boltanski et Chiapello, 1999, pp.575-576).

En guise de conclusion, nous pouvons résumer comme suit l'analyse des critiques sociologiques du capitalisme de Boltanski et Chiapello :

1. Les sociologues critiquent le capitalisme selon quatre sources d'indignations qui se déclinent de façon différentes selon les trois esprits du capitalisme identifiés²⁸⁴:

²⁸⁴ Comme nous l'avons noté précédemment si Boltanski ne donne pas d'explication des critiques sociologiques du capitalisme dans « *De la justification* » et dans « *Le nouvel esprit du capitalisme* », dans « *De la critique* » il soutient que la critique est liée à la question de la justice, qui selon lui porte principalement sur des problèmes de distribution de biens matériels ou symboliques. Comme nous le verrons, nous pensons que sa conception de la justice le rapproche de l'idée bourdieusienne et honnethienne selon laquelle la critique a pour origine un manque de reconnaissance.

2. Premièrement ils critiquent le capitalisme comme source de désenchantement et d'inauthenticité.
 - a. Premier esprit : critique des conventions et des bonnes manières, il n'y a pas de vérité des sentiments, pas de sincérité dans les relations etc.
 - b. Deuxième esprit : critique de la standardisation et de la massification. Cette critique donne lieu à la marchandisation de l'authenticité – des biens et des personnes.
 - c. Troisième esprit :
 - i. Suite à la marchandisation de l'authenticité, émerge une nouvelle critique de la marchandisation selon laquelle l'authenticité est conçue comme ce qui n'est pas le fruit d'une intention stratégique seconde.
 - ii. Cette critique est neutralisée par un mouvement critique qui déconstruit la notion d'authenticité (Bourdieu, Derrida etc.).
 - iii. Boltanski et Chiapello considèrent dès lors que le capitalisme incorpore de manière contradictoire l'authenticité et la figure du réseau et provoque des tensions existentielles indissociablement psychiques et éthiques. Ces tensions touchent aux relations – stratégiques ou amicales –, au caractère manipulateur du management – faire *faire* quelque chose ou le faire volontairement –, aux exigences contradictoires que les travailleurs doivent satisfaire – être quelqu'un ou
-

être flexible, exigences contradictoires d'adaptabilité, de mobilité *et* d'authenticité.

- iv. Boltanski et Chiapello critiquent ainsi l'extension sans limite de la marchandisation qui efface les distinctions entre force de travail et travailleur et entre intérêt et désintéressement.

3. Deuxièmement les sociologues critiquent le capitalisme comme source d'oppression.

a. Premier esprit :

- i. Critique du caractère libérateur du capitalisme : le capitalisme est disciplinaire.
- ii. De plus, l'autonomie ne peut être libératrice que si les appétits et les égoïsmes individuels sont soumis à l'action normative de collectifs.

b. Deuxième esprit : critique de la hiérarchie et du manque d'autonomie dans le travail.

c. Troisième esprit :

- i. Critique de l'autonomie contrainte, et de la transformation de l'autoréalisation en critère d'évaluation.
- ii. Critique des nouvelles formes d'oppression : insécurité, instabilité, responsabilisation, intensification, contrôle – autocontrôle, contrôle par les pairs, l'informatique et le marché.

- iii. Critique de l'autoréalisation sans limite : la réalisation de soi dans l'*activité* nécessite d'être encadrée par des valeurs collectives.
 - iv. Critique de l'exigence de mobilité et du lien qui l'associe à la libération.
4. Troisièmement ils critiquent le capitalisme comme source de misère et d'inégalités.
- a. Premier esprit : critique de l'exploitation.
 - b. Deuxième esprit : critique de l'exclusion.
 - c. Troisième esprit : critique de l' exploitation des immobiles par les mobiles, critique de la désaffiliation.
5. Quatrièmement, ils critiquent le capitalisme comme source d'opportunisme et d'égoïsme.
- a. Premier esprit : critique de l'exploitation.
 - b. Deuxième esprit : critique de l'exclusion.
 - c. Troisième esprit : critique de l' exploitation des immobiles par les mobiles, critique de la désaffiliation.

Le tableau ci-dessous fait la synthèse à la fois des formes historiques des sources d'indignation et des critiques sociologiques du capitalisme

7. Tableau synoptique des formes historiques des sources d'indignation et des critiques sociologiques du capitalisme

	Critique authenticité désenchantement	Critique oppression	Critique misère, inégalité	Critique opportunisme, égoïsme, intérêt individuel
Premier esprit	Convention, bonne manière pas de vérité des sentiments, pas de sincérité dans les relations	Discipline Pas autoréalisation libératrice sans action normative collective	Exploitation	Exploitation
Deuxième esprit	Standardisation, massification	Hiérarchie, Pas d'autonomie	Exclusion	Exclusion
Troisième esprit	Marchandisation de l'authenticité, Echec, relance, neutralisation. Contradiction authenticité/réseau : provoque tensions existentielles	Autonomie contrainte, nouvelles formes d'oppression ²⁸⁵ Autoréalisation liée à valeurs collectives	Concept d'exclusion masque l'exploitation	Concept d'exclusion masque l'exploitation
Nouvelles critiques	Limitation de l'extension de la sphère marchande	Instabilité et insécurité, mobilité ≠ liberté	Contre exploitation des immobiles par les mobiles, contre la désaffiliation	Contre exploitation des immobiles par les mobiles, contre la désaffiliation

²⁸⁵ Il s'agit ici de l'insécurité, la responsabilisation, l'intensification du travail, l'augmentation du contrôle (autocontrôle, contrôle par les pairs, par l'informatique et par la demande), le caractère local de la réputation.

Théorie critique

L'analyse de la « Théorie critique » que nous faisons dans cette section se fonde sur les ouvrages de Honneth « *La lutte pour la reconnaissance* », « *La société du mépris* », « *Redistribution and recognition* » et l'article « *Dissolution of the social* ». Afin de dessiner les contours de la posture théorique de Honneth, nous en ferons tout d'abord l'archéologie en la rattachant à la tradition de la philosophie sociale et à celle de la « Théorie critique ». Suite à l'inscription généalogique et à la contextualisation de la pensée de l'auteur, nous définirons les caractéristiques théoriques principales de son modèle de la lutte pour la reconnaissance pour enfin aborder son analyse des critiques du capitalisme.

Posture théorique de la Théorie critique

Comme esquissé précédemment, nous proposons dans ce qui suit de procéder à une reconstruction archéologique de la position théorique de Honneth afin d'en donner une définition contextualisée. Dans l'ouvrage « *La société du mépris* » Honneth inscrit sa perspective théorique dans la tradition de la philosophie sociale initiée par Rousseau et définie comme ayant pour tâche éthique et formelle l'élucidation des « conditions sociales de la réalisation de soi » (Honneth, p.92). À la différence de la philosophie morale ou politique moderne – et notamment à la philosophie politique de Hobbes et plus tard à la distinction kantienne entre morale et éthique – Rousseau reprend en effet à ses yeux la question de l'éthique développée par Aristote mais de manière différente. Il ne l'a réduit plus à une finalité naturelle et à sa réalisation dans l'Etat – naturalisme et *telos* étatique propre à la perspective d'Aristote –, mais s'attache à la mise en lumière de ses conditions les plus générales, sur un terrain nouveau, la société en voie de constitution (Honneth, 2006, p.86). Après avoir saisi ses conditions d'émergence, l'auteur dégage la particularité de la philosophie sociale, celle d'être une théorie *négative* dont l'objectif est de faire « la critique d'un état

de la société, ressenti comme aliéné, dépourvu de sens, réifié ou même malade » (Honneth, 2006, p.86). La philosophie sociale établit autrement dit selon lui, suivant sa terminologie inspirée de la médecine, un « diagnostic » des « pathologies sociales » (Honneth, 2006, p.87-88). L'établissement d'un diagnostic d'une pathologie sociale pose cependant d'énormes difficultés à ses yeux en ce qu'il repose nécessairement sur une représentation de la *normalité sociale* culturellement déterminée, c'est à dire sur une démarche « herméneutique d'interprétation et d'autocompréhension de la société » (Honneth, 2006, p.88). Afin de surmonter cette difficulté, il considère que la philosophie sociale pourrait se baser sur un concept culturaliste de normalité pour faire ses diagnostics, mais pour répondre à toutes ses exigences, il fait remarquer elle s'est dirigée depuis le début dans la direction d'une éthique formelle selon laquelle la normalité sociale renvoie aux conditions sociales permettant l'autoréalisation individuelle.

« [...] La philosophie sociale a depuis le début, choisi la voie qui va dans la direction d'une éthique formelle : ce qui doit prévaloir et former le cœur même de la normalité d'une société, indépendamment de toute culture, ce sont les conditions qui garantissent aux membres de cette société une forme inaltérée de réalisation de soi » (Honneth, 2006, p.88).

Il précise alors que malgré l'hétérogénéité des conceptions de la normalité sociale qui sert aux diagnostics des pathologies sociales, elles ont pour dénominateur commun de reposer sur le même critère des conditions sociales nécessaires aux individus pour vivre une vie réussie. Il est à noter que ce critère est formel en ce qu'il ne détermine que les conditions sociales nécessaires à l'autoréalisation individuelle et non ses buts. Comme le résume l'auteur :

[...] Les différents concepts négatifs renvoient en effet, tous sans exception, indirectement aux conditions sociales nécessaires pour permettre aux individus de vivre une vie meilleure, plus accomplie, en d'autres termes une vie réussie.

C'est donc la représentation éthique de la normalité sociale, laquelle dépend de la possibilité de parvenir à la réalisation de soi, qui fournit le critère d'appréciation des pathologies sociales. Cet arrière-plan éthique est formel dans la mesure où seules les conditions sociales de la réalisation de soi sont censées recevoir une élucidation normative, et non les buts mêmes liés à cet accomplissement » (Honneth, 2006, p.90).

Dans la « *La société du mépris* », Honneth procède à l'exposition chronologique de la philosophie sociale au travers des œuvres de Rousseau, Hegel, Marx, Nietzsche, Durkheim, Weber, Simmel, Tönnies, Lukacs, Plessner, Adorno, Horkheimer, Arendt, Habermas, Foucault et Taylor. Encore une fois, bien que les diagnostics des pathologies sociales qu'établissent ces auteurs se reflètent dans des perspectives normatives fort différentes, allant de la valorisation de l'individuel à celle du collectif, Honneth les réunit en un même ensemble en ce que toutes se réfèrent à un principe éthique et formel, celui des conditions sociales nécessaires à l'autoréalisation individuelle²⁸⁶ – les différentes approches qu'il prend pour objet sont semblables au niveau éthique et formel, mais différentes dans la conception spécifique de l'autoréalisation qu'elles développent (Honneth, 2006, pp.91-92).

Pour l'auteur il revient à Rousseau d'être le père fondateur de la philosophie sociale. Le contexte historique et social que cet auteur prend pour objet de sa critique est celui d'une société qui, sous l'influence du processus de « modernisation capitaliste », donne naissance à un « espace public » bourgeois – comportant en France des membres de la noblesse et dont les comportements vont par la suite « fournir le cadre d'un monde vécu tant pour les institutions démocratiques que pour la circulation capitaliste des

²⁸⁶ Comme il le note sur le point de l'autoréalisation : « Le concept formel de bon, qui traverse la philosophie sociale comme une référence critique, concerne d'une certaine manière le bien-être de l'individu dans la mesure où il entre dans le cadre de possibilité de la société » (Honneth, 2006, p.91).

marchandises » (Honneth, 2006, p.42). En voyant se développer sous la pression économique et sociale des types de comportement et de motivations fondés sur la « tromperie, la dissimulation et l'envie », ainsi qu'à partir de son expérience douloureuse avec la bourgeoisie parisienne émergente de l'époque – et notamment les « rivalités oppressantes », la « course au prestige » et la « recherche de distinction » dont elle était le théâtre –, Rousseau se donne pour tâche de comprendre qu'elles sont les causes de corruption de la société civile. Dans son « *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* » écrit au milieu du 18^{ème} siècle, il procède alors à une critique de la civilisation en partant d'un critère anthropologique inscrit dans un état naturel, ou autrement dit d'une « forme donnée par la nature du rapport de l'homme à soi » (Honneth, 2006, p.44). Même si la conception anthropologique de Rousseau caractérise l'homme par deux qualités essentielles, l'amour de soi et la pitié – la première renvoie au « minimum d'autoconservation narcissique » nécessaire à la survie, la seconde est le sentiment que procure la vision de la souffrance d'autrui –, ce qui constitue l'élément principal de cette conception est le fait que l'homme avant de subir le processus de socialisation vivait « en lui-même ». Dans l'état de nature, en effet l'homme était censé être selon Rousseau dans une forme d'autosuffisance avec la nature et d'isolement et agir uniquement selon ses penchants sans que ses actions soient déterminées par les attentes des autres.

« C'est parce que l'homme est censé avoir vécu à l'écart de partenaires d'interaction qu'il oriente ses actions uniquement d'après des motifs qui sont sans rapport avec les attentes d'autres personnes. Formulé de façon positive, cela signifie que les individus évoluent à l'état de nature avec l'assurance que leur procure leur libre-arbitre ; aucune visée performative ne les en détourne, ils accomplissent leur vie dans la paisible certitude de ne jamais vouloir que ce que leur prescrivent à chaque fois leurs penchants naturels » (Honneth, 2006, p.47).

Autrement dit, chez Rousseau le rapport monologique à soi fournit le critère des pathologies sociales de la vie moderne : dès que l'homme interagit avec d'autres, son horizon d'action s'extériorise, au lieu de suivre ce que lui prescrit ses penchants naturels, il cherche à répondre à leurs attentes et sollicitations.

« Quand disparaît le mode d'existence naturel, caractérisé par la satisfaction non problématique des besoins, parce que l'homme entre dans des relations d'interaction régulières il n'a pas d'autre choix que de voir son horizon d'action s'extérioriser ; en se voyant désormais à travers la perspective de ses partenaires d'interaction, il subit la contrainte permanente de devoir montrer une fausse image de lui-même. Dès lors, la perte de liberté qui caractérise la modernité ainsi que la désintégration progressive des vertus ne représentent plus que les deux faces d'un processus qui a son origine dans la structure d'une vie qui s'extériorise : le trouble que suscite la mise en scène de soi conduit, de façon toujours croissante, à la disparition de l'indépendance individuelle tout autant qu'à la perte de la vertu originelle de pitié. C'est ainsi que Rousseau peut résumer à la fin de son traité, en une phrase devenue célèbre, la thèse qui sous-tend son diagnostic critique : « Le sauvage vit en lui-même ; l'homme sociable toujours hors de lui ne sait vivre que dans l'opinion des autres²⁸⁷ » (Honneth, 2006, pp. 49-50).

Lorsque Hegel porte sa critique des pathologies sociales de son époque, il observe des phénomènes d'atomisation de la société, d'apathie politique et de paupérisation (Honneth, 2006, p.51.). Il considère que société se caractérise par perte de liberté subjective et prend pour objet de sa critique

²⁸⁷ Notons que pour Honneth, Rousseau invente au travers de son développement et sa fameuse formule, mais sans la nommer comme telle, l'idée philosophique d' « aliénation » (Honneth, 2006, p.50)

les effets destructeurs causés par le « processus d'exacerbation de l'individualisme » qui semble sans limite. Hegel envisage comme le problème central de son époque le fait que lorsque les citoyens ne sont liés que par des liens juridiques, la communauté est menacée d'atomisation (Honneth, 2006, p.52). Il considère en effet que :

« l'émancipation juridique des sujets individuels va de pair avec la menace d'une atomisation de toute la communauté : certes, dans la « société bourgeoise », l'individu, doté des droits abstraits constitutifs d'une personne juridique, jouit d'une quantité de libertés subjectives inconnue jusqu'alors ; mais sa définition, uniquement négative, ne conduit plus à aucun lien social susceptible de s'établir par-delà les orientations purement instrumentales » (Honneth, 2006, p.52).

Selon l'auteur, le diagnostic hégélien consiste à voir dans le développement des échanges bourgeois, la cause de la destruction d'une totalité éthique. Pour mener à bien sa critique, Hegel s'appuie ainsi sur le référent normatif d'une totalité éthique censée avoir existé dans des conditions naturelles ou dans la Grèce antique, c'est à dire dans une société mêlant l'existence individuelle et les vertus publiques en une totalité, permettant à l'individu de se sentir appartenir à un tout qui le dépasse et dont il est un des éléments constitutifs (Honneth, 2006, p.52). Aussi, l'émergence de la société bourgeoise a comme conséquence pour les individus une perte du lien social et de la possibilité de construire une identité raisonnable par la médiation des autres, une perte d'universalité.

« Hegel peut comprendre l'émergence de la société bourgeoise comme le résultat d'une scission historique dont les conséquences sont bien plus étendues que ne le laisse seulement transparaître l'état de désintégration politique : à partir du moment où les individus, dans la jouissance de libertés nouvellement acquises, commencent à ne plus se rapporter qu'à eux-mêmes, c'est désormais, avec la perte de lien social, le

médium universel grâce auquel ils peuvent développer une identité raisonnable qui menace de se dissoudre. La vie sociale que Hegel a sous les yeux est dès lors caractérisée par une perte d'universalité qui engendre des conséquences pathologiques autant pour les sujets que pour la communauté : puisqu'il ne fait plus partie de façon constitutive de la sphère publique, l'individu voit s'affronter en lui le devoir et l'inclination de façon tout aussi abstraite que s'opposent dans la société des membres atomisés et des institutions devenues inertes ». (Honneth, 2006, p.52-53).

Le contexte sociohistorique auquel Marx est confronté est caractérisé par une paupérisation engendrée par économie et le déracinement social. Dans ses écrits de jeunesse et plus particulièrement les « *Manuscrits de 1844* », Marx soutient « que le sujet humain parvient à la réalisation de soi uniquement grâce au processus d'un travail autodéterminé » (Honneth, 2006, p.55). Il développe sa critique de ce qui empêche la réalisation d'un travail autodéterminé sous la forme d'une critique de l'aliénation sociale. Comme ses prédécesseurs, il lui faut aussi décrire un état originel dans lequel l'être humain a pu mener une vie bonne. Il évite cependant d'inscrire dans une nature humaine cet état originel et ne traite que de potentialités humaines qui sont censées revenir à l'espèce humaine du fait de ses dispositions naturelles, le travail autodéterminé. Comme le relève l'auteur, pour Marx :

« Ce qui constitue la qualité essentielle de l'être humain est sa capacité à s'objectiver dans le produit de son travail ; ce n'est qu'au cours de ce processus d'objectivation que l'individu a la possibilité de faire l'expérience de ses propres forces et donc de parvenir à la conscience de soi ; dès lors, la possibilité d'éprouver le processus de travail comme une réalisation de soi constitue le présupposé essentiel d'une vie bonne parmi les êtres humains ; mais, lorsque le mode de production capitaliste vient à s'imposer, ce présupposé est détruit parce que, sous la forme

du travail salarié, le capitalisme enlève à celui qui agit tout contrôle sur son activité ; dans cette mesure, il représente une forme de vie sociale qui va à l'encontre de l'essence même de l'homme et le prive ainsi de toute perspective de mener une vie bonne » (Honneth, 2006, pp.55-56).

Marx distingue alors quatre formes d'aliénation de l'individu par le capitalisme : l'aliénation de son produit, sa personne, ses congénères et ses qualités dans ce qu'elles ont de spécifiquement humaines. Honneth considère que même si Marx abandonne son concept d'aliénation sociale dans « *Le Capital* », il y maintient cependant toujours une critique des pathologies sociales provoquées par le capitalisme au travers de son concept de réification. Il comprend sous cette notion le processus selon lequel le capitalisme amène les sujets à percevoir la réalité de manière erronée – considérer une relation entre homme comme une relation entre chose – ce qui les empêchent de faire l'expérience de leur force et potentialités :

« Par « réification » Marx comprend le processus suivant : l'obligation de valorisation propre au capitalisme maintient les sujets dans une sorte d'erreur catégorielle permanente vis-à-vis de la réalité : soumis à la pression économique qui contraint à ignorer systématiquement les phénomènes qui n'entrent pas dans un processus de valorisation, ils n'ont au bout du compte pas d'autre choix que de percevoir la réalité dans son ensemble sur le modèle d'entités réifiées. En fait, pour Marx, ce processus est avant tout critiquable parce qu'il entraîne la destruction des conditions qui permettent à l'être humain de parvenir à la réalisation de soi : car, dès que son environnement se réduit à un monde de simples objets, il lui manque la possibilité de faire l'expérience de ses propres forces vives dans le milieu d'une réalité extérieure » (Honneth, 2006, p.57).

Honneth souligne alors sur ce point qu'avec ce nouveau concept, Marx peut désormais renoncer aux hypothèses substantialistes sur la nature des besoins

humains liés au concept d'aliénation, car son nouveau modèle « ne se rapporte pas aux objectifs ou aux finalités de l'accomplissement mais seulement à ses conditions d'effectuation nécessaires » (Honneth, 2006, p.58).

Dans la seconde moitié du 19^{ème} siècle se fait sentir dans plusieurs pays européens les débuts d'une démocratisation politique qui, associée à l'urbanisation, alimente les critiques bourgeoises de « massification ». Il s'ajoute à cela, notamment en Allemagne, un malaise croissant vis-à-vis du processus d'industrialisation, qui semble plonger le monde commun dans un « vide de sens »²⁸⁸ (Honneth, 2006, p.59). Nietzsche saisit alors ces tendances diverses sous le diagnostic du nihilisme moderne.

« L'atmosphère nihiliste qui a contaminé le monde moderne, puisque toute orientation en fonction de valeurs d'affirmation de la vie est désormais suspendue à une attitude de réserve et de réflexion, n'est pas pour lui un phénomène qui serait en marge d'un tout social demeuré intact, elle est bien l'expression symptomatique d'une pathologie culturelle » (Honneth, 2006, p.60).

Selon Honneth, le critère qui permet de justifier son jugement de la culture moderne est difficile à saisir, il repose vraisemblablement sur « un horizon de valeurs d'affirmation de la vie orienté vers l'action » (Honneth, 2006, p.61). Il est à remarquer qu'à la différence de ses prédécesseurs la conception de la vie bonne chez Nietzsche n'est pas conçue de manière à pouvoir s'appliquer à tous les êtres humains sans distinction ; l'essence de la vie bonne est réservée à « un cercle étroit de personnes auxquelles revient, en vertu de talent particuliers, une disposition privilégiée pour affirmer la vie » (Honneth, 2006, p.61). Honneth relève sur ce point qu'avec cette conception élitiste de la vie bonne Nietzsche fait entrer dans la philosophie

²⁸⁸ Comme l'écrit l'auteur : à cette époque dans les pays européens et notamment en Allemagne « le monde commun est vécu comme un monde désolé, vidé de tous sens même, car la grandeur et l'originalité véritables semblent l'avoir déserté » (Honneth, 2006, p.59)

sociale une forme de particularisme éthique qui lui était totalement étrangère. En posant que cet idéal pouvait n'exprimer que les intérêts d'un groupe social privilégié Nietzsche est d'une importance décisive en ce qu'il fait peser au niveau méthodologique le soupçon quant à l'universalité des idéaux de vie proposés par les philosophes sociaux précédents. Comme le note Honneth, avec Nietzsche :

«[...] On peut désormais se rendre compte que, à l'inverse les idéaux de vie de Rousseau, Hegel, ou Marx n'étaient pas si universalistes que ceux-ci l'avaient laissé paraître dans leurs théories. Derrière chaque universalisme éthique peuvent se cacher une conviction, un jugement de valeurs qui ne sont que l'expression d'une vision du monde particulière, ainsi que la théorie de Nietzsche le montre de façon abrupte » (Honneth, 2006, pp.61-62).

En allant plus loin dans sa généalogie Honneth souligne alors l'influence déterminante qu'auront Nietzsche et Marx pour la philosophie sociale du 20^{ème} siècle. Il soutient que si la philosophie sociale du 19^{ème} à été sous l'influence de Rousseau²⁸⁹, celle du 20^{ème} est sous l'influence de Nietzsche et de Marx. L'établissement d'un diagnostic des pathologies sociales de l'époque est alors établi par une nouvelle science émergente : la sociologie. La sociologie suit en effet selon lui à ses débuts un questionnement éthique afin de pallier l'« effritement moral » provoqué par le passage à l'ordre social moderne.

« Les pères fondateurs de cette nouvelle science sont tous sans aucune exception intimement convaincus que la société moderne vit sous la menace d'un effritement moral [...] : selon le diagnostic général, en passant d'un ordre social traditionnel à un ordre moderne le système des valeurs sociales a perdu cette

²⁸⁹ Hegel et Marx ont été profondément influencé par son diagnostic des pathologies sociales (Honneth, 2006)

force éthique constitutive qui permettait jusque-là à l'individu d'interpréter sa vie et de lui donner un sens en fonction d'une finalité sociale » (Honneth, 2006, p.63).

La sociologie est alors envisagée par les quatre auteurs précités comme une « science morale » et comme une réponse à cette évolution pathologique, à cette crise éthique (Honneth, 2006, p.63). Si ce diagnostic partagé est comparable à celui que fait Hegel, il s'en distingue en ce qu'il ne s'agit plus de parler d'« atomisation » ou de « scission », mais de « perte d'orientations morales ». Nietzsche et Marx ont fortement influencés ce diagnostic : les sociologues ont emprunté au premier le diagnostic de nihilisme, soit plus précisément « l'idée selon laquelle le déclin des systèmes de valeurs établis entraînait un effondrement de ces finalités éthiques qui permettaient jusque-là d'orienter la vie des sujets et de lui donner un sens » (Honneth, 2006, p.63). Ils se sont inspirés de l'idée du second suivant laquelle le capitalisme « menait à une forme de rapports humains qui, au lieu de reposer sur des liens personnels, dépendaient de calculs rationnels par rapport à une fin » (Honneth, 2006, p.64). Comme le soutient Honneth, il a suffi à ces auteurs d'associer ces deux influences en considérant le capitalisme comme étant la cause du nihilisme :

« Dès lors, il ne restait qu'un pas à faire pour fondre ces deux schémas d'interprétation dans un seul modèle d'explication et soutenir une thèse qui allait dominer le diagnostic fait par la sociologie au début du 20^{ème} siècle : les causes institutionnelles de ce manque croissant de repères dans le domaine éthique, autrement dit les causes du nihilisme, sont à chercher dans l'imposition du modèle d'économie de marché capitaliste » (Honneth, 2006, p.64).

Cette explication est au centre des interprétations du passage à un ordre social moderne qu'effectuent les pères fondateurs de la sociologie : qu'il s'agisse du constat de « dépersonnalisation des relations humaines » de Simmel, de celui de « dissolution des liens sociaux communautaires » de

Tönnies, de « désenchantement du monde » de Weber, ou encore de l'examen des formes de « solidarité organique » de Durkheim, c'est toujours le processus historique de l'émergence simultanée du capitalisme et de l'épuisement moral de la société qui est mobilisé (Honneth, 2006, p.64). Honneth relève alors que les sociologues – et par extension les philosophes sociaux ultérieurs – sont confrontés dans leurs développements à un obstacle méthodologique impliqué par les thèses de Nietzsche. Le relativisme éthique auquel sa théorie invite rend en effet difficile la justification de tout jugement normatif.

« Car si, en prolongeant le diagnostic culturel de Nietzsche on pouvait partir de l'idée que la société se trouvait dans un état nihiliste de vide éthique, il devenait à l'inverse quasi impossible de revendiquer et de justifier une validité objective pour ses propres critères d'appréciation ; toute tentative de caractériser les buts de l'existence, qui nécessitait un diagnostic des pathologies sociales, s'apparentait au contraire à un jugement éthique aussi arbitraire que tous les autres » (Honneth, 2006, p.66).

Tous les pères fondateurs ont cherché à dépasser cette tension entre volonté objective et normative sans jamais y être parvenus :

« Quelles que soient les différences entre ces approches, elles ont toutes en commun de n'avoir pu vraiment venir à bout de cette difficulté : se heurtant, après Nietzsche, au problème du relativisme éthique, elles n'ont été capables de concilier l'exigence d'objectivité scientifique avec le projet d'un diagnostic critique de leur époque qu'au prix d'une tension manifeste » (Honneth, 2006, p.67).

Même Weber, qui pourtant est certainement parmi les pères fondateurs celui qui a abordé ce problème méthodologique de la façon la plus aboutie, n'a pas réussi dans cette tâche. Si il suit Nietzsche jusqu'à reconnaître la

relativité de tous les jugements de valeur et érige la neutralité axiologique en principe méthodologique, il admet en effet que l'interdiction de tous jugements de valeurs ne fait guère sens pour la sociologie. En cherchant une solution à ce problème dans l'exposition consciencieuse des appuis normatifs utilisés, il fait progresser la réflexion sur ce point, sans toutefois réussir à résoudre la difficulté relative à leurs justifications.

« Weber n'a réussi à se dégager de cette position ambiguë qu'en proposant, à l'aide de la catégorie de « lien axiologique » (Wertbindung), une interprétation des sciences qui attribue toute la dimension du jugement éthique à leurs présupposés transcendants : ainsi, si l'on suit à la foi Nietzsche et Kant un domaine d'étude relève de la science dans la mesure où il contient, élucidé à la lumière de valeurs déterminées, une signification à chaque fois spécifique. Dès lors, la liberté d'émettre des jugements de valeur ne pouvait plus être comprise que comme une invitation à rendre consciencieusement des comptes pour ses propres liens axiologiques, sans que l'on sache comment l'on pouvait au juste fonder la validité de ces jugements de valeur » (Honneth, 2006, pp.66-67).

Alors que les diagnostics des pères fondateurs de la sociologie ont influencés pendant les décennies ultérieures le champ de la philosophie sociale – ceux de rationalisation proposé par Weber et la sociologie de la religion de Durkheim notamment –, les problèmes méthodologiques qu'ils avaient soulevés, ont contribués eux à faire revenir la question des pathologies sociales sur leur terrain d'origine de la philosophie sociale, seule à même de dépasser le relativisme éthique nietzschéen et de permettre une fondation des jugements normatifs dans des « prémisses universalistes » (Honneth, 2006, p.68).

Suite à la première guerre mondiale se développe autour des années 1920 deux alternatives au relativisme éthique, l'ancrage des jugements normatifs dans une philosophie de l'histoire ou dans une anthropologie philosophique.

La première alternative est illustrée par l'ouvrage « *Histoire et conscience de classe* » paru en 1923 de Lukács et la seconde par celui de Plessner « *Les frontières de la communauté* » paru en 1924.

Au niveau méthodologique, en fondant son diagnostic du présent sur une philosophie de l'histoire Lukács cherche à dépasser le relativisme éthique nietzschéen en se détachant des formes de jugement éthique par le renvoi du critère au fondement de la critique dans un avenir qui n'est pas falsifiable²⁹⁰. Il établit son diagnostic des pathologies sociales à partir de ses lectures de Marx et Weber sous le concept de réification. Par ce concept, il comprend le processus selon lequel le capitalisme fait que les sujets traitent leurs congénères, leur rapport avec eux ainsi que la nature comme s'il s'agissait de chose.

« [Selon Lukács] la contrainte de calcul rationnel impliquée par le type capitaliste d'échanges de marchandises produit un processus de rationalisation qui transforme progressivement tous les phénomènes en objets mis à disposition de l'économie : qu'il s'agisse de sujets humains et de leurs rapports intersubjectifs, de développements organiques naturels et de leurs productions, ils prennent tous la forme réifiée de simples objets, dans le sens où ils semblent perdre ce qu'il y a de vivant et de parfaitement imprévisible en eux » (Honneth, 2006, pp.73-74)

Plessner quant à lui cherche une alternative au relativisme éthique de Nietzsche en se basant sur des « considérations anthropologiques portant sur la formation de l'identité de l'être humain » (Honneth, 2006, p. 72). Il développe la thèse selon laquelle les êtres humains, contrairement aux

²⁹⁰ Notons que Lukács considère que la séparation entre jugement de fait et de valeurs est le symptôme même d'une pathologie en ce qu'elle relève de « ce type d'abstraction qui conçoit toute réalité dans une dimension processuelle » (Honneth, 2006, p.74). Il pense que le fait que la vie sociale présente est dominée par une fausse abstraction deviendra évident lorsque les sujets se libéreront de la réification.

animaux, ont la capacité d'adopter une perspective « excentrée » par rapport à leurs activités et qu'ainsi ils constituent leur identité en faisant des expériences sur eux-mêmes afin de découvrir ce qui leur convient. Pour Plessner afin de mener à bien la constitution de leur identité ils nécessitent d'avoir une distance par rapport aux autres dans l'espace public que ne permet pas la communauté. Le diagnostic des pathologies sociales qu'il propose, semblable à celui de Rousseau, est ainsi que les communautés sociales sont un frein à la réalisation de soi autonome.

« En raison de sa position « excentrée » l'être humain possède une identité individuelle si instable qu'il doit multiplier les expériences pour découvrir la forme de vie individuelle qui lui est appropriée ; mais il ne peut accomplir librement ce type de recherche sur soi que tant que la sphère publique sociale permet de garder une certaine distance par rapport aux autres, de se dissimuler et de cacher ses véritables intentions ; si cet espace de liberté institutionnalisée est détruit et remplacé par des formes de « communauté de sang » ou de « valeurs », les attentes d'authenticité, de plus en plus pressantes, obligent à réduire l'identité de l'individu à un aspect bien précis et étriqué ; Plessner en arrive donc à la conclusion que l'émergence de communautés sociales fait disparaître toute chance de parvenir à une réalisation de soi autonome »
(Honneth, 2006, p.72).

À ces deux tentatives exemplaires d'éviter l'écueil du relativisme éthique par le recours à une philosophie de l'histoire ou à une anthropologie philosophique succéderont de nombreuses autres tentatives dans les années 1920-1930. Si Honneth ne relève que peu d'entreprise de philosophie sociale s'inscrivant dans une philosophie de l'histoire, il rattache de nombreuses perspectives à celle qui s'inscrivent dans une anthropologie philosophique. Il se réfère notamment aux analyses anthropologiques de Freud dans « *Malaise dans la culture* » et dans la lignée de la psychanalyse celles de Fromm, de Mitscherlich et Marcuse ; en France il relève

l'importance des écrits de Durkheim sur la religion, et à sa suite Bataille ; et enfin aux Etats-Unis, de Dewey (Honneth, 2006, p.75-76).

Lorsque le régime fasciste déferle sur l'Europe, le modèle interprétatif des diagnostics dominants, celui des atteintes portés aux conditions sociales de l'autoréalisation par la modernisation capitaliste, fait place à celui du totalitarisme. À nouveau Honneth distingue une perspective prenant sa source à la philosophie de l'histoire, « *La Dialectique de la raison* » d'Adorno et Horkheimer, d'une perspective reposant sur une anthropologie politique, « *La condition de l'homme moderne* » de Arendt.

Dans « *La Dialectique de la raison* », Adorno et Horkheimer, proche en cela de Rousseau, veulent retrouver les causes du totalitarisme en revenant au début de l'histoire humaine ; en ce sens qu'ils le considèrent essentiellement comme le résultat d'un développement manqué du processus civilisationnel en son entier. L'échec du processus civilisationnel prend sa source chez Adorno et Horkheimer, dans l'utilisation rationnelle des processus naturels. Avec cette prémisse, les auteurs renversent complètement la tradition marxiste en ne reconnaissant dans le travail que la dimension qui relève de la domination instrumentale. Ils considèrent en effet que le travail, par les efforts qu'il demande, implique pour les sujets l'aptitude à contrôler leurs penchants naturels et à se rapporter à la nature de façon instrumentale²⁹¹ (Honneth, 2006, p.79). Cette domination instrumentale de la nature par l'homme, se poursuit alors dans « la domestication de sa vie instinctive, l'appauvrissement de sa richesse sensitive et le développement de relations de domination avec ses semblables », ce qui conduit à terme à la « domination totalitaire » (Honneth, 2006, p.80).

²⁹¹ Comme l'écrit l'auteur à propos de leur perspective sur ce point : « *Dans l'effort que commande le travail, le sujet développe son aptitude à contrôler rationnellement ses penchants naturels et, à l'inverse, l'environnement naturel est réduit, sous le coup de l'activité laborieuse, à un simple champ d'intervention soumis aux finalités des êtres humains* » (Honneth, 2006, p.79-80)

« [...] Ce même processus débouche chez Adorno et Horkheimer sur une domination totalitaire du présent ; la spirale historique de la réification atteint ici son paroxysme parce qu'elle crée au sein de la société une nouvelle forme de relation avec la nature dans laquelle les individus entièrement vidés psychiquement sont livrés sans défense à des grandes organisations qui opèrent selon une rationalité par rapport à une fin, comme ils étaient livrés dans la préhistoire à des forces naturelles irrésistibles » (Honneth, 2006, p.80).

Pour Honneth, le problème que pose la perspective de la première génération de l'École de Francfort est qu'elle finit par occulter les aspects qui ne sont pas liés au processus de rationalisation technique et surtout la spécificité historique du totalitarisme. En faisant remonter l'origine du totalitarisme aux origines de la civilisation, ils finissent par considérer le processus civilisationnel en son entier comme une pathologie sociale, gommant ainsi les progrès effectués – libertés juridiques, démocratisation politiques, élargissement des marges d'action individuelles etc. – et la spécificité historique du totalitarisme.

À l'inverse d'Adorno et Horkheimer, Arendt remplace le système totalitaire dans son contexte historique et le comprend comme la conséquence d'une pathologie sociale inscrite dans les sociétés modernes.

La critique du système totalitaire à laquelle elle procède s'appuie sur une conception idéalisante de la cité antique et de considérations anthropologiques qui lui correspond. Elle considère ainsi à partir de sa représentation idéalisée de la cité antique, que l'homme nécessite d'être inscrit et reconnu dans une sphère publique afin d'avoir une stabilité et une conscience de soi lui permettant de surmonter les problèmes existentiels et de faire l'expérience de sa liberté. Comme la liberté individuelle et la praxis publique sont liées, l'homme a besoin d'une « sphère sociale de publicité politique » pour vivre une vie bonne.

« Les sujets humains sont, par nature, destinés à être appréhendés et reconnus dans une sphère publique car ce n'est qu'ainsi qu'ils peuvent acquérir la stabilité psychique et la conscience de soi nécessaires pour surmonter des risques et des problèmes existentiels ; en outre, le sujet n'est en mesure de faire l'expérience de soi-même comme d'un être libre que lorsqu'il apprend à s'engager activement dans les discussions publiques à caractère politique. En prenant en compte ces deux présuppositions, on peut parvenir à la conclusion systématique suivante [...] : la liberté individuelle et la praxis publique sont si étroitement mêlées chez l'homme que seule l'existence d'une sphère sociale de publicité politique peut lui offrir une chance de mener une vie réussie » (Honneth, 2006, p.82).

De là, Arendt soumet à la critique la domination totalitaire en deux temps. Elle relève tout d'abord que la société industrielle est marquée par une tendance générale à l'aliénation en ce que les formes d'activité technique que sont la fabrication et le travail prennent une importance telle dans un contexte d'industrialisation croissante, qu'ils menacent la société et les pratiques de délibération et communication politiques « génératrices de liberté ».

« [...] les formes d'activité technique que sont la fabrication et le travail exercent, dans un contexte d'industrialisation croissante, une telle emprise sur la société qu'elles risquent de refouler entièrement la pratique de délibération et de communication politiques, génératrice de liberté ; c'est précisément parce que cette sphère d'action, qui est la seule où l'individu puisse établir une relation de confiance avec soi-même, ses congénères et le monde dans son ensemble, est limitée que le triomphe de la technique va nécessairement de pair avec l'exacerbation d'une aliénation généralisée » (Honneth, 2006, p.83).

Ensuite, dans le second temps de son argumentation, Arendt soutient que sur le plan socioculturel les conditions d'aliénation modernes dans lesquelles vivent les sujets ont rendues possible l'avènement du totalitarisme. Dans un espace public désagrégé, l'homme moderne en manque de repères a été la victime du régime totalitaire²⁹².

D'une manière synthétique, le développement complet de Arendt pose ainsi que « la mise en œuvre croissante de types d'activités techniques constitue une limitation pour la sphère d'action garantissant la liberté et entraîne la décomposition de l'espace public politique de sorte qu'en fin de compte le pouvoir totalitaire ne se voit poser plus aucune limite » (Honneth, 2006, p.84). Le diagnostic des pathologies sociales modernes que Arendt propose consiste ainsi en l'affirmation que les activités menées d'un point de vue instrumental menacent la sphère de l'agir communicationnel. Selon Honneth, ce diagnostic influencera la majorité des philosophes sociaux des années 1950-1960 et notamment Habermas, Castoriadis et Taylor²⁹³ (Honneth, 2006, p.84).

Cependant, à la même époque à l'inverse de la tendance générale de la philosophie sociale, Foucault développe une philosophie sociale critique face à l'universalisme et à une quelconque anthropologie. Dans « *Surveiller et punir* », il s'attache à l'analyse des rapports de pouvoir modernes. Son diagnostic porte sur les institutions qui par une microphysique du pouvoir ont soumis les individus et leur corps à une discipline qui les incline à un

²⁹² Sur ce point comme l'écrit Honneth à propos de la thèse de Arendt dans les « *Origines du totalitarisme* » : « [...] la perte de repères de l'homme moderne est utilisée, dans la dictature nazie, à des fins de manipulation des masses : coupés, du fait de la désagrégation de l'espace public, de toute interaction génératrice de sens, ne pouvant plus s'en remettre dans une large mesure qu'à eux-mêmes, et étant de moins en moins sûrs de leur identité, les individus ne trouvent plus de formes d'organisation appropriées à la défense de leurs intérêts que dans les mouvements totalitaires » (Honneth, 2006, p.83).

²⁹³ Selon lui en effet, le diagnostic de Hannah Arendt a influencé profondément toutes les tentatives de philosophie sociale durant les années 1950-1960 que ce soit la « discussion exempte de domination » chez Habermas, la « praxis révolutionnaire » chez Castoriadis, ou « l'espace public garantissant la liberté » chez Taylor (Honneth, 2006, p.84)

conduite de vie organisée sur le mode de la « raison instrumentale ». Comme le note Honneth :

« Pour ainsi dire en accord à la fois avec Weber et Adorno, [Foucault] est convaincu que les sociétés développées modernes n'ont pu se maintenir que parce qu'un réseau très dense d'institutions de contrôle veille à imposer une discipline croissante au corps humain afin que les sujets s'en tiennent à une conduite de vie organisée sur un mode rationnel par rapport à une fin et que toute forme de résistance soit ainsi étouffé dans l'œuf » (Honneth, 2006, p.96).

Comme Foucault pointe les liens ténus entre savoir et pouvoir et critique ainsi toute forme de savoir transcendant, le point d'appui normatif sur lequel s'appuie son diagnostic est peu clair. Selon Honneth, dans « *Le souci de soi* », il semble que ce dernier s'appuie sur « une esthétique de l'existence fondée sur le modèle de praxis antiques » pour dénoncer les rapports de pouvoir modernes (Honneth, 2006, p.97). Mais d'une manière générale l'auteur considère que les critères normatifs de Foucault demeurent opaques du fait de son « perspectivisme²⁹⁴ ». Honneth indique sur ce point que Foucault en posant que toute norme transcendant son contexte et toute conception anthropologique est l'expression d'un rapport de pouvoir, a initié une tradition de pensée allant de Rorty à Butler – notamment « *Objectivité, relativisme et vérité* » pour le premier et « *Trouble dans le genre* » pour la seconde. Mais il relève surtout que les attaques successives de Nietzsche et de Foucault sur le terrain de l'éthique ont contraint la philosophie sociale à porter une réflexion sur les problèmes méthodologiques qui se posent à elle. En faisant un bref examen réflexif et historique de cette discipline, il établit que ses représentants ont utilisés soit une philosophie de l'histoire soit une anthropologie pour présenter les conditions sociales nécessaires à la réalisation de soi. Or les tentatives de

²⁹⁴ La notion de perspectivisme est entendue selon Honneth au sens de « thèse selon laquelle la vérité de prétentions cognitives se mesure seulement au degré de leur application sociale » (Honneth, 2006, p.97)

l'une comme l'autre pour éviter tout jugement éthique se sont avérées, sous les coups de butoir de Nietzsche et Foucault, de moins en moins satisfaisantes. Il est apparu en effet que la tentative de la philosophie de l'histoire de projeter de façon téléologique le critère de jugement sur lequel elle s'appuie dans le futur afin d'éviter tout jugement normatif, ne peut masquer le fait qu'elle repose sur un jugement de valeur infondé. Le recours à une anthropologie philosophique quant à lui a été de plus en plus soupçonné de n'être qu'un jugement de valeurs produit par une culture particulière qui cherche à se dissimuler sous les atours du naturel. Suite à ces remises en question, la discussion s'est alors dirigée sur la manière dont il est possible de justifier la prétention de la philosophie d'établir un diagnostic des pathologies sociale face aux thèses de relativisme éthique, c'est-à-dire compte tenu du fait que ce diagnostic peut être réduit à une culture particulière (Honneth, 2006, p.94). Comme l'écrit l'auteur :

« Sous la pression de ce type de question, la discussion s'est concentrée de façon plus aigüe sur le problème méthodologique suivant : tout diagnostic de philosophie sociale n'est-il pas fondé en fin de compte sur un jugement éthique sur ce qui doit prévaloir comme la condition indispensable de l'autoréalisation de l'être humain ? Pourtant, on ne dispose plus d'aucun critère externe pour défendre la tentative de définition des pathologies sociales contre l'objection selon laquelle elle ne serait que l'expression parmi d'autres d'une conception conditionnées par une culture particulière » (Honneth, 2006, p.94).

Selon Honneth, étant donné que la philosophie sociale a besoin de « critères généraux sur ce qu'est la normalité de la vie sociale, dont la validité ne peut plus être garantie seulement indirectement par des postulats anthropologiques », son existence dépend de « la possibilité de fonder une éthique formelle » (Honneth, 2006, p.97). En ce sens il soutient plus loin que « l'avenir de la philosophie sociale dépend donc aujourd'hui entièrement de la possibilité de fonder des jugements éthiques concernant les conditions de possibilité de toute vie humaine » (Honneth, 2006, pp.97-

98). Il suggère que trois voies se dessinent pour résoudre ce problème. La première est la proposition d'Habermas de recourir à des discussions pratiques pour définir les questions éthiques : « ce que l'on doit considérer comme « normal » ou « idéal » en rapport avec une forme de vie sociale dépendrait donc de la manière dont les membres de la société peuvent parvenir, grâce à une formation de la volonté organisée sur un mode démocratique, à un consensus sur le type d'évolution sociale souhaitable » (Honneth, 2006, p.98). Le problème de cette perspective est qu'elle rend la philosophie sociale obsolète en transférant sa compétence interprétative aux personnes concernées. La seconde solution envisagée comme alternative au problème de justification des jugements éthiques, illustrée notamment par les perspectives de Habermas ou de Taylor, est de recourir à une anthropologie « atténuée et formelle », c'est-à-dire à une anthropologie la plus économe possible qui ne soit pas susceptible d'être réduite à l'intérêt de groupes sociaux particuliers ou à une culture particulière. Dans « *La théorie de l'agir communicationnel* » Habermas pose que c'est à la théorie de la société elle-même de définir lorsque le système empiète sur le monde vécu et entrave la reproduction de la société²⁹⁵ (Honneth, 2006, pp.98-99). Il relève également que dans « *The Ethics of Authenticity* » et « *Les sources du moi* » Taylor développe une anthropologie philosophique atténuée et formelle selon laquelle l'homme est destiné à l'auto-interprétation et qu'il nécessite d'avoir les conditions sociales nécessaires pour mener à bien cette tâche sans contrainte (Honneth, 2006, pp.99-100). Enfin la troisième solution est celle d'une éthique pondérée d'un relativisme historique. Elle est illustrée à nouveau par la perspective de Taylor dans « *Les sources du moi* » et propose, en accord avec Foucault, que dans sa tentative d'autocompréhension culturelle de ses valeurs éthiques, la modernité ne peut forger des critères d'appréciation des pathologies sociales que de manière située et datée. Autrement dit, le critère de jugement des

²⁹⁵ Comme le note l'auteur : « *les arguments avancés [par Habermas] pour justifier la distinction entre « normal » et « pathologique » relèvent d'une anthropologie atténuée qui n'est plus que formelle, en ce sens qu'ils sont ancrés dans une pragmatique universelle qui tente de démontrer qu'une forme originaire de praxis discursive parmi les êtres humains constitue une condition nécessaire à la reproduction de la société* » (Honneth, 2006, p.99)

pathologies sociales « ne possède qu'une validité historiquement limitée dans la mesure où il ne peut s'appliquer qu'à l'époque historique dont il est obligé d'assumer les présupposés éthiques » (Honneth, 2006, p.100). À nouveau le problème ici est qu'en prenant cette voie la philosophie sociale est contrainte de renoncer à des critères transcendant leur contexte. Honneth conclut ainsi sa généalogie de la philosophie sociale de Rousseau à Taylor en suggérant qu'elle ne peut rester fidèle à ses prétentions de base qu'en épousant le seconde voie dégagée plus haut, c'est-à-dire en faisant référence à une « anthropologie atténuée et formelle » ; voie qu'il suit comme nous le verrons plus loin dans l'ouvrage « la lutte pour la reconnaissance » (Honneth, 2006, p.100).

Le tableau ci-dessous propose une synthèse des diagnostics des pathologies sociales et de leurs appuis normatifs établis au sein de la philosophie sociale.

8. Tableau synoptique de la philosophie sociale

	Contexte	Type critère	Normalité sociale	Pathologie sociale
Rousseau	Emergence sphère publique bourgeoise	Etat de nature, anthropologie	Rapport monologique à soi	Aliénation, dépravation
Hegel	Individualisme, Atomisation société, apathie politique, paupérisation	Philosophie histoire, anthropologie Grèce antique (Polis)	Ethicité vécue par l'ensemble de la communauté	Scission, bifurcation
Marx	Paupérisation, misère économique déracinement social	Anthropologie (potentialité liée à disposition naturelle)	Travail autodéterminé, processus d'objectivation dans le travail	Aliénation sociale, Fétichisme, Réification
Nietzsche	Démocratisation, urbanisation, massification, crainte face à l'industrialisation	Considérations anthropologiques	Horizon de valeurs d'affirmation de la vie orienté vers l'action	Nihilisme
Sociologie	Fin 19 ^{ème} début 20 ^{ème} , Marx et Nietzsche	Analyses empiriques multiples	Ethicité, morale, solidarité, communauté	Perte orientation morales causée par le capitalisme

	1920, relativisme éthique	Philosophie de l'histoire	« Participation ²⁹⁶ »	Réification
Plessner	1920, relativisme éthique	Anthropologie (constitution identité)	Distance entre individus dans l'espace public	Communauté de sang et de valeurs
Adorno et Horkheimer	Totalitarisme	Philosophie de l'histoire	« Universalité rationnelle d'autoréalisation coopérative ²⁹⁷ »	Domination totalitaire, réification, rationalisation Processus civilisationnel
Arendt	Totalitarisme	Anthropologie Grèce antique	Sphère sociale de publicité politique	Aliénation : Agir communicationnel menacé par agir instrumental
Foucault	1960-1970	« Praxis antique »	Esthétique de l'existence fondée sur praxis antique	Discipline
Habermas	1960-1970, philosophie analytique langage	Anthropologie	Sphère entente communicationnelle nécessaire à reproduction espèce, discussion pratique, praxis discursive	Technicisation monde social, autonomisation de l'agir instrumental
Taylor	1960-1970	Anthropologie	Auto-interprétation, éthique pondéré de relativisme éthique	X

En affinant la définition de la tradition théorique dont il se réclame, nous pouvons dire avec lui en nous référant à « *La société du mépris* » qu'il s'inscrit dans la tradition critique de l'École de Francfort. Dans l'article de cet ouvrage intitulé « *Une pathologie sociale de la raison* », l'auteur traite des liens spécifiques qu'établit l'École de Francfort entre histoire, raison et théorie. En introduction, il rappelle que de manière générale la théorie critique associe à l'idée d'une réalisation de la raison dans l'histoire, celle de sa déformation par le capitalisme et une pratique d'émancipation corrélative.

²⁹⁶ Dans l'ouvrage « *La réification* », Honneth identifie l'appui normatif de la critique lukacsienne comme la participation (Honneth, 2007, pp.21-32).

²⁹⁷ Aucun appui normatif n'est défini dans ce chapitre de « *la société du mépris* », en revanche celui « d'une universalité rationnelle d'autoréalisation coopérative » est mentionné dans le chapitre suivant « *Les pathologies sociales de la raison* » (voir notamment p.111).

« La Théorie critique insiste sur la médiation de la théorie et de l'histoire à travers un concept de rationalité socialement effective : le passé historique doit être compris d'un point de vue pratique, comme un processus de développement dont les déformations pathologiques dues au capitalisme peuvent être dépassées uniquement en initiant un processus d'émancipation par la raison (Aufklärung) parmi les sujets impliqués. C'est ce modèle de relation de la théorie et de l'histoire qui garantit l'unité de la théorie critique, en dépit de la variété de ses approches » (Honneth, 2006, p.103)

L'objectif que poursuit Honneth dans cet article est de traiter des liens qu'effectuent les membres de l'École de Francfort entre la critique sociale et l'idée d'une raison se développant dans l'histoire. En ce sens, il expose tout d'abord (1) le noyau éthique de l'idée de « forme déficiente de rationalité sociale » pour ensuite (2) expliquer comment le capitalisme est envisagé comme une cause de la déformation de cette rationalité et enfin (3) conclure sur le lien entre raison et pratique d'émancipation. Dans ce qui suit, nous nous inspirerons de cet article afin de saisir les prémisses théoriques principales sur lesquelles repose le type de critique proposée par l'École de Francfort. Nous comprendrons cette perspective avec Honneth comme une forme de réflexion fondée sur l'idée hégélienne d'une histoire gouvernée par la raison qui s'appuie (1) sur des motifs normatifs d'une universalité rationnelle (2) une idée de pathologie sociale de la raison et (3) un concept d'intérêt émancipatoire (Honneth, 2006, p.130).

(1) Selon Honneth, l'unité méthodologique de la théorie critique repose dans son « négativisme théorique », c'est-à-dire sa définition d'un « état de négativité sociale » qui n'est pas conçu au travers du prisme de l'injustice sociale mais, de façon plus large, comme « une violation des conditions de la vie bonne ou réussie » (Honneth, 2006, p.105). La terminologie utilisée par les membres de l'école de Francfort pour qualifier cet état de négativité sociale est basée sur la distinction entre relations « pathologiques » et relations « intactes » non pathologiques. La cause de l'état de négativité

sociale qu'identifient la théorie critique est systématiquement attribuée à un « déficit de rationalité sociale ».

« Tous les auteurs mentionnés [...] partent du principe que la cause de l'état négatif de la société se situe dans un déficit de rationalité sociale ; ils supposent un lien interne entre les relations pathologiques et la constitution de la rationalité sociale, ce qui explique leur intérêt pour le processus historique de réalisation de la raison » (Honneth, 2006, p.105-106).

Comme le rappelle Honneth, la conception spécifique des pathologies sociales comme produit d'une « rationalité sociale déficiente » prend sa source dans la pensée hégélienne et plus précisément la « *Philosophie du droit* ». Selon lui, Hegel considère en effet les tendances au déclin de sens de son époque comme « *une appropriation insuffisante d'une raison déjà possible « objectivement* » (Honneth, 2006, p.106). Ce faisant, il présuppose un lien entre progrès historique et éthique en considérant que le processus d'autoréalisation de la raison se cristallise objectivement dans des « institutions « éthiques » universelles » qui permettent au sujet de d'envisager leur vie selon des objectifs socialement reconnus et par là de faire l'expérience d'une vie sensée.

« La raison se déploie dans l'histoire en recréant à chaque nouvelle étape des institutions « éthiques » universelles dont les prises en considération permettent aux individus de concevoir leur vie en accord avec des objectifs socialement reconnus, et leur permettent ainsi de faire une expérience sensée de la vie. Quiconque refuse que sa vie se définisse par de tels objectifs rationnels souffre des conséquences de l'indéterminité et développe les symptômes d'une perte d'orientation » (Honneth, 2006, p.106).

C'est en effet en observant le fait que les systèmes de pensée et les idéologies de son époque empêchent les sujets de percevoir une vie éthique

déjà présente et produisent ainsi des symptômes de perte de sens, qu'Hegel conçoit les pathologies sociales comme le résultat d'une incapacité de la société à exprimer adéquatement le potentiel rationnel déjà inhérent aux institutions, pratiques et routines quotidiennes. Il découle de cela la thèse générale selon laquelle « *une forme réussie de société est uniquement possible si les normes de rationalité les plus élevés sont maintenues* » (Honneth, 2006, p.107). Hegel justifie cette prémisse éthique en arguant que seule l'instance d'universalité rationnelle donne aux sujets les moyens d'organiser leur vie de manière sensée. Honneth suggère sur ce point que la théorie critique reprend cette idée hégélienne en soutenant que la cause de la pathologie de la société capitaliste réside dans un déficit de rationalité sociale. Il soutient en ce sens que la réflexion de Hegel et celles des membres de la Théorie critique reposent sur la même présomption éthique :

« On ne doit pouvoir dire des membres de la société qu'ils peuvent mener en commun une vie réussie et non déformée que si tous s'orientent en fonction de principes ou d'institutions qu'ils peuvent eux-mêmes comprendre comme des fins rationnelles de leur autoréalisation. Toute déviation par rapport à cet idéal ne peut que mener à une pathologie sociale, dans la mesure où les sujets éprouvent manifestement de manière douloureuse le déficit de finalités communes et universelles » (Honneth, 2006, p.107).

Ce noyau éthique commun à la Théorie critique, dit-il, est généralement caché sous des prémisses anthropologiques, l'universel rationnel étant conçu comme « *le potentiel d'une modalité invariante de capacité humaine* » (Honneth, 2006, 107). Il montre en ce sens que la théorie critique reprend, au moyen de plusieurs conceptions différentes d'une « praxis humaine originale », l'idée hégélienne de « la nécessité constante d'une universalité rationnelle pour rendre possible, pour les sujets, une manière

entière de s'autoréaliser dans la société²⁹⁸²⁹⁹³⁰⁰ » (Honneth, 2006, p.108). Autrement dit, la mobilisation de conceptions anthropologiques ne peut masquer l'idée éthique selon laquelle l'autoréalisation individuelle réussie n'est possible qu'en se combinant à une autoréalisation collective « au moyen de principes ou finalités acceptés universellement ».

« Comme chez Hegel, les membres de la Théorie critique sont convaincus que l'autoréalisation du sujet individuel réussit uniquement lorsqu'elle se combine avec l'autoréalisation de tous les autres membres de la société, au moyen de principes ou de finalités, acceptés universellement. On peut en effet aller plus loin et prétendre que l'idée d'une universalité rationnelle contient le concept de bien commun sur lequel les membres d'une société ont dû s'entendre de manière rationnelle pour pouvoir se rapporter mutuellement à leur liberté individuelle. Les différents modèles de praxis dont se servent Horkheimer, Marcuse ou Habermas sont les extensions particulières de cette idée première selon laquelle la socialisation des êtres humains ne peut réussir que dans les conditions d'une liberté coopérative. Quelle que soit la manière dont l'idée

²⁹⁸ En conséquence la raison représente ici à la fois le médium d'une modalité rationnelle et satisfaisante d'intégration de la société.

²⁹⁹ Il est à noter sur ce point que c'est en se référant à « une telle instance de la praxis rationnelle » que les membres de l'Ecole de Francfort peuvent concevoir leur perspective analytique comme un diagnostic des pathologies sociales guidé par une théorie de la raison : « les déviations par rapport à l'idéal à atteindre avec la réalisation sociale de l'universalité rationnelle » peuvent en effet être qualifiées de pathologies sociales en ce qu'elles s'accompagnent « d'une perte douloureuse des possibilités d'autoréalisation intersubjective » (Honneth, 2006, p.109)

³⁰⁰ Notons également sur ce point Honneth note que l'idée d'une universalité rationnelle a certes évoluée depuis Horkheimer jusqu'à Habermas ; « Chez Habermas, l'idée selon laquelle seule une rationalité accomplie garantit une vie commune réussie pour les membres de la société est radicalement traduite en un sens procédural, au point que la rationalité qui donne lieu à une action orientée vers l'entente peut assurer uniquement les conditions d'une autoréalisation autonome et non pas son accomplissement » (Honneth, 2006, p.109).

anthropologique prend forme chez chacun de ces auteurs, en fin de compte ils défendent tous l'idée éthique consistant à insister sur une forme de pratique commune dans laquelle les sujets peuvent, ensemble ou en coopération, parvenir à l'autoréalisation » (Honneth, 2006, pp. 109-110).

Il est à noter que l'idée d'une « universalité rationnelle d'autoréalisation coopérative » adoptée par tous les membres de la Théorie critique se distingue à la fois du libéralisme et du communautarisme (Honneth, 2006, p.111). Contre le libéralisme, la Théorie critique pense en effet que « la réalisation de la liberté individuelle est liée à une praxis commune qui dépasse le seul produit de la coordination des intérêts particuliers³⁰¹ » (Honneth, 2006, p.111). En effet, comme le note l'auteur, l'idéal normatif de la Théorie critique d'une autoréalisation coopératrice est incompatible avec les prémisses individualistes du libéralisme :

« Son orientation vers un idéal d'autoréalisation coopératrice implique au contraire que les sujets ne peuvent parvenir à une vie réussie en société tant qu'ils n'ont pas reconnu un noyau de convictions communes quant à des valeurs situées en arrière-plan de leurs intérêts individuels respectifs. L'idée d'une « communauté d'hommes libres » déjà formulée par Horkheimer [...] constitue le motif normatif central de la Théorie critique [...] » (Honneth, 2006, p.112).

³⁰¹ Pour exemplifier ce propos Honneth suggère que : « Tous les concepts de praxis rationnelle utilisés dans la Théorie critique sont conçus, dans leur définition même, pour des actions dont l'élaboration requiert un degré d'entente intersubjective plus élevé que ne l'admet le libéralisme : pour coopérer sur une base égale, pour agir ensemble esthétiquement, pour pouvoir s'entendre sans contrainte, il est nécessaire de disposer d'une conviction pratique accordant de la valeur à chacune de ces activités afin de justifier la mise au second plan des intérêts individuels. À cet égard, la Théorie critique présuppose un idéal normatif de société qui est incompatible avec les prémisses individualistes de la tradition libérale » (Honneth, 2006, p.112).

Ensuite, à la différence du communautarisme la Théorie critique considère que la praxis coopérative et les valeurs qui lui sont liées doivent être établies *rationnellement*³⁰². Comme l'affirme l'auteur chez tous les membres de l'école de Francfort « l'orientation vers une praxis de coopération libératrice ne doit pas résulter de liens affectifs d'appartenance ou d'harmonie mais d'un examen rationnel » (Honneth, 2006, p.113).

Honneth termine cette section en rappelant qu'une particularité aussi importante de la Théorie critique que celle d'autoréalisation coopérative est d'avoir reconnu dès ses débuts la nécessité de se doter d'une version post-idéaliste de l'idée hégélienne de réalisation de la raison, de l'avoir sociologisé³⁰³.

(2) Cela lui permet ensuite de revenir sur l'identification du capitalisme comme déformation ou interruption du processus de réalisation de la raison qu'établissent les membres de l'École de Francfort. Sans entrer dans les détails ici son propos vise à faire voir que ses membres se sont appuyés sur la théorie de la réification de Lukács – dans « *Histoire et conscience de classe* » – pour associer au concept de capitalisme une théorie de la

³⁰² Notons qu'ici la coopération sociale a pour fonction d'élever la rationalité sociale (Honneth, 2006, p.113).

³⁰³ Sur la sociologisation de l'idée de Hegel l'auteur note plus loin : « *C'est en fusionnant Weber et Marx que les membres de l'École de Francfort sont arrivés à la conviction partagée que le potentiel rationnel de l'être humain se déploie dans des processus historiques d'apprentissage dans lesquels des solutions rationnelles sont indissolublement liées à des conflits quant au monopole du savoir. Face aux défis objectifs chaque fois renouvelés qui se présentent aux sujets à chaque étape de la nature et de l'organisation sociale, ils réagissent en améliorant constamment leur savoir pratique, mais ce savoir est tellement enchaîné dans des conflits sociaux à propos du pouvoir et de la domination que c'est seulement au prix d'une exclusion de certains groupes sociaux qu'il prend forme durablement dans des institutions. Par conséquent, il est tout fait clair pour la Théorie critique que la réalisation hégélienne de la raison doit être comprise comme un processus d'apprentissage conflictuel à multiples facettes et dans lequel une connaissance potentiellement universalisable se fait jour progressivement au cours de résolutions de problèmes qui apportent des améliorations, ceci contre la résistance de groupes dominants* » (Honneth, 2006, p.117).

rationalité. Ils lui ont repris l'idée que le capitalisme en valorisant des pratiques et des manières de penser réifiantes entrave le déploiement d'une rationalité rendue possible par le processus historique.

« [Selon Lukács] le travail parcellisé et mécanisé ainsi que l'échange marchand exigent une forme de perception qui fait apparaître les autres êtres humains comme des choses, des êtres dépourvus de sentiments ; l'interaction sociale est ainsi dépouillée de cette attention aux qualités qui lui confèrent une valeur. [Autrement dit] le capitalisme fait prédominer une forme de praxis qui astreint à l'indifférence envers la valeur d'autres êtres humains : au lieu de se rapporter les uns aux autres en se reconnaissant mutuellement, les sujets se perçoivent comme des objets identifiés suivant leurs propres intérêts » (Honneth, 2006, p.120).

(3) A partir du diagnostic de Lukács d'une déformation du processus de réalisation de la raison par la réification provoquée par le capitalisme, les membres de l'Ecole de Francfort cherchent à identifier des pratiques d'émancipation correspondantes. Pour mener à bien cet objectif, les théoriciens francfortois ne recourent ni à une philosophie spéculative de l'histoire ni à un agent historique de libération – le « prolétariat » –, comme l'avaient fait Marx et après lui Lukács, mais à une conception empirique de celle-ci et à « une capacité rationnelle enfouie dont les motivations sont en principe partagées de manière identique par tous les sujets » (Honneth, 2006, p.125). Pour ce faire, les principaux représentants de la Théorie critique s'inspirent dans leur démarche de la psychanalyse de Freud en deux temps : après avoir établi un lien entre la rationalité déficiente et la souffrance individuelle, il lui emprunte l'idée selon laquelle les pathologies sociales s'expriment toujours dans une souffrance qui maintient un intérêt dans le pouvoir émancipateur de la raison. Plus précisément, ils soutiennent dans un premier temps avec lui que la rationalité déficiente cause une souffrance individuelle, que « les maladies névrotiques résultent d'une limitation de l'ego rationnel et débouchent forcément sur une souffrance

individuelle » (Honneth, 2006, p.126). Cette souffrance est conçue comme l'expression du « sentiment de ne pas pouvoir supporter la « perte de l'ego (capacités) » :

« De Horkheimer à Habermas, la Théorie critique s'est laissée guider par l'idée que la pathologie de la rationalité sociale conduit à des entraves qui se manifestent avant tout dans l'expérience douloureuse de la perte des capacités rationnelles. En fin de compte, cette idée aboutit à la thèse forte, anthropologique, selon laquelle les sujets humains ne peuvent pas rester indifférents devant une limitation de leurs capacités rationnelles : puisque leur autoréalisation est liée aux conditions d'une activité rationnelle de coopération, ils sont condamnés à souffrir psychiquement de cette déformation » (Honneth, 2006, p.127).

Dans un second temps, Honneth soutient que ces théoriciens considèrent que le poids même de la souffrance pousse à la guérison au travers des mêmes forces rationnelles. Selon lui, ces derniers pensent en ce sens que les destinataires de la Théorie critique – comme du reste les patients d'une cure psychanalytique – ont un intérêt latent à avoir une explication rationnelle de leur souffrance car leur volonté d'y mettre fin ne peut se réaliser que par le recouvrement de leur rationalité complète. Les membres de l'Ecole de Francfort recourent sur ce point à des hypothèses sociopsychologiques ou anthropologiques pour maintenir un intérêt à la pleine réalisation de la raison malgré ses déformations ou limitations³⁰⁴. Il découle de ce

³⁰⁴ Honneth expose alors la manière dont plusieurs membres de la Théorie critique développent ces hypothèses sociopsychologiques ou anthropologiques au moyen desquelles ils visent à démontrer la thèse d'une persistance de la disposition individuelle à formuler des arguments rationnels. Il s'agit chez Horkheimer de souvenir de situation de sécurité émotionnelle de la prime enfance qui maintiennent l'intérêt d'un dépassement de la rationalité instrumentale ; chez Adorno de l'intuition mimétique ; chez Marcuse des penchants érotiques d'une pulsion de vie ; et enfin chez Habermas d'un intérêt

raisonnement que les tenants de la Théorie critique, à la différence de la tradition marxiste, ne partagent pas forcément avec leurs destinataires les mêmes objectifs communs ou projets politiques, mais plutôt « un noyau indestructible de dispositions rationnelles », « un espace de raisons potentiellement communes, préservé par les pathologies contemporaines, pour une possible transformation à travers des visées rationnelles » (Honneth, 2006, p.128). Honneth conclut alors son article « *Les pathologies sociales de la raison* » en affirmant que les éléments théoriques précités doivent tous faire l'objet d'une réactualisation et d'une reformulation par les héritiers de l'Ecole de Francfort aujourd'hui.

Dans la suite de son ouvrage et tout particulièrement l'article « *La dynamique du mépris* » l'auteur discute de la tradition de la Théorie critique afin d'esquisser sa posture distinctive par rapport à la première génération de l'Ecole de Francfort, représentée par Horkheimer et Adorno et la seconde par Habermas. Il explique tout d'abord qu'il reproche aux premiers leur incapacité à rendre compte du social dans ce qu'il a de spécifique, en étant par trop influencés par le fonctionnalisme et l'économicisme marxiste. Il critique sur ce point, notamment la philosophie négative de l'histoire d'Adorno en pensant qu'elle l'empêche à la fois de donner une place au social et de renouer avec une pratique d'émancipation intramondaine ; le caractère trop puissant de son diagnostic de l'universalité du processus de réification par l'accomplissement de la domination de la rationalité instrumentale ne lui permet pas de saisir la teneur particulière du social. Il reconnaît ensuite à Habermas le mérite d'avoir réintroduit cette dimension avec sa théorie de la communication et ces développements sur la sphère d'entente intersubjective irréductible à la raison instrumentale. La théorie habermasienne autorise en effet selon lui de passer d'une conception du cœur du social comme action instrumentale à une conception du cœur du social comme activité communicationnelle. Malgré cet avantage, Honneth considère que la base normative qu'utilise Habermas fait trop peu de place

émancipatoire propre à l'expérience d'une praxis langagière structurellement attachée à l'égalité et à l'absence de contraintes (Honneth, 2006, 129-130).

au conflit et surtout ne permet pas de prendre en considération l'expérience morale des sujets, c'est pourquoi il cherche à prolonger sa perspective dans la rupture en lui substituant celle de la lutte pour la reconnaissance inspirée des écrits de Hegel.

Nous proposons maintenant de passer à l'exposition des caractéristiques théoriques principales de son modèle de lutte pour la reconnaissance.

Honneth considère sa théorie de la lutte pour la reconnaissance comme « une ébauche formelle de la vie bonne, ou mieux, de la vie éthique » (Honneth, 2008, p.206). Pour situer sa théorie, il part de la distinction qu'établit la tradition de pensée kantienne entre morale et éthicité. Il rappelle ainsi la définition de ces deux termes selon cette tradition:

« Dans la tradition kantienne, nous l'avons dit, le terme « morale » désigne l'attitude universaliste à partir de laquelle nous pouvons respecter tous les sujets comme des « fins en soi », ou comme des personnes autonomes ». La « vie éthique » ou l'« éthicité », en revanche, désigne l'ethos établi d'un monde particulier, sur lequel on ne peut porter des jugements normatifs qu'en le rapportant aux principes généraux de la morale » (Honneth, 2008, p. 206)

Il relève alors qu'étant donné que la tradition classique et la tradition hégélienne objectent toutes deux à cela le fait que ce point de vue ne permet pas « d'identifier le but général de la morale dans les fins concrètes des sujets humains », le rapport entre moralité et « éthicité » doit être renversé, c'est-à-dire qu'il faut faire « dépendre la validité des principes moraux des conceptions historiquement variables de la vie bonne, c'est-à-dire des attitudes éthiques » (Honneth, 2008, p.206). De là, l'auteur précise que sa posture ne correspond parfaitement à aucune des positions précitées, mais se situe plutôt à mi-chemin de chacune d'elles. En s'intéressant aux conditions de l'autoréalisation du sujet et à son autonomie morale, sa posture théorique se distingue en effet de la tradition kantienne car dans celle-ci la morale n'est qu'un dispositif parmi d'autres garantissant la possibilité d'une vie

bonne. Ensuite, Honneth se détache de la seconde position en ce qu'elle comprend le bien comme « l'expression des valeurs substantielles qui forment l'*ethos* d'une communauté traditionnelle concrète » lorsque que son intérêt se porte sur les « éléments structurels de l'éthicité, tels qu'il peuvent être identifiés normativement, du point de vue général des conditions communicationnelles de la réalisation de soi, et distingués de la multiplicité des formes particulières d'existence » (Honneth, 2008, p.207). Il en découle autrement dit, que l'auteur situe sa théorie de la lutte pour la reconnaissance à mi-chemin entre Kant et les éthiques communautaristes en partageant avec le premier un intérêt pour des « normes aussi universelles que possible, conçues comme les conditions de certaines possibilités spécifiques » et en se donnant pour but « l'autoréalisation de l'être humain » (Honneth, 2008, p. 207). De là, Honneth définit l'éthicité comme « l'ensemble des conditions intersubjectives dont on peut prouver qu'elles constituent les présupposés nécessaires de la réalisation individuelle de soi³⁰⁵ » (Honneth, 2008, p. 207). Il relève alors que cette conception de l'éthicité doit relever deux défis : d'une part les conditions de l'autoréalisation doivent être assez formelles et abstraites pour ne pas être réduites à certains idéaux particuliers et historiquement déterminés et d'autre part les déterminations doivent avoir un contenu matériel assez important pour permettre une définition plus précise des conditions de l'autoréalisation individuelle que la référence à l'autonomie individuelle kantienne. Selon Honneth la théorie de la reconnaissance qu'il développe lui permet alors de souscrire à ces exigences et de procéder à une « ébauche formelle de l'éthicité » en montrant avec Hegel et Mead que les expériences de reconnaissance de l'amour, de la reconnaissance juridique et de la solidarité parce qu'elles représentent des conditions intersubjectives d'un rapport positif de l'individu à lui-même, constituent des conditions sociales nécessaires à l'autoréalisation individuelle – définie à la fois comme « absence de contrainte » et « confiance tournée au dedans » permettant à l'individu d'exprimer ses besoins et de faire usage de ses capacités.

³⁰⁵ La réalisation de soi est définie par l'auteur comme « *Le libre accomplissement des buts qu'un individu choisit de fixer à sa propre vie* » (Honneth, 2008, p.208).

« Les formes de reconnaissance de l'amour, du droit et de la solidarité constituent des protections intersubjectives garantissant les conditions de liberté intérieure et extérieure dont dépendent l'expression et la réalisation non contraintes des buts d'existence individuels ; comme en outre elles ne représentent pas telle ou telle instance institutionnelle déjà établie, mais seulement des schémas de comportement généraux, elles nous fournissent des éléments structurels distincts de la totalité concrète d'une forme de vie particulière »
(Honneth, p.209).

Modèle de la critique

Dans l'ouvrage « *La lutte pour la reconnaissance* » Honneth cherche à dégager du modèle de la lutte pour reconnaissance de Hegel, les éléments nécessaires au fondement d'une théorie sociale à teneur normative. Par la reconstruction systématique du modèle hégélien et sa reformulation empirique par l'intermédiaire des travaux de psychologie sociale de G.H. Mead, l'auteur développe ainsi l'idée que les sujets sociaux ne peuvent entretenir une relation positive à eux-mêmes que si ils sont l'objet de reconnaissance dans la sphère de l'amour, du droit et de la « vie éthique » – « *Sittlichkeit* ». Lorsque les sujets sociaux voient leurs attentes de reconnaissance insatisfaites dans une de ces sphères, qu'ils font l'expérience du « mépris », celui-ci peut alors donner lieu, par réaction, à la naissance de conflits sociaux.

Dans cette section, avant d'exposer la théorie de honnethienne de « *la lutte pour la reconnaissance* » grâce à son ouvrage du même nom, nous saisissons les « conditions transcendantales » de la reconnaissance au moyen de l'ouvrage postérieur intitulé « *La réification* ». Suite à cela, nous présenterons la théorie de « *La lutte pour la reconnaissance* » de Honneth en commençant par exposer les idées fondatrices de Hegel sur le « *droit naturel* » et le « *système de la vie éthique* ». Nous traiterons ensuite de la manière dont l'auteur procède à la réactualisation systématique du modèle hégélien en le superposant aux travaux empiriques de Mead. Cela nous permettra de décrire en détail les trois formes de reconnaissance et de mépris correspondants qu'il place au centre de sa théorie explicative des conflits sociaux. Nous concluons enfin cette section en indiquant les développements ultérieurs de l'auteur sur la question des déformations de la reconnaissance dans « *La société du mépris* » et « *La réification* ».

Dans son ouvrage « *La réification* » et l'article relatif « *Réification, connaissance, reconnaissance : quelques malentendus* », Honneth revient sur son modèle de lutte pour la reconnaissance. En s'appuyant sur le

concept de « participation » de Lukács³⁰⁶, du concept de « souci » de Heidegger³⁰⁷ et de celui « d'engagement pratique » de Dewey³⁰⁸ il considère qu'il lui faut admettre dorénavant une « condition transcendantale » à son modèle, à savoir le fait que le concept de reconnaissance implique toujours déjà une forme de reconnaissance définie comme rapport engagé au monde. Dans leur sillage, il souligne en effet la primauté de l'« intérêt existentiel » que le sujet a pour le monde, ce qui implique dans son architectonique l'ajout d'une forme de reconnaissance préalable à sa théorie :

« Toujours, nous attribuons aux éléments du monde qui nous environne une valeur propre qui fait que nous nous soucions de

³⁰⁶ Selon Honneth, Lukács établit que le rapport pratique au monde implique que le sujet ne fasse plus face au monde comme à quelque chose à connaître, « il se rattache à lui en fonction d'intérêts existentiels qui font qu'il s'ouvre à ce monde selon une significativité particulière » (Honneth, 2007, p.36).

³⁰⁷ Selon, Honneth Lukács partage avec Heidegger la volonté de critiquer le modèle de compréhension traditionnel du rapport sujet/objet de l'homme avec le monde. Il considère que pour Heidegger « nous ne nous tenons pas en face de la réalité dans la posture d'un sujet qui cherche à la connaître ; nous nous occupons toujours de quelque chose dans le monde, de sorte que celui-ci se donne comme un champ de significations pratiques. Le concept utilisé par Heidegger pour rendre compte de cette relation pratique au monde est celui de « souci » » (Honneth, 2007, pp.36-37).

³⁰⁸ Honneth fait référence ici à la critique du modèle du spectateur de Dewey et sa la conception de l'« engagement pratique ». Contre la distinction sujet/objet, il rappelle que pour Dewey « Qu'il s'agisse d'une interaction avec d'autres personnes ou d'un commerce avec des objets, les caractéristiques d'une situation donnée apparaissent d'abord à la lumière d'une expérience qualitative déterminée dans laquelle aucune différenciation entre les éléments émotionnels, cognitifs ou encore volitifs, n'aurait de sens » (Honneth, 2007, p. 46). Il rappelle alors plus loin la critique de Dewey sur la nature trompeuse du donné : « *La seule chose qui soit donnée sans plus, c'est une ensemble qualitatif total ; et ce qui plaide contre le fait de parler à son propose de « donné », c'est, d'une part, le fait que ce mot suggère l'existence d'un être à qui le donné est donné, que ce soit un esprit, une pensée, une conscience ou quelque chose d'autres de ce genre, et, d'autre part le fait qu'il suggère aussi peut-être quelque chose qui donne. En vérité, le terme « donné » exprime seulement ici le fait que la qualité existe de façon immédiate, ou bien encore qu'elle est là. C'est cette propriété qui fait qu'elle est ce à quoi tous les objets de la pensée se réfèrent* » (Honneth, 2007, p.51).

notre relation avec eux. [...] Ainsi, une posture de reconnaissance exprime-t-elle notre capacité à identifier et à valoriser la signification que possèdent pour notre existence les autres personnes et les choses » (Honneth, 2007, pp.47-48).

Il faut cependant noter que le rapport « d'engagement existentiel » au monde qu'identifie Honneth n'est ni rationnel, ni normatif, mais épistémique.

« Sans l'expérience par laquelle l'autre individu apparaît comme un prochain (Mitmensch), nous ne serions pas en mesure de rattacher à celui-ci des valeurs morales qui sont promues ou bien contrariées par notre action. Il nous faut donc d'abord prendre intérêt existentiellement à l'autre avant de pouvoir apprendre à nous orienter en fonction des normes de la reconnaissance qui nous portent vers certaines formes de la considération ou de la bienveillance. Pour l'architecture de ma propre théorie de la reconnaissance, il en résulte le fait que je dois admettre désormais l'existence d'un stade de la reconnaissance antérieur à celui que visaient mes travaux plus anciens – un stade qui, par rapport à ce dernier, représente une sorte de condition transcendantale. Ne représentant pas la mise en oeuvre d'un pouvoir rationnel, la reconnaissance spontanée d'autrui en tant que prochain forme une présupposition nécessaire du mouvement par lequel on s'approprie les valeurs morales à la lumière desquelles nous reconnaissons les autres d'une manière normativement déterminée » (Honneth, 2008, pp.101-102)

Comme nous l'avons mentionné, la théorie honnethienne d'une lutte pour la reconnaissance trouve ses fondements dans les articles de 1802 de Hegel intitulés « *Sur les manières de traiter scientifiquement du droit naturel* » et « *Système de la vie éthique* ». Selon lui dans l'article sur le droit naturel Hegel reprend la notion de lutte sociale élaborée par Machiavel et Hobbes

mais de manière complètement différente. A ses dires en effet Hegel envisage la notion de lutte sociale qu'après avoir subit l'influence de la philosophie unificatrice de Hölderlin, de Platon et Aristote et des économistes anglais. Ces influences, dit-il, lui ont permis respectivement de remettre en question les présupposés individualistes de la morale kantienne, de se familiariser avec un courant de philosophie politique mettant l'accent sur la dimension intersubjective de la vie publique et de comprendre que l'organisation future de la société serait tributaire du marché (Honneth, 2008, p.19). Il relève ensuite que pour Hegel, le problème que pose les versions « empirique » ou « formelle » du droit naturel est qu'elles « présupposent catégoriquement « l'être de l'individu » comme « principe suprême », c'est-à-dire qu'elles sont toutes deux tributaires d'une approche atomiste qui présuppose « comme sorte de fondement naturel de la socialisation humaine, l'existence de sujets isolés les uns des autres » (Honneth, 2008, pp.20-21). Il montre alors que Hegel ne se satisfait pas de ces conceptions atomistes du fait qu'elles ne permettent pas de façon organique une intégration éthique, mais doivent considérer que cette intégration ne peut se faire que de l'extérieur « comme « quelque chose d'autre et d'étranger » » (Honneth, 2008, p.21). Il comprend la démarche de Hegel contre l'approche atomiste d'une communauté humaine réduite à l'association d'individus isolés comme une possibilité de fonder en théorie une « totalité éthique », l'unité éthique de tous. La conception hégélienne d'une société « réconciliée » est alors conçue, dit-il, « comme une communauté réalisant l'intégration éthique de citoyens libres » (Honneth, 2008, p.21). Il indique alors que cette idée chez Hegel a pour appui normatif l'idéal concret de la *polis* grecque et qu'elle remonte à son admiration de jeunesse pour ce système politico-institutionnel dans lequel « les membres de la communauté pouvaient reconnaître dans les mœurs publiques l'expression intersubjectives de leurs particularités respectives [...] » (Honneth, 2008, p.21). Honneth affirme que depuis cet idéal concret de la *polis* Hegel dégage les traits d'une communauté idéale qui laisse entrevoir la manière dont il conçoit alors la totalité éthique. La définition de cette société se caractérise par trois éléments. Premièrement, par l'unité vivante de la liberté universelle et de la liberté individuelle, c'est-à-dire que la vie

publique n'est pas conçue comme « le résultat d'une limitation réciproque d'espaces de liberté privés, mais au contraire comme une possibilité offerte à tous les individus d'accomplir leur liberté » (Honneth, 2008, p.22). Deuxièmement, l'élément dans lequel cette intégration des libertés universelle et individuelle s'établit est constitué « par les mœurs et les coutumes qui règlent les échanges au sein d'une collectivité sociale » (Honneth, 2008, p.22). Troisièmement, par la société civile, c'est-à-dire dans la pensée hégélienne, le marché, qui forme un espace négatif mais néanmoins constitutif de la totalité éthique (Honneth, 2008, p.22). Pour dépasser les présupposés atomistes dont la philosophie sociale de son temps n'arrive à se dégager et avec comme point de mire une forme supérieure de communauté sociale, Hegel se doit alors, soutient-il, de créer un nouveau système de concepts fondamentaux. Selon Honneth, dans son article sur le droit naturel, Hegel procède en ce sens avec Aristote à la fondation de sa théorie non plus sur des présupposés atomistes – des actes de sujets isolés – mais du cadre éthique dans lequel les sujets sociaux sont toujours déjà pris :

« [...] Dans un passage devenu célèbre, Hegel dit avec Aristote que « le peuple est, selon la nature, antérieur à l'individu. Puisque l'individu séparé n'est rien d'indépendant, il doit être comme toutes les parties dans un rapport d'unité avec le tout ». Dans son contexte, cette phrase veut simplement dire que toute théorie philosophique de la société doit procéder non pas des actes de sujets isolés, mais du cadre éthique à l'intérieur duquel les sujets se trouvent d'emblée réunis ; contre les doctrines atomistes de la société, il faut donc admettre, comme une sorte de base naturelle de la socialisation humaine, un état qui est toujours déjà caractérisé par l'existence de formes élémentaires de communauté intersubjective. Hegel, manifestement, s'inspire encore de l'idée aristotélicienne selon laquelle la nature de l'homme comporte en elle-même une dimension communautaire qui se développe pleinement dans la polis » (Honneth, 2008, pp.23-24)

Selon Honneth, à ce stade de sa réflexion Hegel franchit alors une étape décisive lorsqu'il explique comment s'effectue le passage de l'« éthicité naturelle » à la forme d'organisation sociale qu'il a à l'esprit, c'est-à-dire lorsqu'il aborde la question de la transformation et l'élargissement des formes initiales de communauté à des rapports d'interactions sociales plus vastes. Hegel, dit-il, prend appui une nouvelle fois sur Aristote en considérant que ce passage s'établit suivant un processus téléologique dans lequel l'éthicité naturelle selon un mouvement de négations réitérées se dépouille de ses caractères unilatéraux et particuliers (Honneth, 2008, p.24) – processus négatif dans laquelle on peut lire en creux, selon nous, sa théorie postérieure de la lutte pour la reconnaissance.

« Hegel va chercher à identifier la voie par laquelle « la nature éthique obtient son droit selon la vérité » comme un processus de négations réitérées, à travers lesquelles les relations éthiques de la société se dépouillent successivement de leurs derniers traits unilatéraux et particuliers : c'est « l'existence de la différence », comme il dit, qui fait sortir l'éthicité de son stade naturel initial, qui rompt et rétablit successivement son équilibre, avant de la conduire finalement à l'unité de l'universel et du particulier. En termes positifs, cela signifie que l'histoire de l'esprit humain est comprise comme un processus d'universalisation conflictuelle de potentiels « moraux », déjà présents dans l'éthicité naturelle comme des germes « cachés et non développés » ; il est également question chez Hegel, dans le même contexte, du « devenir de l'éthicité » comme « suppression progressive du négatif ou du subjectif » » (Honneth, 2008, pp.24-25).

Honneth note alors qu'il faut désormais à Hegel définir ce que sont ces potentiels non déployés de l'éthicité humaine et le processus de négations par lequel ces potentiels peuvent se développer et accéder à une validité universelle. Il lui faut en effet selon lui, décrire le contenu normatif des premiers degrés de socialisation de telle sorte qu'il puisse engendrer le

développement des liens communautaires et de la liberté individuelle (Honneth, 2008, p.25). Il considère alors que Hegel ne pourra mener à bien cette tâche que dans son article « *Système de la vie éthique* » dans lequel il procède à une réinterprétation de la théorie de la reconnaissance de Fichte et du concept de lutte de Hobbes. Selon lui, Hegel s'inspire de Fichte pour décrire la structure interne des rapports éthiques primitifs à l'origine du processus de socialisation humaine et projette alors dans la communication un processus intersubjectif de reconnaissance mutuelle :

« Les relations éthiques d'une société représentent désormais pour lui l'expression d'une intersubjectivité pratique dans laquelle le lien de complémentarité et donc de nécessaire solidarité des sujets opposés entre eux se trouve garanti par un mouvement de reconnaissance mutuelle. La structure d'une telle relation de reconnaissance est pour Hegel la même dans tous les cas : un sujet, pour autant qu'il se sait reconnu par un autre dans certaines de ses capacités et de ses qualités, pour autant qu'il est donc réconcilié avec celui-ci, découvre toujours aussi des aspects de son identité propre, par où il se distingue sans nul doute possible des autres sujets et s'oppose de nouveau à ceux-ci comme tel être particulier. Mais dans cette logique du rapport de reconnaissance, Hegel identifie aussi une dynamique intérieure qui l'amène à dépasser le modèle initial de Fichte : les sujets apprenant, dans le cadre établi de cette relation de reconnaissance réciproque, de plus en plus de choses sur leur identité particulière – puisque c'est toujours une nouvelle dimension d'eux-mêmes qu'ils y trouvent confirmée –, ils doivent à chaque fois se détacher conflictuellement du stade éthique précédemment atteint, pour accéder en quelque sorte à la reconnaissance d'une forme plus exigeante de leur individualité ; le mouvement de la reconnaissance qui fonde toute relation éthique entre sujets, se compose ainsi d'une succession de conflits et de réconciliations qui se résorbent les uns dans les autres » (Honneth, 2008, pp.26-27)

Cette réinterprétation du modèle de Fichte permet également à Hegel de donner une nouvelle interprétation du modèle d'une lutte de tous contre tous de Machiavel et Hobbes dans le sens d'une lutte comme moyen moral permettant l'accès à un stade plus avancé de rapports éthiques (Honneth, 2008, p.27). A partir de ces développements théoriques, il relève que Hegel développe alors sa théorie de la reconnaissance en distinguant trois formes principales ordonnées selon un processus progressif d'universalisation, la reconnaissance sous la forme d'amour, du droit et de la vie éthique.

« [...] L'argumentation suggère en de nombreux passages de distinguer trois formes, qui divergent tant par l'« objet » auquel elles s'appliquent que par la « manière » dont elles se réalisent : dans la relation affective de la famille, l'individu humain est reconnu comme un être porteur de besoins concrets ; dans la relation cognitive-formelle du droit, il est reconnu comme une personne juridique abstraite ; enfin, dans la relation d'intégration rationnelle des émotions instaurée au niveau de l'Etat, il est reconnu comme un universel concret, c'est-à-dire comme un sujet socialisé et unique » (Honneth, 2008, p.36).

Dans la suite de son ouvrage Honneth, montre alors comment les intuitions de Hegel sur la lutte pour la reconnaissance seront abandonnées en étant prolongées dans une philosophie de la conscience dans « *La Philosophie de l'esprit* ». Suite à cela, il procède à partir des articles du jeune Hegel à la validation empirique de ces propositions par les recherches de G.H. Mead afin de dégager le modèle de reconnaissance de Hegel de ses connotations métaphysiques et de pouvoir construire son propre modèle de lutte pour la reconnaissance. Sans entrer ici dans les détails de cette validation empirique, nous pouvons indiquer que la conception intersubjective de la conscience de soi de Mead, selon laquelle le sujet ne peut prendre conscience de lui-même que dans la mesure où il prend sur ses actions la perspective normativement orientée et généralisable d'autrui, lui sert à valider de manière « matérialiste » la perspective de la lutte pour la

reconnaissance de Hegel et de construire sa propre théorie (Honneth, 2008, p.92).

Dans sa réactualisation systématique du modèle de Hegel et G.H. Mead Honneth se fonde sur trois prémisses générales partagées par ces auteurs pour construire sa théorie d'une lutte pour la reconnaissance: l'impératif de reconnaissance réciproque, le caractère normatif et extensif de la reconnaissance et la dimension conflictuelle de ce processus.

« Nous trouvons notre point de départ dans le principe sur lequel le pragmatiste Mead rejoignait le jeune Hegel : la reproduction de la vie sociale s'accomplit sous l'impératif d'une reconnaissance réciproque, parce que les sujets ne parviennent à une relation pratique avec eux-mêmes que si ils apprennent à se comprendre à partir de la perspective normative de leur partenaires d'interaction, qui leur adressent un certain nombre d'exigences sociales. Cette prémisse générale ne fournit cependant un principe d'explication qu'à partir du moment où l'on y introduit un élément dynamique : l'impératif ancré dans le processus de la vie sociale opère comme une contrainte normative, qui pousse les individus à élargir progressivement le contenu de la reconnaissance, parce que c'est le seul moyen pour eux de donner une expression sociale aux exigences toujours croissantes de leur propre subjectivité. Dans cette mesure, le processus phylogénétique de l'individuation dépend d'une extension simultanée des rapports de reconnaissance mutuelle. L'hypothèse ainsi esquissée ne peut cependant s'insérer dans une théorie de la société que si elle est systématiquement rapportée à des processus pratiques au sein de la vie sociale : c'est à travers les luttes que les groupes sociaux se livrent en fonction de mobiles moraux, c'est par leur tentative collective pour promouvoir sur le plan institutionnel et culturel des formes élargies de reconnaissance mutuelle que s'opère en pratique la

transformation normative des sociétés » (Honneth, 2008, pp.113-114).

A partir de ces prémisses générales, Honneth reprend également à Hegel et à G.H. Mead la division tripartite de leurs modèles de reconnaissance, soit pour Hegel, l'amour, le droit, la solidarité (famille, société civile, Etat) et pour Mead, les relations primaires, le droit et la division du travail (relations primaires, droit et travail) ; et définit chacune de ces formes par un médium spécifique dans lequel elle s'effectue, les relations de l'individu à lui-même qu'elles impliquent ainsi que le potentiel de développement moral qui les caractérise (Honneth, 2008, p.116).

Pour commencer Honneth définit l'amour comme « toutes les relations primaires qui, sur le modèle des rapports érotiques, amicaux ou familiaux, impliquent des liens affectifs puissants entre un nombre restreint de personnes » (Honneth, 2008, p.117). Il relève tout d'abord que cette définition est en accord avec la notion d'amour hégélienne qui s'applique au couple et aux relations entre parents et enfants.

« L'amour représente pour Hegel le premier degré de la reconnaissance réciproque, parce que les sujets s'y confirment mutuellement dans leurs besoins concrets, donc comme des êtres nécessiteux : dans l'expérience de leur sollicitude mutuelle, les deux sujets se savent unis pour autant qu'ils sont l'un comme l'autre dépendants de leur partenaire respectif. Ces besoins et ces affects ne pouvant en outre être « confirmés » que dans la mesure où ils sont directement satisfaits ou partagés, la reconnaissance doit elle-même présenter le caractère d'une adhésion et d'un encouragement affectifs ; par là, cette relation de reconnaissance est nécessairement liés à l'existence corporelle d'êtres concrets, qui se portent mutuellement une estime particulière » (Honneth, 2008, p.117).

Il procède ensuite à la transposition de l'idée hégélienne d'amour, synthétisée dans la formule « être soi-même dans un étranger », sur le terrain de la recherche empirique avec des travaux issus de la psychanalyse. La formule de Hegel dans la théorie psychanalytique de l'objet signifie selon lui que les relations affectives primaires impliquent un équilibre ténu entre autonomie et dépendance, une tension « entre sacrifice symbiotique et affirmation individuelle de soi » (Honneth, 2008, p.117). Au moyen des travaux de Mead, de Winnicott, Erikson et Benjamin, Honneth met alors en avant que l'enfant à partir d'une dépendance absolue à la mère puise les conditions de son indépendance dans le rapport de sollicitude qu'elle entretient avec lui malgré ses manifestations d'agressivité à son égard (Honneth, 2008, pp.117-128). Il extrait notamment de la thèse de Benjamin – qui confirme la théorie hégélienne – que, dans ses tentatives de destruction de sa mère, l'enfant découvre qu'il dépend de la sollicitude de celle-ci tandis que cette dernière doit les accepter comme la manifestation de son indépendance.

« C'est seulement dans la tentative de destruction de sa mère, sous la forme donc d'une lutte, que l'enfant découvre qu'il dépend de la sollicitude d'une personne existant indépendamment de lui, avec ses exigences propres, pour la mère, à l'inverse, cela signifie qu'elle doit elle aussi apprendre à accepter l'indépendance de son vis-à-vis, si elle veut « survivre » à ses attaques destructrices dans le cadre reconstitué de son champ d'action personnel. La situation chargée d'agressivité qui s'est instaurée l'oblige à comprendre les fantasmes destructeurs de son enfant comme quelque chose qui contredit ses propres intérêts, et qui ne peut par conséquent être rapporté qu'à l'enfant lui-même, en tant qu'il représente déjà une personne indépendante. Ayant ainsi accompli un premier pas en direction d'une démarcation réciproque, la mère et l'enfant peuvent chacun se savoir dépendants de l'amour de l'autre, sans pour autant devoir fusionner symbiotiquement » (Honneth, p.125).

Il s'ensuit, soutient-il avec Winnicott, que c'est parce que l'enfant se sent en sécurité dans son rapport avec sa mère, qu'il a confiance dans la sollicitude de celle-ci, qu'il peut « rester tranquillement seul avec lui-même » et développer sa créativité. Sa capacité à être seul dépend de la confiance qu'il place dans la permanence de l'affection maternelle.

« La mère, en subissant les attaques agressives de son bébé sans en tirer vengeance, c'est-à-dire sans lui retirer son amour, sort victorieuse de l'épreuve à laquelle son enfant la soumet inconsciemment. Pour celui-ci, elle appartient désormais à un monde extérieur douloureusement accepté ; il doit pour la première fois, comme nous l'avons dit, s'apercevoir qu'il dépend de la sollicitude de sa mère. Si l'amour maternel est durable et solide, l'enfant peut s'appuyer sur ce lien intersubjectif pour développer un sentiment de confiance relativement à la satisfaction sociale de ses exigences personnelles ; sur les voies psychiques ainsi frayées, se forge progressivement en lui la « capacité d'être seul ». [...] C'est seulement dans la mesure où « existe, dans la réalité psychique de l'individu, un bon objet », que l'enfant peut, sans craindre d'être abandonné, suivre ses pulsions intérieures, et tenter de les explorer d'une manière créative, ouverte à l'expérience » (Honneth, 2008, pp.127-128).

Honneth poursuit la construction de son modèle en posant que la capacité à être seul identifiée par Winnicott correspond à un rapport à soi-même qu'il qualifie avec Erikson de « confiance en soi », savoir encore une fois que lorsque l'enfant est assuré de l'amour maternel il acquiert « une confiance en lui-même qui lui permet de rester seul sans inquiétude » (Honneth, 2008, p.128).

Notons que si dans la lutte pour la reconnaissance Honneth n'attribue pas à la forme de reconnaissance de l'amour un potentiel de développement moral, dans l'ouvrage ultérieur « *Redistribution or recognition* », il revient

sur cette thèse en affirmant qu'en définitive l'amour est bien doté d'un tel potentiel en ce qu'il peut donner lieu au respect de nouveaux besoins ou de besoins qui n'étaient pas considérés antérieurement (Fraser et Honneth, 2003, p. 144)³⁰⁹.

De là l'auteur considère que l'amour désigne le double processus par lequel le sujet *affranchit* et de façon simultanée *lie* émotionnellement l'autre personne : la reconnaissance signifie en ce cas que l'affection portée à l'autre permet au sujet de lui donner son autonomie.

« Sans la conviction profonde que la personne aimée lui restera attachée même après avoir recouvré son indépendance, le sujet aimant ne serait pas en mesure de lui reconnaître son nouveau statut. Cette expérience doit, dans la relation d'amour, avoir un caractère de réciprocité, et c'est pourquoi le terme « reconnaissance » désigne ici le double processus par lequel on affranchit et, simultanément, on lie émotionnellement l'autre personne. Si la reconnaissance est un élément constitutif de l'amour, ce n'est donc pas au sens où l'on prend en compte l'autre sur un plan cognitif, mais au sens où l'on tire de l'affection qu'on lui porte l'acceptation de son autonomie »
(Honneth, 2008, pp.131-132)

Il conclut son propos en posant que malgré le particularisme moral qu'implique l'amour, Hegel a eu raison d'y voir « le noyau structurel de toute vie éthique », car seul l'amour donne à l'individu la confiance en soi nécessaire pour participer de manière autonome à la vie publique (Honneth, 2008, p.132).

³⁰⁹ Comme il l'écrit en note de bas de page : « I here am correcting the thesis, still maintained in my *Struggle for Recognition*, that love « does not admit of the potential for normative development » (p.282). I am now convinced that love possesses a surplus of normative validity that emerges through (interpretive) conflicts » (Fraser et Honneth, 2003, p.193).

L'auteur passe alors à l'analyse du même mécanisme de reconnaissance réciproque à l'œuvre dans la relation juridique toujours par l'intermédiaire des travaux de Hegel et de G.H. Mead. De manière générale, il considère avec eux que les sujets ne peuvent se comprendre comme porteur de droits que si ils ont connaissance des obligations normatives qu'ils ont envers autrui.

« Concernant le droit, Hegel et Mead ont mis cette structure en évidence à partir du fait que nous ne pouvons nous comprendre comme porteurs de droits que si nous avons en même temps connaissance des obligations normatives auxquelles nous sommes tenus à l'égard d'autrui. Il faut que nous ayons intégré la perspective normative d'un « autrui généralisé », qui nous apprend à reconnaître les autres membres de la communauté en tant que porteurs de droits, pour pouvoir aussi nous comprendre nous-mêmes comme des personnes juridiques, dans la mesure où nous sommes assurés de voir certaines de nos exigences satisfaites dans le cadre social » (Honneth, 2008, p.132)

Il note alors que si Hegel et Mead après lui voient dans la relation juridique une forme de reconnaissance mutuelle, le premier a pour intention de montrer que l'autonomie individuelle est le produit de cette reconnaissance juridique spécifique et le second à pour but de saisir la logique de cette forme de reconnaissance spécifique. L'auteur commence tout d'abord par saisir la manière dont Hegel dans l' *« Encyclopédie »* définit le rapport de reconnaissance mutuel dans le droit :

« Dans l'Etat, [...] l'homme est reconnu et traité comme être rationnel, comme libre, comme personne, et l'[individu] singulier, de son côté, se rend digne de cette reconnaissance par ceci qu'il obéit, en surmontant la naturalité de sa conscience de soi, à un univers, à la volonté qui est en et pour soi, à la loi – et se conduit ainsi à l'égard des autres d'une manière universellement valable –, qu'il les reconnaît comme ce pour

quoi il veut lui-même passer, comme libres, comme des personnes » (Hegel cité in Honneth, 2008, pp.132-133).

Il continue sa démonstration en relevant que Mead décrit quant à lui la logique de la reconnaissance juridique comme le fait que les individus se respectent en tant que porteurs de droits dès lors qu'ils ont connaissance des normes qui régissent leur communauté, c'est-à-dire dès qu'il sont « reconnu[s] socialement en tant que membre d'une communauté » (Honneth, 2008, p.133).

Après avoir soulevé le fait que la conception meadienne du droit se limite au droit traditionnel Honneth revient alors à Hegel, dont l'idée de reconnaissance juridique est inscrite dans une conception du droit moderne, c'est à dire un droit qui a intégré des principes moraux universalistes. Cette conception élargit le spectre normatif du droit en ce qu'il repose non plus comme le droit traditionnel sur des traditions éthiques, mais sur un principe de fondation universaliste.

« Le système juridique doit désormais pouvoir être compris comme l'expression des intérêts universalisables de tous les membres de la société, de sorte qu'il exige lui-même de n'admettre ni exception ni privilège. On ne peut s'attendre à ce que les partenaires d'interaction acceptent de suivre des normes juridiques que s'ils ont d'abord pu y souscrire en tant qu'êtres libres et égaux : une nouvelle forme de réciprocité, extrêmement exigeante, s'introduit ainsi dans la relation de reconnaissance du droit. Pour autant qu'ils obéissent à la même loi, les sujets juridiques se reconnaissent mutuellement comme des personnes capables de porter un jugement rationnel et indépendant sur des normes morales » (Honneth, 2008, p.134).

Honneth explique ensuite que dans le droit traditionnel la reconnaissance juridique se confond toujours avec l'estime dont jouit l'individu selon son statut social alors que dans sa version moderne ces deux dimensions sont

séparées ; la reconnaissance juridique s'appliquant aux qualités universelles et l'estime étant associée aux qualités particulières des individus. Il note alors que les qualités auxquelles les membres d'une société se reconnaissent mutuellement comme personne juridique peuvent se transformer et s'élargir sous la pression de lutte pour la reconnaissance. Au travers de la reconstruction historique de l'étendue des formes de reconnaissance juridique du droit civil, au droit politique et aux droits sociaux de Marshall, Honneth montre ainsi que les capacités attribuées à la personne se sont élargies de la faculté abstraite d'obéir à des normes morales aux qualités concrètes nécessaires à l'exercice de cette capacité – élargissement de l'autonomie et de la rationalité à la culture générale et la sécurité économique comme condition de l'exercice de l'autonomie et la rationalité (Honneth, 2008, p.143). Il considère alors que le principe d'égalité du droit moderne produit à la fois un élargissement progressif du statut juridique de la personne par la prise en compte de l'inégalité des chances des citoyens à jouir effectivement des libertés socialement garanties et une extension de cette reconnaissance à un nombre toujours plus grand de personnes. Il ajoute que parce que le droit moderne contient structurellement « l'élargissement matériel et l'extension du statut juridique de la personne », Hegel et Mead sont persuadés que la lutte pour la reconnaissance se prolonge sur le terrain juridique (Honneth, 2008, p.144).

Honneth passe ensuite à la saisie du type de rapport à soi spécifique impliqué par la reconnaissance juridique. Il considère avec Mead que la reconnaissance juridique permet à l'individu de se considérer comme une personne moralement responsable. Dans l'expérience de la reconnaissance juridique l'adulte peut ainsi comprendre « ses actes comme une manifestation, respectée par tous, de sa propre autonomie » (Honneth, 2008, p.144). Dès lors, les droits légaux dont le sujet bénéficie, droits que l'on peut concevoir comme des « signes de respect social devenus anonymes », lui octroient les conditions pour se respecter lui-même. Comme l'écrit Honneth : « ses droits légaux lui font prendre conscience qu'il peut aussi se respecter lui-même, parce qu'il mérite le respect de tous les autres sujets » (Honneth, 2008, p.144).

Honneth s'attache enfin à la définition de la reconnaissance mutuelle dont les sujets ont besoin pour jouir d'une estime sociale leur permettant de se rapporter positivement à leurs capacités. Cette relation de reconnaissance est saisie chez Hegel au travers des notions d' « éthicité » ou de « vie éthique » alors que chez Mead elle s'intègre au modèle déjà existant de la « division coopérative du travail ».

Honneth affirme pour commencer que ce type de reconnaissance « a pour objet les qualités particulières par lesquelles les hommes se caractérisent dans leurs spécificités personnelles », qualités qui ne peuvent être évaluées que si l'on présuppose un horizon de valeurs communs permettant le jugement³¹⁰. En effet, à la différence du droit comme médium de reconnaissance qui exprime les qualités universelles des individus, l'estime sociale requiert « un médium social permettant d'exprimer les caractères distinctifs des sujets humains d'une manière universelle, c'est-à-dire intersubjectivement contraignante », médiation nécessaire qui est constituée précisément par un horizon de valeur commun (Honneth, 2008, p.148).

« Cette fonction de médiation est assurée sur le plan social par un cadre d'orientation symboliquement structuré – qui reste cependant toujours ouvert et poreux – dans lequel sont formulées les valeurs et les fins éthiques dont la somme dessine la conception culturelle qu'une société se fait d'elle-même. Un tel cadre d'orientation peut servir de système de référence pour apprécier les caractères individuels, parce que la « valeur » sociale de ces derniers se mesure à la contribution qu'ils semblent pouvoir apporter à la réalisation des fins poursuivies par la société. L'idée culturelle qu'une société se fait d'elle-même fournit les critères sur lesquels se fonde l'estime sociale

³¹⁰ Comme l'écrit l'auteur, cet horizon de valeurs commun est nécessaire, « [...] car l'alter et l'ego ne peuvent s'estimer réciproquement en tant que personnes individualisées que dans la mesure où ils se réfèrent aux mêmes valeurs et aux mêmes fins, en fonction desquelles chacun mesure l'importance de ses qualités personnelles pour la vie de l'autre ou ce qu'elles lui apportent » (Honneth, 2008, pp.147-148)

des personnes, dont les capacités et les prestations sont jugées intersubjectivement en fonction de leur aptitude à concrétiser les valeurs culturellement définies de la collectivité » (Honneth, 2008, pp.148-149)

Honneth relève sur ce point que les fins éthiques qui permettent de mesurer l'estime sociale varient selon les formations historiques de l'organisation sociale considérée et plus précisément selon que les fins éthiques s'ouvrent à des valeurs différentes et que la structure hiérarchique fait place à une concurrence horizontale ou non – selon le processus d'individualisation de l'estime sociale et d'augmentation de la symétrie dans les rapports sociaux (Honneth, 2008, p.149). Comme nous l'avons évoqué précédemment la conception de l'estime sociale passe en effet de la notion d'honneur collectif adossé à un ordre social traditionnel dont la justification est du registre métaphysique – état, asymétrie entre groupes – à la notion de considération ou de prestige social inscrit dans l'ordre social moderne reposant sur une justification intra-mondaine – sujet, qualités et capacités distinctives. Dans ce passage d'un ordre féodal aristocratique basé sur l'honneur à un ordre moderne bourgeois reposant sur la considération peut se lire, selon lui, à la fois une tentative d'imposer de nouveaux principes de valeurs et de remettre en question le statut même de tels principes (Honneth, 2008, p.152). Bien qu'il note sur ce point qu'une partie considérable de ce dont le sujet bénéficiait au travers de la notion d'honneur attaché à son état fut pris en charge par la nouvelle relation juridique, notamment sous la conception de la « dignité humaine », il maintient que cette dernière ne peut complètement la résorber en ce que l'estime sociale renvoie précisément au fait qu'une personne puisse être reconnue plus qu'une autre sous un rapport particulier (Honneth, 2008, p.152).

« [...] Les notions de « prestige » et de « considération » ne désignent plus que le degré de reconnaissance sociale que le sujet s'attire par la manière particulière dont il parvient à faire coïncider la réalisation de soi comme individu et la

concrétisation des fins abstraitement définies de la société »
(Honneth, 2008, p.154).

Il écrit alors que la difficulté posée par ce système de reconnaissance individualisé est qu'il repose sur un horizon de valeurs universel devant à la fois permettre des formes plurielles de réalisation de soi et offrir un système général d'appréciation des prestations particulières. Selon lui, la résolution de ces tâches divergentes introduit nécessairement une tension qui débouche à terme sur un conflit culturel car les fins sociales fixées font nécessairement l'objet d'une interprétation secondaire pour pouvoir offrir des critères d'estime applicables collectivement. Ces fins sociales, dit-il, ne peuvent pas fournir un système de référence universellement valide et demandent à être concrétisées par des interprétations culturelles complémentaires pour être appliquées dans cette sphère de reconnaissance. De cela découle un conflit culturel chronique :

« [...] La valeur attribuée aux différentes formes d'autoréalisation, mais aussi la définition même des qualités et des capacités correspondantes, dépendent fondamentalement des interprétations qui gouvernent la perception des fins sociales à un moment particulier de l'histoire. Puisque le contenu de telles interprétations dépend à son tour des groupes sociaux qui parviennent à présenter publiquement leurs qualités et leurs capacités propres comme particulièrement précieuses pour la collectivité, cette pratique interprétative secondaire ne peut être comprise autrement que comme un conflit culturel chronique : les rapports d'estime sociale sont, dans les sociétés modernes, l'enjeu d'une lutte permanente, dans laquelle les différents groupes s'efforcent sur le plan symbolique de valoriser les capacités liées à leur mode de vie particulier et de démontrer leur importance pour les fins communes » (Honneth, 2008, p.154)

Il est important de noter pour notre propos que Honneth écrit sur ce point, en note de bas de page, qu'il comprend que le projet de Bourdieu dans « *La Distinction* » est de décrire cette lutte symbolique dans laquelle les groupes sociaux cherchent à influencer le système de valeurs d'une société pour accroître leur pouvoir³¹¹. En tissant le fil de son argumentation, Honneth soutient que cette lutte symbolique dépend à la fois de la possibilité qu'ont les différents groupes d'accéder aux instruments de pouvoir symbolique et de leur aptitude à orienter l'intérêt du public. Il précise alors une nouvelle fois que dans l'ordre social moderne, l'estime sociale malgré le fait qu'elle dépend de l'intérêt des groupes à valoriser les capacités et qualités qu'ils représentent, désigne principalement la contribution apportée par les individus, dans leur autoréalisation, au projet global de la société :

« Avec cette évolution, les formes de reconnaissance liées à l'estime sociale prennent le caractère de relations asymétriques entre des sujets individualisés par une histoire personnelle. Les interprétations culturelles qui concrétisent les fins abstraites de la société à l'intérieur du monde vécu sont certes encore déterminées par l'intérêt qu'ont les groupes sociaux à valoriser les capacités et les qualités qu'ils représentent ; mais à l'intérieur de ces systèmes de valeurs instaurés par des voies conflictuelles, la considération sociale des sujets se mesure quand même à la contribution individuelle qu'ils apportent, sous une forme particulière d'autoréalisation, au projet global de la société » (Honneth, 2008, p.155).

Honneth note alors que la reconnaissance sous forme d'estime sociale a un potentiel moral qui est orienté vers le développement d'un plus grand degré d'individualisation et d'égalisation.

³¹¹ Il nous semble ici que Honneth reprend le modèle de « *La distinction* » en lui restituant sa logique normative et en la détachant de la perspective de Bourdieu qu'il conçoit comme « une théorie purement économique de l'agir » (Honneth, 2008, p.155)

De là, il passe à l'identification de la relation à soi-même qui est impliquée par l'expérience de cette forme de reconnaissance. Il affirme que le respect attribué aux capacités et qualités particulières d'un individu lui permet d'avoir un « sentiment de sa propre valeur » que l'auteur qualifie d' « estime de soi ». Il rattache cette dernière à une forme de solidarité post-traditionnelle au sein de laquelle les individus veillent au développement de leurs capacités respectives pour mener à bien les fins communes.

« La solidarité, dans les sociétés modernes, est donc conditionnée par des relations d'estime symétrique entre des sujets individualisés (et autonomes) ; s'estimer, en ce sens, c'est s'envisager réciproquement à la lumière de valeurs qui donnent aux qualités et aux capacités de l'autre un rôle significatif dans la pratique commune. Des liens de ce type constituent des relations de « solidarité », parce qu'ils ne suscitent pas seulement une tolérance passive, mais un véritable sentiment de sympathie pour la particularité individuelle de l'autre personne : car c'est seulement dans la mesure où je veille activement à ce que ses qualités propres, en tant qu'elles ne sont pas les miennes, parviennent à se développer, que nos fins communes seront réalisées » (Honneth, 2008, p.157)

L'auteur conclut enfin sur ce point que le concept de solidarité post-traditionnelle représente selon lui pour la première fois « un horizon dans lequel la concurrence individuelle pour l'estime sociale peut se dérouler sans souffrance, c'est-à-dire sans soumettre les sujets à l'expérience du mépris » (Honneth, 2008, p.158).

Pour terminer sa réactualisation théorique Honneth fait correspondre aux trois modèles de reconnaissance identifiés trois formes de non-reconnaissance que le traducteur de la version française de son ouvrage désigne sous la notion de « mépris ».

La première forme de mépris se dirige à l'encontre de l'intégrité physique du sujet. La personne est privée ici de sa capacité à disposer en toute liberté de son propre corps (Honneth, 2008, p.163). Cette expérience de non-reconnaissance diminue durablement la confiance acquise au travers des expériences d'amour antérieures – ce genre d'expérience est typiquement représenté par le viol ou à la torture par exemple.

La seconde forme de mépris apparaît lorsque le sujet n'est pas reconnu comme un égal par le droit. Il est alors nié au sujet la responsabilité morale qu'il a péniblement acquise lors de ses socialisations. De cette expérience du mépris découle pour l'individu lésé une perte de respect de soi :

« l'expérience de la privation de droits est typiquement liée à une perte de respect de soi, c'est-à-dire à l'incapacité de s'envisager soi-même comme un partenaire d'interaction susceptible de traiter d'égal à égal avec tous ses semblables. Le mode de reconnaissance dont le mépris prive ici la personne, c'est la prise en considération cognitive d'une responsabilité morale, péniblement acquise au cours des processus d'interaction socialisatrice » (Honneth, 2008, p. 164)

Enfin la dernière forme de mépris consiste à juger négativement la valeur sociale de certains individus ou groupes, à dénigrer les modes de vie individuels et collectifs. Il résulte de ce jugement négatif l'impossibilité pour le sujet de concevoir ses prestations comme utiles à la communauté et la dépréciation des formes d'autoréalisations valorisées par son groupe dans lesquelles il s'est investi. Le déclassement social de la forme d'autoréalisation visé par le sujet se solde pour lui par une perte d'estime de soi.

« La dépréciation de certains modèles d'autoréalisation a pour effet que ceux qui s'y conforment ne peuvent reconnaître à leur existence aucune signification positive au sein de la communauté. Pour l'individu, l'expérience d'un tel

déclassement social va donc de pair avec une perte d'estime de soi, il n'a plus aucune chance de pouvoir se comprendre lui-même comme un être apprécié dans ses qualités et ses capacités caractéristiques. Ce qui est ici refusé à la personne, c'est l'approbation sociale d'une forme d'autoréalisation à laquelle elle est péniblement parvenue, grâce à l'encouragement reçu à travers des solidarités de groupe » (Honneth, 2008, pp.164-165).

Le tableau ci-dessous reprend de façon synthétique les formes de reconnaissance et de mépris dont nous venons de faire la description.

9. Tableau synoptique des formes de reconnaissance et de mépris

Mode de reconnaissance	Sollicitude personnelle	Considération cognitive	Estime sociale
Dimension personnelle	Affects et besoins	Responsabilité morale	Capacités et qualités
Forme de reconnaissance	Relations primaires (amour, amitié)	Relations juridiques (droits)	Communauté de valeurs (solidarité)
Potentiel de développement	Extension, égalisation ³¹²	Généralisation, concrétisation	Individualisation, égalisation
Relation pratique à soi	Confiance en soi	Respect de soi	Estime de soi
Forme de mépris	Séances et violences	Privation de droits et exclusion	Humiliation et offense
Forme d'identité menacée	Intégrité physique	Intégrité sociale	« Honneur », dignité

Nous souhaitons conclure cette section en indiquant les développements ultérieurs de l'auteur sur la question des déformations de la reconnaissance dans ses ouvrages successifs « *La société du mépris* » et « *La réification* ».

Dans « *La société du mépris* » Honneth complexifie son modèle d'analyse de la reconnaissance en montrant d'une part qu'il existe des formes idéologiques de reconnaissance – « l'idéologie de la reconnaissance » – et d'autre part que l'invisibilité sociale est une modalité particulière de mépris qui s'ajoute aux trois modalités décrites précédemment.

³¹² Comme nous l'avons noté le potentiel de développement moral interne de l'amour n'est guère envisagé dans « *La lutte pour la reconnaissance* » mais dans l'ouvrage ultérieur « *Redistribution or recognition* ».

Nous pouvons indiquer sur le premier point que la reconnaissance idéologique se distingue d'une reconnaissance justifiée en ce qu'elle promet une évaluation positive qui ne s'accompagne d'aucune réalisation effective corrélative, i.e. d'aucun changement de comportement dans l'interaction ou de dispositions et pratiques institutionnelles (Honneth, 2006, pp.271-272). Pour illustrer ceci, Honneth prend l'exemple du management par projets que Boltanski et Chiapello ont analysé dans « *Le nouvel esprit du capitalisme* ». En s'appuyant sur cette recherche, il rappelle qu'en envisageant les salariés comme des « travailleurs-entrepreneurs » ou comme des « entrepreneurs d'eux-mêmes », le néomanagement reprend à son compte les discours sur l'autoréalisation individuelle en l'appliquant à la sphère du travail³¹³.

« La littérature managériale contemporaine ne parle plus seulement de « salariés » ou de « main d'œuvre » mais de « travailleurs-entrepreneurs » (Arbeitskraftunternehmer). Le changement d'accentuation qui accompagne cette dénomination rejoint le discours sur l'autoréalisation individuelle, dont il est l'application à l'organisation du travail dans le secteur de l'industrie et des services. On répond aux besoins croissant de réalisation de soi dans la sphère du travail en nivelant les hiérarchies, en augmentant l'autonomie des groupes et en accroissant les marges de manœuvre, qui permettent d'envisager l'activité professionnelle comme une expression autonome de compétences apprises » (Honneth, 2006, p.269).

Cette manière de se représenter le salarié comme un entrepreneur de lui-même s'accompagne d'une nouvelle manière d'envisager la profession, non plus comme une nécessité, mais comme « l'épanouissement d'une vocation » (Honneth, 2006, p.269). De plus, cette conception incite à voir

³¹³ Sur ce point l'auteur pense qu'il faut avoir une « réserve généalogique » qui incite à avoir une attention constante au fait que les normes pratiques dont la philosophie sociale se réclame peuvent se vider de leurs contenus émancipatoires et se transformer en contraintes –par exemple l'autonomie individuelle devient une exigence fonctionnelle de réalisation de soi sous la pression du capitalisme néolibéral.

les changements d'emploi ou les nouveaux contrats de travail « comme le produit d'un choix personnel orienté par la seule valeur intrinsèque des travaux respectifs » (Honneth, 2006, p.270). Honneth considère sur ce point que cette conception contribue à l'accentuation du principe de performance en ce que les « capacités d'être autonomes, créatifs et flexibles » sont désormais exigées des salariés et non plus uniquement des entrepreneurs (Honneth, 2006, p.270). Selon lui, de manière synthétique « cette nouvelle forme de reconnaissance entend signifier que tout main-d'œuvre qualifiée est en mesure de planifier son propre parcours professionnel comme une entreprise risquée de mobilisation autonome de ses compétences » (Honneth, 2006, p.270).

Afin de montrer le caractère idéologique de la reconnaissance promise par le néomanagement, Honneth commence alors par soupçonner que cette nouvelle conception de l'employé a pour but l'augmentation de son investissement et de sa motivation au travail dans une situation de flexibilisation et dérégulation du travail liée au capitalisme néolibéral.

« Au vu de l'exemple donné on ne peut s'empêcher de soupçonner que le déplacement de la reconnaissance sert avant tout à susciter un nouveau rapport à soi qui incite à assumer volontairement des charges de travail considérablement accrues : la flexibilisation et la dérégulation du travail qui accompagnent les transformations néo-libérales du capitalisme exigent des capacités de se transformer soi-même en marchandise à des fins productives, que la dénomination valorisante d' « entrepreneur de soi-même » contribue précisément à créer » (Honneth, 2006, p.270).

Mais surtout ce qui convainc Honneth du caractère idéologique de cette forme de reconnaissance, c'est le fait qu'aucune dispositions institutionnelles – ni disposition juridiques, ni représentations politiques, ni redistribution matérielle – n'accompagnent les promesses de reconnaissance de l'individualité et de la motivation au travail faite par le néomanagement.

« Si la nouvelle manière de s'adresser aux employés et aux travailleurs qualifiés en tant qu' « entrepreneurs d'eux-mêmes » comprend certes de manière évaluative la promesse de reconnaître un degré accru d'individualité et de motivation au travail, elle ne se soucie précisément pas, en soi, des dispositions institutionnelles permettant une véritable réalisation de ces nouvelles valeurs ; bien plus, les destinataires sont contraints, dans des conditions de travail inchangées, de simuler des motivations, de la flexibilité et des compétences, là même où tout support pour ces derniers fait défaut dans le processus d'apprentissage individuel » (Honneth, 2006, pp.272-273).

De là, Honneth soutient que cette forme de reconnaissance est idéologique car si elle est rationnelle dans sa dimension évaluative – il est rationnel que les salariés s'investissent dans leur travail pour jouir de plus d'estime sociale –, mais demeure irrationnelle dans sa réalisation – il s'agit autrement dit d'un « déficit de rationalité de second niveau ».

« D'un point de vue évaluatif, la nouvelle forme de reconnaissance n'est en rien déficitaire ou irrationnelle, mais elle ne satisfait pas aux exigences matérielles à l'aune desquelles se mesure la crédibilité d'une reconnaissance justifiée, car les dispositions institutionnelles nécessaires pour réaliser effectivement la valeur nouvellement mise en évidence dans l'acte de reconnaissance ne suivent pas » (Honneth, 2006, p.273).

Dans le même ouvrage l'auteur identifie une autre modalité du mépris, celle de l'invisibilité sociale. Ce concept désigne la manière dont les sujets peuvent intentionnellement « regarder à travers quelqu'un », c'est-à-dire faire comme si quelqu'un n'était pas là, afin de manifester leur mépris (Honneth, 2006, pp.226-227). A partir d'une démonstration de la présence

de la reconnaissance sur la connaissance au moyen de plusieurs théories psychanalytiques, l'auteur considère ainsi que l'invisibilité sociale est le « résultat d'une déformation de la capacité de perception des êtres humains à laquelle est liée la reconnaissance » (Honneth, 2006, p.243).

Enfin, dans l'ouvrage « *La réification* » Honneth développe cette même thèse de la préséance de la reconnaissance sur la connaissance en tentant cette fois-ci une réactualisation critique du concept lukacsien de réification. Comme nous aurons l'occasion de le développer de manière plus approfondie dans la section suivante, il définit alors le phénomène de la réification comme un « oubli de la reconnaissance » (Honneth, 2007, p.78). Cet oubli de la reconnaissance peut se manifester dans les relations que le sujet entretient au niveau objectif – environnement, plantes, choses –, intersubjectif – interactions sociales – et intrasubjectif – rapport à soi (Honneth, 2007, pp.71-106).

Les critiques sociologiques du capitalisme

De manière synthétique il nous semble que la perspective théorique de Honneth permet dans un même geste (1) de faire une critique du capitalisme et de la justifier normativement (2) d'expliquer le phénomène des critiques sociologiques du capitalisme comme un manque de reconnaissance et d'identifier les appuis normatifs de ces critiques³¹⁴. Les ouvrages que nous utiliserons dans cette section pour exposer la pensée de l'auteur sur la question des critiques sociologiques du capitalisme sont, selon leur ordre de parution : « *Redistribution and recognition* », « *La société du mépris* » et « *La Réification* ».

L'ouvrage « *Redistribution and recognition* » nous permettra tout d'abord de procéder à une historicisation du modèle de la lutte de la reconnaissance et à la définition des sphères de reconnaissance des sociétés pré-modernes à la « société bourgeoise-capitaliste » naissante. À l'aide de « *La société du mépris* » nous poursuivrons cette reconstruction historique en décrivant les transformations que subissent les sphères de reconnaissance en passant du capitalisme à l'ère social-démocrate au capitalisme néolibéral. Nous identifierons également grâce à cet ouvrage les déformations de la reconnaissance introduites par ce type spécifique de capitalisme pour conclure enfin, au moyen de « *La réification* », sur les formes particulières d'oubli de reconnaissance qui sont produites par le capitalisme aujourd'hui.

Dans « *Redistribution and recognition* » Honneth défend l'idée que la « société bourgeoise-capitaliste » est un ordre de reconnaissance institutionnalisé (Honneth, 2006, p.137). Pour définir plus avant ce que cela signifie, il décrit le développement de la société bourgeoise-capitaliste comme le résultat de la différenciation de trois sphères sociales de reconnaissance : l'amour, le droit et la performance. Il est à noter sur ce

³¹⁴ Sur le caractère descriptif et normatif de la critique comme mise au jour de Honneth voir notamment l'article de Frank Fischbach « *Axel Honneth et le retour aux sources de la théorie critique : la reconnaissance comme « autre de la justice » »* (Fischbach, 2003, pp. 169-184).

point qu'en mettant l'accent sur les sphères de reconnaissance et leurs institutionnalisations Honneth veut montrer que la dépendance humaine à la reconnaissance est structurée par la manière particulière dont est institutionnalisé l'octroi de reconnaissance. Aussi, il est à remarquer que les attentes de reconnaissance ne peuvent pas être simplement expliquées par une théorie anthropologique de la personne. Au contraire, c'est les sphères de reconnaissance différenciées qui permettent de comprendre les « spéculations rétrospectives » sur la particularité de la « nature » intersubjective de l'être humain. La reconnaissance des droits et compétences des sujets n'est pas donnée une fois pour toutes : comme les attentes de reconnaissance, cette aptitude s'étend avec le nombre de sphères qui se différencient au cours du développement social de la reconnaissance des composants spécifiques de la personnalité (Honneth, 2006, p.138).

Selon Honneth, s'agissant de la socialisation de leur progéniture, les membres des sociétés pré-modernes ont déjà dû développer au moins de manière rudimentaire des attitudes d'amour et de soin – « *care* » – en tant que forme séparée de reconnaissance – sans amour et attention la personnalité de l'enfant n'aurait pas pu se développer. Mais cette pratique de reconnaissance affective grâce à laquelle les sujets attribuent une valeur à leurs besoins corporels ne se développe que lorsque l'enfance proprement dite a été institutionnalisée comme une phase de croissance du sujet nécessitant une protection particulière. Ce n'est qu'à partir de ce moment-là que les parents ont pu envisager de façon complète les soins prodigués à l'enfant comme un devoir. Parallèlement à ce processus d'institutionnalisation, la forme de reconnaissance de l'amour est progressivement devenue indépendante des pressions économiques et sociales pour se construire comme un sentiment d'affection mutuelle. Le mariage a dès lors progressivement été compris comme une expression institutionnelle d'une forme spécifique d'intersubjectivité, dont la particularité consiste en ce que les partenaires se reconnaissent en tant qu'être de besoin (Fraser et Honneth, 2003, p.139). Avec le processus d'institutionnalisation de l'enfance et du « mariage d'amour bourgeois » est pris en compte graduellement un forme de relation sociale qui se distingue

des autres parce qu'elle est régie par le principe d'affection et de soin. La reconnaissance institutionnalisée ici consiste à ce que les individus considérés s'apportent réciproquement de l'amour et des « soins » afin de veiller au bien être et à la satisfaction des besoins de l'autre³¹⁵.

Honneth poursuit son argumentation, en abordant la sphère de reconnaissance du droit. Il relève tout d'abord que cette sphère est d'une importance cruciale en ce qu'elle constitue la fondation de l'ordre moral de la société bourgeoise-capitaliste (Honneth, 2003, p.139). Il s'attache ensuite à montrer que dans les sociétés pré-modernes la reconnaissance légale était associée à l'estime sociale et ainsi était toujours liée à l'origine, l'âge ou la fonction. Dans ces sociétés, le spectre des droits dont disposait l'individu dépendait du degré d'honneur ou du statut social que lui avait attribué les membres de la société selon un ordre de prestige défini socialement et culturellement. Ce n'est qu'avec l'émergence de la société bourgeoise-capitaliste que l'association du respect légal et de l'estime sociale a été brisée. La réorganisation normative des relations légales qui a progressivement vu le jour sous la pression de l'expansion des relations marchandes et l'émergence simultanée de manière de pensée post-traditionnelle a en effet provoquée une division entre droit et estime sociale basée sur le principe d'égalité. L'institutionnalisation de l'idée d'égalité revêt une importance considérable en ce qu'elle révolutionne en profondeur l'ordre moral existant : l'individu a désormais la conviction qu'il jouit des mêmes droits que les autres membres de la société tout en sachant qu'il peut prétendre à un degré d'estime sociale distinct suivant l'ordre de valeurs hiérarchisées établi.

L'auteur traite alors de l'ordre de reconnaissance de la performance en remarquant que celui-ci a également été transformé par l'avènement de la société bourgeoise-capitaliste. Pour commencer il note qu'avec l'apparition de l'idée normative d'égalité légale émerge l'idée culturelle dominante de

³¹⁵ Comme le note l'auteur : « The recognition that individuals reciprocally bring to this kind of relationship is loving care for the other's well-being in light of his or her individual needs » (Fraser et Honneth, 2003, p.139)

« performance individuelle » sous l'influence de la valorisation religieuse du travail salarié. Avec l'établissement graduel de ce nouveau modèle de valeur défini par la bourgeoisie contre la noblesse, le principe de l'honneur perd de sa validité au détriment de l'idée selon laquelle le statut social n'est plus dépendant de l'origine sociale et des possessions. L'estime sociale à laquelle l'individu peut désormais légitimement prétendre n'est en effet plus liée à l'appartenance à un état auquel correspond un code de l'honneur mais, à la performance individuelle dans le cadre de l'organisation industrielle de la division du travail (Fraser et Honneth, 2003, p.140). Le concept prémoderne de l'honneur se divise autrement dit en deux idées opposées : tandis qu'une part de l'honneur est démocratisé par l'attribution à tous les membres de la société d'un respect égal pour leur dignité et leur autonomie en tant que personne légale, l'autre part est subordonnée à un principe méritocratique de performance – « citoyen productif ». Honneth rappelle sur ce point que, bien entendu, cette nouvelle relation sociale est organisée de manière idéologique depuis le début, en ce que la « performance » est définie de manière unilatérale à l'aune de l'activité économique de « l'homme bourgeois indépendant de classe moyenne » (Fraser et Honneth, 2003, p.141). En ce sens, la définition de ce qui peut être reconnu comme un « travail » exclu toutes autres formes d'activités également nécessaires à la reproduction – le travail domestique par exemple. De plus ce principe d'ordre social représente un moment de violence matérielle en ce que l'idéologie unilatérale de la valorisation de certaines performances au détriment des autres détermine les ressources dont l'individu peut légitimement bénéficier.

Suite à la généalogie du développement moral et social de la société bourgeoise-capitaliste l'auteur établit le lien entre sa reconstruction et sa conception de la lutte pour la reconnaissance. Il soutient en ce sens que les trois sphères de reconnaissance de l'amour, de l'égalité et de la performance propre à la société bourgeoise-capitaliste incarnent les perspectives normatives à partir desquelles les sujets peuvent entrer en conflit et discuter des inadéquations ou insuffisances des formes existantes de reconnaissance et de leurs éventuelles expansions (Fraser et Honneth, 2003, p.143).

Dans l'article « *les paradoxes du capitalisme* » de l'ouvrage « *La société du mépris* », Honneth et Hartmann reprennent la reconstruction socio-historique des sphères de reconnaissance du capitalisme en mettant l'accent sur ses transformations du compromis social-démocrate des années 1960 à la révolution néolibérale des années 1980. La thèse principale qu'ils défendent, appuyée notamment sur la recherche de Boltanski et Chiapello « *Le nouvel esprit du capitalisme* », est que les idéaux normatifs propres au capitalisme, dont la réalisation du potentiel a fortement progressé dans les années 1960, se sont transformés en leur contraire dans les années 1980. Selon eux en effet : « [...] bien des progrès normatifs des décennies passées se sont transformés en leur contraire, en une culture de désolidarisation et de mise sous tutelle, et sont devenus des mécanismes d'intégration sociale sous la pression d'une dé-domestication néo-libérale du capitalisme » (Honneth, 2006, p.276).

Pour commencer leur reconstruction historique, Honneth et Hartmann s'inspirent librement de Parsons pour rappeler que l'avènement du capitalisme repose sur l'institutionnalisation de quatre sphères de reconnaissance : l'individualisme, le droit – l'égalité juridique –, l'estime sociale – la performance – et l'amour.

« On peut dire avec Parsons que la mise en place d'un système économique capitaliste dans les sociétés modernes n'a réussi que parce que, simultanément, ont été institutionnalisés (a) l'« individualisme » comme représentation de soi dominante, (b) l'idée d'égalité universelle comme forme de régulation juridique et (c) l'idée de performance (Leistung) comme principe d'attribution statutaire. En complément de ces conceptions, nous considérons en outre (d) qu'avec l'idée romantique de l'amour est apparu un lieu d'évasion utopique préservant la vision, pour des membres de la société pris de plus en plus dans des contraintes calculatrices, d'un dépassement

émotionnel des instrumentalités de la vie quotidienne »
(Honneth, 2006, p.277).

Les auteurs précisent alors que ces quatre sphères ne doivent pas être considérées de façon spatiale, mais sociologique, comme des formes sociales et morales de reconnaissance mutuelle. Ces sphères ont un potentiel normatif puisque les idées sur lesquelles elles reposent sont dotées d'un surplus de validité, c'est-à-dire qu'elles « contiennent toujours un surplus d'exigences et d'obligations morales susceptibles d'être légitimées par rapport à leur réalisation effective dans la réalité sociale » (Honneth, 2006, p.278). De là, Honneth et Hartmann considèrent la société bourgeoise-capitaliste comme un ordre social qui se transforme à la fois sous l'influence des « impératifs de valorisation permanente du capital » et du « « surplus de validité » institutionnalisé issu des sphères de reconnaissance » (Honneth, 2006, p.278). Il découle de cela que les sujets peuvent se référer aux idéaux moraux au fondement des sphères de reconnaissance de l'individualisme, du droit, de la performance et de l'amour pour faire valoir leurs aspirations. Les auteurs définissent précisément ces sphères comme suit :

« En se référant aux idéaux moraux qui constituent respectivement le socle fondateur de ces sphères, les membres d'une telle société peuvent toujours manifester et faire valoir des aspirations légitimes, dont les implications vont au-delà de l'ordre établi. Plus précisément, cela signifie pour les sujets :

- (1) de pouvoir faire valoir la promesse normative de l'individualisme institutionnalisé en manifestant sous forme d'expérimentation des aspects de leur autonomie ou des facettes de leur authenticité qui étaient jusqu'ici non reconnus de manière appropriées dans la culture sociale ;*
- (2) de pouvoir faire appel au principe d'égalité de l'ordre juridique moderne en manifestant leur propre appartenance ou des aspects structurels de leur situation, pour être traités comme des égaux parmi les égaux ;*

- (3) *de pouvoir faire valoir les implications normatives du principe moderne de performance en soulignant la valeur effective de leur contribution à la reproduction de la société sous la forme d'un travail, afin d'obtenir une plus grande estime sociale et la compensation matérielle qui l'accompagne ;*
- (4) *de pouvoir faire appel, pour finir, à la promesse morale de l'idée romantique d'amour, en signalant des besoins ou des désirs pour lesquels il n'existait pas, jusque-là, de sensibilité appropriée ni d'écho correspondant dans les pratiques institutionnalisées des relations intimes* » (Honneth, 2006, pp. 278-279).

Dans la suite de leur argumentation, Honneth et Hartmann décrivent alors les progrès normatifs de la société capitaliste à l'ère « sociale-démocrate » dans les quatre sphères mentionnées; progrès qui résultent principalement des politiques économiques et sociales mises en place par l'Etat pour protéger les sujets de l'exigence de valorisation permanente du capital³¹⁶.

Ils relèvent tout d'abord que l'augmentation des salaires et du temps libre ainsi que la diffusion d'un idéal romantique de vie – réalisation de soi – ont porté les sujets à interpréter leurs biographies « non plus comme un processus figé et linéaire d'adoption séquentielle de rôles familiaux et professionnels mais comme une opportunité de réaliser [leur] propre personnalité de manière expérimentale » (Honneth, 2006, p.280). L'individualisme qui était jusque-là réservé aux classes supérieures s'est diffusé alors dans la majeure partie de la population sous forme d'un idéal d'autonomie et d'authenticité.

Honneth soutient ensuite que des avancées majeures ont été faites dans la sphère juridique. De nombreuses discriminations des pratiques culturelles

³¹⁶ Il note sur ce point que plus l'Etat parvient à neutraliser l'exigence de valorisation du capital par des politiques économiques et sociales, plus les sujets peuvent faire appel au potentiel moral des sphères de reconnaissance et avoir une chance de l'institutionnaliser.

ou sexuelles ont été abolies tandis que de nouveaux droits sociaux et des protections de liberté – droit travail, droit pénal, droit de la famille – ont vu le jour, contribuant par là à l'établissement des conditions économiques et sociales d'une plus grande autonomie individuelle. En parallèle à l'extension des droits subjectifs, l'égalité devant la loi s'est généralisée que ce soit pour les étrangers ou les minorités culturelles. Dans la sphère de reconnaissance de la performance des progrès normatifs se sont fait sentir en ce que l'interprétation industrielle et masculine du principe de performance a été mise à mal par les critiques féministes – qualification de l'activité domestique comme travail par exemple – et qu'une amélioration de l'égalité des chances est apparue dans le domaine de l'éducation – possibilité pour tous de participer à la concurrence des performances.

Enfin, s'agissant du principe de l'amour, les relations intimes se libèrent de plus en plus des pressions économiques et sociales pour devenir des « relations pures » davantage basées sur les sentiments.

Les auteurs passent alors à l'analyse des transformations qu'ont subies ces quatre sphères normatives suite à la « révolution néolibérale » initiée dans les années 1980. Cette période est marquée selon eux de manière générale par une délégitimation du capitalisme régulé par l'Etat, une transformation du processus de valorisation du capital et par extension une modification des institutions sociales et politiques. Afin de préciser leur propos Honneth et Hartmann définissent plus avant ce qu'ils comprennent sous le concept de « révolution néolibérale ». Ils entendent tout d'abord désigner par l'association de ces termes l'affaiblissement des activités de Etat social sous l'influence de la globalisation, c'est-à-dire l'apparition d'un « capitalisme désorganisé » caractérisé par un pouvoir croissant des multinationales, l'internationalisation des flux financiers et l'affaiblissement des liens culturels entre les classes. Ils définissent également la révolution néolibérale au niveau interne des entreprises comme une gestion orientée vers actionnariat – l'avènement d'un « capitalisme actionnarial » – et enfin, en se

basant sur le « *Nouvel esprit du capitalisme* » de Boltanski et Chiapello³¹⁷, un capitalisme dont les pratiques sont justifiées par la référence « à la cité par projet » – « capitalisme flexible », « capitalisme en réseau »³¹⁸.

La thèse générale qu'ils développent est que le « nouveau » capitalisme influe sur les sphères normatives évoquées et contribue à terme à des développements qui renversent partiellement les acquis normatifs institutionnalisés (Honneth, 2006, p.284). La mobilisation de principes de solidarité extérieurs au processus de valorisation du capital à des fins de valorisation contribue en effet selon eux à « éroder la portée émancipatrice des normes et des valeurs articulées et institutionnalisées dans ces sphères » (Honneth, 2006, p. 286). Ils considèrent ainsi que « sous la pression croissante des contraintes capitalistes de valorisation, on peut supposer que les modèles de signification de l'individualisme, du droit, de la performance et de l'amour se transforment d'une manière qu'il faut qualifier de « paradoxale³¹⁹ » » (Honneth, 2006, p. 287). Plus loin, ils radicalisent leur propos en posant que suite à la révolution néolibérale ces idéaux émancipateurs prennent la forme « d'exigences inacceptables, d'augmentations de la discipline ou de l'instabilité, qui, prises ensemble, ont pour effet de détruire toute solidarité sociale » (Honneth, 2006, p. 289). Afin de procéder à la démonstration de leur thèse, ils procèdent à une analyse

³¹⁷ Comme nous l'avons évoqué précédemment, nous nous permettons de préciser ici que dans la suite de leur propos Honneth et Hartmann s'inspirent principalement des résultats de la recherche de Boltanski et Chiapello.

³¹⁸ Comme nous l'avons vu dans ce nouvel ordre de justification, le salarié devient un entrepreneur de lui-même – engagement personnel élevé, flexibilité, compétences relationnelles, autonomie etc.. Comme l'écrivent Honneth et Hartmann: « Le salarié devient ainsi un travailleur entreprenant ou, dit autrement, il devient son propre entrepreneur. Il ne s'engage plus dans les pratiques capitalistes sous la pression de moyens d'incitation et de contrainte externes mais accomplit des performances motivées pour ainsi dire de son propre chef » (Honneth, 2006, p. 284)

³¹⁹ L'auteur utilise ici le concept de contradiction paradoxale défini comme suit : « Une contradiction est paradoxale lorsque, à travers la concrétisation visée d'une intention, se réduit justement la probabilité de voir cette intention se concrétiser » (Honneth, 2006, pp.286-287).

précise des développements paradoxaux des quatre sphères normatives précitées.

Honneth et Hartmann relèvent que tandis que dans l'ère « sociale-démocrate » l'individualisme romantique permettait aux sujets d'avoir une liberté accrue dans la conduite de leurs existences, après la révolution néolibérale, cet idéal se transforme en son contraire en devenant une exigence de qualification et de comportement. C'est en effet à partir de l'idée que l'emploi doit être considéré non plus comme un devoir social, mais comme « une étape non définitive et expérimentale de leur réalisation de soi » qu'est justifié la suppression de plusieurs acquis sociaux³²⁰³²¹ – suppression des avantages liés à l'ancienneté, destruction des garanties

³²⁰ Dans un autre article du même ouvrage Honneth précise cette idée : « *Ainsi est né, en l'intervalle de deux décennies seulement, un nouveau système d'exigences qui fait dépendre l'emploi de la présentation convaincante de la volonté du salarié de se réaliser à travers son travail ; et ce renversement crée à son tour l'espace de légitimation qui permet de justifier les mesures de déréglementation, en invoquant l'obsolescence des garanties catégorielles qui empêchent le salarié de prendre toutes les responsabilités qu'il voudrait. La pression qui est ainsi mise sur les employés et les ouvriers prend une forme extrêmement paradoxale : pour préserver leurs chances de travailler dans l'avenir, ils doivent organiser fictivement leur biographie professionnelle sur le modèle de la réalisation de soi, bien qu'elle ne réponde pour une grande part qu'à un désir de sécurité économique et sociale. [Il y a donc] une « tendance à transformer les aspirations personnelles à la réalisation de soi en une force productive de l'économie capitaliste » » (Honneth, 2006, pp. 319-320).*

³²¹ Notons également avec le même article que cette récupération produit des souffrances importantes dans le monde social : « *Avec les changements institutionnels qui ont affecté le capitalisme occidental ces vingt dernières années, l'idéal pratique de réalisation de soi est devenu l'idéologie et la force productive d'un système économique déréglementé : les exigences jadis formulées par les sujets, quand ils commencèrent à interpréter leur vie comme un processus expérimental de découverte de soi, leur reviennent à présent d'une manière diffuse sous la forme d'une injonction extérieure, ouverte ou dissimulée, à toujours remettre en question leurs choix et leurs objectifs biographiques. Ce renversement des idéaux en contraintes, de revendications en exigences, a donné naissance à des formes de malaise et de souffrance sociale qui étaient jusque-là inconnues, à l'échelle collective, dans l'histoire des sociétés occidentales » (Honneth, 2006, p.321).*

légales assurant un statut, exigence de disponibilité et de flexibilité. En outre, ils relèvent que les profils de qualifications des postes bien rémunérés incorporent de plus en plus « des exigences extra-fonctionnelles propre à une performance marquée par l'instabilité créative et biographique » (Honneth, 2006, p.290). Ils considèrent ainsi qu'en devenant « l'idéologie et le facteur de production » du nouveau capitalisme, l'individualisme romantique a pour conséquence la production d'une désolidarisation des employés, car il ne leur donne plus les conditions de possibilité pour développer des liens à long terme avec leurs collègues ou avec leur travail. En outre, ils ajoutent que les exigences de nouveau profil d'emploi implique une disposition à adapter son existence – lieu d'habitation, horaires flexibles etc.– qui exerce une pression sur les relations amicales et amoureuses ainsi que sur le choix de fonder une famille. Les auteurs considèrent sur ce point que de toute manière le nouveau capitalisme exige « sans limite des compétences subjectives à travers lesquelles s'estompent les frontières entre la sphère privée et la sphère publique professionnelle » (Honneth et Hartmann, 2006, pp.290-291).

« On n'attend plus seulement d'un « entrepreneur de lui-même » un accomplissement approprié d'une tâche en fonction de standards de production donnés extérieurement mais aussi une disponibilité à atteindre des objectifs, fixés plus ou moins sous sa propre responsabilité, par la mobilisation de ressources et de compétences communicationnelles et émotionnelles » (Honneth, 2006, p.291).

Ils font remarquer sur ce point que l'effacement de la distinction entre sphère privée et sphère professionnelle a au moins trois effets négatifs. Premièrement cet effacement fait peser pour les sujets une incertitude sur la nature de la relation – amicale, instrumentale. Deuxièmement, il induit une tension entre une demande d'authenticité dans le travail et une forte capacité d'adaptation. Enfin, troisièmement, il rend incertaine l'évaluation des qualifications et des contributions respectives – difficile estimation de la réputation par exemple.

Concernant la sphère juridique, Honneth et Hartmann relèvent qu'à l'extension des droits sociaux durant l'ère social-démocrate, succède suite à la révolution néolibérale, une forte érosion de l'Etat-social et une suppression importante des droits sociaux. Ils observent sur ce point que ces transformations s'accompagnent d'une « re-moralisation des exigences pour accéder aux prestations et de montée d'un paternalisme d'assistance guidé par l'Etat-social » (Honneth, 2006, p.294). L'octroi de prestations est en effet de plus en plus conditionné par les contres-prestations du bénéficiaire – obligation d'accepter un travail pour avoir droit à des prestations – et prend une coloration paternaliste lorsqu'il s'appuie sur le discours de la « responsabilité individuelle ». Selon eux le recours systématique à ce discours tend « à détourner complètement le regard des instances de l'Etat-social » (Honneth, 2006, p.295).

« Comme l'a montré Klaus Günther, ce discours ignore dans quelle mesure l'attribution de responsabilité individuelle dépend de conditions internes et externes qui doivent être rassemblées pour que des sujets puissent être tenus ou non, de manière fondée, pour responsables de leurs actes. Lorsque la responsabilité est encouragée sans la prise en considération de ces conditions, elle se transforme en un « impératif » aux allures paradoxales, justement lorsqu'il est avéré que, pris dans les conditions d'une société de plus en plus complexe, les sujets ne peuvent plus, dans maints aspects de leur existence, assumer des responsabilités au sens plein du terme. Le caractère impératif de la responsabilité imposée s'accroît dans la mesure où les individus doivent assumer des responsabilités pour des faits desquels ils ne sont de facto pas responsables » (Honneth, 2006, p.295).

Ils rappellent qu'à l'origine la référence à la responsabilité individuelle se profilait comme une critique du caractère bureaucratique et impersonnel de l'Etat social et visait l'émancipation des destinataires en ne les considérant plus uniquement comme passifs. Cependant, en étant systématiquement

utilisé, sans prendre en considération ce qui relève ou non de la responsabilité des destinataires, il contribue par là à la destruction d'une représentation sociopolitique communautaire et solidaire.

« Ce qui se profile ici avec la propagation des structures du capitalisme en réseau, c'est la décomposition de la représentation sociopolitique extraordinairement efficace – composée la plupart du temps dans les frontières de l'Etat-nation – d'une communauté de responsabilité par laquelle il est possible d'accepter de manière générale les laissés-pour-compte de la répartition économique en invoquant l'appartenance à une communauté politique ou culturelle »
(Honneth, 2006, p.296).

Ils soulèvent alors sur ce point que cette conception va à l'encontre de tous les modèles de solidarité sociale existant qui reposent précisément sur un lien entre ses membres : dans un monde en réseau les performances – échecs ou réussites – sont en effet perçues de manière individuelle et rendent difficile l'incorporation dans des ensembles plus larges. Il en découle selon eux que les sujets sont victimes d'une « responsabilité contrainte », qui peut être saisie également en terme psychique par un risque de surmenage. Comme ils le soulignent en effet : « Plus grande est la responsabilité des individus à assumer leur situation et plus grand est également le risque de surmenage. [...] Selon Ehrenberg, le « déprimé » est un « homme en panne » – c'est un être humain persuadé de n'avoir pas été à la hauteur³²² » (Honneth, 2006, pp.296-297)

³²² Dans un autre article du même ouvrage Honneth revient sur cette question : « Ehrenberg suppose que l'exigence diffuse d'être soi-même soumet en quelque sorte les individus à une pression psychique excessive ; l'obligation permanente de tirer de sa propre vie intérieure la matière d'une réalisation authentique de soi exige des sujets une incessante introspection, qui doit tôt ou tard déboucher dans le vide. Et le moment où les expériences psychiques ne donnent plus aucune direction à l'existence, si fort qu'ait été le projet de la personne concernée, marque pour Ehrenberg le début de la dépression » (Honneth, 2006, p.322-323). Notons sur ce point qu'Andreas Kuhlmann fait remarquer à l'auteur qu'il faut

Les auteurs traitent enfin des transformations du principe de performance. Ils notent que bien que la notion de performance ait été fortement critiquée dans les sciences sociales – en étant réduite à une idéologie permettant de justifier les inégalités – elle avait à l’origine un pouvoir émancipateur – caractère universaliste de la performance, pas d’exclusion en vertu de l’origine ou des possessions. Ces critiques n’ont ainsi pas miné « le pouvoir de légitimation » de ce principe qui « exerce toujours une forte influence en tant qu’attente normative [et qui] continue ainsi de servir comme critère d’évaluation dans l’appréciation de structures sociales de distribution et de récompense » (Honneth, 2006, p.299). Selon les auteurs, c’est donc bien souvent au nom du potentiel émancipateur de ce principe que se trouve critiqué l’application insuffisante ou réductrice des critères universalistes qui lui sont liés (Honneth, 2006, p.299).

« Une partie des critiques envers le principe de performance doit être interprétée comme le signe d’une application insuffisante ou réductrice des critères universalistes qui lui sont liés. Autrement dit, c’est précisément dans le cadre d’une critique du principe de performance que l’on se rattache au contenu émancipateur de ce principe » (Honneth et Hartmann, 2006, p.299).

Le problème qu’identifient les auteurs est que le capitalisme par projet fait peser une incertitude sur la performance, et finit par lui enlever ses derniers éléments de réalité. Plusieurs éléments vont dans ce sens. Tout d’abord, ils notent que le succès sur le marché devient l’unique critère de récompense des résultats apportés³²³, ce qui implique que « des facteurs comme le

distinguer la dépression au sens clinique étroit du terme – perdre tout intérêt à la vie, se trouver comme paralysé – et la dépression au sens métaphorique –vide intérieur, qui souvent mène à compenser ce sentiment par une activité frénétique.

³²³ Comme ils le notent : « Le marché apparaît comme une « instance incontournable d’évaluation de la performance ». Toutes les prestations qui ne sont pas couronnées de succès dans leur conversion en profits sur le marché deviennent du coup incertaines. Que le principe de performance soit ainsi soumis à la marchandisation est une idée qui, [...] se

hasard, l'héritage ou la chance entrent en ligne de compte en tant que critères légitimes de distribution des biens matériels ou symboliques » (Honneth, 2006, p.300). Ils soutiennent ensuite que la déstabilisation de la valeur et du statut des performances est accrue par le capitalisme « par projet » de plusieurs manières. Premièrement, les sujets ne savent plus si la conception de la relation de travail s'effectue sur la base de critères objectifs ou sur la base de critères d'affection personnelle. Deuxièmement, il est difficile d'objectiver les compétences valorisées par le capitalisme par projet – capacité à créer des relations, maintenir confiance, être flexible etc.. Troisièmement, la réputation acquise dans les différents projets ne correspond ni aux certificats ni aux diplômes ; elle demeure une reconnaissance interne.

Au vu de ces éléments, les auteurs se demandent si la référence à l'idéal de performance ne fait pas miroiter une participation statutaire fictive :

« En rassemblant tous ces facteurs, on voit rapidement pourquoi, à l'heure actuelle, les sujets acquièrent si peu de certitudes quant à la « vraie » valeur de leurs contributions et de leurs performances. Et, si le contenu pratique du principe de performance se modifie ainsi, le débat dominant sur la performance dans les discours politiques et économiques transforme un noyau d'émancipation potentielle en un moyen servant non seulement à saper des éléments de bien-être social libérés de l'efficacité, comme on le voit dans le discours sur la responsabilité personnelle, mais aussi à suggérer la possibilité d'une participation statutaire là où de fait elle n'existe pas »
(Honneth, 2006, p.301)

trouve au fondement du diagnostic théorique de la société contemporaine » (Honneth, 2006, pp.299-300).

Les auteurs procèdent alors à l'analyse des influences qu'exerce la révolution néolibérale dans la sphère de l'amour. Ils relèvent en ce sens que le modèle romantique de l'amour comme passion est soumis à la pression du nouvel esprit du capitalisme : l'éclatement du travail, les exigences accrues en temps et mobilité ainsi que les attentes de responsabilité et d'engagement émotionnel rendent difficile selon eux la réalisation de ce type de relation. Il s'ajoute à cela que le transfert de la « représentation entrepreneuriale d'un agir calculateur sur le rapport à soi des sujets » que le nouvel esprit du capitalisme exige, semble progresser jusque dans la sphère des relations intimes et commencer à faire prévaloir en ce domaine « le modèle du calcul d'utilité » (Honneth, 2006, p.303). Ils soutiennent ainsi que « ce qui semble émerger comme nouveau modèle de comportement est la tendance à calculer sur le long terme les chances de compatibilité de telles relations amoureuses avec les exigences de mobilité futures correspondant à une planification de carrière toujours plus à court terme » (Honneth, 2006, p.303). Si tel est le cas selon eux, alors des éléments d'une forme de rationalité économique pourraient tendre à devenir prédominants dans un type de relation qui précisément s'était progressivement détachée de celle-ci.

Suite à la reconstruction socio-historique des sphères normatives du capitalisme, nous proposons maintenant de passer à l'exposition des formes particulières d'oubli de reconnaissance produites par le capitalisme. Dans l'ouvrage « *La réification* », Honneth procède à un examen critique du concept de réification de Lukács et à sa réactualisation à l'aune d'une théorie de la reconnaissance. Afin de rendre compte de sa démarche, nous exposerons ci-dessous sa conception de la théorie de Lukács, ses critiques et enfin sa reformulation de la théorie de la réification dans une théorie de la reconnaissance.

Honneth commence son entreprise en rappelant que dans « *Histoire et conscience de classe* » Lukács se réclame de Marx – et plus précisément de son idée de « fétichisme de la marchandise » – en écrivant que la réification signifie le fait « *qu'une relation entre personnes prend le caractère d'une*

chose » (Lukács , 1922). Il apparaît cependant que pour Lukács la réification par son caractère pluriel et stable ne désigne pas une erreur cognitive, mais une « seconde nature », le mode dominant de l'activité intersubjective dans les sociétés capitalistes. Selon Honneth Lukács considère en effet que :

« Dès que les sujets commencent à régler les relations qu'ils entretiennent avec leurs congénères sur le mode de l'échange de marchandises équivalentes, ils sont contraints d'inscrire leur rapport à l'environnement dans une relation réifiée ; ils ne peuvent plus percevoir les éléments d'une situation donnée qu'en évaluant l'importance de ces éléments à l'aune de leurs intérêts égoïstes » (Honneth, 2007, p.22)

Cette modification de perspective que le capitalisme induit s'installe dans les rapports du sujet à l'environnement, au monde social et à lui-même c'est-à-dire au niveau objectif, subjectif et intersubjectif.

« Le changement de perspective ainsi produit s'exprime dans différentes directions qui, pour Lukács, correspondent aussi aux diverses formes de la réification. Dans l'échange marchand, les sujets se contraignent réciproquement (a) à ne percevoir les objets données que comme des « choses » dont ils pourront éventuellement tirer profit, (b) à ne voir leurs partenaires que comme les « objets » d'une transaction intéressée, et (c) à ne se rapporter à leurs propres facultés qu'en tant que « ressources » supplémentaires dans le cadre du calcul des opportunités de profits » (Honneth, 2007, p.22)

Il ressort de cela que Lukács comprend indistinctement trois phénomènes sous le concept de réification : une « appréhension quantitative de l'objet », le « traitement instrumental d'autrui », et le fait que le sujet se rapporte à ses capacités et besoins comme « à quelque chose d'économiquement profitable » (Honneth, 2007, p.23). Ces phénomènes impliquent à leur tour

des conduites allant de « l'égoïsme brut, au triomphe de l'intérêt économique, en passant par l'absence d'empathie à l'égard d'autrui » (Honneth, 2007, p.23). A ce stade de l'analyse Lukács étend les contraintes de réification propre à l'échange marchand à l'ensemble de la vie quotidienne en se basant à la fois sur le schème marxiste selon lequel l'infrastructure détermine la superstructure et le processus de rationalisation identifié par Weber. Cela lui permet de formuler sa thèse centrale selon laquelle la réification est devenue une « seconde nature » sous le régime du capital en ce que les sujets se perçoivent eux-mêmes et l'environnement sur le mode de l'objet chosal. Pour comprendre pourquoi la réification est une erreur il faut rappeler tout d'abord que chez Lukács le terme de chose ou de choséité désigne les phénomènes qu'un sujet peut tenir comme facteur économiquement utile. En effet, pour lui « qu'il s'agisse d'objets, de personnes, de compétences et de sentiments propres au sujet, tout devient chose, tout devient objet sitôt que ces éléments sont saisis du point de vue de leur utilité dans des transactions économiques » (Honneth, 2007, p.24). De là, selon Honneth, Lukács considère que le sujet en étant durablement un partenaire dans un échange, devient un « observateur » contemplatif et détaché (Honneth, 2007, p.25). Le sujet n'est pour ainsi dire plus affecté émotionnellement par les événements qui l'entoure, il « ne participe plus lui-même de manière active aux processus par lesquels il agit sur le monde environnant ; il se place dans la perspective d'un observateur neutre qui n'est pas concerné par les différents événements psychique ou existentiels » (Honneth, 2007, p.25).

C'est en cela que la réification est une pratique manquée et qu'elle renvoie à une pratique originnaire « authentique » qui n'est autre qu'une attitude de « participation active » et d'« engagement existentiel » du sujet à l'environnement, aux autres et à lui-même (Honneth, 2007, p.34). Honneth synthétise comme suit l'ensemble de l'argumentation de Lukács :

« Dans la sphère toujours en expansion de l'échange marchand, les sujets sont contraints de se comporter par rapport à la vie sociale en observateurs distancés plutôt qu'en participants »

actifs, parce que tous les calculs qu'ils font au cours de ces actions et à propos de ce qu'ils pourraient obtenir les uns des autres exigent une position purement rationnelle et aussi exempte d'émotions que possible. Ce changement de perspective s'accompagne d'une perception « réifiante » de tous les éléments de la situation à laquelle le sujet se trouve confronté, du fait que les objets à échanger, les partenaires de l'échange et, finalement, les capacités propres au sujet ne s'apprécient plus qu'en fonction de leurs caractéristiques quantifiables et de leur utilité telle qu'elle est révélée dans la quête du profit. Cette attitude devient une « seconde nature » lorsque, grâce à la socialisation, elle se développe à la manière d'une habitude réglée qui détermine la conduite individuelle dans toutes les dimensions de la vie quotidienne, sans exception. Dans de telles conditions, les sujets commencent également à percevoir les éléments de leur environnement selon le modèle de traits propres aux choses, même quand ils ne sont pas immédiatement impliqués dans les échanges. Ainsi, ce que Lukács entend sous le terme « réification », c'est la disposition (Habitus) ou encore l'habitude correspondant à l'attitude simplement contemplative par laquelle l'environnement naturel, le monde social, ainsi que les capacités du sujet, sont saisis d'une manière désintéressée et affectivement neutre, à la manière de choses » (Honneth, 2007, pp.26-27).

De là, Honneth cherche à réactualiser le concept lukacsienne de réification dans une théorie de l'action « en le comprenant comme le signe de l'atrophie et de la distorsion d'une pratique originaire dans laquelle l'homme entretient une relation engagée (ein anteilnehmendes Verhältnis) par rapport à soi et par rapport au monde » (Honneth, 2007, p.31). A ce dessein – et comme nous l'avons esquissé dans la section précédente sur le modèle de la critique – l'auteur montre les convergences entre l'idée de Lukács de « participation » et la notion de « souci » de Heidegger et celle

d' « engagement pratique » ou d' « interaction » de Dewey³²⁴. Cela lui permet alors de définir comme « reconnaissance » la pratique originale en question.

« Par là, j'entends seulement souligner, à titre provisoire, le fait que nos actions ne possèdent pas primordialement le caractère de la posture cognitive, affectivement neutre, par rapport au monde, mais plutôt celui d'une attitude affirmative, colorée existentiellement. Toujours, nous attribuons aux éléments de monde qui nous environne une valeur propre qui fait que nous nous soucions de notre relation avec eux » (Honneth, 2007, p.47).

Dans la suite de son argumentation, après avoir montré le primat de la reconnaissance sur la connaissance au moyen de plusieurs perspectives théorique – psychologie du développement, philosophie – et soumis à la critique l'assimilation trop totalisante entre réification et objectivation de Lukacs, l'auteur considère sur ce point que l'important est de considérer la relation entre connaissance et reconnaissance (Honneth, 2007, pp.73-76). Cela lui permet de formuler une théorie de la réification de niveau supérieur, en distinguant une connaissance sensible à la reconnaissance et une connaissance qui a oublié toutes traces de ses origines dans la reconnaissance – soit un rapport de transparence ou d'opacité entre ces deux attitudes. La réification est alors définie non pas comme l'opposé de la reconnaissance, mais comme un « oubli » de la reconnaissance préalable (Honneth, 2007, p.78) : « La réification est le processus par lequel, dans notre savoir sur les autres hommes et la connaissance que nous en avons, la conscience se perd de tout ce qui résulte de la participation engagée et de la reconnaissance³²⁵ » (Honneth, 2007, p.78). Il distingue alors deux cas

³²⁴ Il utilise en outre la perspective de Cavell que nous avons pas résumée ici.

³²⁵ Ou encore plus loin : *La réification au sens de l' « oubli de la reconnaissance » signifie donc que, dans l'accomplissement du processus de la connaissance, nous cessons d'être attentifs au fait que cette connaissance doit son existence à une reconnaissance préalable » (Honneth, 2007, p.82).*

spécifiques de réification : celle qui consiste à oublier la reconnaissance préalable par une autonomisation du but poursuivi dans la situation et celle qui est impliquée par des préjugés ou des stéréotypes³²⁶ (Honneth, 2007, p.83).

L'auteur se demande ensuite si il est possible poursuivre sa réactualisation de Lukács en ce qui concerne une réification de la nature et l'autoréification. Il lui semble possible de parler d'une réification de la nature de manière indirecte, en considérant qu'il s'agit d'une dimension de la réification intersubjective. En se référant à Adorno, il considère ainsi que la réification de la nature consiste en la perte de vue de ce qu'elle signifie pour les hommes que le sujet a reconnu.

« Grâce à Adorno, on peut maintenant ajouter que cette reconnaissance préalable signifie également que l'on respecte les significations que les êtres humains ont attribuées aux objets. Si tel est le cas, si donc nous devons reconnaître, en même temps que nous reconnaissons les autres personnes, leurs représentations subjectives et leurs sentiments à propos des objets non humains, alors nous pouvons parler sans restriction d'une « réification » potentielle de la nature. Celle-ci consisterait en ce que, au cours de la connaissance que nous acquérons des objets, nous cessons d'être attentifs aux significations supplémentaires dont les dotent les perspectives propres aux autres hommes. [...] Nous n'observons les animaux, les plantes ou encore les choses qu'en les identifiant de façon objective, sans nous rendre compte qu'ils possèdent une multiplicité de significations existentielles pour les

³²⁶ Il écrit en ce sens : « En un mot, dans le premier cas, l'unilatéralisation ou le durcissement de la posture de connaissance adviennent parce que le but propre à cette dernière s'autonomise ; dans l'autre cas, advient une dénégation seconde de la reconnaissance à cause d'un préjugé ou d'un stéréotype » (Honneth, 2007, p.83).

personnes qui nous entourent et pour nous-mêmes » (Honneth, 2007, p.88).

Autrement dit la réification du monde objectif signifie l'oubli de la diversité des significations possibles dont les autres hommes, ceux-là mêmes que le sujet a reconnus auparavant, l'ont doté. Notons qu'ici la reconnaissance ne constitue pas un préalable pour la connaissance de la nature – comme c'est le cas avec dans notre relation avec d'autres hommes.

Honneth s'attache alors à la réactualisation de la notion d'autoréification. Afin d'associer ce concept à une théorie de la reconnaissance, il commence par s'interroger – comme il l'a fait pour les autres formes de réification – sur l'existence d'une forme de reconnaissance de soi antérieure à la connaissance de soi. Après avoir esquissé une réponse positive en s'appuyant sur Aristote, Winnicott et Bieri³²⁷, il se demande si il est possible de parler de cette relation à soi au moyen du concept de reconnaissance. En ce sens, l'auteur propose d'examiner dans un premier temps les positions adverses du détectivisme et du constructivisme. Selon lui, le détectivisme soutient que les sujets se rapportent à leurs désirs et sentiments avec une attitude cognitive neutre. Le sujet ferait alors un retour réflexif pour découvrir ses états mentaux à l'image d'un détective qui, au cours de son enquête intérieure, les découvrirait. Selon cette perspective, tout se passe

³²⁷ Selon Honneth, la primauté de la reconnaissance de soi sur la connaissance de soi peut être établi au moyen de plusieurs perspectives théoriques. Premièrement, pour Winnicott « la santé psychique de l'individu dépend d'un rapport de type ludique et explorateur avec sa propre vie pulsionnelle » (Honneth, 2007, p.92). Deuxièmement au travers de l'« amitié pour soi-même » Aristote considère qu'« un rapport à soi-même satisfaisant est lié à l'exercice d'une maîtrise bienveillante à l'égard de ses pulsions et de ses affects, ce qui se laisse peut-être également comprendre comme une référence au type de relation que soutient avec soi celui qui va au-devant de sa « vie intérieure » en adoptant une attitude de reconnaissance » (Honneth, 2007, p.92). Troisièmement, Bieri affirme que nous devons approprier notre volonté : « nous ne pouvons parvenir à la véritable liberté de la volonté que par l'appropriation de nos désirs et de nos sensations en nous les formulant pour nous-mêmes » (Honneth, 2007, p.92).

comme si, les intentions correspondant aux sentiments et désirs existaient « toujours déjà avant le mouvement de retour sur soi subjectif, et [qu']il suffirait de les découvrir pour les rendre disponibles à la conscience » (Honneth, 2007, p.95). Honneth relève qu'il peut être opposé à cette perspective deux objections majeures. Premièrement, les analyses de Lukács, Heidegger et Dewey montrent qu'un rapport *cognitif* premier au monde est peu convaincant. Deuxièmement, l'idée d'un « œil intérieur » qui prend conscience des états mentaux du sujet semble lui aussi peu satisfaisant en ce qu'il implique, comme l'a montré Searle, une régression vers l'infini. Il apparaît en effet que si l'acte de perception qui rend compte des états mentaux se situe à un degré de perception supérieur, il n'est pas moins un état mental, et doit à son tour être saisi par un acte de perception supérieur, ce qui conduit à une régression vers l'infini (Honneth, 2007, pp.95-96)³²⁸.

A l'inverse de cette perspective, le constructivisme conçoit les états mentaux comme des entités que le sujet contribue activement à former. Lorsque le sujet formule certaines intentions devant des interlocuteurs, le constructivisme considère ainsi qu'il les fait exister en lui. En ce sens, le constructivisme ne suppose ni un « œil intérieur », ni n'assimile les états mentaux à des objets ; ces derniers sont plutôt considérés comme le produit de leur libre arbitre. Pour prendre ses distances face à cette perspective théorique, Honneth rappelle avec le détectivisme – mais sans y revenir tout à fait – que les états mentaux semblent se produire en nous passivement avant que nous puissions les interpréter³²⁹. Il objecte ainsi au

³²⁸ Notons qu'à ces deux objections principales, Honneth en ajoute deux autres d'ordre secondaire : (1) les états mentaux ont un contenu qui est généralement diffus et « hautement indéterminé », qui « se soumet difficilement à de purs et simples constats » (Honneth, 2007, p.96). Et (2) les désirs et sentiments se caractérisent difficilement par le temps et l'espace et en conséquence ne sont que difficilement comparables à des objets délimités par ces deux dimensions (Honneth, 2007, p.97).

³²⁹ Comme il le note : « S'il est vrai que nous disposons toujours d'un certain espace de jeu à l'égard de nos sentiments – celui qui provient du pouvoir co-formateur de l'interprétation – il n'en demeure pas moins que celui-ci reste très étroitement limité par la passivité dans laquelle les sentiments sont donnés » (Honneth, 2007, p.99).

constructivisme que la formulation linguistique des désirs ne suffit pas à les créer : c'est bien plus sous l'impulsion d'un sentiment ou d'un désir qu'ensuite le sujet cherche à les interpréter et à les mettre en mots.

Au regard de ces objections, Honneth développe une voie intermédiaire entre ces deux perspectives qu'il qualifie d'« expressiviste ». Dans celle-ci, le sujet n'observe pas ses états mentaux comme des objets et ne les construit pas davantage grâce au langage, il les formule en fonction de ce qu'il a déjà perçu et appris à formuler durant sa socialisation (Honneth, 2007, p.101). Les sentiments et désirs qui lui semblent nouveaux ou opaques sont alors interprétés dans leur altérité à l'aune du familier. Dans ce rapport à soi originaire le sujet considère ses propres sentiments comme quelque chose qui vaut la peine d'être formulé, qu'il reconnaît toujours déjà (Honneth, 2007, p.101).

« Nous n'observons pas nos états mentaux comme des objets, nous ne les construisons pas non plus grâce à nos expressions langagières ; nous les formulons en fonction de ce qui nous est intérieurement toujours familier. Un sujet qui se rapporte à lui-même sur ce mode originaire doit considérer ses propres sentiments et ses propres désirs comme quelque chose qui mérite d'être formulé. Il y a donc lieu ici aussi de parler de la nécessité d'une reconnaissance préalable » (Honneth, 2007, p.101).

Le type de reconnaissance dont parle Honneth se distingue de la reconnaissance intersubjective en ce qu'il n'implique ici que le sujet . Comme il l'écrit la reconnaissance de soi-même, proche de la notion heideggérienne de « souci de soi », désigne le fait que le sujet entretient avec lui même une « attitude de préoccupation engagée ».

« Si l'on n'attribue pas à une telle relation de souci de soi-même plus de valeur éthique que celle qu'exprime le fait de tenir pour dignes d'être maintenus les désirs et les sentiments que l'on

éprouve, elle se révèle identique à l'attitude que je caractérise comme étant la reconnaissance de soi-même. Afin d'être en mesure d'entrer en relation avec soi de façon expressive, il faut qu'un sujet puisse s'accepter lui-même au point de considérer que ses propres vécus psychiques méritent d'être activement envisagés et formulés » (Honneth, 2007, p.102).

Dans la suite de son argumentation, l'auteur envisage le détectivisme et le constructivisme non plus uniquement comme des modalités déficientes du rapport à soi, mais comme des rapports réifiés à soi. Il considère en effet que lorsque le premier développe l'idée d'un rapport cognitif du sujet à des sentiment et désirs fixes et que le second affirme que le sujet construit ses états mentaux par des autodescriptions, ces deux courants décrivent la manière dont le sujet se conforme à un type social – l'un intérieurement, l'autre par une production instrumentale – et non pas la relation personnelle que le sujet entretient avec lui-même. Les rapports à soi que décrivent détectivisme et constructivisme représentent bien selon lui des formes d'autoréification.

« Dans le premier cas, le sujet se rapporte à ses états mentaux comme à un donné fixe et figé ; dans le second, il considère ces états comme des états à produire, il les regarde comme quelque chose dont il peut disposer selon ce que le contexte réclame. La connexion avec le phénomène de l'autoréification apparaît clairement. Les formes du rapport à soi dont rendent compte le détectivisme et le constructivisme correspondent respectivement à des modes spécifiques de réification de son propre soi parce que, dans les deux cas, les états vécus intérieurement sont appréhendés selon le modèle des objets donnés comme des choses » » (Honneth, 2007, p.104).

A partir de là, Honneth définit l'autoréification de manière concise comme « des manières de faire l'expérience de ses propres sentiments et de ses propres désirs selon le modèle des entités chosales » (Honneth, 2007,

p.105). Les causes de cette autoréification sont une nouvelle fois à rechercher dans l'oubli de la primauté de la reconnaissance, dans l'oubli que « nous nous sommes toujours déjà reconnus³³⁰ » (Honneth, 2007, p.105).

« Lorsque Winnicott parle de l'exploration créative et ludique que l'individu fait de ses propres besoins, lorsque Aristote parle de l'amitié pour soi-même, lorsque Bieri parle de l'appropriation de ses propres désirs, il s'agit là d'autant d'aspects supplémentaires de ce genre de reconnaissance par laquelle les sujets se visent eux-mêmes dans la mesure où ils doivent comprendre leurs propres états internes comme une part de leur soi susceptible d'être exprimées linguistiquement et valorisée. Que cette acceptation préalable de soi tombe dans l'oubli, qu'elles soit négligée, voire ignorée, et se crée aussitôt un espace favorable à l'établissement de formes du rapport à soi que l'on peut décrire comme des « réifications » de soi. L'expérience de ses propres désirs et de ses propres sentiments, on la fait alors sur le modèle de l'objet-chose qui peut être soit passivement observé soit activement produit » (Honneth, 2007, p.106).

³³⁰ Sur ce point, voici la citation en son entier : « Dans le rapport à soi-même, les modes correspondant à l'observation et à la production ne peuvent s'épanouir que si les « sujets » commencent à oublier que leurs désirs et leurs sentiments valent la peine qu'ils les formulent et qu'ils se les approprient. En ce sens, la réification de soi, tout comme la réification des autres, résulte d'une attention amoindrie à la primauté de la reconnaissance. De même que dans le premier cas nous perdons de vue le fait que nous avons toujours déjà reconnu les autres, de même nous inclinons dans le second à oublier le fait que nous nous sommes toujours déjà reconnus, puisque c'est seulement ainsi que nous pouvons accéder à ce que nous sommes. Pour comprendre ce que veut dire en général le fait d'avoir des désirs, des sentiments ou de se proposer des buts, nous devons préalablement les avoir éprouvés, comme une partie de notre soi qui mérite d'être acceptée, comme quelque chose qu'il importe de rendre intelligible à nous-mêmes et aux partenaires de nos interactions » (Honneth, 2007, pp.105-106).

Arrivé à ce point de sa réactualisation du concept de réification, Honneth, expose dans le dernier chapitre de son ouvrage les causes sociales de la réification chez Lukács et dans sa perspective. Il relève qu'en identifiant la cause sociale de la réification objective, subjective et intersubjective à la généralisation de l'échange marchand à l'ère capitaliste, Lukács fait plusieurs erreurs tant sur le plan conceptuel qu'empirique. Sans viser à l'exhaustivité, il relève ainsi que Lukács fait une mise en équivalence trompeuse entre la réification et le processus de dépersonnalisation³³¹, alors même que dans ce dernier cas l'autre sujet est reconnu de façon élémentaire ; sa qualité d'homme n'est pas oubliée, il devient seulement anonyme (Honneth, 2007, p.109). Notons que plus loin Honneth développe ce point en reprochant en outre à Lukács d'avoir ignoré le fait qu'en étant un partenaire de l'échange, le sujet est protégé de la réification – ne serait-ce que de façon minimale – par le droit (Honneth, 2007, p.115). Il ajoute également que celui-ci fait comme si il existait une unité nécessaire entre les trois formes de réification identifiées alors même que la réification intersubjective semble se distinguer de l'autoréification (Honneth, 2007, p.110). S'agissant des erreurs de Lukács au niveau empirique, il rappelle alors que celui-ci considère à tort que l'échange marchand capitaliste pénètre automatiquement dans toutes les sphères de la vie sociale (Honneth, 2007, p.111). Il souligne de plus qu'il réduit les sources possibles de la réification aux facteurs économiques et ne prête pas attention autre forme de réification de son époque tel que le racisme ou le trafic humain³³² (Honneth, 2007, p.113).

Après avoir examiné l'étiologie sociale lukacsienne de la réification, Honneth aborde lui aussi cette question en distinguant sa forme intersubjective et subjective. Il rappelle en ce sens que la réification

³³¹ Honneth relève que Lukács s'inspire maladroitement de Simmel (Honneth, 2007, pp.109-110).

³³² Dans l'article « *Réification, connaissance, reconnaissance : quelques malentendus* », Honneth donne encore l'exemple typique de réification qu'est l'esclavage (Honneth, 2008, p.98) et celui des massacres industriels propres au totalitarismes du 20^{ème} siècle (Honneth, 2008, p.107).

intersubjective peut avoir deux causes : une pratique et une idéologique –qui se renforcent dialectiquement avec une pratique correspondante.

« Deux causes peuvent l'expliquer : ou bien ils participent à une pratique sociale dans laquelle la simple observation d'autrui devient une fin en elle-même, à tel point que toute conscience d'une relation sociale préalable est effacée, ou bien ils se laissent conduire dans leurs activités par un système de convictions qui les contraint à dénier cette reconnaissance originelle » (Honneth, 2007, p.114).

Même si Honneth exemplifie la première cause par la thèse de Castel sur la désubstantialisation récente du contrat de travail – lien entre réification et recul du droit–, il ne dit pas si il est possible de considérer le capitalisme comme sa cause ou plus généralement comme une cause de réification d'un des deux types identifiés (Honneth, 2007, p.116). En prolongeant cette remarque, il nous faut également noter que la notion de réification de la nature considérée de façon indirecte comme une réification intersubjective – en cela susceptible d'avoir pour cause une pratique contemplative autonomisée ou une idéologie – n'est plus guère mentionnée par l'auteur : aucun passage de son texte ne permet d'identifier avec certitude le capitalisme comme la cause de la réification de la nature³³³. En conséquence, même si, au regard des éléments que nous avons relevés – contrat de travail vidé de sa substance, réification possible de la nature –, de certaines remarques dans des articles postérieurs et d'entrevues avec l'auteur, il semble qu'il soit possible de tenir le capitalisme au moins comme la source de « formes *fictives* de réification³³⁴ » des autres et de la

³³³ Il nous semble qu'au regard de l'investissement politique de Honneth dans le parti vert au cours de son parcours biographique, peut laisser supposer que si il ne considère pas le capitalisme comme *la* cause de la réification de la nature, il n'est pas impossible qu'il l'envisage comme *une* de ses causes parmi d'autre.

³³⁴ Honneth crée le concept de forme fictive de réification pour qualifier des situations dans lesquelles les sujets sont traités *comme si* ils n'étaient que des choses tout en étant reconnu comme des humains (Honneth, 2008, p.106)

nature, ses écrits ne permettent pas de l'identifier explicitement comme la cause de la réification intersubjective et objective au sens fort.

En revanche dans « *La réification* » ainsi que dans « *La société du mépris* » et deux entretiens sur ces livres³³⁵, Honneth soutient sans équivoque qu'une des sources du processus d'autoréification aujourd'hui est le capitalisme néolibéral et son usage idéologique de la reconnaissance. Dans « *La réification* » il dit en effet avoir le sentiment que la tendance à l'autoréification croît à mesure que les sujets sont soumis à des « institutions de l'autoreprésentation », à des dispositifs institutionnels qui contraignent les individus à « prétendre qu'ils éprouvent certains sentiments ou qui les contraignent à fixer leurs sentiments de manière artificielle » (Honneth, 2007, p.120). Il prend alors pour exemple de réification « constructiviste » et « détectiviste » respectivement les entretiens d'embauche les recherches d'un partenaire amoureux sur Internet (Honneth, 2007, pp.119-121). L'idée que les entretiens d'embauche aujourd'hui favorisent l'autoréification laisse supposer en creux que le capitalisme néolibéral et le management par projet en sont les causes. Pour tenter de confirmer ce point, il est possible d'utiliser certains passages de l'entretien « *Recognition and critical theory today* ». Au cours de celui-ci l'auteur remarque en effet tout d'abord que le capitalisme néolibéral produit une forme « constructiviste » d'autoréification :

« In the cases I wanted to mention at the end of Reification, I was interested in the following question: do the developments,

³³⁵ Nous nous référons ici à un entretien de Marcelo avec Honneth encore inédit qui s'intitule « *Recognition and critical theory today* ». Cet entretien traite des modifications qu'a apporté par la suite l'auteur à son modèle de reconnaissance (historicisation et institutionnalisation des sphères de reconnaissance) ainsi que sur les ouvrages « *La société du mépris* » et « *La réification* » ; il paraîtra dans la revue études ricoeurienne. Nous nous référons également à un entretien paru dans philosophie magazine intitulé « Sans reconnaissance l'individu ne peut se penser en sujet de sa propre vie » portant principalement sur les ouvrages « *La lutte pour la reconnaissance* » et « *la société du mépris* ». <http://www.philomag.com/article,entretien,axel-honneth-sans-la-reconnaissance-l-individu-ne-peut-se-penser-en-sujet-de-sa-propre-vie,180.php>

the structural changes in our present society, invite us to take on a constructivist view of ourselves? I think there is a certain tendency here, especially with certain patterns that come along with neoliberal capitalism, which invite us to take that constructivist stance with respect to ourselves » (Honneth, à paraître, p.21).

De là, après avoir noté que si les cas de réification d'autrui sont rares, les cas d'autoréification semblent être en plein développement, il identifie le capitalisme néolibéral et son usage idéologique de la reconnaissance comme étant une cause d'autoréification.

« The strength of the book³³⁶ resides in the fact that if you take reification literally, and I think you should, there are very few cases of it. Normally, people do not reify other people. If you think that the biggest institution of reification was slavery, and that it assumed that people who are treated solely as means don't have a soul, this happens very seldomly. Even if you take another person as a mean for your ends, you want to be dealing with a human being, not a human object. So there are relatively few cases of real intersubjective reification. I think the danger of reification is much bigger in what concerns the self-relationship. There are probably a lot of developments going on in that area today. This has to do with certain structural changes in the ideology of present-day capitalism. It is a capitalism of recognition, in the ideological sense. This capitalism is working through an affirmative, albeit artificial, promise of recognition. It promises recognition for people in different forms. It is promised by the capitalist market, namely by certain capitalist enterprises, that if you become a staff member or something of that sort, you'll be recognized as part of the company. So, recognition plays an enormous role in this

³³⁶ Il s'agit ici du livre « *La réification* ».

ideology! This is new, and it has a relation with self-reifying behavior. I think there is a connection between this ideological development of capitalism today and the tendency of selfreification » (Honneth, à paraître, pp.22-23)

Grâce à l'ouvrage « *La société du mépris* » nous pouvons également rappeler avec Honneth que le capitalisme néolibéral par sa récupération des idéaux de réalisation de soi de l'individualisme romantique à des fins productives invite les employés à se considérer comme une marchandise (Honneth, 2006, p.270). Même si le terme de réification n'apparaît pas ici, il semble raisonnable de tenir que le rapport à soi même que le néomangement implique se conforme au contenu que subsume ce concept. Ceci semble être confirmé lorsque dans un second entretien, l'auteur soutient que le capitalisme néolibéral en incitant le sujet à se concevoir comme une marchandise et à se vendre, le contraint à l'autoprésentation, à savoir à l'adoption d'un rapport de plus en plus marchand et stratégique à lui-même et aux autres.

« L'énorme pression néolibérale contraint les individus à se penser eux-mêmes comme des produits et à se vendre en permanence : il faut sans cesse se présenter comme étant hypermotivé, flexible, adaptable, etc. Ce n'est donc plus l'aptitude au dialogue intérieur et à la solidarité qui se trouve privilégiée, mais ce qui contribue au contraire à ruiner cette aptitude : l'extension d'un rapport de plus en plus marchand et stratégique à soi-même et aux autres³³⁷. En ce sens, la reconnaissance, qui conduit à reconnaître en autrui une commune appartenance à l'humanité, doit être prolongée par une autoreconnaissance, soit l'assomption par chacun de son unicité, laquelle transcende tout traitement comme un objet » (Honneth, 2006).

³³⁷ Notons que selon le mode informel de l'entretien, Honneth ne prend pas ici les mêmes précautions que dans son livre « *La réification* » lorsqu'il distingue l'autoréification du rapport instrumental – ou de la réification fictive – aux autres.

En guise de conclusion sur cette section, il nous semble possible d'utiliser les ouvrages de Honneth considérés ici pour proposer une interprétation du phénomène des critiques du capitalisme et des appuis normatifs de ces critiques. En s'inspirant de sa théorie de la reconnaissance et de ses développements ultérieurs, nous pouvons faire l'hypothèse que les sociologues – parmi d'autres sujets – critiquent le capitalisme néolibéral car il transforme les pratiques et les institutions de reconnaissance de l'individualisme romantique, l'amour, le droit et l'estime sociale nécessaires à leur autoréalisation en leur contraire et qu'il induit une réification fictive de la nature. Autrement dit, à l'heure actuelle les raisons qui poussent les sociologues à la critique du capitalisme ne sont autres que l'expérience du mépris qu'ils vivent et observent dans le monde social par la transformation des idéaux fondateurs de ces sphères de reconnaissance et par l'instrumentalisation de la nature. C'est parce que sous la pression du capitalisme néolibéral et des formes de management correspondantes s'opère une transformation dans ces quatre sphères – (1) de l'idéal de réalisation de soi en entrepreneuriat de soi et en autoréification (2) de l'amour comme passion à la calculabilité des chances de compatibilité entre amour et carrière (3) de la reconnaissance juridique fondée sur l'égalité des membres d'une communauté politique solidaire en la dissolution de celle-ci dans un discours sur la responsabilité individuelle (4) d'une reconnaissance méritocratique des performances à une incertitude voire une disparition de ce principe et notamment d'une réduction du critère d'évaluation de l'estime sociale au succès sur le marché – marchandisation du critère de performance – au nom de la solidarité, la liberté sociale et l'éthique « pure » (ou formelle) (5) d'une reconnaissance préalable de la nature à sa réification fictive – que les sociologues le critiquent. Les appuis normatifs sur lesquels s'appuient leurs critiques du capitalisme néolibéral sont liés à ces mêmes sphères de reconnaissance de l'individualisme romantique, l'amour, le droit, l'estime sociale et la reconnaissance préalable de la nature. Notons également que chaque sphère est dotée d'un potentiel normatif qui autorise le développement interne de la critique. La généralisation et la

concrétisation de l'individualisme romantique³³⁸, l'extension et l'égalisation de l'amour, la généralisation et la concrétisation du droit³³⁹, l'individualisation et l'égalisation de l'estime sociale³⁴⁰ peuvent donc donner lieu à de nouvelles critiques sociologiques du capitalisme.

³³⁸ Bien que Honneth ne traite pas explicitement du potentiel moral de la sphère de reconnaissance de l'idéal romantique de réalisation de soi, lorsqu'il suggère que la période sociale démocrate l'a fait progresser, il semble implicitement considérer que cette sphère est dotée d'un potentiel normatif de généralisation et de concrétisation.

³³⁹ Dans un entretien avec Sylvain Bourmeau, Honneth considère ainsi que les sujets peuvent faire appel à l'élargissement du droit et à l'égalisation du principe de performance concernant les problèmes de redistribution : « *La manière de défendre la redistribution passe par une référence à la sphère du respect légal en disant que pour faire appel à certains droits, il est nécessaire de disposer de certaines ressources matérielles. C'est la stratégie de défense des droits sociaux qui est à la base de nos États-providences en France, en Allemagne ou en Angleterre, sans doute moins aux États-Unis mais nous, dans nos pays d'Europe nous avons des droits sociaux forts mais ces droits sociaux sont un élément de cette sphère légale de la reconnaissance. C'est le produit d'un élargissement du respect légal pour y inclure un aspect matériel et en ce sens, rendre le respect légal plus égal. L'autre manière de soutenir l'idée d'une redistribution serait de dire que certaines capacités ou certaines réalisations qui sont présentées dans notre système productif sont simplement sous-estimées par les idéologies qui fonctionnent dans nos sociétés, par exemple il y a certains types de travail qui sont totalement sous-estimés dans leurs potentialités productives et là encore, on voit que l'idée de redistribution s'enracine dans une autre forme de reconnaissance, la reconnaissance de l'accomplissement des individus ou de groupes sociaux* ».

³⁴⁰ En ce sens nous pouvons relever que Honneth développe dans deux textes des critiques relevant de l'égalisation de l'estime sociale. Dans « La société du mépris » il s'appuie sur le potentiel moral d'égalisation ou de « moralisation » – au sens kantien – du principe de performance pour critiquer le fait que dans la société actuelle les chances d'accéder à la culture, la reconnaissance sociale et un travail personnalisé sont inégalement distribuées, et ces inégalités sont justifiées par la performance scolaire et la performance professionnelle. « *L'existence d'une société de classes fondée sur l'inégalité des chances entre les différents acteurs de la production – mais qui sur le plan idéologique justifie cette structure par la réussite individuelle dans le parcours de formation – entraîne une inégalité durable des perspectives de reconnaissance sociale. Dans les rapports informels comme au niveau institutionnel, les différentes situations professionnelles sont soumises à un système d'évaluation hégémonique, qui leur attribue un degré d'intelligence et mesure leur droit au respect [...] cette répartition inégale de la dignité sociale limite drastiquement la possibilité de développer un sentiment de respect de soi* » (Honneth, 2006, p.221).

Le tableau ci-dessous propose une synthèse des critiques sociologiques du capitalisme de Honneth.

10. Tableau synoptique des critiques sociologiques du capitalisme de Honneth

Sphères de reconnaissance	Potentiel de développement moral des sphères de reconnaissance	Appuis moraux associés	Critiques du capitalisme néolibéral
Individualisme romantique	Généralisation et concrétisation	Authenticité autonomie	Entreprenariat de soi, autoréification
Amour	Extension et égalisation	Attention aux besoins et désirs d'autrui	Calcul, rationalité instrumentale
Droit	Généralisation et concrétisation	Appartenance, aspects structurel de la situation	Responsabilité individuelle
Estime sociale	Individualisation et égalisation	Reconnaissance de la valeur d'une performance donnée solidarité, liberté sociale, éthique « pure »	Incertitude sur le critère de performance et marchandisation de celui-ci

Il écrit également dans la préface à l'ouvrage collectif « La reconnaissance à l'épreuve » que, au vu du caractère structurel du chômage, de nouvelles luttes sociales émergeront et porteront sur la définition de la signification du « travail » et sur les critères de hiérarchisation des capacités. Ces luttes viseront un élargissement de la notion de travail : *« Un défi est actuellement lancé aux démocraties occidentales développées : en raison d'un chômage qui n'est plus simplement conjoncturel mais structurel, un nombre toujours croissant d'êtres humains est privé de toute chance de trouver cette forme de reconnaissance des capacités acquises au cours de la socialisation, reconnaissance que j'ai appelée estime sociale. Ces individus ne peuvent que difficilement se concevoir eux-mêmes comme membres actifs d'une communauté démocratique puisque cette compréhension de soi est liée à la présupposition de l'expérience de la coopération, c'est-à-dire à la participation socialement reconnue à la reproduction sociale. C'est pourquoi il y aura à l'avenir un nombre croissant de luttes pour la reconnaissance qui se référeront aux définitions institutionnalisées de l'estime sociale et aux échelles qui définissent quelles activités et capacités sont dignes de reconnaissance symbolique et matérielle – et sans un élargissement radical, et tout à fait légitime, de la signification qui mérite d'être attribuée au terme « travail », nous ne pourrons trouver de solution au développement de ces luttes pour la reconnaissance »* (Honneth, 2008, p.58)

Le tableau ci-dessous propose quant à lui une synthèse des critiques sociologiques du capitalisme établies par Honneth au moyen du concept de réification

11. Tableau synoptique des critiques sociologiques du capitalisme selon le concept de réification

Niveaux d'analyse	Critique réification	Appuis normatifs
Intrasubjectif	Autoréification	Reconnaissance préalable des désirs et sentiments
Intersubjectif	Réification fictive, instrumentalisation	Reconnaissance préalable d'autrui
Intersubjectif indirect « Objectif »	Réification fictive, instrumentalisation nature	Reconnaissance préalable des significations existentielles de la nature pour soi et autrui

Evaluation des perspectives

Dans cette section nous procéderons à une évaluation comparée des perspectives de Bourdieu, Boltanski et Honneth principalement par leur confrontation, c'est-à-dire lorsqu'elles existent, au travers de leurs critiques croisées, et secondairement depuis la position que nous cherchons à dégager dans le débat. En ce sens, nous traiterons tout d'abord des différences entre ces approches en montrant leurs intérêts et limites au niveau (1) de leurs postures épistémologiques (2) leurs modèles de la critique et enfin (3) leurs thèses sur les critiques sociologiques du capitalisme. Après avoir abordé leurs différences, nous suggérerons leurs complémentarités et enfin mettrons en lumière leurs similitudes pour légitimer leur articulation.

(1) Nous pensons que l'intérêt de la posture épistémologique de Bourdieu, en elle-même et par rapport à celle de Boltanski, est sa cohérence, sa systématisme, sa rigueur, le caractère autojustificateur de sa méthode de construction de l'objet et l'accent mis sur la réflexivité par la socioanalyse. Pour rappel, en s'inspirant de Bachelard, Bourdieu se réclame implicitement d'une épistémologie et une ontologie non cartésienne, une dialectique de la raison et de l'imagination et inscrit sa posture épistémologique dans une forme de « réalisme critique et réflexif ». En partant du primat théorique de l'erreur et de la dialectique de la raison, il est guidé dans sa démarche par la conviction que le fait doit être conquis, construit et constaté collectivement pour amener à des « connaissances approchées ». Afin de se détacher d'une sociologie spontanée et de rompre avec le sens commun, l'auteur procède en ce sens tout d'abord à une opération de rupture par l'intermédiaire de différents outils – la mesure statistique, la définition provisoire de l'objet et la critique logique du langage notamment. Mais pour l'auteur cela n'est pas suffisant, pour que la sociologie se constitue en tant que science elle doit être fondée selon lui sur le principe de non-conscience, qui implique d'une part la construction du système des relations objectives seul à même de rendre intelligible les prises de positions des agents et d'autre part la

dénaturalisation de la vérité d'un phénomène culturel en l'inscrivant dans le système des relations historiques et sociales qui lui est propre.

Bourdieu considère ensuite contre les versions par trop radicales de l'empirisme et du réalisme, que le fait scientifique doit être construit par la théorie et qu'ainsi elle domine le travail expérimental. A l'inverse d'une philosophie de la science comme enregistrement véhiculée par la phénoménologie et l'ethnométhodologie, il argue que le sociologue n'a d'autre choix que de travailler à la construction d'un corps d'hypothèses méthodiquement effectuées pour l'expérimentation. Comme les méthodes sont des théories en actes – caractère non-neutre des méthodes – la responsabilité méthodologique du chercheur tient ainsi en leur choix raisonné en fonction la construction de l'objet qu'elles impliquent. Bourdieu préconise enfin un usage de la sociologie de la sociologie pour se doter des moyens nécessaires à la critique et au contrôle épistémologique : l'analyse phylogénétique des structures objectives et ontogénétique des structures subjectives qu'il défend est alors utilisée contre le chercheur lui-même pour soumettre son inconscient – culturel, social, académique, de genre etc.– à une socioanalyse individuelle et collective. Ce travail socioanalytique a pour triple objectif de faire une meilleure science, de constituer progressivement le sociologue en « sujet » et par suite de diffuser dans l'ensemble de la population des moyens de libération³⁴¹.

³⁴¹ Sur le second point, comme le rappelle Wacquant, la réflexivité sociologique par la socioanalyse est en effet l'outil qui permet de devenir « quelque chose proche d'un sujet ». « [Bourdieu] attempts to make possible the historical emergence of something like a rational subject via a reflexive application of social-scientific knowledge » : « Paradoxically, sociology frees us by freeing us from the illusion of freedom, or, more precisely, from misplaced belief in illusory freedoms. Freedom is not a given but a conquest, and a collective one. And I find regrettable that, in the name of a petty narcissistic libido, encouraged by an immature denegation of realities, people should deprive themselves of an instrument which enables one truly to constitute oneself – at least a little bit more – as a free subject, at the price of a work of reappropriation » (Bourdieu, 1987a, p.26). Sur le deuxième et troisième point, nous pouvons noter que le travail socioanalytique préconisé par Bourdieu a pour objectif l'identification et la libération des déterminations sociaux qui pèsent sur lui et la diffusion aux « personnes ordinaires » de

Bourdieu légitime sa démarche épistémologique en recourant à des arguments internes et externes à la science. Il établit d'une part que les opérations précitées de rupture, construction, constatation et réflexivité sont justifiées en ce que les obstacles épistémologiques précèdent les opérations de construction et de constat. D'autre part, il souligne qu'en faisant partie du monde social et en ayant pour fonction la définition légitime de celui-ci, la sociologie s'affronte forcément à des tentatives concurrentes, elle revêt ainsi inséparablement une dimension scientifique et politique. Compte tenu de son irréductible dimension normative, il considère alors que la sociologie doit travailler (1) à la défense des conditions de possibilité de l'autonomie intellectuelle qui garantit la puissance et la portée de ses interventions scientifiques en politique (2) à l'établissement d'une « Realpolitik » de l'universel qui consiste soit à donner à tous l'accès à l'universel, soit à subvertir la distinction entre la théorie et la pratique – notamment par la réhabilitation de cette dernière.

Comme nous l'avons vu la principale objection de Boltanski sur la posture épistémologique de Bourdieu est qu'elle ne définit pas *explicitement*, ni ne justifie, les appuis normatifs sur lesquelles elle repose nécessairement.

Boltanski considère en effet que le projet bourdieusien « de ne rien lâcher de la scientificité de la sociologie » et de procéder à une « critique radicale de la société », le porte à accentuer une distinction entre sens commun et sens savant, afin de se réserver un espace scientifique depuis lequel sa critique peut prétendre à la « neutralité axiologique » et à l'« objectivité ». Or en s'interdisant de s'appuyer sur des référents normatifs *explicités*, il soutient que Bourdieu est contraint d'invoquer des « possibles latéraux sans chercher cependant à en spécifier la teneur » (Boltanski, 2009, p.41). Le compromis qu'il effectue entre les opérations de description et de critique, le pousse

moyens de libération. Comme l'auteur le note en effet, « l'intellectuel a le privilège d'être placé dans des conditions qui lui permettent de travailler à connaître ses déterminations [...] et, par là, de s'en libérer (au moins partiellement) et d'offrir aux autres des moyens de libération » (Bourdieu, 1980, p.72).

selon lui à forcer le trait de la différence entre le sens commun et le sens savant et, surtout, à mettre de côté les référents normatifs utilisés par les acteurs et lui-même pour porter une critique ou se justifier face à la critique.

Si à notre sens, le point de vue de Boltanski sur la posture épistémologique de Bourdieu a le mérite de poser la question de sa normativité et de mettre en lumière que cet auteur n'a pas fondé *explicitement* l'assise normative qui soutient son projet scientifique, nous pensons cependant qu'il est par trop radical de ne lui en prêter aucun. Il nous semble en effet que, malgré cette critique, il est possible, en faisant une lecture orientée de l'œuvre de Bourdieu, de lire en creux trois éléments autorisant la saisie de ce qui la qualifie normativement. En ce sens, nous développons dans ce qui suit, ces trois modalités, que nous retiendrons dans la suite de notre analyse.

Tout d'abord, si les appuis normatifs de la posture épistémologique bourdieusienne ne sont globalement pas l'objet de définitions précises, ils peuvent en certains cas être déduit en fonction de ce sur quoi porte sa critique. Il apparaît en effet que les critiques de Bourdieu qui recouvrent la forme d'une dénonciation du différentiel entre les idéaux invoqués et leurs réalisations effectives ont autant d'appuis normatifs implicites que d'objets. Leurs appuis normatifs sont immanents et s'inscrivent « en négatif » dans l'espace des valeurs morales par la référence à un espace éthique local, véhiculant une « vertu civile » spécifique. Malgré tout, bien que leurs dévoilements déductifs permettent de dégager de certains de ses écrits une dimension normative, ils ne suffisent guère à l'identification de la posture épistémologique générale de l'auteur. Il nous semble que l'on peut trouver une esquisse de cette dernière en s'inspirant de la thèse de Chateauraynaud si on réserve toutefois la possibilité de ne pas suivre jusqu'à son terme son développement. Selon lui, le travail sociologique de Bourdieu a pour base épistémologique une conception spinoziste de la liberté couplée à une forme de relativisme éthique (Chateauraynaud, 1991, p.401). Si nous rejoignons Chateauraynaud sur la question de la conception spinoziste de la liberté, il nous semble que plutôt que de parler de relativisme éthique, il faut considérer le principe de libération par la connaissance et la liberté qu'il

implique comme un principe moral formel. Ceci nous semble par ailleurs être entériné par le troisième et dernier élément de définition de la normativité de sa posture épistémologique. Dans certains passages de ses derniers écrits, Bourdieu esquisse succinctement les valeurs qui supportent la sociologie en général. En considérant que les « *valeurs universelles de liberté, de désintéressement, de justice, d'éthique pure* » sont au fondement de la sociologie, il semble indiquer en toute logique qu'il chapeaute son projet scientifique d'une perspective morale (Bourdieu, 1992, p.187). Si comme nous en faisons l'hypothèse tel est le cas, alors quelle en est la teneur ? Tout d'abord, il apparaît que contre une vision « substantialiste » de la morale, Bourdieu ne précise guère les modalités de la liberté, du désintéressement, de la justice ou de l'éthique pure en n'évoquant ces appuis normatifs que de manière formelle. Ensuite, en assumant dans des textes sur des thématiques connexes que ces appuis normatifs ne sont que l'universalisation des valeurs du champ culturel, il s'inscrit de façon réaliste dans le débat sur l'immanence et la transcendance des valeurs morales. A son sens, c'est en effet parce que le champ culturel est structurellement régi par des règles formelles d'argumentation et de concurrence qui contraignent les savants à sublimer une *libido dominandi* en une *libido sciendi*, qu'il permet l'émergence historique de la raison transhistorique et le développement d'un intérêt à l'universel. En allant plus loin dans son raisonnement, il prend également la précaution de préciser que l'universel invoqué, supposé être en partie au fondement de l'*illusio* scientifique, doit plutôt être considéré de façon processuelle comme une tentative d'universalisation. Contre toutes les formes de domination établies au nom de l'universel Bourdieu préconise ainsi de se garder autant que faire se peut d'attribuer à l'universel une pleine légitimité en le soumettant sans cesse à l'épreuve de la critique. Enfin, si l'universel est un principe normatif directif, il est important de garder à l'esprit que chez Bourdieu sa réalisation pratique implique d'universaliser ses conditions d'accès afin d'échapper à une forme d'« impérialisme de l'universel » et à une vision par trop scolastique de celui-ci. L'universel est ainsi envisagé comme un horizon jamais atteint dont l'ouverture nécessite l'universalisation de ses conditions d'accès.

Malgré ces éléments de définition de la normativité de la perspective de Bourdieu, nous pensons qu'une limite de la posture épistémologique de Bourdieu est son *insuffisante* définition, discussion et légitimation des appuis normatifs de sa posture épistémologique critique.

Sur la question épistémologique, il nous semble donc pertinent de prolonger le travail socioanalytique individuel et collectif préconisé par Bourdieu par une analyse réflexive de l'opération critique et des appuis normatifs qui lui sont consubstantiels de Boltanski³⁴² et Honneth.

(2) Suivant la relecture de « *La distinction* » décapée par les « *Méditations pascaliennes* » que nous avons effectuées, Bourdieu fait une analyse du phénomène de la critique comme une recherche de reconnaissance³⁴³ et conçoit la critique en sa dimension de sens pratique et de discours³⁴⁴.

³⁴² Nous pouvons rappeler sur ce point que les présupposés politiques et épistémologiques qui rendent possible la critique sociale pratiquée par la sociologie critique sont mis au jour par la sociologie pragmatique. La critique sociale des sociologies critique repose sur des principes de justice à partir desquels la sociologie critique interprète les problèmes sociaux et prétend jouer un rôle politique. « Le rapport proprement politique de la sociologie critique au monde social est alors susceptible d'une analyse pragmatique de même que les principes éthiques sous-jacents à son engagement (Chateauraynaud, 1991a, pp.400-401). Dans le même sens, nous pouvons dire avec Bénatouil que la sociologie de la critique est la théorie de la critique, c'est-à-dire de ce de la pratique de la sociologie critique : « *La sociologie pragmatique et la sociologie critique ne sont ni empiriquement concurrentes ni épistémologiquement complémentaires. Elles peuvent pourtant entrer dans une étrange relation circulaire d'objectivation mutuelle : les thèses que l'une travaille et examine empiriquement sont, à peu de choses près, les principes épistémologiques qui fondent l'autre ; les catégories et les modèles dont l'une fait usage, l'autre les traite comme des problèmes et des objets. Bref, l'une est la théorie de ce dont l'autre est la pratique* » (Bénatouil, 1999, p.314).

³⁴³ Comme nous le développerons de façon plus détaillée ci-dessous, il nous semble que si les critiques qu'Honneth fait de « *La distinction* » de Bourdieu semblent en partie justifiées, les modifications de sa perspective dans les « *Méditations pascaliennes* », laisse à penser que les auteurs partagent dans une large mesure la même conception d'une lutte pour la reconnaissance. Il est noter cependant que l'accent que met Honneth sur la dimension éminemment morale de cette lutte plus prononcée que chez Bourdieu.

Aussi l'intérêt de son modèle de la critique est qu'il permet de comprendre ce phénomène comme une recherche de reconnaissance déterminée en sa forme par les socialisations particulières de l'agent. Cette contextualisation sociale de la critique ne se retrouve ni chez Boltanski, ni chez Honneth, alors qu'ils sont tous deux convaincus de l'importance de cette analyse. En effet, tandis que dans « *De la critique* », Boltanski préconise une reprise d'une sociologie des classes sociales (Boltanski, 2009, p.223), Honneth dans « *La société du mépris* » se réfère de manière « spéculative » – selon ses termes – aux « conflits normatifs lié[s] à la structure de classe de la société » et renvoie sur ce sujet à la théorie de la « distinction culturelle » de Bourdieu (Honneth, 2006, pp.217-223).

Nous pouvons relever deux limites du modèle de la critique de Bourdieu : d'une part il n'autorise pas un traitement suffisant de la critique – les capacités critiques des agents sont sous-estimées et leurs discours pas assez finement analysés – et d'autre part le passage de la critique de sens pratique à la critique discursive n'est pas analysé.

En effet il apparaît tout d'abord que si la critique peut se comprendre selon Bourdieu comme appartenant au registre du sens pratique et du discours, son développement considérable de la dimension pré-réflexive de l'habitus et de la critique, avec pour intention de rompre avec une vision par trop scolastique de la pratique, contraste avec le peu de place qu'il accorde à la dimension discursive de la critique – du moins dans les ouvrages considérés. Comme l'intériorisation de la culture ou des valeurs des groupes ne permet pas de comprendre totalement l'accord et la discorde, il est nécessaire de

³⁴⁴ Sur ce point, il nous faut rappeler que la critique que Boltanski fait de l'appréhension de la critique chez Bourdieu ne tient pas compte 1) de la critique comme habitus clivé 2) de la critique comme recherche de reconnaissance 3) la critique comme discours basé sur le sens indéfini du monde et l'indétermination du sens du jeu de l'agent 4) la critique comme fondée sur des valeurs universelles 5) la sociologie fondée sur appuis moraux formels (désintéressement, éthique pure etc.) 6) la sociologie fondée sur des appuis moraux immanents.

considérer d'avantage le discours en sa dimension morale, afin de prolonger ce qui n'a été qu'esquissé par l'auteur et autoriser par là une compréhension approfondie de la critique.

Ensuite, si la référence de Bourdieu à l'autonomie du pouvoir symbolique donne les moyens d'imaginer que la reproduction sociale par la violence symbolique puisse être annihilée, l'auteur ne précise guère comment passer de la critique de sens pratique à la critique discursive : le passage de la méconnaissance au rapport réflexif n'est pas explicité ni conceptualisé. Or sur ce point, force est de reconnaître que le conflit peut impliquer dans nombre de cas une rupture avec la pratique en portant à la discussion ses fondements normatifs. En ce sens, Voirol reprend Hunyadi pour rappeler que « le conflit correspond à un moment de rupture avec l'évidence première des opérations routinières de la pratique et fonctionne comme révélateur des divergences de point de vue, des attentes, des intérêts, des orientations normatives » (Hunyadi cité in Voirol, 2004, p. 427). Aussi, malgré le fait que la légitimité des valeurs est intimement liée au pouvoir symbolique de celui qui l'établit, Voirol souligne, en reprenant Habermas, que leur nécessaire légitimation dans les moments instituants ou de crise ne va pas sans la nécessité « de fonder, d'argumenter, de justifier l'ordre des choses et l'ordre arbitraire des faits » : « les structures de domination et les formes inégales de distribution de la reconnaissance sont soumises à des remises en causes momentanées obligeant les acteurs ou groupes dominants à expliciter, même partiellement, leurs principes constitutifs et à procéder à leur légitimation dans un espace de confrontation discursive » (Habermas, 1987). Il conclut ainsi que, cette redéfinition collective de la distribution de la reconnaissance s'opère selon « le modèle de la délibération publique du fait que le reconnu est aussi, sans l'être toujours, le discuté » (Thompson, 1984 cité in Voirol 2004).

(3) De manière synthétique en partant de son anthropologie fondée sur la recherche de reconnaissance – comme *libido* et *illusio* originelles –, ses analyses sur le champ culturel – disposition scolastique et désintéressée, intérêt au désintéressement, *libido virtutis*, intérêt aux valeurs universelles –,

l'homologie structurale – solidarité avec les dominés – et la critique discursive – autonomie relative du pouvoir symbolique –, les critiques sociologiques du capitalisme peuvent être envisagées suivant la perspective de Bourdieu comme étant essentiellement liées à une recherche de reconnaissance. En ce sens, la recherche de reconnaissance qui anime les sociologues s'exprime en fonction de leurs caractéristiques sociales sous la forme de dispositions ascétiques, scolastiques et désintéressées et de critiques du capitalisme fondées principalement sur des valeurs universelles sans cesse soumises à la critique scientifique auxquelles peuvent s'ajouter secondairement des valeurs immanentes.

Si, comme nous l'avons vu la perspective de Bourdieu nous paraît avoir l'avantage de saisir de façon éclairante et convaincante les processus de socialisations qui vont dans le sens d'une critique du capitalisme, son traitement marginal du discours critique des agents et de ses bases morales nous semble devoir être complété par des approches plus précises sur ces questions. Les valeurs morales que nous avons dégagées de ces écrits ne sont en effet que mentionnées très rapidement et succinctement par Bourdieu et qui plus est, elles ne sont pas tirées d'une recherche empirique sur une quelconque normativité revendiquée. Une meilleure prise en compte des motifs normatifs des agents nous permettra de mieux saisir le phénomène des critiques sociologiques du capitalisme et de donner corps à ses appuis normatifs formels et immanents.

Il ressort de cela que les points d'appui normatifs qu'évoquent rapidement Bourdieu, peuvent ainsi faire office de principe moraux pour établir une critique du capitalisme. Cependant, malgré le fait que ces quelques éléments donnent des moyens d'esquisser les formes et appuis normatifs que peuvent revêtir les critiques sociologiques du capitalisme aujourd'hui, ils sont insuffisamment définis, discutés et légitimés par Bourdieu pour en autoriser une analyse approfondie. Comme pour le point précédent, la limite de la perspective de Bourdieu sur les critiques sociologiques du capitalisme est son développement mineur de la critique discursive et du normatif.

(1) Comme la posture épistémologique de Boltanski a subi de profonds changements et qu'elle demeure aujourd'hui toujours en voie de construction, nous nous concentrerons presque exclusivement sur l'évaluation de sa posture de « sociologie de la critique », tout en sachant que dans ses développements ultérieurs, elle se trouve modifiée³⁴⁵.

L'intérêt majeur de la posture épistémologique de Boltanski durant sa seconde période est d'avoir rendu possible grâce à son usage du principe de symétrie la description et la modélisation des opérations de critique et justification. Cette prise en compte a permis notamment de prendre au sérieux les compétences critiques des personnes et la légitimité formelle des discours – ainsi que secondairement les épreuves, la situation etc.

Tandis que la limite de la posture épistémologique *générale* de Boltanski tient à ses modifications successives, les limites de sa posture épistémologique durant sa seconde période sont liées à son degré d'efficacité en vue de l'émancipation et son traitement de la morale.

Dans « *De la critique* », Boltanski considère que la sociologie de la critique si elle dresse l'espace des critiques sur un sujet et peut ainsi paradoxalement jouer un rôle critique³⁴⁶, elle ne donne pas assez de portée et d'ampleur à la critique pour que les personnes la mobilisent efficacement dans leur lutte pour l'émancipation. Il relève en ce sens que si les critiques radicales de la sociologie critique remplissent cette fonction, la modélisation pragmatique des critiques échoue sur ce point en ce qu'elle reste sur le même plan que les critiques « réalistes » des personnes ; comme ces dernières elles ne

³⁴⁵ Une nouvelle fois cette réduction de l'analyse nous semble justifiée en ce que l'ouvrage « *De la critique* » dans lequel Boltanski construit sa nouvelle perspective est un recueil de conférences qui n'exige pas le même degré de rigueur et de systématisme que ces autres ouvrages.

³⁴⁶ Comme l'a noté Bénatouil, la sociologie pragmatique n'a pas d'ambition normative, et c'est paradoxalement à ce titre qu'elle peut intervenir dans le débat en élargissant « l'espace de la représentation politique » et en fournissant des « armes discursives aux exclus du débat » (Bénatouil, 1999)

permettent pas de remettre en question « l'ensemble des formats d'épreuves et des qualifications *institués* » et sont ainsi de plus faibles impacts et portées que les critiques bourdieusiennes³⁴⁷.

Honneth et Boltanski proposent tous deux une critique du traitement de la morale que fait la « sociologie de la critique ». Dans son article « *Dissolution of the social* » Honneth relève que l'ouvrage « *De la justification* » laisse à penser que les cités peuvent être mobilisées sans contraintes de temps ou lieu par les sujets dans leur dispute et justification. Or selon lui, Boltanski et Thévenot ne peuvent pas se référer aux dimensions normatives de la société de manière neutre car les systèmes de normes institutionnalisées ne se sont pas formés de façon aléatoire, ils ont émergés d'une expérience pratique ayant montrée au cours du processus historique que certaines normes de reconnaissance sont appropriées pour résoudre certains problèmes de coordination – même si bien entendu elles peuvent elles-mêmes être changées. Il considère ainsi – en droite ligne avec la Théorie critique – que l'analyse sociologique de Boltanski et Thévenot ne peut pas simplement s'abstraire du résultat de ces processus d'apprentissage

³⁴⁷ Sur ce point, nous pouvons faire remarquer avec Bénatouil que la sociologie de la critique n'implique pas nécessairement un usage politique particulier de ses thèses et peut par là ratifier des rapports de force inégaux (Bénatouil, 1999, p.314). Comme il le note en effet : « *En ce qui concerne les usages politiques de la sociologie, la sociologie critique est plus attentive aux champs sociaux et aux luttes politiques dans lesquels ils s'inscrivent, qu'aux présupposés éthiques et aux principes de justice qui les fondent. Elle étudie en particulier le rôle des scientifiques, des intellectuels, de leur autorité et de leurs travaux dans la définition des problèmes sociaux et dans la construction de débats politiques. Elle rappelle donc à la sociologie pragmatique que les usages politiques de la sociologie sont déterminés par leurs contributions aux luttes politiques et scientifiques plus que par le type d'intervention éthique ou politique qu'ils supposent. Ainsi, la sociologie critique des sciences de la nature contribue à contester le monopole de ces dernières sur la définition de bien des problèmes ayant une dimension politique (Collins, Yearley, 1992b, p.383). La sociologie critique peut devenir un instrument de lutte contre « la contribution que la connaissance rationnelle peut apporter à la domination » (Bourdieu, 1994b, p.166). Or la sociologie pragmatique des sciences peut plus difficilement remplir ce rôle » (Bénatouil, 1999, p.314)*

normatifs ; elle doit accepter la normativité immanente de ses objets³⁴⁸ et incorporer les résultats de ces processus d'apprentissage normatifs dans sa théorie en tant que « faits moraux »³⁴⁹.

A sa manière, il semble que Boltanski reproche lui aussi à son modèle son manque de prise en compte du caractère structural et antagoniste du social

³⁴⁸ Comme l'écrit l'auteur : « *But somehow, Boltanski and Thévenot refuse to recognize the inner normativity of their own conceptual toolbox. They seem to constantly make the assumption of a necessary correspondence between justification orders and the criteria of distribution, but then, they instantly deny it again. As if they were driven by the bad conscience that they after all do know more than the actors they study, the authors controvert what they have previously claimed indirectly: namely that every socially equipoised, intersubjectively accepted system of moral action norms possesses a specific criterion of excellence, such that a superimposition of alien and inappropriate criteria constitutes a process that a theorist would have to call an aberration or social pathology* » (Honneth, 2010, p.385)

³⁴⁹ Honneth écrit sur le sujet des cités que : « *The question is whether social analysis can refer to them in a neutral way, as Boltanski and Thévenot seem to suggest. The institutionalized norm systems that were previously mentioned have not randomly formed around the core of certain functional spheres. They have emerged from practical experience that has shown over time that certain norms of recognition are sensible or appropriate for the handling of central coordination problems. Social analysis cannot simply abstract from the result of such normative learning processes. It must rather include them as a theoretical component into its own set of categories: the central functional areas of society then appear as action spheres that are not consistent with any arbitrary set of norms, but only with those that have already been proven as superior and sensible. That is, of course, not to say that any social task can only be accomplished through a particular regime of moral norms. But the historical process of an iterative examination of alternatives has already limited the models of order that are available for certain action problems: within the family, we cannot anymore, without being regarded as obdurate, irrational or laughable, resort to the regime of patriarchal or charismatic leadership. In schools it would, for the same reasons, be absurd to demand a puremarket order or to propose an industrial model of organization. Such limitations of the available normative options are not value judgments of the sociological observer. As normative facts, they belong to empirical conditions as much as increasing divorce rates or more individualized biographies. Hence Boltanski and Thévenot must not pretend that there are six equally available models of justice for all spheres of coordination among individual actions. Had they sufficiently acknowledged the implicit normativity of liberal-democratic societies, they would know that certain models are out of place for certain functional tasks, and that their application would even amount to a moral regression* » (Honneth, 2010, p.387)

en relevant que les appuis normatifs des cités universalisent et imposent à tous les valeurs des dominants³⁵⁰.

(2) Comme nous l'avons indiqué à plusieurs reprises, la qualité fondamentale de l'entreprise théorique de Boltanski durant sa seconde période est sa description et sa modélisation des opérations de critiques et justification. Ce faisant elle a permis de mettre en lumière les compétences critiques des personnes et a réintroduit sur le devant de la scène sociologique la question du normatif³⁵¹.

Nous exposerons dans ce qui suit certaines critiques faites au modèle de « *De la justification* » au travers des autocritiques de Boltanski dans « *De la critique* » et de l'article de Honneth « *Dissolution of the social* ».

³⁵⁰ Comme il l'écrit en effet : « *On peut soutenir également, en faisant plutôt référence cette fois à l'idée de domination, que les points d'appui normatifs intégrés au système des cités universalisent et imposent à tous des positions correspondant aux valeurs et aux intérêts de groupes dominants (classe dominante, colonisateurs, etc.)* » (Boltanski, 2009, p. 58).

³⁵¹ Pour appuyer ce point, on peut notamment se référer à l'ouvrage de Jacquemain « *Le sens du juste* ». En effet comme l'auteur le rappelle, dans la sociologie pragmatique la pluralité des valeurs n'oppose pas des groupes entre eux, mais est présente en chaque individu, les dotant ainsi d'une compétence morale, d'une capacité à passer d'un registre moral à un autre. Ainsi, selon la sociologie pragmatique les normes sociales « *ne peuvent être conçues comme de purs déguisements des intérêts des acteurs puisque, pour qu'il soit utile de déguiser ses intérêts derrière des normes, il faut encore que ces dernières soient prises au sérieux au moins de manière minimale par une partie des acteurs impliqués [...]* L'impératif sociologique de prendre au sérieux ces logiques de justification implique que le chercheur s'interdise de recourir à des notions comme celle de motivations « *inconscientes* » ou de « *dispositions* » à agir (tel l'*habitus* de Bourdieu). Cela ne signifie pas que l'inconscient ne puisse intervenir dans l'explication y compris dans la détermination intérêts de l'acteur, mais que son invocation ne peut suffire à épuiser le champ de la justification » (Jacquemain, 2005, pp.141-142). Et plus loin, « la référence au « *bien commun* » peut être souvent hypocrite, elle ne peut pas l'être en permanence. [...] on doit admettre que les acteurs prennent au sérieux, dans de nombreuses circonstances, leurs propres justifications et que le sociologue doit donc lui-même les prendre au sérieux comme des *contraintes réelles* pesant sur l'action ». (Jacquemain, 2005, p.173)

Dans « *De la critique* » Boltanski critique le modèle des cités de deux façons. Premièrement, il rappelle tout d'abord que le cadre théorique des cités n'est pas universaliste, car les cités sont des dispositifs politiques historiques. De ce fait il y a une variabilité des cités selon l'histoire politique des sociétés considérées. Il ajoute de plus qu'à l'intérieur d'un Etat nation des groupes plus ou moins intégrés peuvent exister ensemble ce qui implique la coexistence de formes spécifiques de normativité – est sous-entendue ici la question du multiculturalisme. Deuxièmement il se demande si le modèle du sens de la justice n'attribue pas une valeur exagérée à une conception *méritocratique de la justice*³⁵².

Dans l'article « *Dissolution of the social* » Honneth fait notamment deux critiques³⁵³ du modèle des cités. La première, qui rejoint par ailleurs une des autocritiques de Boltanski, est que le modèle des cités réduit la justice sociale au principe méritocratique³⁵⁴, alors qu'en mobilisant notamment son

³⁵² Comme il le note : « une société juste, au sens méritocratique, serait une société dans laquelle chaque acteur occuperait une place correspondant à ses capacités personnelles, parce que épreuves de réalité et réalité éprouvée se superposeraient parfaitement » (Boltanski, 2009, p. 59)

³⁵³ Dans son article Honneth fait de nombreuses critique du modèle de Boltanski et Thévenot. Sans nous y attarder ici, nous aimerions souligner que Honneth critique la méthode de construction de l'objet (usage et choix de la littérature de philosophie politique, pas de reconstruction historique/herméneutique des vision d'un ordre social juste, pas d'analyse empirique des conceptions de l'ordre social juste par interview ou questionnaire ou « panel discussion » (Honneth, 2010, p. 380). de etc.). Dans le prolongement de cette critique nous pourrions rappeler avec Bénatouil que la sociologie critique pourrait ici être d'une aide précieuse à la sociologie de la critique en dévoilant les effets de la prémodélisation sociale sous peine de « confondre la logique des choses et les choses de la logique » et en examinant les effets théoriques du choix de construire les cités et les mondes d'après des œuvres philosophiques. La sociologie critique permettrait en effet d'étudier les opérations pragmatiques de connaissance : et de dévoiler les effets de procédures d'enquête et des choix de méthode, tel que l'étude du discours, qui tendent à négliger ou déformer les incertitudes et les contraintes temporelles et corporelle propres à la mise en œuvre pratique des régimes d'action étudiés (Bénatouil, 1999, p.313).

³⁵⁴ Sur cet point Honneth écrit en effet : « *According to them, the main subject of dispute in the democratic countries of the West is over which of the culturally available desert*

modèle, il apparaît qu'il existe d'autres sphères de reconnaissance telles que l'individualisme romantique, l'amour, l'égalité³⁵⁵ et la reconnaissance préalable de la nature. La seconde suggère quant à elle que le modèle des cités de Boltanski et Thévenot ne définit pas assez clairement ce que sont les cités. Bien que dans certains passages, les auteurs donnent une définition des ordres de justification comme des « conceptions mentales » et des « construits structuraux »³⁵⁶, dans l'ensemble de l'ouvrage ils semblent faire

conceptions should apply to which sphere of social action. Leaving aside that it is highly implausible to reduce the spectrum of contemporary ideas about social justice to such a foundation in the desert principle, this picture of Western societies is certainly not wrong » (Honneth, 2010, p.386)

³⁵⁵ Dans le même ordre d'idée on se référera à l'article de Bidet sur le modèle des cités (Bidet, 2002). Dans cet article, Bidet fait plusieurs critiques de ce modèles : (1) la justice ne doit pas être fondé sur une commune humanité selon laquelle les personnes doivent avoir une capacité d'accès aux mondes, mais une commune humanité renvoyant à l'égalité (Bidet, 2002, p.217) (2) les cités se mesurent à l'aune de la cité civique qui se réfère à l'égalité (Bidet, 2002, p.217) (3) la réalité est caractérisée par un débat public déclaré contre le capitalisme au nom des universaux de liberté-égalité et de la rationalité propres à la modernité. (4) la dignité est d'être reconnu comme libre égaux et rationnel et non d'être mesuré selon son mérite : « *L'indignation surgit quand la « dignité » n'est pas reconnue. Mais la dignité moderne, c'est, selon le droit de regard que le « civique » se donne sur l'ensemble des rapports sociaux, d'être reconnus comme libres, égaux et rationnels. Et non d'être mesurés équitablement tout à la fois dans un monde « domestique », un monde « marchand », « de l'opinion », « de réseaux », etc. Ou, comme ils le suggèrent, au moins dans l'un d'eux. La dignité de l'homme moderne, c'est la dignité de la révolution* » (Bidet, 2002 p.223).

³⁵⁶ Comme le note Honneth : « *A different description of the problem that begins to emerge in the moral-sociological approach of Boltanski and Thévenot would be that they have the tendency to always quickly bracket the structural-theoretical assumptions that are at the same time necessary for their argument. In the present context, such assumptions include nothing more than claims that refer to the ability of intersubjectively shared norms and practices to create social structures in the form of institutions. In sociological analysis, we have to employ the concept of normatively regulated action "systems" if we want to identify the constant and temporarily constant elements in the permanent flow of change and innovation. But in On Justification, it seems that such crystallizations of normatively coordinated action based on convention, custom, or law do not at all exist; to be sure, the authors speak of "orders" of justification, but they do not take seriously what is contained in the sociological concept of "order."* This problem of simultaneously availing themselves

l'impasse sur ce dernier caractère. De là Honneth considère que leur modèle souffre principalement de ne pas faire usage de « catégories sociologiques de structure » pour comprendre les convictions morales des personnes. En ne faisant pas référence à des institutions ou à des « systèmes d'action solidifiées » pour rendre compte de ces convictions – alors même qu'elles sont nécessaires à la construction de leur modèle et sont paradoxalement subsumées par leur notion de « sens du naturel³⁵⁷ » –, les auteurs ont selon lui tendance à dissoudre les « structures morales du social ».

(3) Les qualités principales de l'analyse des critiques du capitalisme que l'on trouve dans « *Le nouvel esprit du capitalisme* » sont de donner une définition culturelle, sociale et historique des changements de celles-ci et de l'esprit du capitalisme. En faisant cela, les auteurs se distancient du modèle des cités et des critiques qui lui sont adressées, tout en déployant une analyse détaillée des critiques du capitalisme et de leur rôle dans la constitution de son nouvel esprit³⁵⁸.

(1) Comme la perspective de Honneth est principalement du registre de la philosophie, bien qu'elle puise au courant non freudiens de la psychanalyse et à la sociologie, et que, à notre connaissance, il n'a pas abordé les questions épistémologiques frontalement dans ses écrits, nous laisserons de coté cette question. Nous pouvons cependant noter sur ce point que l'auteur,

of normative structures and denying their existence becomes even more serious when Boltanski and Thévenot begin to analyze "conflict" as the second form of dispute over justification orders. Here reins from the beginning a great confusion as to the question of whether such orders refer merely to mental conceptions and convictions or do, in fact, denote actual structural constructs » (Honneth, 2010, p.385)

³⁵⁷ Comme le note Honneth dans cet article, si comme les auteurs le soutiennent le sens du naturel est une seconde nature alors il semble improbable que les acteurs puissent disposer des cités à leur guise suivant les situations dans leur opération de critique et justification.

³⁵⁸ Nous pouvons noter dans le même sens que Boltanski semble rattacher dans son passage du modèle de « De la justification » à « De la critique », les épreuves de grandeurs aux épreuves de réalité et aux épreuves existentielles. Il semble également renvoyer la critique réformiste aux épreuves de grandeurs et le différend aux épreuves existentielles.

suivant son inscription dans la tradition du hégélianisme de gauche et de la Théorie critique a une posture engagée et critique. Dans la ligne d'Adorno et Horkheimer, il procède en effet à « *une critique par mise au jour* »³⁵⁹. Comme il le rappelle l'objectif de cette critique, illustrée de façon exemplaire par Adorno et Horkheimer dans la « *Dialectique de la raison* », est de « modifier nos convictions axiologiques par l'évocation de nouvelles manières de voir [...] d'ouvrir un nouvel horizon de sens par la concentration sur un ensemble de relations choisies qui font apparaître sous un nouveau jour l'ensemble de nos activités » (Honneth, 2006, pp.144-145). A la différence des formes de critiques qui portent sur le non respect des normes de justice – les critiques des injustices sociales –, la critique comme mise au jour a pour objet les pathologies sociales. Dans l'œuvre de Honneth, le substrat normatif sur lequel repose cette critique et ce qui permet de la justifier est bien entendu la reconnaissance³⁶⁰.

(2) La perspective de Honneth a deux intérêts majeurs au niveau théorique. Premièrement, en tant qu'« ébauche formelle de la vie éthique », la théorie de la lutte pour la reconnaissance de Honneth procède à une critique qui tend autant que faire ce peut à l'universalité. En ayant pour base normative la reconnaissance – le coeur de son ébauche formelle de la vie éthique ou de l'éthicité – elle n'est en effet que difficilement réductible à un intérêt culturel et social particulier. Deuxièmement, sa théorie par sa dimension interdisciplinaire rend compte des raisons qui poussent les sujets à la critique de façon détaillée et convaincante tout en élucidant la teneur normative des conflits par une analyse anthropologique et socio-historique des différentes sphères de reconnaissance.

³⁵⁹ En utilisant un langage et un schème de pensée hégélien, nous pourrions dire que cette critique déploie ou révèle les potentiels normatifs existant mais non entièrement développés des pratiques et des institutions de reconnaissance.

³⁶⁰ Comme l'auteur l'écrit dans un autre article, le concept de reconnaissance lui sert à articuler sa « *critique interne reconstructive forte* »: « In this debate with Kauppinen, I have now reached the point where one can start to see how the concept of recognition can serve as the basis for a *strong version of reconstructive internal critique* » (Honneth, 2002, p.517)

Les limites du modèle de Honneth quant à elles sont liées à son anthropologie et sa conception du progrès³⁶¹.

Dans « *De la critique* » Boltanski met en évidence deux problèmes qu'implique l'usage d'une anthropologie philosophique. Le premier consiste soit à critiquer toute différence avec cette anthropologie – ce qu'il qualifie de peu réaliste – soit à justifier des différences acceptables et inacceptables à partir de celle-ci (par exemple des degrés de reconnaissance acceptables etc.). Le second problème est que l'anthropologie philosophique en question doit nécessairement combiner entre des exigences de généralité et de singularité : elle doit à la fois être assez large pour ne pas être réduite à une tradition morale ou religieuse particulière tout étant assez précise pour permettre une dénonciation d'ordres sociaux spécifiques³⁶² (Boltanski, 2009, pp.28-29).

Ajouté à cela, Honneth relève dans son article « *Grounding recognition* » que sa théorie de la reconnaissance nécessite une conception de progrès. Or malgré le fait qu'il y fasse référence dans plusieurs articles³⁶³, ses

³⁶¹ Pour des critiques du modèle de Honneth sortant de ce débats se référer notamment à l'ouvrage de Honneth et Fraser « *Redistribution or recognition* », de Deranty « *Beyond communication. A critical study of Axel Honneth's social philosophy* » et l'ouvrage collectif « *Axel Honneth : critical essays* ».

³⁶² Notons que Fraser dans « *Redistribution or recognition* » fait une critique de ce genre en prônant non pas un monisme théorique basé sur la reconnaissance, mais une approche plurielle réunissant redistribution, reconnaissance et – dans d'autres écrits – représentation.

³⁶³ Dans « *La société du mépris* », Honneth propose par exemple de doter le réalisme moral modéré propre à son concept de reconnaissance d'une « solide idée de progrès » afin d'éviter l'écueil du relativisme. Il définit alors succinctement le progrès « comme une forme réflexive de notre savoir par lequel nous nous orientons dans le monde vécu » (Honneth, 2006, p.258). La manière dont il articule réalisme moral modéré de la reconnaissance et sa notion de progrès est la suivante : « *Avec la différenciation historique des qualités que nous percevons et apprenons à considérer de manière rationnelle chez les autres sujets humains grâce à notre socialisation, s'accroît en même temps le niveau normatif de nos relations de reconnaissance ; car chaque valeur que nous pouvons confirmer par la reconnaissance accroît la possibilité du sujet humain de s'identifier à ses*

différentes esquisses de cette notion ne s'accordent pas entre elles³⁶⁴. Une conception cohérente de progrès manque ainsi à son édifice théorique.

(3) La principale qualité de l'analyse de Honneth est de permettre l'association d'une analyse du phénomène des critiques du capitalisme, de ses appuis normatifs ainsi que de proposer une critique du capitalisme normativement fondée puisant à des sources philosophiques, sociologiques et psychanalytiques. En s'inspirant de sa démarche nous pouvons alors faire l'hypothèse que les critiques du capitalisme des sociologues s'inscrivent dans la catégorie englobante des critiques du capitalisme des sujets mais sont colorées socialement de manière spécifique. De là, pour saisir les caractéristiques sociales particulières de ces critiques nous pouvons nous référer comme le fait l'auteur dans « *La lutte pour la reconnaissance* » et « *La société du mépris* » à la recherche sur la « *distinction culturelle* » de Bourdieu et pour l'identification fines de ses modalités discursives/normatives principales au « *Nouvel esprit du capitalisme* » de Boltanski et Chiapello.

Après avoir procédé à une brève évaluation des perspectives de Bourdieu, Boltanski et Honneth, nous aimerions maintenant suggérer leur

propres capacités et d'accéder par conséquent à une plus grande autonomie. Cette ébauche devrait suffire pour justifier l'idée d'un ancrage du concept de reconnaissance dans un réalisme moral modéré » (Honneth, 2006, p.258).

³⁶⁴ Comme l'écrit l'auteur : « *here, my hunch is that norms of recognition – which are to be understood as patterns of response (acquired through socialization) vis-à-vis evaluative properties that are perceived in lifeworld contexts – continually demand, from within themselves, the further perfection of our moral action, such that the historical process is characterized by a permanent pressure to learn. I know full well, of course, that I am getting myself into extremely speculative terrain here. As is true of Habermas and his approach, I too need a plausible concept of progress for the theory of recognition if I am to justify the universalistic content of my internalist approach to critique; and as in the case of his writings – indeed, in a much more underdeveloped and confusing way – the building blocks for such a conception are lying around in my writings, without ever really fitting together* » (Honneth, 2002, p.516-517).

complémentarité aux trois niveaux précités (épistémologique, modèle de la critique et critiques sociologiques du capitalisme).

1) Si la perspective épistémologique de Bourdieu nous semble être extrêmement cohérente, systématique et rigoureuse, nous pensons que l'exercice de vigilance épistémologique de la socioanalyse individuelle et collective qu'elle préconise peut être prolongée grâce aux perspectives de Boltanski et Honneth par une analyse réflexive de l'opération critique et des appuis normatifs qui lui sont consubstantiels.

2) Comme la perspective de Bourdieu est insuffisante pour expliquer les capacités critiques des personnes et l'opération de la critique, elle gagne à être complétée par l'analyse de Boltanski et de Honneth. La perspective de Boltanski permet de suppléer ce manque en faisant une analyse des opérations de critiques et justifications. Cependant elle ne peut le faire qu'en partie car son analyse est elle-même limitée par ses choix épistémologiques et méthodologiques ; elle doit ainsi être à son tour complétée par celle de Honneth. Le passage du modèle de Boltanski à celui des sphères de reconnaissance de Honneth permet en effet à la fois de comprendre non plus le méritocratie comme l'unique valeur fondatrice des sociétés modernes, mais comme une valeurs *parmi d'autres* et de saisir davantage le caractère historique et institutionnel du normatif.

3) Comme nous l'avons suggéré précédemment la perspective théorique de Honneth sur les critiques sociologiques du capitalisme contient celles de Bourdieu et de Boltanski et s'appuie sur les données empiriques de leurs recherches sociologiques. La perspective de Bourdieu est en effet nécessaire pour définir et caractériser socialement ce que sont spécifiquement les critiques que les *sociologues* font du capitalisme, tandis que l'étude de Boltanski et Chiapello permet de saisir les caractéristiques principales de leurs critiques du capitalisme.

Si les éléments qui précèdent pointent vers une complémentarité des perspectives de Bourdieu, Boltanski et Honneth, nous chercherons

maintenant à renforcer et à légitimer leur articulation par l'identification de leurs similitudes dans leur *derniers* développements aux trois niveaux précités.

(1) En considérant ces trois approches au niveau épistémologique, il apparaît qu'elles partagent une posture critique et sont orientées vers l'émancipation. Bien que de manière différentes, elles effectuent en effet toutes une critique et mobilise les critiques ordinaires des personnes³⁶⁵.

Notons également qu'elles mettent toutes l'accent sur le caractère fondamentalement intersubjectif du social et partant sur un rapport de la personne au monde qui n'est pas de pure connaissance, mais de « reconnaissance ». Lorsque Bourdieu et Honneth mettent l'accent sur l'imbrication de la reconnaissance et connaissance dans leur anthropologie et leur vision du monde social, Boltanski rappelle que l'opération même de qualification est toujours déjà un jugement.

(2) Au niveau théorique au moins trois éléments importants unissent les perspectives considérées : leurs anthropologies, leurs représentations du monde social et de la critique.

En premier lieu, sur la question de l'anthropologie, il apparaît que les perspectives de Bourdieu, Boltanski et Honneth font toutes référence à la reconnaissance. En partant de son anthropologie de la contingence et de la finitude nous avons vu en effet que Bourdieu accorde une place importante à cette notion. S'agissant de la théorie de Boltanski, il semble moins évident à première vue d'y inscrire la notion de reconnaissance. Il apparaît cependant, que lorsque il considère que « la question de la justice porte surtout sur des problèmes de distribution de biens matériels ou symboliques » (Boltanski, 2009, p.52) et qu'il attribue un sens de la justice aux personnes – par l'intermédiaire des concepts de sens moral et de sens

³⁶⁵ Notons ici par ailleurs que le réalisme moral modéré du concept de reconnaissance de Honneth se conjugue bien avec le réalisme critique et réflexif de Bourdieu et notamment son analyse de la production de l'universel par le champ scientifique (Bourdieu, 1997 ; 2001).

naturel et plus tard d'indignation – il est possible de soutenir que son anthropologie capacitaire incorpore la notion reconnaissance. La perspective de Honneth enfin pose que le sujet a besoin de reconnaissance pour entretenir un rapport positif à lui-même. Nous pouvons noter en outre sur ce point que ces perspectives laissent concevoir, une nouvelle fois à des degrés divers, une pluralité intra-psychique des sujets : Bourdieu par l'habitus – et notamment l'habitus clivé –, Boltanski au travers de son anthropologie capacitaire plurielle et ouverte – inspirée notamment des travaux sur la notion d'ipséité de Ricoeur dans « *Soi comme un autre* » – et Honneth au travers de plusieurs recherches philosophiques, psychanalytiques et sociologiques – Winnicott, Klein, G.H. Mead, Giddens, Habermas etc. (Honneth, 2006, pp.325-348)³⁶⁶.

En second lieu, toutes les théories envisagées épousent une représentation du monde social comme espace d'une lutte symbolique de classe ayant pour enjeux la reconnaissance et la définition de la réalité – et portent leurs analyses de celle-ci au niveau des pratiques intersubjectives et institutionnelles. Tandis que Bourdieu développe cette conception dans « *La distinction* », Honneth la reprend et l'inscrit dans son modèle de lutte pour la reconnaissance pour expliquer le fonctionnement des luttes pour l'estime sociale (Honneth, 2008, p.155 ; 2006, p.160 et p.222). Boltanski quant à lui relaie cette vision dans « *De la critique* » par son appel à un retour à une sociologie des classes sociales, sa conception de la contradiction herméneutique et son analyse du sens de la justice comme manque de reconnaissance (Boltanski ; 1991 ; 2010). Sans entrer dans les détails ici, il apparaît en effet que Boltanski dans cet ouvrage cherche à augmenter la puissance des porteurs de la critique en les inscrivant dans des collectifs – les classes sociales – et à augmenter le pouvoir de la critique – sa capacité à modifier la réalité – en généralisant la connaissance de la fragilité du

³⁶⁶ Notons également que les anthropologies respectives des auteurs sont compatibles : l'anthropologie philosophique de Bourdieu (contingence et finitude, reconnaissance) se place au niveau catégorial avant l'anthropologie capacitaire de Boltanski et l'anthropologie de la reconnaissance de Honneth.

pouvoir des institutions de dire ce qu'il en est de ce qui est – généralisation de la familiarité à la contradiction herméneutique. Ces éléments qui mettent en évidence le caractère symbolique de la lutte des classes se conjuguent à la conception de Boltanski selon laquelle les questions de justice portent principalement sur un manque de reconnaissance.

En troisième lieu, tous les auteurs considérés partagent une conception semblable de la critique : son universalité et sa variabilité selon les classes sociales, sa dimension morale-pratique et réflexive, et enfin, sa source dans un manque de reconnaissance.

Comme nous l'avons vu en effet, les trois auteurs considèrent que les capacités critiques font partie des dotations de base des personnes et varient en leurs expressions et formes selon les classes sociales (Bourdieu ; 1997 ; Boltanski ; 2010 ; Honneth ; 2006). Bien que Bourdieu s'étendent sur les capacités critiques des scientifiques, nous avons pu constater qu'il attribue ces capacités à tous et étudie les formes de ces critiques selon la position occupée dans l'espace social et secondairement les champs. Honneth quant à lui fonde les capacités normatives dans les pratiques et institutions de reconnaissance et s'appuie sur une représentation d'une société de classe. Boltanski enfin attribue une large place dans son anthropologie capacitaire aux capacités critiques des personnes et considère dans « *La dénonciation* » que la critique et sa légitimité dépend du *statut* et de la *stature* des personnes – et plus encore de la *légitimité formelle* des discours³⁶⁷.

³⁶⁷ Comme le soutient Boltanski dans « *La dénonciation* » la position sociale influence la légitimité de la critique : « *Pour réaliser une dénonciation normale, caractérisée notamment, on l'a vu, par l'altérité du dénonciateur et de la victime, il faut disposer de l'autorité nécessaire pour prendre la défense d'un autre individu, pour voler (symboliquement) à son secours et surtout pour, en son nom, désigner un tiers à la vindicte publique. Cette autorité est fonction de la dimension à laquelle le dénonciateur est parvenu à se hausser c'est-à-dire du degré auquel la faculté lui a déjà été reconnue d'incarner les autres, soit explicitement au moyen d'un mandat juridiquement garanti (représentants de personnes collectives), soit implicitement (et à la façon des grands hommes) dans sa personne même. Or la stature n'est pas indépendante du statut et la taille est liée (bien que de façon complexe non réductible à une hiérarchie unilinéaire) à la position occupée dans*

la structure socio-professionnelle, dans la mesure notamment où certaines professions donnent accès à la maîtrise (qui peut être juridiquement sanctionnée par un titre) des ressources qui commandent les technologies sociales de représentation. Pour incarner les autres et pour accumuler ces objets qui ne peuvent être possédés parce qu'ils ne peuvent être mis en équivalence avec les monnaies ordinaires, il faut avoir la disposition d'une forme unificatrice instituée, qu'il s'agisse d'un appareil politique, d'une instance administrative ou judiciaire, ou encore, comme dans le cas des intellectuels, de ces institutions collectives que sont également les langues spécialisées» (Boltanski, 1984, p. 32). Plus loin l'auteur illustre son propos en relevant que les critiques de l'injustice sont orientées socialement, les personnes du secteur public étant altruistes et les personnes appartenant au secteur privé plus égoïste : « L' « altruisme » paraît ainsi plutôt du côté du secteur public et du titre scolaire ; l' « égoïsme » du côté du secteur privé et de la propriété des biens matériels (par opposition à la possession de patrimoine culturel). Ces correspondances semblent aller de soi parce qu'elles reposent sur des oppositions éthiques et politiques profondément enracinées dans l'idéologies républicaines qui sont présentes aussi dans le discours sociologique, notamment chez Durkheim. Mais l'évidence morale dissimule encore des effets de taille : pour prendre la défense des autres devant l'opinion publique, pour parler au nom du bien public, il faut disposer d'une identité définie par référence aux formes sociales les plus générales et qui sont constitutives de l'Etat : titres scolaires à validité nationale, titres professionnels juridiquement garantis, mandats administratifs ou politiques, etc. A l'inverse, la « disposition au secret » des membres de la bourgeoisie et de la petite bourgeoisie du privé, qui, à la mobilisation de l'opinion, préfèrent les recommandations discrètes et le jeu des relations personnelles, est en affinité avec la plus grande singularité des formes disponibles et avec la plus grande particularité des univers de référence (entreprises ou familles par exemple). Dans ces catégories, la dénonciation publique constitue un dernier recours, pour soi ou pour ses proches, lorsque tous les autres moyens ont échoué. (Boltanski, 1984, pp. 32-33). Dans la suite de son propos, Boltanski ajoute cependant que la considération de la légitimité formelle de la critique est finalement plus importante que la position du son énonciateur : « La relation entre l'acte de dénonciation et les propriétés sociales de celui qui l'accomplit n'est pourtant ni fatale ni mécanique et l'on ne peut se contenter, pour l'interpréter, d'invoquer les chances objectives inégales d'être victime d'une injustice dans les différentes positions sociales : une injustice doit encore, pour induire un comportement judiciaire ou politique, être identifiées comme telle [...] » (Boltanski, 1984, p. 35). Il précise alors en note que « La catégorie socio-professionnelle de l'auteur de la lettre n'apporte une contribution élevée à la détermination d'aucun des axes et la structure actancielle est toujours plus nettement liée aux propriétés de la dénonciation que ne l'est la position sociale du dénonciateur » (Boltanski, 1984, p. 35).

Les auteurs embrassent également les aspects pratiques-moraux de la critique et sa dimension réflexive. Bourdieu aborde ainsi la question de la critique pratique au travers de la notion d'habitus de classe de l'agent et de l'analyse du discours critique socialement situé. L'analyse honnethienne de la critique selon le prisme de la reconnaissance met au jour le caractère non verbal de l'expérience « d'atteintes aux idées intuitivement données de la justice » qui provoquent la critique ainsi que les formes réflexives de critique (Honneth, 2006, p.192). Boltanski quant à lui fait de même au travers de ses notions d'indignation³⁶⁸, de critique et de métacritique.

Enfin, pour conclure sur ce point, les trois approches considérées identifient la critique comme étant due à un manque de reconnaissance. Alors que Bourdieu et Honneth identifient clairement le manque de reconnaissance comme étant la source des conflits, il est possible de rattacher Boltanski à cette idée en rappelant que selon lui l'injuste distribution des « biens matériels ou symboliques », sous l'angle d'un sens moral et d'un sens du naturel donné, provoque la critique.

(3) S'agissant de l'analyse du phénomène des critiques sociologiques du capitalisme, il apparaît encore une fois que toutes ces approches tiennent le manque de reconnaissance comme la principale cause des critiques sociologiques du capitalisme. Au niveau des discours, que cela soit au travers de leur analyses des critiques des acteurs et de celle des sociologues, ou de leur propre critique du capitalisme néolibéral, les trois auteurs s'accordent globalement sur des points d'appuis normatifs semblables. Si l'on fait abstraction des différents termes utilisés, il apparaît en effet que Bourdieu, Boltanski et Honneth comprennent les critiques sociologiques du capitalisme comme étant orientées contre (1) l'entrepreneuriat de soi au nom d'une forme d'authenticité et de réalisation de soi – de « dignité humaine »,

³⁶⁸ Notons que Honneth utilise également le terme d'indignation. Dans la société du mépris il considère en effet que lorsque l'on refuse à une personne la reconnaissance qu'elle mérite, « elle y réagit en règle générale par des sentiments moraux » tels que « la honte, la colère, ou l'indignation » (Honneth, 2006, p.198).

de reconnaissance préalable de ses désirs et sentiments³⁶⁹ (2) la généralisation progressive des rapports intersubjectifs instrumentaux au nom du désintéressement et de l'amour (3) la destruction d'une représentation sociopolitique communautaire et solidaire par l'usage d'un discours sur la responsabilité individuelle au nom de l'égalité (4) la destruction des « structures et valeurs collectives » au nom de la solidarité, la liberté sociale et l'éthique « pure »³⁷⁰.

Le tableau ci-dessous établit la synthèse des similitudes entre les perspectives de Bourdieu, Boltanski et Honneth.

³⁶⁹ Sur ce point en effet A) Bourdieu utilise le terme de « capital humain » pour critiquer implicitement le fait que l'homme n'a pas à entretenir un rapport à lui-même comme à un capital B) Boltanski et Chiapello considèrent que la source d'indignation de l'authenticité peut être mobilisée pour limiter l'extension de la sphère marchande, comme on l'a vu il faut limiter selon eux la marchandisation lorsqu'elle dénature la dignité propre du bien considéré C) Honneth critique tout d'abord l'entrepreneuriat de soi au nom d'une conception de la réalisation de soi propre à l'« individualisme romantique ». Il la prolonge ensuite dans une critique de l'autoréification au nom du fait que le sujet a toujours déjà reconnu ses désirs et sentiments.

12. Tableau synoptique des similitudes entre les perspectives

Niveau d'analyse	Critiques Honneth	Potentiel de développement moral des sphères de reconnaissance Honneth	Appuis normatifs associés Honneth	Critique pratique socialisations Bourdieu	Appuis normatifs Bourdieu	Appuis normatifs Boltanski	Critiques générales
Intrasubjectif	Individualisme romantique, réalisation de soi, reconnaissance	Généralisation et concrétisation	Authenticité autonomie		Désintéressement	Authenticité liberté	Authenticité, dignité humaine, réalisation de soi, reconnaissance
Intersubjectif	Amour	Extension et égalisation	Attention aux besoins et désirs d'autrui	Désintéressement disposition scolastique	Désintéressement	Authenticité	Désintéressement amour
Intersubjectif Juridique-moral	Egalité	Généralisation et concrétisation	Appartenance, aspects structurel de la situation	Universalisme cognitif et éthique	Egalité républicaine, humanité, solidarité, universaliser accès à universel	Egalité solidarité	Egalité
Intersubjectif Ethique-politique	Performance	Individualisation et égalisation	Reconnaissance de la valeur d'une performance donnée	Capital culturel, ascétisme Universalisme cognitif et éthique Intérêt au désintéressement Libido virtutis	Solidarité, liberté sociale, éthique « pure », Universaliser accès à l'universel, Subversion théorie/pratique	Authenticité Liberté Solidarité	Solidarité, liberté sociale, éthique « pure »

Perspective adoptée

Dans la section précédente, nous avons identifié les complémentarités et les similitudes qui unissent les perspectives de Bourdieu, Boltanski et Honneth afin de suggérer leur articulation dans un cadre théorique cohérent. Nous procéderons maintenant à la construction de notre objet par la définition successive de notre cadre théorique, notre problématique et l'ensemble des questions et des hypothèses relatives.

Notre cadre théorique est le fruit d'une synthèse des travaux sociologiques de Bourdieu et de Boltanski dans une théorie de la lutte pour la reconnaissance inspirée de celle de Honneth. Nous nous appuyons ainsi sur les études sociologiques théoriques et empiriques de Bourdieu et de Boltanski pour déployer dans toute son ampleur la théorie de la lutte pour la reconnaissance de Honneth qui, concernant notre objet spécifique, n'a été qu'esquissée dans « *La lutte pour la reconnaissance* », « *Redistribution and recognition* » et les articles de l'ouvrage « *La société du mépris* ». Nous utilisons ainsi dans le traitement de notre objet la théorie de la reconnaissance de ce dernier et les concepts de sphères de reconnaissance et de réification relatifs. L'analyse correspondante à laquelle nous procédons est divisée en deux temps, nous abordons tout d'abord la question des causes sociales qui inclinent les sociologues à la critique du capitalisme et ensuite du contenu de leurs discours et de leurs appuis normatifs³⁷¹.

Dans un premier temps nous incorporons en effet l'analyse de « *La distinction* » de Bourdieu dans la théorie de la reconnaissance de Honneth pour expliquer l'inclination des sociologues à la critique du capitalisme. Nous mobilisons ainsi le concept bourdieusien de classe sociale – envisagée

³⁷¹ L'analyse de la critique sera établie en fusionnant les recherches de Bourdieu et de Honneth, tandis que l'analyse de la critique mobilisera les données empiriques de Boltanski et Chiapello dans le cadre théorique englobant de Honneth.

de façon diachronique et synchronique³⁷² – pour saisir quels sont les manques spécifiques de reconnaissance des sociologues qui les disposent à la critique du capitalisme. En identifiant l'ensemble des conditions socialisations et dispositions des sociologues et les manques de reconnaissance dont elles font l'objet, nous rendons compte du phénomène des critiques sociologiques du capitalisme comme un manque de reconnaissance vécus et partagés dans les sphères de l'individualisme romantique, de l'amour, du droit, de l'estime sociale ainsi qu'un manque de reconnaissance des significations existentielles que revêt la nature pour les sujets. Cependant, afin de permettre une analyse détaillée de ce que sont spécifiquement les critiques *sociologiques* du capitalisme – c'est-à-dire l'ensemble *spécifique* des conditions, socialisations, dispositions et manques de reconnaissance correspondants –, nous traitons *principalement* dans cette section du manque de reconnaissance dans la sphère de *l'estime sociale*, soit du manque de reconnaissance du mode d'autoréalisation individuel et collectif spécifique des sociologues.

Dans un second temps nous inscrivons l'analyse du « *Nouvel esprit du capitalisme* » de Boltanski et Chiapello dans la théorie de la reconnaissance de Honneth esquissée dans « *les paradoxes du capitalisme* » afin d'identifier les discours critiques du capitalisme et leurs appuis normatifs. Nous analysons ainsi leurs manques de reconnaissance vécus et partagés dans les sphères de l'individualisme romantique, de l'amour, du droit, de l'estime sociale auxquelles nous ajoutons la reconnaissance préalable de la nature.

Dans la sphère de l'individualisme romantique nous comprenons ces critiques comme étant dirigées contre l'autoréification produite par

³⁷² Pour rappel dans l'ouvrage « *La distinction* » de Bourdieu, la classe sociale des sociologues saisie de façon diachronique est définie par l'origine sociale, les socialisations primaires et secondaires et la trajectoire sociale collective alors que la classe sociale des sociologues envisagée de façon synchronique renvoie à la position sociale, les dispositions ascétiques, scolastiques et désintéressées de ceux-ci et enfin l'homologie structurale.

l'entrepreneuriat de soi au nom de la reconnaissance préalable des désirs et sentiments du sujet. Dans la sphère de l'amour, nous les envisageons comme étant orientées contre les rapports intersubjectifs instrumentaux au nom de la reconnaissance préalable des désirs et besoins des sujets. Dans celle du droit, nous considérons qu'elles s'érigent contre la destruction d'une représentation sociopolitique communautaire et solidaire par l'usage d'un discours sur la responsabilité individuelle au nom de l'égalité. Dans la celle de l'estime sociale, nous postulons qu'elles se développent contre la destruction des « structures et valeurs collectives » au nom de la solidarité, la liberté sociale et l'éthique « pure »³⁷³. Enfin, s'agissant de la nature, nous faisons l'hypothèse qu'elles se dirigent contre une réification fictive de celle-ci au nom d'une reconnaissance préalable des significations existentielles qu'elle revêt pour le sujet et ses congénères.

Les raisons qui ont motivées notre choix consistent principalement en ce que la théorie de Honneth permet (1) l'association d'une analyse du phénomène des critiques du capitalisme, d'une analyse des appuis normatifs de ces dernières et d'une critique du capitalisme normativement fondée³⁷⁴ – une « critique interne reconstructive forte » basée sur le concept de

³⁷³ Chez Boltanski les critiques dans la sphère (1) de l'individualisme romantique renvoient aux sources d'indignation de la critique artiste, le désenchantement, l'inauthenticité et le caractère oppressif du capitalisme, aux appuis normatifs correspondant d'authenticité et de liberté ; (2) dans celle de l'amour elles renvoient à la source d'indignation du désenchantement et d'inauthenticité et à l'appui normatif de l'authenticité ; (3) dans celle du droit elles renvoient à la source d'indignation de la misère et de l'inégalité, et aux appuis normatifs de l'égalité et la solidarité ; (4) dans celle de l'estime sociale enfin elles renvoient aux critiques artistes et sociales, les sources d'indignation de l'opportunisme, l'intérêt individuel et l'oppression, ainsi que aux appuis normatifs d'authenticité, de liberté et de solidarité.

³⁷⁴ Cette analyse des critiques sociologiques du capitalisme et de leur appuis normatifs couplée au déploiement d'une critique du capitalisme normativement fondée permet précisément de reprendre Bourdieu sans être sujet à la critique qu'en fait Boltanski (pas de justification des appuis normatifs) et de mobiliser de plus les recherches de ce dernier en les dotant d'une meilleur analyse du normatif (théorie interdisciplinaire de la reconnaissance).

reconnaissance³⁷⁵ – (2) le dépassement des questions épistémologiques sur la neutralité axiologique et la normativité sociologique dans sa théorie de la reconnaissance en tant qu'« ébauche formelle de la vie éthique » (3) une explication convaincante du « normatif » et des raisons qui poussent les sociologues à la critique du capitalisme au travers d'un cadre théorique associant analyse normative phylogénétique et ontogénétique – institutions de reconnaissance et anthropologie correspondante – et analyse des pratiques et discours (4) la synthèse cohérente des travaux de Bourdieu et de Boltanski en vue de l'identification précise des modalités pratiques et discursives particulières des critiques sociologiques du capitalisme.

S'agissant de la problématique proprement dite, nous nous inscrivons dans les débats contemporains sur la critique qui opposent « sociologie critique », « sociologie de la critique » et Théorie critique en prenant pour objet particulier les critiques sociologiques du capitalisme. Comme nous l'avons évoqué en introduction les lignes de force du débat portent au niveau théorique sur la manière de concevoir et d'analyser la critique et au niveau épistémologique sur la justification normative de l'approche utilisée. Nous avons vu en effet que, au niveau théorique, ces perspectives se distinguent quant à leurs approches et conceptions de la critique : tandis que « la sociologie critique » considère principalement la critique au travers de l'analyse de l'agent – habitus de classe et style de vie – et de son inscription dans des structures objectives – espace social, champs –, la « sociologie de la critique » s'intéresse exclusivement à son discours en sa dimension morale – formes et appuis normatifs –, et la Théorie critique procède à la synthèse des deux mouvements précédents dans une analyse de la personne critique et son discours – anthropologie et sphères de reconnaissance. Au niveau épistémologique de ce débat ensuite, nous avons pu constater que l'approche de la sociologie critique et celle de la « sociologie de la critique » se distinguent par le recours au principe de rupture épistémologique pour la première et au principe de symétrie pour la

³⁷⁵ La critique interne reconstructive forte à partir du concept de reconnaissance à laquelle procède Honneth permet en effet d'atteindre ces objectifs.

seconde, tandis que la Théorie critique quant à elle, par son caractère philosophique, se situe hors du débat en n'ayant une posture épistémologique indéterminée. L'enjeu du débat épistémologique en sociologie est ainsi de savoir si la rupture épistémologique et la distinction entre sens commun et sens savant qu'elle implique est justifiée ou si, au contraire, elle est superflue et qu'il faut lui substituer le principe de symétrie.

A l'intérieur de cette problématique, notre perspective se propose de synthétiser autant que faire ce peut les trois approches précitées en tentant de répondre à la question de savoir quelle est la cause de l'inclination des sociologues à la critique du capitalisme et quels sont les appuis normatifs de leurs critiques. Pour ce faire en s'inspirant des perspectives théoriques bourdieusienne et honnethienne elle pose une première hypothèse selon laquelle les sociologues critiquent le capitalisme car ils font l'objet d'un manque de reconnaissance³⁷⁶ et une seconde, inspirée, quant à elle, des perspectives de Boltanski et Honneth, selon laquelle ces critiques sont portées depuis les appuis normatifs au fondement des sphères de reconnaissance de l'individualisme romantique, l'amour, le droit et l'estime sociale ainsi que la reconnaissance préalable de la nature.

Ci-dessous nous décrivons les questions directrices, hypothèses et sous-hypothèses qui constituent notre problématique.

³⁷⁶ Ce manque de reconnaissance de leur mode d'autoréalisation implique un manque de reconnaissance dans toutes les sphères de reconnaissance identifiées

1. Question de départ

- a. « Quelle est la cause de l'inclination des sociologues à la critique du capitalisme et quels sont les appuis normatifs de leurs critiques du capitalisme ? »

2. Hypothèse et sous-hypothèses

- a. La cause de l'inclination des sociologues à la critique du capitalisme est un manque de reconnaissance vécu et partagé³⁷⁷ dans les sphères de reconnaissance de l'individualisme romantique, de l'amour, du droit, de l'estime sociale ainsi qu'un manque de reconnaissance de la signification existentielle que revêt pour eux et leurs congénères la nature. Dans la section sur l'analyse du sociologue critique du capitalisme, nous nous concentrerons principalement sur la sphère de l'estime sociale et l'hypothèse selon laquelle la cause de l'inclination des sociologues à la critique du capitalisme est que sous ce régime, leur mode d'autoréalisation individuel et collectif fait l'objet d'un manque de reconnaissance³⁷⁸. Cette dernière hypothèse implique les sous-hypothèses relatives suivantes :

³⁷⁷ Les manques de reconnaissance partagés, fonction de l'universalisation des motifs d'actions des sociologues, seront traités dans la section portant sur l'analyse des discours critiques.

³⁷⁸ Notons que ce manque de reconnaissance de leur mode d'autoréalisation touche à toutes les sphères de reconnaissance ; soit les sphères de reconnaissance de l'individualisme romantique, de l'amour, du droit et de l'estime sociale ainsi qu'un manque de reconnaissance de la signification existentielle que revêt pour eux et leurs congénères la nature. Afin de ne pas surcharger l'analyse, nous nous réservons le droit dans cette section de ne pas renvoyer les manques de reconnaissance au sphère de reconnaissance ; nous les spécifierons en détail dans la section sur la critique.

i. Les dispositions ascétiques, scolastiques et désintéressées³⁷⁹ que les sociologues ont acquis durant leurs socialisations familiales font l'objet d'un manque de reconnaissance.

1. De manière secondaire, certains sociologues peuvent faire l'expérience lors de leurs socialisations primaires, d'un manque de reconnaissance de leur besoins et désirs par un membre de la famille représentant le pôle économique³⁸⁰.

ii. Les dispositions scientifiques scolastiques et désintéressées – *libido scientifica* et *illusio* impliquant désintéressement et intérêt au désintéressement, une *libido virtutis*–, ainsi que la socialisation académique à l'universel cognitif et éthique qui les produisent, font l'objet d'un manque de reconnaissance.

³⁷⁹ Une nouvelle fois, il est à noter que ces dispositions s'expriment notamment sous la forme d'un schème de perception valorisant le capital culturel au détriment de l'économique.

³⁸⁰ Sur ce point, il faut remarquer que si l'opposition intrafamiliale entre le spirituel et le temporel permet d'expliquer la constitution ultérieure de prises de positions critiques face au capitalisme, les raisons de cette opposition première restent à déterminer. Bourdieu ne nous en dit pas plus sur ce point, en s'inspirant de ces travaux, on peut néanmoins risquer au moins deux hypothèses : la première consiste à reprendre le schème explicatif des « socialisations » en établissant que l'opposition est elle-même liée à l'incorporation de socialisations contradictoires (par exemple des socialisations économique désintéressées par la mère et intéressées par le père ou des différences de socialisation suivant la génération des grand-parents et celle des parents etc.). La seconde trouve quant à elle dans les socialisations à l'extérieur de la famille la source de la critique (par exemple dans des discours externes, fait par les amis, les médias, les lectures etc.). Si ces hypothèses ont le mérite d'esquisser des réponses possible à la question de l'origine de l'opposition intrafamiliale dans le cadre de la théorie bourdieusienne, nous avons choisi de mobiliser la théorie de la reconnaissance de Honneth pour expliquer la source des sentiments moraux et de l'indignation des sociologue face au capitalisme.

- iii. Les dispositions ascétiques dans tous les domaines de la pratique propre à la classe sociale d'arrivée des sociologues et leurs dispositions professionnelles scolastiques et désintéressées – impliquant intérêt au désintéressement et *libido virtutis* – font l'objet d'un manque de reconnaissance³⁸¹.
- b. Les critiques sociologiques du capitalisme reposent sur les appuis normatifs propres aux sphères de reconnaissance de l'individualisme romantique, l'amour, le droit et l'estime sociale ainsi que sur la reconnaissance préalable de la nature.
 - i. Dans la sphère de reconnaissance de l'individualisme romantique elles s'effectuent contre l'autoréification produite par le modèle de l'entrepreneuriat de soi au nom de la reconnaissance préalable des désirs et sentiments du sujet.
 - ii. Dans la sphère de reconnaissance de l'amour, elles portent sur les rapports intersubjectifs instrumentaux

³⁸¹ Il convient d'expliquer ici les deux raisons pour lesquelles nous n'avons pas repris la sous-hypothèse de « l'homologie structurale » de Bourdieu. Premièrement, l'idée que le partage d'un rapport de subordination entre intellectuels et dominés, les inclinent par un effet d'homologie structurale à épouser leur cause par solidarité n'est plus nécessaire dans la théorie de Bourdieu des « *Méditations pascaliennes* » sur le champ scientifique. En effet, les dispositions scolastiques et désintéressées, l'intérêt au désintéressement au principe de la *libido virtutis* des savants que le champ académique produit semble impliquer *de façon minimale* et non exclusive la solidarité avec les dominés. Deuxièmement, ce qui dans la théorie de Honneth remplit une fonction semblable de connexion entre intellectuel et ses destinataires, la reconnaissance inscrite dans des institutions éthiques et reflétée – de façon variable selon les périodes historiques et les cultures – dans les capacités des sujets, dépasse largement le cadre de cette interprétation par son plus grand degré d'universalité. Notons par ailleurs qu'étant donné que Bourdieu soutient que le monde social reconnaît universellement l'universel cognitif et éthique, sa perspective semble compatible avec la théorie de la reconnaissance de Honneth et ce que Fraser nomme « sa téléologie de la réalisation de soi ».

au nom de la reconnaissance préalable des désirs et besoins des sujets.

- iii. Dans la sphère de reconnaissance du droit, elles s'érigent contre la destruction d'une représentation sociopolitique communautaire et solidaire par l'usage d'un discours sur la responsabilité individuelle au nom de l'égalité.
- iv. Dans la sphère de reconnaissance de l'estime sociale, elles se développent contre la destruction des « structures et valeurs collectives » au nom de la solidarité, la liberté sociale et l'éthique « pure ».
- v. Enfin, elles se dirigent contre une réification fictive de la nature au nom d'une reconnaissance préalable des significations existentielles qu'elle revêt pour le sujet et ses congénères.

Méthodologie

Dans cette section, nous définirons tout d'abord le type de méthode que nous avons utilisé et procéderons à la mise en lumière des caractéristiques principales de notre recherche. Suite à la description de celle-ci ainsi que de la manière dont se constitue notre échantillon et sa justification, nous esquisserons la structure de nos entretiens et conclurons enfin sur la justification de la méthode employée.

Le type de méthode que nous avons choisi pour opérationnaliser notre question de départ et mettre à l'épreuve nos hypothèses et sous-hypothèses est la méthode qualitative par entretiens. Parmi différentes techniques, nous avons choisi de procéder à des « entretiens compréhensifs » semi-directifs définis par Bourdieu et son équipe dans « *La misère du monde* »³⁸². Nous avons conduit vingt-deux entretiens³⁸³ d'une durée de une heure / une heure et demi sur le lieu de travail des interviewés ou à leur domicile. Notre échantillon est constitué à part égale de sociologues de vingt-cinq à trente cinq ans, de genre opposés, travaillant dans la sphère académique dans des positions « intermédiaires » d'assistant, de maître-assistant ou de collaborateur de recherche et distribués dans toutes les universités de Suisse romande (Neuchâtel, Fribourg, Lausanne et Genève). La justification de la composition de notre échantillon se base sur notre volonté de procéder à une recherche socioanalytique et réflexive sur une partie de notre inconscient social et académique et sur une partie de l'inconscient sociologique aujourd'hui. Il faut noter sur ce point, qu'en raison de la petite taille de la sphère académique sociologique suisse et afin de protéger l'anonymat de nos interviewés, nous n'avons ni attribué de noms personnels à nos interviewés dans nos verbatim, ni effectué un tableau avec les caractéristiques sociales de ceux-ci.

³⁸² Bourdieu, P. (1993). "Comprendre." *Misère du monde*. (Paris : Editions du Seuil): p.903-925.

³⁸³ Pour être plus précis nous avons conduit vingt-cinq entretiens qualitatifs et n'avons décidé d'en retenir que vingt-deux pour avoir un échantillon parfaitement homogène.

La structure de nos entretiens est divisée en deux parties, la première portant sur la critique comme pratique et la seconde comme discours. La première série de questions est dédiée à la compréhension de la manière dont se construit l'inclination des sociologues à la critique du capitalisme par une analyse de leur classe sociale envisagée à la fois de manière diachronique et synchronique. Elle porte ainsi de façon chronologique sur 1) l'habitus de classe et le style de vie originaires et les socialisations primaires au capitalisme correspondantes 2) les socialisations académiques à la critique du capitalisme et à l'acquisition de dispositions scolastiques et critiques du capitalisme 3) l'habitus de classe de la classe sociale d'arrivée et le style de vie correspondant, le vécu et l'observation du modèle de l'entrepreneuriat de soi véhiculé par le capitalisme par projet dans la sphère professionnelle et les manques de reconnaissance associés. La seconde consiste en une série de questions sur les discours critiques du capitalisme des sociologues et leurs appuis normatifs. Elle porte ainsi sur les critiques artistiques et sociales que Boltanski et Chiapello ont identifiées auxquelles s'ajoute la critique écologique mise en lumière par Thévenot ; critiques dont les appuis normatifs renvoient aux sphères de reconnaissance de l'individualisme romantique, l'amour, le droit, l'estime sociale et la reconnaissance préalable de la nature.

Enfin, au niveau technique, nous avons codé nos données d'entretien de façon thématique au moyen du logiciel Atlas.ti. Pour chaque thématique codée, nous avons comparé les propos de nos interviewés afin de dégager une tendance générale – un idéal-type – tout en rendant compte autant que faire ce peut de la diversité de notre matériau.

De manière générale, au moins deux arguments permettent de justifier le choix de notre méthode de recherche. Premièrement, à partir des données macrosociologiques, statistiques et historiques, qui mettent en avant la réalité sociologique du phénomène des critiques sociologiques du capitalisme, les entretiens compréhensifs semi-directifs permettent une compréhension microsociologique détaillée de la constitution des dispositions à la critique du capitalisme des sociologues et des appuis

normatifs de leurs critiques. En effet, tandis que l'analyse diachronique et synchronique de la classe sociale des sujets autorise la compréhension de la manière dont les sociologues sont devenus critiques du capitalisme, l'analyse de leurs discours permet d'identifier les appuis normatifs sur lesquels reposent leurs critiques. Deuxièmement, les entretiens compréhensifs représentent une méthode de recherche particulièrement adaptée lorsque intervieweur et interviewé occupent des positions proches ou semblables dans l'espace social en ce qu'ils permettent de minimiser autant que faire ce peut la violence symbolique qui s'exerce dans la relation d'entretien. Ils autorisent de plus de procéder à une « socioanalyse à deux » profitable à l'ensemble des interlocuteurs par l'objectivation et la compréhension réflexives de leur position commune (Bourdieu, 1993, p.908).

Deuxième partie : analyse empirique

Notre partie analytique est composée de deux sections. La première est dédiée à l'analyse de nos résultats de recherche par l'identification des caractéristiques sociales particulières qui inclinent les sociologues à la critique du capitalisme, et plus précisément à la saisie de la classe sociale envisagée de manière diachronique et synchronique ainsi que des socialisations primaires et secondaires correspondantes. La seconde se concentre sur l'analyse des discours critiques du capitalisme et leurs appuis normatifs.

Analyse du critique

Dans cette section nous procéderons à l'analyse de l'ensemble des conditions, socialisations et dispositions qui, parce qu'elles font l'objet d'un manque de reconnaissance, inclinent les sociologues interviewés à la critique du capitalisme. Nous définirons cet ensemble au travers de la description de leur classe sociale saisie de façon diachronique – origine sociale, socialisations primaires et secondaires, trajectoire sociale collective – et synchronique – position sociale, dispositions ascétiques, scolastiques et désintéressées, homologie structurale – et des manques de reconnaissance associés.

Comme nous l'avons vu, en s'inspirant de « *La distinction* », nous pouvons faire l'hypothèse que les membres ayant une position de « *professeur supérieur* » – encore une fois catégorie qui se rapproche le plus de celle des sociologues interviewés – ont comme probabilité la moins élevée d'avoir eu un père « *patron de l'industrie ou du commerce* » et comme probabilité la plus élevée celle d'avoir eu un père « *professeur supérieur* » (Bourdieu, 1979, p.132). N'ayant que très peu de chance d'être issu de la fraction dominante des classes dominantes, et beaucoup d'être issus d'une de ses fractions dominées, les sociologues interviewés ont probablement été dotés

durant leur socialisation de dispositions à la critique de l'habitus de classe et du style de vie « des patrons de l'industrie et du commerce » et notamment de disposition ascétiques opposées dans tous les domaines de la pratique aux dispositions au luxe de cette classe – et suivant notre hypothèse par extension de disposition à la critique du capitalisme (Bourdieu, 1979, pp.140-141).

Bien que notre recherche par son caractère qualitatif ne nous autorise à aucune démonstration statistique tendant à confirmer ou infirmer ce qui précède, nous pouvons indiquer que nos résultats vont dans le sens des thèses bourdieusiennes sur l'origine sociale supérieure des sociologues et leurs socialisations primaires génératrices de dispositions à la critique du capitalisme.

Concernant la question de l'origine sociale, notre recherche montre en effet à la fois qu'*aucun* des sociologues interviewés n'a de parents « *patrons de l'industrie et du commerce* » et que la plupart d'entre eux appartiennent aux « *classes supérieures* » dotée d'une structure de capital à dominante culturelle³⁸⁴³⁸⁵. De façon plus précise, la moitié des sociologues interviewés – la part la plus importante – ont des parents de « *classes supérieures* » – dans l'ordre décroissant, « *professeur supérieur* » et « *profession libérale* »

³⁸⁴ Pour inscrire l'origine sociale des parents dans un continuum de plus grande envergure et portée, il faut relever sur ce point – nous y reviendrons dans les paragraphes sur la trajectoire sociale collective et individuelle des interviewés – que les grands parents des interviewés, nés en moyenne autour de 1910-1915, ont pour les trois quart une origine sociale populaire ou populaire-moyenne. Comme les membres de la génération suivante (les parents des interviewés) qui ont accédés à la classe supérieure en bénéficiant d'une trajectoire collective ascendante suite aux « Trente glorieuse » et à la démocratisation des études notamment, ne sont que la première génération à appartenir à cette classe des effets d'*hysteresis* peuvent être observés tels qu'un « goût de nécessité » se traduisant pas une disposition à l'épargne, la simplicité, la récupération etc.

³⁸⁵ Il est à remarquer que comme nos résultat indiquent que les sociologues interviewés ont pour la moitié des parents issus de la classe supérieure dotés d'une structure de capital à dominante « culturelle », ils contribuent à leur mesure à la confirmation de la correspondance statistique entre origine sociale supérieure des parents et faisceau de trajectoire sociale probable de leurs enfants (accès à la catégorie des « professeurs »).

– tandis que les deux quarts restant sont de classe moyenne – « *instituteur* », « *services médico-sociaux* » – et populaires – « *techniciens* », « *petits indépendants* », « *petits exploitants agricoles* ». Les parents de la classe supérieure et de la classe moyenne ont une structure des capitaux à dominante culturelle et sont distribués soit dans des professions « intellectuelles » – artiste, professeur ; instituteur etc.– soit « sociales » – médecin, psychologue ; services médico-sociaux etc.. Ceux de la classe populaire sont quant à eux divisés en deux fractions suivant la structure de leur capitaux et leur orientation politique : une fraction culturelle constituée de techniciens de gauche et une fraction économique minoritaire comportant des petits indépendants et des petits exploitants agricoles de droite radicale ou libérale.

Le tableau ci-dessous fait la synthèse des éléments qui précèdent sur la classe sociale des parents des interviewés.

13. Tableau synoptique de la classe sociale des parents des interviewés

	Capital culturel économique + -	Capital culturel économique + +	Capital culturel économique - +
Classe supérieure ½	Professeurs Artistes	Médecins, psychologues	/
Classe moyenne ¼	Instituteurs	Services médico- sociaux	/
Classe Populaire ¼	Techniciens	/	Petits indépendants Petits exploitants agricoles

Après avoir décrit la composition générale de l'origine sociale de nos interviewés, il nous faut maintenant définir en détail les différents habitus de classe, styles de vie originaires et socialisations primaires à la critique du capitalisme associés. Pour ce faire nous procéderons à l'esquisse des

pratiques culturelles, économiques, sociales, politiques et morales de chacune des catégories sociales – « *professeurs supérieurs* », « *professions libérales* », « *instituteurs* », « *services médico-sociaux* », « *techniciens* » et « *petits indépendants/exploitants agricoles* ».

Professeur supérieur. En remontant à la troisième génération, il apparaît que la quasi totalité de la catégorie la plus représentée dans notre recherche, celle des parents appartenant à la catégorie des « *professeurs supérieurs* » ont des parents d'origine sociale supérieure qui se distribuent de manière décroissante dans les sous-catégories « *patron de l'industrie et du commerce* », « *profession libérale* » et « *professeur supérieur* »³⁸⁶. Il s'ensuit qu'au niveau de la trajectoire sociale et la structure des capitaux, la plupart des parents des interviewés opèrent une conversion de capitaux économiques en capitaux culturels, conversion corrélée dans les faits à une opposition à l'habitus de classe et au style de vie originaires³⁸⁷ – en effet, tous les parents professeurs ayant eu des parents « *bourgeois* »³⁸⁸ s'y sont fermement opposés³⁸⁹.

Les pratiques culturelles des parents « *professeurs supérieurs* » requièrent la compétence la plus haute, sont marquées du sceau de l'ascétisme et

³⁸⁶ Comme nous le verrons plus loin, les grands-parents des interviewés appartiennent pour les $\frac{3}{4}$ à la classe populaire (ouvrier, paysan) et moyenne (artisan, instituteur) et $\frac{1}{4}$ à la fraction dominante de la classe supérieure (patron de l'industrie et du commerce).

³⁸⁷ Une hypothèse plausible pour expliquer cette opposition intrafamiliale est celle de l'opposition contre culturelle de la génération 68.

³⁸⁸ Pour rendre compte des catégories internes de nos interviewés étudiés ici, nous les avons mises entre guillemets et italique lorsque cela nous a semblé pertinent ; quand bien même elles recouvrent aussi parfois une fonction analytique.

³⁸⁹ Les propos suivants illustrent particulièrement cette opposition entre parents intellectuel et grand-parents bourgeois : « *Je pense qu'une bonne partie de ma critique est un héritage de mes parents. Ils ont plutôt rejeté leur héritage d'enfant bourgeois – ils l'ont rejeté entre guillemets, ils en ont bien profité aussi – , mais dans leurs discours en tout cas, ils l'ont pas mal critiqué. Des discours contre l'économie, j'en entends depuis que je suis toute petite en fait. La question de mettre les valeurs humanistes avant les valeurs économiques, c'est quelque chose qui est profondément dans la culture de ma famille, en tout cas de façon récente* » (sociologue, collaboratrice de recherche).

s'accompagnent d'une « philosophie de l'existence » négative. Selon les termes des interviewés, elles consistent principalement en une forme d'amour de la « *bonne culture* »³⁹⁰ et d'« *intellectualisme* » qui transparait dans le nombre considérable de lectures d'ouvrages scientifiques et philosophiques et leur la fréquentation élevée du « *théâtre* » et des « *musées* ». Leurs pratiques économiques relèvent de l'« ascèse de la restriction électorale » et se révèlent dans une propension à une consommation contrôlée et mesurée dans laquelle il n'y a pas de place pour le « *gaspillage* »³⁹¹. Leur réseau d'amis est constitué principalement d'artistes et de professeurs d'université. Ils votent à gauche et à l'extrême gauche et ont un ethos ascétique, une forme d'« aristocratie ascétique » faite de retenue contrôlée et de restriction. Les interviewés ayant eu des parents de cette catégorie ont été familiarisés durant leurs socialisations à un discours d'expert fortement critique à l'égard du capitalisme. Ils ont été socialisés à avoir des dispositions ascétiques, scolastiques³⁹² et désintéressées notamment par l'inculcation d'un schème de perception mettant les « *valeurs sociales* » ou « *humanistes* » avant les « *valeurs économiques* » – la « *réussite* », l'« *argent* » et le « *pouvoir* ».

Profession libérale. L'origine et la trajectoire sociale des grands-parents se distribue dans toutes les catégories sociales sans distinction. Les pratiques culturelles des parents des interviewés s'orientent vers des consommations coûteuses culturellement et économiquement, comme par exemple de nombreux voyages dans les pays exotiques, ainsi que des pratiques sportives tel que le « *tennis* » et le « *golf* ». Ils sont économiquement « *aisés* » sans

³⁹⁰ Une interviewée dira ainsi que ses parents avaient une forme d'« *intellectualisme* », un attachement à la « *bonne culture* », qui peut les incliner à vouloir « *éduquer les masses* » (sociologue, collaboratrice de recherche).

³⁹¹ Dans le même sens, comme le notera un interviewé, ses parents ne sont « *pas dépensier, mais généreux* » et « *pas de gaspillage par égard aux pauvres* » (sociologue, assistante).

³⁹² Tous notent en effet l'influence de leurs parents dans leur choix d'avoir fait des études supérieures.

être dans l'excès³⁹³ – leur enfants disent ainsi qu'ils ont été « *privilégiés* » tout en étant « *éduqués à la valeur de l'argent et du travail* ». Leurs amis travaillent généralement dans les professions associées au domaine socio-médical. Ils votent à gauche et « centre gauche ». Leur ethos est caractérisé par l'« *aisance* », mais une nouvelle fois « *sans excès* »³⁹⁴. Les interviewés dont les parents appartiennent à la catégorie des professions libérales ont été socialisés à un discours critique non-expert à l'égard du capitalisme et ont ainsi été dotés d'un schème perceptif plaçant l'« *humain* » avant l'« *économique* ».

Classe moyenne, instituteur. Les membres de cette catégorie ont une origine sociale populaire et ont eu une trajectoire sociale individuelle ascendante. Leurs pratiques culturelles sont celles de la « contre-culture » – ils sont « *révoltés contre le système* », « *rebels* » etc.– et se cristallisent dans un mode de vie « *marginal* » ou « *hippie* » définis par exemple par la lecture du « *Courier*³⁹⁵ », l'absence de télévision, des expériences de « *retour à la nature et d'agriculture bio-dynamique* », le vécu dans des habitations dénuées de tout confort, de pratiques de « *travail autogéré* » et d'« *artisanat* »³⁹⁶. Ils ont peu d'argent et ont des amis du même milieu social. Au niveau politique, ils se situent à l'extrême gauche en se disant « *trotskistes* », « *marxistes purs et durs* » etc. Leurs éthos se caractérisent par leurs refus d'être rangés, leurs refus des classements. Ils ont socialisé leurs enfants à un discours informé et très critique qui, comme pour la catégorie supérieure dotée de la même structure de capital – les

³⁹³ L'aisance sans excès qualifie les professions libérales comme classe supérieure dotée de forts capitaux culturels et économiques – l'« *aisance* » – mais les distingue des patrons de l'industrie et du commerce par le manque d'ostentation ou de dépense ostentatoire de richesse – « *sans excès* ».

³⁹⁴ Un interviewé résumera cette idée dans la formule « *Idées de gauche mais quand même attaché à leur confort* » (sociologue, collaborateur de recherche).

³⁹⁵ Le « *Courier* » est un journal de gauche.

³⁹⁶ Pour illustrer ceci, une interviewée déclare que ces parents construisaient de « *petites marionnettes en bois et des chaussons en peau de mouton pour bébé* » (Sociologue, assistante d'enseignement)

« *professeurs supérieurs* » – se manifeste dans un schème perceptif valorisant le culturel sur l'économique³⁹⁷.

Médico-sociaux. Les parents de cette catégorie viennent d'un milieu ouvrier et ont vécu une ascension sociale. Leurs pratiques culturelles sont marquées par le « culte de l'effort autodidacte » et une forme de persévérance. Leur faible dotation en capital économique les incline à l'épargne³⁹⁸ et à redouter l'endettement. Ils votent « *centre gauche* » et ont des amis du même milieu social. Au niveau moral, ils se définissent par leurs dispositions consciencieuses. Ils ont socialisés leurs enfants à un discours critique de moyenne amplitude³⁹⁹, qui les ont également disposés à reconnaître la prédominance des valeurs humanistes sur les valeurs économiques.

Classe populaire, techniciens. Les parents techniciens ont une origine sociale populaire et une mobilité horizontale. Leur manque de capitaux culturels et économiques les inclinent d'une part à avoir un goût de nécessité, soit une « esthétique » pragmatique et fonctionnaliste (Bourdieu, 1979, p.438) et d'autre part les contraignent à une consommation très limitée – voire austère – synonyme d'adaptation à ces conditions. Ils ont des amis de même milieu et, bien que non affiliés à un parti, se sentent proches de l'« *anarchisme* » ou de l'extrême gauche. Leur éthos quant à lui s'identifie à une forme d'« *hédonisme réaliste* » et de « *matérialisme sceptique* » (Bourdieu, 1979, p.405 et p.459). Leurs enfants ont été socialisés à un discours critique sans expertise, qui à nouveau les a dotés d'un schème perceptif qui privilégie l'« *humain* ». Notons en outre qu'à la différence des

³⁹⁷ En ce sens, comme le dit cette interviewée : « *l'important c'est pas le fric* », « *il était exclu de faire du fric comme ça* », il fallait « *travailler dans le milieu intellectuel ou social* » etc. (sociologue, assistante d'enseignement)

³⁹⁸ Certains d'entre eux mettent de côté et rêvent d'avoir une maison, une interviewée dira ainsi qu'« *on faisait avec les moyens, on rêvait de « Big star* » – [marque de chaussure de sports des années 1980] – *mais on ne les a jamais eues* » (sociologue, collaboratrice de recherche).

³⁹⁹ Une interviewée dira de ce discours qu'il était « *usé de contradictions* » (sociologue, assistante).

catégories sociales précédentes, les « *techniciens* » – et également les « *petits indépendants et petits exploitants agricoles* » – ont tendance à se considérer comme des « victimes » et dénoncent l'exploitation dont ils font l'objet.

Petits indépendants et petits exploitants agricoles. Les parents de cette catégorie sont d'origine populaire et ont reproduit les capitaux de leurs parents – pas de mobilité sociale verticale ou horizontale. Comme pour la catégorie précédente, leurs pratiques culturelles sont définies par le manque, la réduction à la nécessité – une réduction au pratique, au fonctionnel et au raisonnable. Leur volume de capital économique lui aussi très faible se reflète dans leurs valeurs principalement « *matérialistes* ». Ils fréquentent des amis du même milieu social – « *des gens modestes* » – et votent à droite. Enfin, s'agissant de leur éthos, leur condition les contraint à la conformité et à la résignation – ce qui chez Weber rejoint l'« éthique de la besogne »⁴⁰⁰. Les sociologues interviewés originaires de cette classe n'ont pas reçu de discours articulé contre le capitalisme, excepté des propos critiques contre les dominants ; une fois encore ils ont essentiellement été socialisé au travail et à la critique des autres classes qui selon eux ne travaillent pas assez. Il est à noter ici que comme tous les sociologues interviewés de cette origine sociale sont entrés en conflit avec l'habitus de classe et le style de vie de leurs parents – conflit qui se cristallise tout particulièrement par une opposition à leur père – l'hypothèse secondaire selon laquelle la source de leur critique puise à un manque d'amour d'un parent proche semble ainsi partiellement se confirmer⁴⁰¹.

⁴⁰⁰ En ce sens, selon les interviewés, leurs parents font une critique des intellectuels, du service public et des autres classes au nom de leur dévouement au travail, leur ardeur à la tâche – « *les intellectuels c'est des fainéants* » etc.

⁴⁰¹ La plupart des interviewés de cette catégorie rendent clairement compte de leur opposition à leur père comme étant due à un manque de reconnaissance : « *Moi j'essaie que mes valeurs passent pas ou le moins possible par l'argent. Mon père ses valeurs passent par le matériel et l'ostentation de son pouvoir d'achat alors qu'il ne s'est pas occupé de moi* » (sociologue, assistant). Durant l'entretien cet interviewé dit par exemple qu'il est devenu sociologue pour « *rompre avec le père, la famille* » et de manière autoréflexive considère que son opposition au capitalisme est lié à cette opposition intrafamiliale à celui-

Le tableau ci-dessous fait la synthèse des habitus de classe, style de vie et socialisations originaires des interviewés.

ci: « *Dans mon cas, mais bon là c'est très psychologique, j'ai pas envie de rentrer là-dedans, [ma critique du capitalisme] c'est une volonté de rompre avec le père, avec la famille* » (sociologue, assistant).

14. Tableau synoptique des habitus de classe, style de vie et socialisations originaires

	Culture	Economie	Social	Politique	Moral	Socialisation
Professeur supérieur	Ascétisme critique	Ascétisme restriction	Homosocialité	Extrême / gauche	Ascèse retenue	Critique experte (forte)
Profession libérale	Pratiques coûteuses	Aisance sans excès	Homosocialité	Centre gauche	Aisance sans excès	Critique commune (moyenne-forte)
Instituteur	Contre-culture	Peu d'argent	Homosocialité	Extrême gauche	Refus classement	Critique argumentée (forte)
Socio-médical	Diligence autodidacte	Peu d'argent	Homosocialité	Centre gauche	Ethos du consciencieux	Critique commune (moyenne)
Technicien	Goût de nécessité	Très peu d'argent	Homosocialité	Extrême gauche anarchisme	Hédonisme réaliste matérialisme sceptique	Critique commune (moyenne)
Petits indépendants / agriculteurs	Goût de nécessité	Très peu d'argent matérialisme	Homosocialité	Droite	Conformité, résignation Ethique besogne	Critique commune (faible)

Il ressort de l'examen général du volume et de la structure des capitaux originaires d'une part que la totalité des parents des interviewés occupent une position dominée dans l'espace social et d'autre part que la plupart de ceux-ci – excepté un huitième – ont une structure de capital à dominante culturelle. Le volume de capital possédé, synonyme ici du vécu d'un rapport structural de domination, et la structure de capital à dominante culturelle expliquent l'opposition des parents aux fractions dominantes de la classe dominante. En effet, premièrement, s'agissant du volume de capital, le fait qu'aucun des parents des sociologues interviewés ne soit « *patron de l'industrie ou du commerce* », implique qu'ils ont socialisés leur enfants à la critique de cette classe, son habitus et son style de vie et par extension du capitalisme. Bien que les modalités de ces socialisations varient selon les conditions sociales qui les déterminent – notamment au niveau du degré d'expertise et de l'intensité critique du discours –, toutes les ont disposé à la critique du capitalisme par un manque de reconnaissance de leur habitus de classe et style de vie originaires propres. Deuxièmement, suivant la structure chiasmatisée de la distribution des différentes espèces de capitaux, la structure du capital à dominante culturelle des parents les inclinent à socialiser leurs enfants à la fois à des dispositions scolastiques, culturelles et scientifiques et à des dispositions à la critique de la fraction dominante des classes dominantes et du capitalisme par un manque de reconnaissance de leur habitus de classe originaire. Notons au passage ici que de façon attendue, l'intensité de la critique du capitalisme s'accroît à mesure que la dotation relative en capital culturel augmente (Bourdieu, 1994, p.21).

Socialisation secondaire. Nous avons vu que selon Bourdieu les champs scolastique, culturel/symbolique et scientifique, et au sein de ce dernier le champ sociologique⁴⁰², suivant les modalités de leur processus d'émergence et d'autonomisation ainsi que l'ensemble de leurs caractéristiques propres – règles d'argumentation et de démonstration, dialogue rationnel, concurrence généralisée, *nomos* et *doxa* spécifiques etc.–, produisent, par l'intermédiaire

⁴⁰² Il nous faut préciser que dans la suite de notre propos, nous traiterons des hypothèses relatives aux champs scolastique, culturel/symbolique et scientifique au travers de l'analyse du champ sociologique qui par sa nature les suppose nécessairement.

de socialisations secondaires spécifiques, des dispositions du même ordre chez ses agents⁴⁰³, qui impliquent la distance à la nécessité pratique, le désintéressement économique et l'acquisition d'un intérêt au désintéressement au principe d'une *libido virtutis*. En incorporant ces éléments à la théorie de la reconnaissance de Honneth, nous avons posé l'hypothèse selon laquelle les dispositions générées par la socialisation particulière au champ sociologique et aux « universels » cognitif et éthique correspondants ainsi que les dispositions qu'elles génèrent font l'objet d'un manque de reconnaissance et par là suscitent entre autres critiques celle du capitalisme.

Nos résultats empiriques sur ces hypothèses permettent tout d'abord de noter que, de façon réflexive, certains sociologues interviewés considèrent que dès sa genèse au dix-neuvième siècle dans un contexte qu'ils qualifient d'importante « *transformation sociale* » – « *la naissance d'un capitalisme sauvage et de la classe ouvrière* », de « *l'idée d'égalité de la révolution française* » et de « *la démocratie* » – le champ sociologique a eu une dimension scientifique, réflexive, éthique⁴⁰⁴ et critique et s'est au surplus tout particulièrement illustré dans la critique du capitalisme. Un interviewé rappelle ainsi que dès son origine le projet de la sociologie est axé sur la réflexion, la réflexivité, ainsi qu'une forme d'« éthicité » et d'anticapitalisme :

« Je pense que la sociologie est intimement liée à une capacité de réflexion, de retour sur nos pratiques, de retour sur ce que l'on fait de façon plus ou moins consciente. L'interrogation du monde social, de ses rapports, de ses inégalités avec une volonté d'apporter quelque chose à un certain public, d'apporter

⁴⁰³ Comme nous l'avons vu les dispositions scolastiques, culturelles et scientifique sont le produit de socialisation *primaires* et *secondaires* spécifiques.

⁴⁰⁴ Une autre interviewée dira sur ce point que « *finalement quand on analyse la société, les rapports de pouvoir, on arrive au même constat qu'il y a deux siècles : on se repose la question du ciment qui lie notre société comme auparavant* » (sociologue, collaboratrice de recherche).

quelque chose qui va contribuer à un plus, un plus en terme d'extension des possibilités, de compréhension et d'interprétation, éventuellement de transformation d'une situation – je pense que c'est important pour moi. Je pense que la sociologie est liée à cela. Je pense que dans son projet même elle refuse les catégories économiques, dans son projet même elle est anticapitaliste, dans le sens où elle analyse le social, elle met l'accent sur le social, sur des rapports qui ne sont pas des rapports d'utilité ou de commerce mutuel : elle va plutôt montrer en quoi le commerce s'insère dans des structures pré-établies – socialisation, individuation etc.. Et je pense que dès l'émergence de la modernité, dès la naissance de la sociologie, elle est inscrite dans un projet de ce type là. « Il faut défendre la société » comme dit Foucault, et la sociologie défend la société à mon sens » (Sociologue, maître-assistant).

Selon nos interviewés, l'immersion constante et prolongée dans le champ sociologique les ont socialisé non seulement à l'adoption de dispositions scolastiques et désintéressées – l'universel cognitif –, mais encore à une disposition générale à la critique – éthique – et à la critique du capitalisme en particulier. La socialisation spécifique à la discipline sociologique consiste en effet selon eux en une association – variable selon les enseignements dispensés – de deux attitudes et postures : la première « scientifique », définie par les opérations de connaissance d'observation, de description et de compréhension de la société et de soi, la seconde « critique », définie par des opérations de déconstruction, de dévoilement et de dénonciation. La socialisation à la posture scientifique et à l'universel cognitif se déploie au travers d'enseignements qui sanctionnent le respect du principe épistémologique de la « neutralité axiologique » et la nécessité d'avoir un point de vue réflexif sur le monde social et soi-même – un « regard », une « curiosité » – afin de tendre autant que faire ce peut à une forme élevée d'objectivité. La socialisation à la disposition critique et à l'universel éthique quant à elle s'affirme de façon générale dans une formation à la « remise en question et à la déconstruction des préjugés »,

des « *stéréotypes* », du « *naturel* », ainsi qu'au « *dévoilement* » et à la « *dénonciation* » des « *injustices* », des « *inégalités* », des « *exclusions* » etc., et pour ce qui nous intéresse tout particulièrement ici dans une critique du capitalisme. Sur ce dernier point, nous pouvons dire que la socialisation académique à la discipline sociologique agit sur les interviewés comme un élargissement et un renforcement de leurs prédispositions familiales à la critique du capitalisme qui, comme nous l'avons vu, sont plus ou moins fortes et informées selon les habitus de classe et style de vies originaires. La plupart de nos interviewés estiment en effet avoir reçu un enseignement critique du capitalisme de la part de leur professeur de sociologie – et de thématiques plus ou moins affiliées telles que l'utilitarisme⁴⁰⁵, les inégalités, la domination, l'exclusion etc. Ils considèrent plus précisément que si leurs professeurs de sociologie ont toujours insisté sur la nécessaire adoption d'une posture épistémologique scientifique satisfaisant à l'exigence de la neutralité axiologique, ils se situent tous « *très clairement à gauche* », et procèdent dans leurs cours à la « *critique du système en place* » et à la « *critique du capitalisme* ». Il est à noter qu'aux dires des interviewés les enseignements en sociologie qu'ils soient descriptifs ou critiques – et ainsi selon les cas plus ou moins orientés vers l'universel cognitif ou éthique – ont eu une forte influence sur eux : tandis que les premiers, en leur permettant « *de mettre des mots sur ce qui était ressenti ou compris intuitivement* », ont eu la vertu de leur faire « *comprendre* » davantage le monde social et eux-mêmes, les seconds ont suscité d'importantes « *prises de conscience* » et « *remises en question* » de leur « *présupposés* » et « *préjugés* » sur leur « *existence et celle des autres* » et partant ont profondément modifié leur vision du monde et leur rapport à celui-ci.

Il résulte de cela que les socialisations au champ sociologique à la fois scientifiques et critiques ont produit chez les sociologues des dispositions scolastiques et désintéressées⁴⁰⁶ et des dispositions générales à la critique et

⁴⁰⁵ Sur la question de l'autonomisation du champ sociologique et de sa critique de l'utilitarisme, voir l'étude importante de Laval, « L'ambition sociologique » (Laval, 2002).

⁴⁰⁶ Qu'il nous soit permis de rappeler ici que, comme nous l'avons vu, les dispositions scolastiques et désintéressées impliquent la distance à la nécessité pratique, le

à la critique du capitalisme en particulier. Les dispositions scolastiques et désintéressées, ainsi que l'intérêt au désintéressement et la *libido virtutis* correspondante sont présentes dans l'*illusio* et *libido scientifica* des sociologues et se manifestent dans leur intérêt à « *comprendre le monde social et la réalité* » ainsi qu'à effectuer un retour sur soi, une « *socioanalyse* » pour « *se regarder soi* », « *comprendre [sa] trajectoire, [son] parcours, [sa] socialisation* ». De façon secondaire, ces dispositions peuvent s'exprimer chez certains interviewés par une distance à la nécessité pratique qui prend aussi bien la forme d'un intérêt de « pure » connaissance⁴⁰⁷, d'une mise en suspens relativiste et constructiviste radicale de la naturalité et l'immédiateté de la réalité sociale⁴⁰⁸ ou encore de l'incorporation et du maintien d'une posture de neutralité axiologique face aux phénomènes sociaux⁴⁰⁹. La disposition générale à la critique et à la critique du capitalisme en particulier des interviewés produite par leur socialisation académique à la sociologie se déploie quant à elle dans les pratiques et discours sociologiques critiques qu'ils formulent « *dans un idéal d'aide* » afin de faire « *changer les choses* » et de contribuer « *à un monde meilleur* ». Comme nous le verrons en détail dans la section consacrée à l'analyse de leurs critiques du capitalisme, ces dispositions s'expriment sous la forme d'une multiplicité de pratiques et discours – associant dans le terminologie de Boltanski, les quatre sources d'indignation propres à la « critique artiste » et la « critique sociale ».

désintéressement économique ainsi que l'acquisition d'un intérêt au désintéressement et d'une *libido virtutis*.

⁴⁰⁷ Cet intérêt de pure connaissance se déploie par exemple chez une interviewée sans tenir compte « *des débouchés sur le marché du travail* », ou de l'« *utilité* » sociale des travaux effectués (sociologue, assistante).

⁴⁰⁸ Deux verbatims parmi d'autres illustrent particulièrement cela : « *Mais qu'est-ce qui est vrai ? Rien n'est vrai* » (sociologue, collaboratrice de recherche) et « *l'authenticité ça n'existe pas, c'est un construit social* » (sociologue, assistant).

⁴⁰⁹ Une interviewée soutient ainsi qu'« *aujourd'hui avec la sociologie j'essaie vraiment d'être plutôt dans un mode de compréhension que dans un mode idéologique [...]. [En tant que sociologue] tu n'as pas à te positionner* » (sociologue, collaboratrice de recherche).

Pour situer et caractériser de façon historique et sociale les dispositions évoquées des enquêtés, il nous faut maintenant saisir leur profil « académique » selon les indicateurs sociaux internes et externes au champ sociologique déterminants définis par Bourdieu – disposition disciplinaire/générationnelle commune, trajectoire et position occupée dans le champ sociologique, influence de l'origine sociale et la trajectoire sociale et le genre sur les dispositions scientifiques. Pour esquisser ce profil, nous pouvons relever tout d'abord que les sociologues interviewés au travers de leur socialisation académique à la sociologie – culturellement orientée – et en fonction de leur appartenance à la génération née aux alentours de 1975 partagent une disposition commune, exprimée avec force par la quasi totalité d'entre eux, qui consiste à avoir pour modèle et influence théoriques majeurs les travaux sociologiques de « Pierre Bourdieu »⁴¹⁰, auxquels s'ajoutent, pour une infime minorité des interviewés, et de façon plus ou moins exclusive selon les cas, les travaux de « Michel Foucault ». Dans le même sens, les sociologues interviewés de cette génération académique disent avoir été socialisés de façon générale au « *constructivisme* » et affirment ainsi percevoir les phénomènes sociaux comme des « *construits sociaux* ». Du fait de leur entrée récente dans le champ sociologique, les interviewés n'ont pas de trajectoire académique en tant que telle⁴¹¹ et occupent une position dominée dans le champ⁴¹². En ajoutant à ces facteurs explicatifs internes au champ des facteurs externes, nous pouvons confirmer la corrélation entre origine sociale et choix d'une discipline – soit entre la position de l'origine sociale dans la hiérarchie sociale et la hiérarchie sociale

⁴¹⁰ Certains interviewés qualifient les travaux de Bourdieu en les englobant dans la catégorie théorique générale de « *constructivisme* ».

⁴¹¹ Leur trajectoire académique, toujours à son stade initial, demanderait en effet à être prolongée pour pouvoir être classée dans les catégories établies par Bourdieu, à savoir les « centraux » les « orthodoxes » et les « continuateurs » opposées aux « marginaux », « hérétiques » et « novateurs » (Bourdieu, 2001, p.86-87)

⁴¹² Bien que nos entretiens ne nous permettent pas de nous prononcer ici sur les implications supposées d'une position dominée, soit la nécessité contrainte de se positionner par rapport aux dominants et la disposition à la « révolution scientifique » et à la « subversion », il semble que la première hypothèse – celle du nécessaire positionnement par rapport aux dominants–, soit confirmée.

des disciplines académiques – en rappelant que comme la moitié des sociologues interviewés ont eu des parents appartenant à la classe supérieure et les deux quarts restant la classe moyenne et populaire, ils ont pour la plupart une origine sociale supérieure – et comparativement aux universitaires en général, une origine sociale plus basse⁴¹³. Sur les liens entre origine sociale et disposition académique, il apparaît que l'appartenance à la troisième ou deuxième génération d'universitaire, soit l'ancienneté culturelle, implique une relation à la sociologie faite d'aisance et de détachement, une certaine « distance au rôle » pour reprendre la notion de Goffman⁴¹⁴, qui se manifeste dans la propension à considérer la sociologie comme un « *travail* » et non une vocation, alors qu'en revanche, l'appartenance à la première génération d'intellectuel porte à éprouver un sentiment de gêne⁴¹⁵ – « *je ne me sentais pas forcément à l'aise dans le milieu des sociologues* » (sociologue, collaboratrice de recherche) – ou d'inquiétude – « *est-ce que c'est juste que j'ai cette place là, est-ce que je mérite cette place là ?* » (sociologue, assistant) – et à s'investir pleinement dans cette discipline⁴¹⁶. La trajectoire sociale ascendante des interviewés

⁴¹³ Voir notamment les ouvrages de Bourdieu « *Les héritiers* » et « *Homo academicus* ».

⁴¹⁴ Rappelons que Bourdieu fait explicitement le lien entre la « distance au rôle » et une haute origine sociale, un capital culturel hérité et par extension le succès scolaire (disposition scolastique et désintéressée) : « Parmi les avantages attachés à la naissance, l'un des moins visibles réside dans la disposition détachée et distante – illustrée, entre autres, par ce que Erving Goffman appelle la « distance au rôle » – qui s'acquiert dans une prime expérience relativement affranchie de la nécessité ; cette disposition contribue pour une part essentielle, avec le capital culturel hérité auquel elle est associée, à favoriser l'accès à l'école et le succès dans les exercices scolaires [...] » (Bourdieu, 1997, p.29).

⁴¹⁵ Dans le même sens cette interviewée ne se sent pas à sa place dans le monde académique : « *Le problème c'est que j'ai jamais acceptée...Pour moi, le monde académique c'était pas pour moi, j'avais fait un parcours plus ou moins très bien, mais je suis pas à l'aise au milieu de tout ces intellectuels, moi j'ai besoin d'un travail qui serve à quelque chose, enfin j'ai besoin de pouvoir travailler avec des gens, au contact des gens* » (sociologue, assistante).

⁴¹⁶ Comme le note cette interviewée, l'investissement en sociologie relève pour elle du registre vocationnel : « *j'allais dire, je suis « entrée » en sociologie...la sociologie*

quant à elle les invite à avoir un rapport « enchanté » à la sociologie et pour certains à désirer faire carrière suivant les opportunités futures dans cette discipline. De plus, les sociologues ayant un origine sociale populaire ou moyenne ont généralement acquis leur capital culturel de façon « autodidacte » à la différence des sociologues issus des classes supérieures qui par leur familiarisation précoce à la culture ont un rapport « ordinaire » à celle-ci. Enfin sur l'indicateur du genre – inclination masculine au théorique et du féminin à l'empirique –, nos entretiens insuffisamment axés sur cette question, ne réunissent pas les éléments empiriques nécessaires pour nous prononcer.

Après avoir défini les socialisations et dispositions spécifiques de nos enquêtés, il nous faut observer si celles-ci font l'objet d'un manque de reconnaissance suscitant la critique du capitalisme.

Sur ce point, nos résultats montrent que les sociologues interviewés confirment cette hypothèse en considérant que la socialisation sociologique à l'universel cognitif et éthique et les dispositions correspondantes font l'objet d'un manque de reconnaissance. L'ensemble des enquêtés pensent en effet que, suivant « *l'idéologie dominante* » ou l' « *idéologie* » de « *ceux qui ont le pouvoir* » aujourd'hui, la socialisation aux universaux cognitifs et éthiques de « vérité » et de « bien commun » qui sont à la base de leur discipline et les dispositions scolastiques, désintéressées et critiques qu'elle implique ne sont socialement – et financièrement – pas reconnus – de façon générale ils considèrent en effet que la sociologie n'est guère connue du grand public⁴¹⁷. Aussi, leur critique de l'habitus de classe et du style de vie

m'apporte plus que ce que l'on pourrait appeler une profession » (sociologue, collaboratrice de recherche)

⁴¹⁷ Comme l'illustre ces propos la sociologie n'est selon eux pas reconnue au sens fort du terme (dans l'approche théorique de Fraser il s'agirait vraisemblablement d'un manque de « représentation ») : « *la sociologie c'est quand même plus obscur, la plupart de gens ne savent pas ce qu'est la sociologie, ce qu'est le métier de sociologue...peut-être que les sociologues jouissent d'une bonne reconnaissance sociale mais entre eux, où parmi les gens qui ont un haut niveau d'étude, un certain capital culturel etc. , mais en dehors, on ne*

de la fraction dominante des classes dominantes et du capitalisme, initiée par leur socialisation familiale par un manque de reconnaissance de leurs dispositions ascétiques dans tous les domaines de la pratique se trouve renforcée ici non seulement par les enseignements scientifiques et critiques qu'ils ont reçus à propos du capitalisme, mais par le manque de reconnaissance dont il font l'objet et dont font l'objet l'universel cognitif et éthique sur lesquels ils se fondent. Si leurs dispositions ascétiques propre à leur classe sociale d'origine n'ont pas été reconnues et suscitent par là leurs critiques du capitalisme, leurs socialisations aux universaux cognitif et éthique spécifique à la sociologie, productrice de leurs dispositions scientifiques et critiques, ne sont également pas reconnues dans le « *système capitaliste* » et de façon circulaire suscitent et renforcent leurs critiques de celui-ci.

Nous reviendrons sur ce point dans la section suivante sur la classe sociale des sociologues envisagée de façon synchronique, mais avant cela il nous faut conclure brièvement sur la classe sociale considérée de manière diachronique en décrivant les éléments importants de leur trajectoire sociale collective.

Trajectoire sociale collective. En nous inspirant d'une recherche de Chauvel⁴¹⁸, nous pouvons faire l'hypothèse à propos de la trajectoire sociale

sait même pas ce qu'on fait » (sociologue, assistante) ; ou ceux-ci : « *être sociologue, les gens généralement il ne savent pas ce que c'est* » (sociologue, assistante). Dans le même registre une interviewée considère que les sociologues sont moins reconnus socialement et financièrement que les économistes du fait de leur position sociale dominée et de leur discours du même type : « *Après, effectivement par rapport aux économistes, on n'est moins bien reconnu financièrement et socialement [...] C'est aussi un discours dominant, c'est vrai que les sociologue on n'a pas un discours dominant* » (sociologue, collaboratrice de recherche).

⁴¹⁸ Notons ici que les statistiques de Chauvel concernent le cas particulier de la France et non celui de la Suisse-romande. Bien que la situation de la suisse romande diffère sur bien des points de celle de la France (économique, culturel, politique, social, religieux, historique etc.), il nous semble raisonnable de faire l'hypothèse que le destin collectif de génération que décrit l'auteur pour le cas français peut être utilisé, avec précaution et une

collective des interviewés que la génération des grands-parents, nés en moyenne autour de 1910-1915 et ayant eu vingt ans en 1938, a connu en moyenne « un sort difficile » : « un quart d'orphelins précoces, un quart d'enfants d'invalides, une jeunesse dans la crise de l'entre-deux guerres, puis la seconde guerre mondiale » (Chauvel, 2006). En considérant nos résultats empiriques de façon plus précise, nous pouvons relever que les grands-parents des sociologues interviewés appartiennent de manière décroissante pour les trois quarts à la *classe populaire* – « *ouvriers* », « *petits exploitants agricoles* » etc.– et à la *classe populaire/moyenne* – « *instituteur* », « *artisans* » etc.– et pour le dernier quart à la fraction dominante de la classe supérieure – patrons de l'industrie et du commerce. La structure de leurs capitaux est davantage constituée de capital culturel et les trois quarts sont situés à gauche sur l'échiquier politique.

La génération de leurs parents quant à elle est née vers 1945, a eu vingt ans en 1968, et a globalement vécu une ascension sociale suite aux « Trente glorieuse » (1945-1975). Ils appartiennent pour les trois quart à la *classe supérieure* et *moyenne*, ont une structure des capitaux à dominante culturelle – professions intellectuelles ou sociales – , se situent à gauche et plus à gauche que leurs parents.

Enfin les membres de la génération des sociologues que nous avons interviewés sont nés vers 1975, ont eu vingt ans en 1998, et ont des « conditions d'ascension sociale [...] souvent compromises, ces jeunes d'aujourd'hui étant les enfants non plus d'une génération sacrifiée mais d'une génération dorée⁴¹⁹ » (Chauvel, 2006). Il est à noter cependant que les enquêtés semblent se distinguer du reste de leur génération et du risque important de déclassement social qu'elle encoure, en vivant pour la plupart

attention aux nuances, pour la Suisse-romande. Ceci principalement du fait de la proximité géographique et culturelle entre les deux pays et leur histoires partiellement commune (langue, code civil napoléonien etc.).

⁴¹⁹ Comme le note l'auteur en effet « il est donc préférable d'avoir vingt ans en 1968 lorsque le taux de chômage dans les deux ans de la sortie des études est de 4 %, qu'en 1994 où ce taux culmine à 33 % » (Chauvel, 2006).

– du moins encore au moment de notre entretien – une ascension sociale et pour le reste une reproduction, mais *jamais* un déclin. Le vécu d’une ascension sociale les incline ainsi à avoir une représentation positive de la position qu’ils occupent dans le monde social – et, comme nous l’avons vu, un rapport enchanté à la science. Ils appartiennent pour la totalité à la *classe supérieure* – et plus précisément dans la catégorisation bourdieusienne à la catégorie des « *professeurs supérieurs* ». La structure des capitaux qu’ils possèdent est caractérisée par une dotation supérieure en capital culturel ; enfin comme nous le verrons, au niveau politique, ils se situent pour la plupart à l’extrême gauche – et plus à gauche que leur parents.

Le tableau ci-dessous fait la synthèse des déterminants sociaux et politiques sur trois générations.

15. Tableau synoptique des déterminants sociaux et politiques sur trois générations

	Grands-parents	Parents	Ego
Volume capitaux	Classe populaire et moyenne	Classe supérieure et moyenne	Classe supérieure
Structure capitaux	Culturelle	Culturelle	Culturelle
Trajectoire sociale collective	/	Ascension	Menace de déclassement
Position politique	Gauche	Gauche et plus à gauche que leurs parents	Extrême gauche et plus à gauche que leurs parents

Pour conclure sur ce point, il ressort de l’examen général des trajectoires sociales collectives trois tendances observées sur trois générations : premièrement une ascension sociale constante, deuxièmement une acquisition progressive de capitaux culturels et d’une structure de capital plus fortement dotée de capital culturel qu’économique et enfin, troisièmement, une progression et une radicalisation vers une opinion politique de gauche.

Classe sociale d'arrivée. Comme nous l'avons vu, en s'inspirant de Bourdieu et Honneth, notre hypothèse concernant la classe sociale des interviewés saisie de façon synchronique est que les dispositions ascétiques, scolastiques et désintéressées des sociologues font l'objet d'un manque de reconnaissance. Pour tester cette hypothèse, il convient dans un premier temps de décrire les dispositions des interviewés pour ensuite, dans un second temps, constater si elles font l'objet d'un manque de reconnaissance. Nos entretiens montrent tout d'abord que suivant leur classe sociale d'arrivée et les conditions qui les déterminent – haut volume de capital global, faible proportion relative de capital économique – les sociologues ont des dispositions ascétiques dans l'ensemble des domaines de la pratique. Il apparaît en effet qu'en matière de culture, le volume et la structure des capitaux qui déterminent leur habitus de classe et style de vie les disposent à une forme d'« ascétisme esthétique » qui se manifeste à la fois dans la compétence la plus forte et la plus générale qu'ils possèdent et dans la coloration ascétique de leurs pratiques culturelles. Ces conditions au principe de leurs dispositions ascétiques se laissent saisir notamment au travers de leurs pratiques culturelles – « pures » voir « austères » – telles que la lecture quotidienne d'articles et d'ouvrages scientifiques, à laquelle s'ajoute pour certains d'entre eux la lecture récréative d'essais philosophiques⁴²⁰, la fréquentation élevée du « théâtre », des « musées », du « cinéma », ainsi que la « marche dans la forêt » et leurs « voyages » dans les pays du tiers-monde – « Afrique », « Inde », « Pakistan », chez les

⁴²⁰ Cet intérêt pour la philosophie et la lecture est illustré dans les propos de ces deux interviewés: 1) « J'ai commencé à devenir une sorte de boulimique de la lecture [...] j'ai lu Nietzsche, j'ai lu Marx, j'ai lu tout ce que je trouvais, Sartre. Pour moi la liberté elle était là, elle était dans les livres » (sociologue, maître-assistant) 2) « Entre la fin de ma maturité et le début de l'université, [...] j'ai commencé à lire, je me suis pas mal plongée dans la philosophie, j'adorais la philosophie » (sociologue, collaboratrice de recherche) 2. Notons également que comme le montre de façon exemplaire les propos de cette autre enquêtée, les sociologues consomment beaucoup de biens culturels sous la forme « livres », de « DVD » et dans des domaines moins consacrés, des « bandes dessinées » : « Moi je suis une grande consommatrice de biens culturels, je vais au cinéma deux fois par semaine, je m'achète des BD etc. » (sociologue, assistante).

« *sans terre du Brésil* » etc. Ces dispositions culturelles ascétiques⁴²¹ se reflètent dans une philosophie de l'existence spécifique, « la vie en noir », qui transparaît dans leurs dispositions critiques et notamment dans leurs oppositions et ruptures critiques avec l'habitus de classe et du style de vie « *bourgeois* » et la vision du monde dominante associée. Ces mêmes dispositions ascétiques sont également présentes au niveau économique sous la forme de dispositions à « *l'ascèse, comme contrainte délibérément assumée* » (Bourdieu, 1979, p.285). Celles-ci se manifestent dans leurs discours au travers de formules qui en un même geste relèvent un faible volume – relatif – de capital économique et nie son importance par la référence à un système d'évaluation alternatif – qui une nouvelle fois condamne la poursuite des fins temporelles ou « économiques » et consacre le spirituel et le culturel. Si tous les interviewés s'accordent sur le fait qu'ils ont « *peu de moyens* »⁴²², ils s'empressent d'ajouter en effet que cela leur convient en ce qu'ils ont « *peu de besoins* »⁴²³ et que leurs rapports au « *travail* », à « *l'argent* », au « *prestige* » et à la consommation se distingue de la norme établie par la fraction dominante des classes dominantes⁴²⁴. Ils disent ainsi ne pas envisager prioritairement leur travail sous l'angle économique comme un moyen de subsistance, mais sous l'angle « culturel » scientifique et éthique, tout à la fois comme un moyen de se réaliser, de comprendre le monde et de contribuer à son amélioration⁴²⁵. De plus, la

⁴²¹ Ces dispositions ascétiques se lisent particulièrement dans les propos de cette interviewée affirme ne pas avoir des goûts de luxe : « *je préfère les trucs tout simples, profiter de la nature, des choses comme ça [...] je crois que vraiment j'ai besoin de ces choses là* » (sociologue, collaboratrice de recherche).

⁴²² Un interviewé affirme en ce sens qu'il gagne « *moins qu'un ouvrier* » (sociologue, assistant), un autre déclare qu'il vit « *sous le seuil de pauvreté* » (sociologue, assistant) etc.

⁴²³ Un enquêté affirme : « *j'ai pas besoin de beaucoup pour être heureux* » (sociologue, assistant).

⁴²⁴ Bourdieu considérerait probablement ici que par leur disposition à « l'ascèse de la restriction élective », les interviewés font de nécessité – économique – vertu – symbolique : ils font ce qu'il peuvent avec ce qu'ils ont, un faible volume de capital économique et un volume élevé de capital culturel (Bourdieu, 1979, p.285).

⁴²⁵ Une interviewée soutient ainsi de façon négative que son motif principal de son travail n'est pas le salaire, mais une valeur d'un autre ordre associant « critique » et

plupart d'entre eux affirment qu'ils ne sont ni intéressés par le « prestige »⁴²⁶ – et en particulier celui que procure la possession de capital économique –, ni par des « dépenses gratuites » ou une consommation « débridée » – et tout particulièrement pas par une « consommation ostentatoire » de « produits de luxe »⁴²⁷, qui va à l'encontre de leurs principes de consommation « durables »⁴²⁸. Ensuite, les dispositions « sociales » des sociologues les inclinent à avoir des amis qui, si ils se

« émancipation » : « *En fait je ne travaille pas pour l'argent ; je gagne pas beaucoup, je satisfais personne avec mon travail, je critique, je ne fais pas quelque chose de productif pour la société, ça me pose pas de problèmes de vivre comme ça (...), je fabrique quelque chose qui dérange et qui ne satisfait pas le système* » (sociologue, collaboratrice de recherche). Dans le même sens, une autre interviewée affirme de façon positive que selon elle l'important n'est pas d'avoir un salaire élevé, mais de réaliser ce qu'elle a choisie, et par là de se réaliser. Elle déclare en ce sens qu'elle n'est « *pas très bien payée, mais [a] la chance de faire une thèse* », ce qui à ses yeux – par un renversement complet du sens que donnent les classes dominantes à cette expression – « *est un luxe* ». Voici la phrase de l'interviewée en intégralité : « *Je trouve que je suis pas très bien payée, mais j'ai de la chance de faire une thèse : pour moi c'est un luxe* » (sociologue, collaboratrice de recherche).

⁴²⁶ Les interviewés ne cherchent pas à acquérir du « prestige », ils condamnent la poursuite des honneurs temporel en les réduisant avec Bourdieu à un « processus de distinction ». Ces propos d'un interviewé illustre particulièrement ce renversement des valeurs : « *mes valeurs c'est que mes relations avec mon entourage elles passent le moins possible par l'ostentation de mon pouvoir d'achat* » (sociologue, assistant).

⁴²⁷ Cette interviewée dit en ce sens que : « *ça ne m'intéresse pas les produits de luxe* », « *je me fous royalement des habits de marque* » (sociologue, collaboratrice de recherche).

⁴²⁸ S'agissant de leur consommation, leurs dispositions ascétiques se déploient à la fois dans les économies d'énergie auxquelles ils procèdent, par le triage des déchets, le recyclage, la consommation de produits locaux et « biologique » et le fait de ne pas gaspiller : comme le soutient cette interviewée : « *Idéalement on a toujours le choix de décider ce que l'on consomme, ce que l'on achète et ce que l'on achète pas. En pratique, [...] j'essaie de faire attention dans mon panier de la ménagère, j'essaie de prendre des produits locaux, des fruits et légumes de saison, je n'achète plus de poisson, on mange peu de viande, mais si j'achète du poulet, il doit être suisse. Après pour le reste, j'ai des principes « durables » que j'essaie de respecter, [...] je recycle mes déchets etc.* » (sociologue, collaboratrice de recherche). Cette disposition se lit également dans les propos de cet autre interviewée qui affirme « *ne pas gaspiller* » et avoir « *une tendance à réparer, retaper, recycler* » (sociologue, assistante).

distribuent quelque fois dans toutes les catégories sociales⁴²⁹ se concentrent pour la plupart dans le champ culturel et possèdent des titres « *universitaires* ». S'agissant de la dimension politique, la totalité des enquêtés se positionne à gauche, et à l'intérieure de celle-ci, pour la grande majorité à l'extrême gauche – « *communisme* », « *trotskisme* », « *extrême gauche politique, associative, mouvementiste et culturelle* » etc. – avec quelque fois des sympathies exprimées pour l'anarchisme et la pensée « *libertaire* »⁴³⁰. Notons que si ces opinions politiques s'accompagnent certaines fois d'un engagement « *militant* », la quasi totalité des interviewés n'ont aucune affiliation effective à un parti politique officiel⁴³¹.

Enfin au niveau moral, les sociologues ont un éthos qui se manifeste comme nous l'avons vu dans l'ensemble de leurs pratiques culturelles, économiques, sociales et politiques sous la forme de l'ascétisme.

Le tableau ci-dessous fait la synthèse des dispositions et pratiques ascétiques des sociologues interviewés.

⁴²⁹ Comme cela ressort de nos entretiens, il s'agit bien souvent des « *amis d'enfance* » qu'ils ont gardés avec lesquels cependant ils peuvent ressentir des « *décalages* ».

⁴³⁰ Il nous semble opportun sur ce point de rappeler que si les sociologues se situent tous à gauche et pour la plupart à l'extrême gauche, il faut prendre en compte leur jeune âge et par extension la corrélation entre opinion politique de gauche et jeunesse.

⁴³¹ De façon réflexive, une interviewée dit à ce sujet que le refus du système des parti est typique de la génération altermondialiste à laquelle elle appartient : « *je fais clairement partie de la génération altermondialiste, où il y a justement ce refus du système classique politique* » (sociologue, assistante).

16. Tableau synoptique des dispositions et pratiques ascétiques des sociologues interviewés

	Dispositions et pratiques ascétiques des sociologues interviewés
Culturel	Ascétisme : lectures scientifiques et philosophiques, théâtre, musée, cinéma, marche à pied, voyage dans pays du tiers-monde, philosophie de l'existence et disposition critiques, rupture avec habitus de classe et style de vie de fraction dominante de classe dominante et sa vision du monde
Economique	Ascétisme : « <i>peu de moyens, mais peu de besoins</i> », objectif central de leur travail n'est pas l'argent, pas d'intérêt pour l'accumulation de capital économique, de prestige. Pas de consommation débridée ou ostentatoire de signes distinctifs, pas de « <i>gaspillage</i> », pas produits de luxe, d'habits de marques etc. Economie d'énergie, recyclage, consommation alimentaire de produits « <i>locaux</i> » et « <i>biologiques</i> »
Social	Homosocialité, amis possédant des titres universitaires
Politique	Extrême gauche et gauche, affinités libertaires
Moral	Ascétisme

Aux dispositions ascétiques des sociologues que nous avons décrit s'ajoutent les dispositions scolastiques, désintéressées et critiques qu'ils ont acquis au cours de leurs socialisations académiques à l'universel cognitif et éthique et qu'ils contribuent à développer dans leurs activités professionnelles. Une nouvelle fois, ces dispositions se donnent à voir dans l'importance qu'ils accordent à la dimension scientifique, critique et émancipatrice de la sociologie et de leur profession. Les sociologues disent

ainsi que dans leur métier, leur motivation première n'est pas de gagner de l'argent, mais, suivant la socialisation à l'universel cognitif et éthique au fondement de leur discipline, la recherche d'« une reconnaissance intellectuelle » ou « politique »⁴³².

Après avoir esquissé les dispositions ascétiques, scolastiques, désintéressées et critiques des sociologues considérons maintenant la seconde partie de notre hypothèse, le manque supposé de reconnaissance de celles-ci. Si comme nous l'avons vu leurs socialisations primaires et secondaires et les dispositions associées font l'objet d'un manque de reconnaissance, il apparaît sans surprise que les interviewés considèrent que ces mêmes dispositions, magnifiées dans leur classe sociale d'arrivée et particulièrement leur profession, ne sont pas reconnues – et moins reconnues que celles de la fraction dominante des classes dominantes. Ils relèvent en ce sens que si leur parcours individuel est considéré positivement – « prestige d'avoir fait des études », de « travailler à l'université » etc.–, leur position sociale, leur profession et le statut public de leurs travaux sociologiques ne sont « pas très enviés »⁴³³⁴³⁴. Comme

⁴³² Comme le soutient cette interviewée en effet, en faisant ce métier, les sociologues ont non pas comme « objectif central » de faire de l'argent, mais la recherche d'« une reconnaissance intellectuelle » ou « politique » : « Si on a pour objectif de gagner beaucoup d'argent, je pense que le métier de sociologue n'est pas la solution optimale. Par contre on peut chercher autre chose en choisissant de faire de la sociologie : une reconnaissance intellectuelle, une reconnaissance dans le champ scientifique ou encore une reconnaissance au niveau politique au travers de la contribution à un monde meilleur. Cela ne veut pas dire que les sociologues ne sont pas du tout intéressés par l'argent, cela signifie que ce n'est pas du tout leur objectif central » (sociologue, assistante).

⁴³³ Dans le même sens, une interviewée soutient que : « peut-être que les sociologues jouissent d'une bonne reconnaissance sociale mais entre eux, où parmi les gens qui ont un haut niveau d'étude, un certain capital culturel etc. , mais en dehors, on ne sait même pas ce qu'on fait » (sociologue, assistante).

⁴³⁴ Notons ici que les dispositions ascétiques des sociologues, et notamment leurs dispositions ascétiques dans le domaine culturel, s'identifient à leurs dispositions scolastiques, désintéressées et critiques, à leur défense de l'universel cognitif et éthique, de sorte que nous ne les traitons pas séparément. Il nous semble cependant que cette synthèse nécessite quelques explications. Nous pensons que si les dispositions ascétiques propres

nous pouvons le lire en creux dans l'extrait d'entretien ci-dessous, ils considèrent que leur mode d'autoréalisation individuel et collectif fait l'objet d'un manque reconnaissance sociale et financière, c'est-à-dire que leurs dispositions ascétiques et leurs recherches et défenses de l'universel cognitif et éthique, soit des valeurs de « vérité » et de « bien commun » au fondement de leur discipline, ne sont pas reconnues.

« Je pense que la plupart des gens qui travaillent dans [la sociologie académique] aujourd'hui sont mal payés, voir très mal payés, la grande majorité est quand même dans des situations de grande précarité qui sont scandaleuses. Je pense que cela en dit long sur le fait que dans cette société on a finalement très peu de place, très peu de poids. Cela en dit long

aux habitus de classe des sociologues peuvent – et gagnent – à être distinguées de façon analytique de leurs dispositions scolastiques, désintéressées et critiques liées à leurs socialisations secondaires et leur investissement professionnel dans la sociologie académique, en pratique elles sont à des degrés divers identiques – les dispositions ascétiques au niveau culturel inclinant à la lecture d'ouvrages scientifiques et philosophiques se retrouve dans les dispositions scolastiques, désintéressées que les sociologues mobilisent dans la lecture des mêmes ouvrages dans leur travail etc..

En approfondissant ce point, il nous semble ainsi que l'on peut lire ici dans la tension entre les dispositions ascétiques des sociologues – soit leur habitus de classe et leur style de vie spécifique – et leurs dispositions scientifiques – respect de l'universel cognitif et éthique –, tout le débat épistémologique à propos de la scientificité de la sociologie, son difficile positionnement entre science et politique, neutralité axiologique et jugement normatif, engagement et distanciation etc. Les conséquences de cela sont, comme nous l'avons vu chez Boltanski, soit la critique, le refus d'une quelconque montée en généralité – d'une universalisation –, soit la justification, son acceptation. Autrement dit, ce qui peut faire l'objet de la critique ici, c'est la grandeur du sociologue, sa capacité à faire du général, à s'universaliser et à universaliser la cause qu'il défend, précisément en la réduisant, en la ramenant au singulier, en rabattant les dispositions prétendues universelles des sociologues sur leurs dispositions ascétiques. Au travers des perspectives théoriques que nous avons mobilisées et de toutes les précautions analytiques que nous avons prises dans le traitement de notre objet nous espérons avoir au moins ouvert la possibilité de l'existence d'un espace commun entre dispositions ascétiques spécifiques et dispositions scolastiques, désintéressées et critiques des sociologues : un espace fragile dans lequel est réservé, sous des conditions particulières, la possibilité de leur identité, ne fut-elle que temporaire.

sur la place qu'on est prêt à faire à des gens qui disent
« arrêtons nous un moment, voyons qu'est-ce qui est en train de se passer, interrogeons nous sur des problèmes de fond et pas simplement [...] en tant qu'expert comme on est amené à le faire la plupart du temps quand on nous sollicite » (sociologue, maitre-assistant).

En allant plus loin sur ce point, les sociologues interviewés expliquent qu'à leurs yeux le manque de reconnaissance dont il font l'objet, est un symptôme de la société actuelle : il reflète que dans une « *société capitaliste* » dans laquelle « *domine le discours économique* », le pouvoir et la définition des critères de sa distribution⁴³⁵ appartiennent aux groupes sociaux dominants, ce qui de fait les déclasse. Ce manque de reconnaissance, associé à leur socialisation à la critique du capitalisme, entraîne et renforce ainsi leur critique de la fraction dominante des classes dominantes et du capitalisme.

Conclusion. Arrivé au terme de cette première partie analytique, il convient dans un esprit de synthèse d'en rappeler les points importants.

Au travers de la définition de la classe sociale saisie de façon diachronique et synchronique des sociologues interviewés, nous avons vu de manière générale que leurs critiques du capitalisme se construisent tout au long de leurs socialisations primaires et secondaires et se reflètent dans leur position sociale et leur profession. C'est en effet au travers d'un processus de socialisation à des dispositions à la fois ascétiques, scolastiques, désintéressées et critiques à l'égard du capitalisme, initié suivant des degrés divers d'intensité et d'expertise selon la classe sociale d'origine, développé

⁴³⁵ Comme nous pouvons le voir dans les propos de cet interviewé le manque de reconnaissance dont font l'objet les sociologues est lié selon lui à une distribution de reconnaissance effectuée par le « système capitaliste » : « *C'est le système capitaliste qui distribue les cartes comme ça, disons que je suis forcément critique par rapport à ce genre de redistribution, ce qui serait plus juste pour moi c'est une diminution des différences* » (sociologue, assistant).

dans un ensemble d'enseignements sociologiques qui visent à la fois la définition et la critique du capitalisme, et enfin prolongé et cristallisé dans leur position sociale et leur profession, que s'explique l'opposition des sociologues aux classes dominantes et au capitalisme. Autrement dit, les socialisations primaires et secondaires des sociologues à la fois à des ensembles de dispositions dominés et aux valeurs de vérité et de bien commun propre à l'universel cognitif et éthique au fondement de leur discipline, les ont dotés de dispositions ascétiques, scolastiques, désintéressées et critiques du capitalisme qui, parce qu'elles ne sont pas reconnues dans l'état actuel de la société, les inclinent à la fois à la critique de l'habitus classe et du style de vie des dominants et du capitalisme.

Analyse de la critique

Après avoir mis en lumière l'ensemble des conditions, socialisations et dispositions des sociologues qui suscite leurs critiques des fractions dominantes de la classe dominante et du capitalisme, nous proposons dans cette section de procéder à l'analyse de leurs discours critiques à l'égard de celui-ci et des appuis normatifs qui les soutiennent. Pour ce faire, nous dégagerons tout d'abord les conceptions et représentations que les sociologues interviewés se font du capitalisme pour ensuite traiter leurs discours critiques et appuis normatifs relatifs ayant trait aux sphères de reconnaissance de l'individualisme romantique, l'amour, le droit, l'estime sociale et à la reconnaissance préalable de la nature. Pour chacune de ces sphères nous définirons successivement l'expérience que les sociologues font de la nouvelle configuration idéologique du capitalisme néolibéral, soit la diffusion du système de justification de « la cité par projet », puis identifierons leurs critiques personnelles et générales relatives ainsi que leurs appuis normatifs.

Représentation du capitalisme. Bien que les définitions du capitalisme des enquêtés varient dans leurs formulations selon leur degré d'expertise sur ce sujet, elles font référence pour la plupart principalement aux définitions du capitalisme de Marx et secondairement de Weber. Tandis qu'en référence au premier, le capitalisme est saisi en terme de « *contradiction capital/travail* », de « *propriété privée des moyens de production* » et d'une logique d'« *accumulation illimitée du capital* », la référence au second est établie au travers des notions de « *rationalité et d'action calculatrice* », de « *gestion rationnelle du capital* » et de « *rationalisation* ». Il est à noter en outre que leur définition du capitalisme actuel accorde une place prépondérante à sa dimension financière qui transparait dans l'usage récurrent des notions de « *capitalisme financier* », « *spéculation financière* », de « *bourse* » et de « *banque* ». Enfin, pour qualifier les agents institutionnels et personnels principaux du capital, les sociologues interviewés font usage des critères de la taille, l'« *internationalité* » et la

« cotation boursière » pour les premiers en utilisant notamment les notions de « *multinationales* » de « *grandes entreprises* » et de « *grandes entreprises cotées en bourse* » et, pour les seconds, la position professionnelle et sociale, la fortune et le pouvoir en recourant aux termes de « *patrons* », d'« *entrepreneurs* », de « *directeur* », de « *bourgeois* » et de « *bourgeoisie* », ou encore d'« *élite économique* ».

Individualisme romantique. Nos résultats montrent tout d'abord que les sociologues interviewés, confirment le diagnostic de Boltanski, Chiapello et Honneth en considérant que le capitalisme néolibéral s'accompagne d'une nouvelle configuration idéologique par projet diffusant dans le monde académique et social des changements que l'on peut synthétiser sous la conception de « l'employé entrepreneur de lui-même »⁴³⁶. Ils relèvent en effet que le capitalisme néolibéral et son système de justification « par projet » – et notamment l'accent mis sur la compétitivité – exigent des travailleurs qu'ils entretiennent un rapport « réifié » ou « instrumental » et « stratégique » à eux même – et dans une moindre mesure aux autres –, qu'ils s'envisagent comme des « *produits* » à faire fructifier et à vendre sur le marché du travail afin d'être « employable ». En reprenant leurs termes, il faut aujourd'hui se montrer « *autonome* », « *flexible* », « *mobile* » et « *volontaire* » afin d'être engagé dans de nouveaux projets, sans cesse « *se développer* », « *se vendre* » et « *faire du réseau* » sous peine d'« être exclu ».

⁴³⁶ Comme le relève cet interviewé, le modèle de « l'employé entrepreneur de lui-même » s'est aujourd'hui diffusé dans l'ensemble du monde social et contraint les agents de façon latente à un développement de soi continu et à une valorisation permanente : « *Le concept d'entrepreneur de soi fait sens pour moi. J'ai été moi-même au chômage pendant un moment et j'ai pu voir que sur le marché du travail il fallait se vendre. C'est à soi avant tout de se prendre en charge pour essayer de se valoriser, mettre en avant ses compétences, ses plus, et je pense que ce n'est pas seulement quand on n'est au chômage qu'on doit le faire, c'est tout le temps, de façon latente. L'employeur qui engage un employé, espère entre guillemets avoir fait « un bon investissement », donc il attend de façon implicite que l'employé prouve que c'était un bon choix* » (Sociologue, assistant d'enseignement).

Critiques. Après avoir attesté de l'existence de la diffusion de ce système de justification par projet dans le monde social et académique, les sociologues interviewés soumettent à la critique la nouvelle conception de « l'employé entrepreneur de lui-même ». Pour rendre compte de ces critiques nous procéderons en trois temps. Nous traiterons tout d'abord des critiques du modèle de l'employé entrepreneur de lui-même et du rapport réifié ou instrumental à soi qu'il implique *en tant que tel* dans la sphère académique et sociale – soit leurs critiques personnelles et générales sur ce point. Ensuite nous affinerons cette analyse en saisissant la manière concrète dont la critique de ce modèle se décline dans celles des nouvelles formes d'organisation du travail associées. Il s'agira de comprendre de façon approfondie les reproches personnelles et générales adressées au modèle de l'entrepreneuriat de soi au travers de la critique (1) des nouvelles formes d'oppression provoquées par le nivellement hiérarchique et (2) l'exigence d'employabilité – flexibilité, mobilité – ainsi que (3) les changements orientés vers la suppression de la distinction entre sphère privée et publique.

Les critiques personnelles des sociologues se dirigent contre la mise en application concrète du modèle de l'entrepreneuriat de soi dans la sphère académique et leur travail. Elles portent prioritairement sur le rapport d'autoréification et d'autoexploitation qu'implique le capitalisme par projet et par extension sur les effets négatifs que ce rapport induit sur la solidarité entre les membres de la communauté scientifique, ainsi que sur l'entreprise collective de la pensée et son exercice.

Les enquêtés critiquent tout d'abord la conversion en marchandise que suscite le modèle de l'employé entrepreneur de lui-même et le rapport réifié à soi qu'il exige. Ils s'opposent au fait que le capitalisme ne se limite plus à être un rapport de classe mais qu'il devient un « *capitalisme intériorisé* » et que de ce fait il est littéralement incorporé dans le rapport que les sujets entretiennent à eux-mêmes, la manière dont ils se conçoivent et constituent en tant que sujet. Cette intériorisation du capitalisme en produisant de nouvelles forme de « *domination* » et d' « *aliénation* » sous la forme d' une

« *auto-exploitation* »⁴³⁷ prononcée et leur autoréification⁴³⁸ à selon eux des effets « *catastrophiques* » sur leur « *santé physique et psychique* » – sentiments de « *fatigue* », d'« *usure* » et d'« *insécurité constante* », de ne « *pas exprimer ce qu'[ils sont] vraiment* » etc.

En relation de continuité avec ceci, ils remarquent que ce rapport instrumental à soi a des incidences négatives sur la solidarité entre les scientifiques et la qualité de leurs recherches et réflexions. En les individualisant et en les inclinant à « *la recherche de leur profits individuels* » par le recours à une « *quantification des performances* » et à un discours académique⁴³⁹ répété sur les exigences de « *compétitivité* »

⁴³⁷ Les sociologues travaillant dans la sphère académique disent ainsi souffrir du système de justification par projet et de l'auto-exploitation qu'il exige, l'obligation constante d'augmenter sans cesse leur employabilité, la taille et la qualité de leur « *réseau* », le nombre de leurs « *publications* » et de « *présentations [de leur] travaux* », ainsi que leurs « *compétences* » organisationnelles et « *relationnelles* ».

⁴³⁸ Dans le « *Nouvel esprit du capitalisme* » Boltanski et Chiapello identifient ce processus en relevant notamment que le capitalisme aujourd'hui demande sans limite des compétences subjectives.

⁴³⁹ En ce sens les sociologues constatent la diffusion d'un discours sur l'augmentation nécessaire de la compétitivité des universités et facultés dans le monde académique ; discours selon lequel chaque université et faculté doit développer sa « *valeur ajoutée* » spécifique pour être « *compétitive* » sur le « *marché académique* ». Celui-ci se traduit dans le monde académique notamment sous la forme d'une exigence de « *compétitivité* » et de la « *volonté de quantifier les prestations et les performances* » – *i.e.* d'évaluation du curriculum vitae de ses agents en fonction de critères quantitatifs. Comme le dit un interviewé ces exigences de compétitivité poussent au « *culte du c.v.* », à une désolidarisation des employés et à des stratégies de publications commandées par des objectifs quantitatifs : « *Dans le milieu académique, ça ne peut pas être plus comme ça, je pense que [l'entrepreneuriat de soi] est une tendance qui se renforce dans nos branches où ça devient de plus en plus compétitif et à des échelons toujours plus bas. Par exemple pour devenir maître assistant avant c'était quasiment une formalité, on passait d'assistant à maître-assistant ça se faisait assez facilement à l'interne. Maintenant à tous les échelons – même pour être assistant – c'est plus compétitif – maître assistant c'est beaucoup plus compétitif – il y a une compétition internationale. Par exemple, j'étais dans une commission de nomination pour un poste de maître-assistant, [...] il y avait 47 candidats dont 42 français. Il y a une compétition qui est incroyable. Ces conditions structurelles de*

accrue, le modèle de l'employé entrepreneur de lui-même, détruit toute forme de solidarité entre les membres de la communauté scientifique et ruine le « *partage* » et l'« *exercice* » collectif de la pensée. Autrement dit, comme on peut le voir dans l'extrait d'entretien suivant, ils considèrent que ces mesures sont « *contre-productives* »⁴⁴⁰ et manquent leur objectif assigné d'augmentation des performances, car elles suscitent la recherche de l'intérêt individuel dans une entreprise « *collective de partage de la pensée* » et instaurent un rapport stratégique et instrumental au savoir – et notamment à la rédaction – ce qui à la fois entraîne le délitement de la communauté scientifique et met fin à « *la conception de la vie intellectuelle dans le milieu académique telle qu'on la conçoit depuis des centaines, voir des milliers d'années* » (Sociologue, maître-assistant).

compétitivité pèsent sur les exigences qu'ont à propos des intellectuels. Et puis nous mêmes on intériorise totalement ça, en faisant un culte du c.v, il faut ajouter quelques lignes, et pas seulement sur les langues et les compétences informatique, mais surtout dans le dossier de publication. Cela pousse à des absurdités. Faire quatre publications en six mois par exemple, on sait tous que ce n'est pas possible de faire un vrai travail comme ça... Tout ce que cela montre c'est que finalement les gens invitent les noms des autres en échange : je connais des gens qui travaillent à trois sur une recherche FNS, ils ont tous signés tous les articles, mais on sait très bien qu'il y en a qu'un à chaque fois qui fait l'article. C'est uniquement pour augmenter le dossier de publication. C'est justement l'idée d'être un entrepreneur de soi, il faut tout le temps essayer de valoriser et à amplifier son dossier, essayer de le vendre sur le marché du travail, qui est plus compétitif. Après on se pousse tous, enfin voilà on est tous copains, mais au moment où il faut postuler par exemple pour la bourse FNS de chercheur débutant, c'est un peu la guerre, parce qu'on sait tous qu'il y a cinq bourses pour toute la faculté et qu'on est beaucoup plus que ça, et puis j'ai déjà eu écho de plusieurs petites tensions, enfin bref, je pense qu'on est beaucoup dans cette logique » (Sociologue, assistant d'enseignement).

⁴⁴⁰ La critique du caractère contre-productif de ces mesures apparaît dans les extraits suivants : « *Le système universitaire actuel est clairement dans cette logique, il faut que l'université se positionne dans le marché des universités, il faut que telle université se positionne mieux dans le marché de la connaissance, il faut être plus compétitif dans la recherche. Ça je suis complètement contre, parce que pour moi, non seulement c'est pas productif au sens où on l'entend, mais en plus c'est pas productif pour la recherche, donc du coup ça ne remplit ni l'un ni l'autre des objectifs* » (Sociologue, assistante d'enseignement).

« [Le modèle de l'employé entrepreneur de lui-même] a des effets extrêmement négatifs. Je pense que c'est une manière de faire passer un comportement qui est typiquement capitaliste dans la manière dont les gens se constituent en tant que sujet, se pensent, se rapportent à eux-mêmes et aux autres. Il y a quelque chose de ce type là qui est en train de se jouer aujourd'hui et c'est extrêmement grave parce que les gens sont isolés par rapport à ça, ils sont renvoyés à eux-mêmes, ils n'ont plus guère de possibilités de formuler leurs problèmes dans des termes collectifs et de développer quelque chose qui est de l'ordre de la solidarité. Alors ça s'impose de différentes manières et ça s'impose sur nous, travailleurs de l'université, enseignants etc. sans aucun doute. On voit bien qu'il y a une pression à la publication, qu'il y a de plus en plus une volonté de quantifier nos prestations ou nos « performances » comme on dit. Et que si on veut rester dans ce monde là, pour des intentions qui ne sont pas du tout celles là, mais qui sont des intentions dont je parlais tout à l'heure, de critique, d'analyse de la société etc., on se rend bien compte qu'on peut pas y échapper. On ne peut pas y échapper et c'est ça que je trouve extrêmement grave, c'est que ça devient un phénomène qui s'impose à nous. On ne voit pas comment on peut avoir prise dessus, comment est-ce qu'on peut lutter vraiment de manière efficace, même comment est-ce qu'on peut critiquer cela de manière à ce que cela soit entendu. Parce que quand c'est mis en place par exemple dans une faculté, ces stratégies d'évaluation, on vous dit « ah oui oui, mais si c'est pas nous qui le faisons, ce sera d'autres et ce sera pire » donc voilà il y a pas de critique, il y a pas de discussion possible. Et sur les gens eux-mêmes je pense que ça a des effets catastrophiques, et je le vois avec les étudiants, je le vois avec les étudiants. On conçoit de plus en plus les études de manière quantifiée, ils ont des points, des choses comme ça, et je trouve que les étudiants sont devenus très très calculateurs dans leur manière d'envisager les études. Et là je ne leur jette pas la

pierre, je ne pense pas qu'ils soient responsables de ça, je pense que c'est l'institution qui leur demande ça, et c'est ça qui est grave. C'est l'institution universitaire qui leur demande ça. Donc c'est des décisions qui ont été prises par les enseignants par le corps professoral de mettre en place des systèmes qui créent des étudiants calculateurs, qui vont devoir compter leurs points, leurs crédits, choisir un cours parce qu'il a trois crédits alors que l'autre en a deux... Ça on l'observe tous les jours ici, tous les jours, et ça intervient très vite dans la socialisation au système universitaire. Et en particulier sur les chercheurs de ma génération, donc milieu de la trentaine, précaires etc. ça a des effets complètement catastrophiques, vraiment. Des effets d'une part sur la manière dont on se perçoit soi-même : si on rentre dans ce jeu de l'évaluation, de la comptabilité etc. on entre dans un cercle de l'auto-exploitation, on fait complètement éclater les temps de travail, il n'y a plus de limites, on travaille le soir, le week-end, voilà on s'esquinte, on se fout en l'air la vie pour atteindre des objectifs. Ça c'est un effet très pervers, après ça peut avoir des effets pervers sur des dynamiques de groupe, de coopération parce que, évidemment c'est beaucoup plus difficile de mettre en place des équipes qui fonctionnent bien lorsqu'il y a une recherche de profit individuel. C'est une catastrophe absolue et c'est contre productif pour l'univers dans lequel on vit, qui est un univers de partage de la pensée, de travail collectif, c'est catastrophique pour les ambiances de travail. Et puis je pense que c'est catastrophique pour l'exercice même de la pensée, parce que lorsqu'on imagine que notre travail rempli des objectifs quantitatifs, on se met à écrire comme des machines, on n'écrit plus pour avoir des partenaires de discussion, pour que le produit de la rédaction amène quelque chose en terme de transformation des idées, ou pour intervenir dans un débat, on fini par produire simplement pour avoir un point de plus dans la liste et ça c'est la fin de la conception de la vie intellectuelle dans le milieu académique tel qu'on la

conçoit depuis des centaines, voir des milliers d'années. C'est pour ça que je dis que c'est extrêmement négatif, on sent bien que ça commence à s'imposer et c'est finalement un capitalisme intériorisé, c'est-à-dire que c'est le sujet qui se constitue lui-même en tant que sujet du capitalisme et plus le capitalisme en tant que structure, de rapport de classe etc.» (Sociologue, Maître-assistant).

La critique générale que les sociologues font du modèle de l'entrepreneuriat de soi est identique à leur critique personnelle à ceci près qu'ils ajoutent que ce modèle n'est pas applicable à tous les employés, qui n'ont pas nécessairement le désir et la volonté de le suivre ou simplement les conditions et les compétences organisationnelles et relationnelles nécessaires.

Afin de préciser les critiques adressées au modèle de l'entrepreneuriat de soi nous proposons de passer maintenant à l'analyse de la critique des nouvelles formes d'oppression provoquées par le nivellement hiérarchique et l'exigence d'employabilité ainsi que celle qui s'érige contre l'effacement de la distinction entre sphère privée et professionnelle.

De manière générale, les enquêtés pensent que les changements visant à leur donner une plus grande « *autonomie* »⁴⁴¹ sont ambivalents⁴⁴². Ils considèrent que si les nouvelles formes d'organisation du travail leurs octroient de façon positive une forme de liberté dans la gestion de leurs tâches et leur temps de travail, elles impliquent de façon négative une forme d'« *autonomie contrainte* », une plus grande responsabilisation, une intensification du travail et de nouvelles formes de contrôle – l'autocontrôle, le contrôle par les pairs et le marché. Comme ils le relèvent, bien que ces

⁴⁴¹ Notons ici que les interviewés critiquent l'usage de la notion d'« *autonomie* » pour qualifier ces nouvelles formes d'organisation du travail et y préfèrent celle de « *marge de manœuvre* ».

⁴⁴² Les enquêtés qualifient en effet ces changements par les termes de « *piège* » de « *pervers* », d'« *ambigus* » de mesures « *à double tranchants* » etc.

dispositifs augmentent leur « *liberté* », en exigeant de s'autonomiser et « *s'auto-responsabiliser* » ils demandent « *une implication plus forte* » dans le travail, « *une grande emprise sur soi, une grande discipline* »⁴⁴³ et impliquent un « *contrôle diffus* » et omniprésent. Les enquêtés remarquent en ce sens tout d'abord que l'autonomie dont ils bénéficient, est en fait une « *autonomie exigée* » en ce qu' il n'y a pas de négociation des « *termes de cette responsabilité* » : l'autonomie demeure « *limitée dans un cadre [...] imposé* », c'est-à-dire « *cadrée* » et « *contrôlée* » par l'employeur. Derrière l'« *horizontalisation des fonctions* » des nouvelles formes d'organisation du travail, – la « *façade égalitaire et libertaire* » –, les sociologues disent ainsi faire l'expérience d'une autonomie contrainte, un système académique fortement « *hiérarchisé* » et des nouvelles formes de contrôle. Comme le laisse en effet entendre l'extrait d'entretien suivant, l'autonomie accordée comme un droit ou une possibilité est en fait une contrainte parce qu'elle n'est pas le fruit de la volonté de l'employé et que ce dernier continue à dépendre de son employeur.

« *On est typiquement dans des professions dans lesquelles il faut gérer son temps, son travail et s'imaginer que son poste est à durée limitée [...]. Donc [l'entrepreneuriat de soi] existe effectivement. En même temps il est toujours un peu ambigu, parce que j'ai toujours eu des directeurs de recherche, j'étais jamais totalement indépendante* » (Sociologue, collaboratrice scientifique).

Il s'ajoute à cela qu'en étant exigée, l'autonomie et l'autoréalisation deviennent des critères d'évaluation – comme le dit un interviewé « *il faut encore être performant à ce niveau là* » (Sociologue, collaborateur de recherche). Ils relèvent ensuite que l'autonomie dont ils bénéficient se traduit par une plus grande responsabilisation et implique par conséquent qu'ils sont à la fois plus autonomes *et* plus contraints car le fait de gérer son

⁴⁴³ Dans le même sens, certains diront qu'il « *faut se discipliner pour organiser son travail* » que cela exige « *une faculté de se diriger, de se contrôler* », qu'il y a des « *contraintes* » (Sociologues, assistants d'enseignements).

temps est vécu comme un avantage et un inconvénient, une « *liberté* » et une pression⁴⁴⁴. De plus cette responsabilisation va de pair selon eux avec une intensification du travail, une augmentation de leur charge mentale et la réalisation d'un surplus de travail⁴⁴⁵. Contre l'augmentation de la charge mentale et l'intensification de celui-ci, les sociologues souhaitent avoir une « *limite au travail* », faire cesser que ce dernier les poursuive « *le soir, la nuit, le week-end* »⁴⁴⁶.

Enfin, l'autonomie octroyée fait l'objet de leur critique en ceci qu'elle s'accompagne de nouvelles formes de contrôles, d'autocontrôle, de contrôle par les pairs et le marché. En effet comme ils le remarquent, avec l'entrée en vigueur de nouvelles mesures « *ce qui était attribuable à l'organisation, à la gestion de l'entreprise etc. devient de plus en plus auto-attribuable* » : la réalisation des objectifs repose maintenant sur les épaules des sujets, « *l'impératif du marché s'impose [...] sans médiation* » sur eux. De plus la diffusion de l'autocontrôle se double d'« *un contrôle diffus* » et omniprésent

⁴⁴⁴ Comme on le voit dans ce court extrait d'entretien, la gestion du temps est un avantage et un inconvénient, une « *liberté* » et une pression : « *c'est un immense avantage et en même temps, c'est un assez gros poids en fait de devoir gérer son temps, et de gérer les délais comme on le souhaite* » (sociologue, assistante d'enseignement).

⁴⁴⁵ Comme l'affirme cette enquêtée l'autonomie dans le travail se solde par une forme d'autocontrôle, une plus grande responsabilisation et un charge de travail accrue : « *Je pense que [l'autonomie dans le travail] est un piège. Personnellement, j'apprécie beaucoup d'avoir cette liberté [...], mais je sais qu'à long terme, je vais probablement faire beaucoup plus d'heures que ce que je devrais faire si je devais pointer. Enfin si vraiment je comptais mes heures à long terme, je ferais pas mal d'heures supplémentaires, donc ces changements dans les formes d'organisation du travail amènent finalement à plus d'autocontrôle et à une plus grande responsabilité individuelle* » (sociologue, assistante d'enseignement).

⁴⁴⁶ Comme on peut le voir dans les deux extraits d'entretien suivant, les sociologues souhaitent un limite au travail : 1) « *Moi mon rêve ultime c'est de fermer la porte et que ce soit fini, c'est une limite du travail et ça on l'a pas ici. C'est-à-dire le samedi et le dimanche, non je ne lit pas un livre de sociologie...[...] sinon c'est le don du corps à la science au sens propre* » (Sociologue, assistante d'enseignement) 2) « *Si je peux faire un travail intéressant de 8 à 18h et puis qu'à 18 heures c'est fini, ça m'arrange, parce qu'autant j'aime ce que je fais, autant ça me pèse un peu que ça me poursuive le week-end, le soir, la nuit* » (Sociologue, assistante d'enseignement).

de la part des pairs qui se traduit par une pression constante et certaines fois par un sentiment de « *culpabilité* » latent de ne pas en avoir fait assez⁴⁴⁷. Les critiques générales que les sociologues interviewés font des nouvelles formes d'organisation du travail visant à accorder une plus grande autonomie aux employés sont identiques à leurs critiques personnelles, à la différence toutefois de leur plus forte intensité et qu'elles soulignent le fait que tout le monde n'est pas capable d'être entrepreneur de soi⁴⁴⁹. Est ainsi

⁴⁴⁷ Les deux extraits d'entretiens ci-dessous illustrent ces nouvelles formes de contrôle et la pression constante qu'ils impliquent. Comme nous pouvons le constater dans le premier extrait, la marge de manœuvre dans la gestion du temps et des tâches accordée par l'organisation exerce un contrôle ambigu, à tel point que l'interviewé dit lui préférer des horaires fixes : « *Je pense que c'est pervers, c'est clair qu'il y a des périodes où on va travailler plus qu'on ne le devrait. Je pense également que c'est pervers car ça peut introduire une sorte de contrôle diffus, réel ou ressenti. Par exemple, lorsque j'étais dans mon bureau je savais que mon directeur de thèse pouvait venir à tout moment. Même si il ne me disait pas explicitement « tu n'étais pas là quand je suis venu te chercher », moi je me sentais mal à l'idée qu'il viennent plusieurs fois sans que je sois là et que j'ai finalement l'air de ne rien faire. Quelque part j'aurai trouvé moins vicieux d'avoir des horaires fixes, qu'il sache quand je suis là et la question ne se pose plus, plutôt que de m'imaginer qu'il puisse penser que je suis en train de profiter de mon autonomie etc. A ce moment là je pense que j'aurais préféré avoir quelque chose plus fixe » (Sociologue, assistant d'enseignement).*

Le second passage d'entretien ci-dessous montre quand à lui, les sentiments de malaise et de culpabilité qui vont avec l'internalisation des objectifs de l'institution académique : « *J'ai pas mal réfléchi là dessus depuis que je suis au département, parce que je me demandais d'où venait mon sentiment de culpabilité, de pas avoir travaillé, de pas avoir été assez là, tout ça, et je me disais « tiens est-ce que c'est uniquement moi et ma bonne conscience – parce qu'en général j'ai toujours été quelqu'un de consciencieux et préoccupé – ou est-ce qu'il y a quelque chose qui me le fait sentir ? ». Moi je crois qu'il y a clairement du contrôle implicite partout, volontaire ou involontaire. Par exemple cela se voit au travers de certaines allusions. Tu fais l'allusion que tu as vu quelqu'un qui était au département le dimanche en même temps que toi, ou encore si tu sors à huit heures et demi le soir on va te féliciter etc. » (Sociologue, assistante d'enseignement).*

⁴⁴⁸ Pour résumer les sentiments de malaise qui les accompagne dans leur travail, certains interviewés font référence ici à l'ouvrage « *Le coût de l'excellence* » (Aubert et De Gaulejac ;1991).

⁴⁴⁹ Comme le relèvent en effet une interviewée : « *Tout le monde n'est pas capable d'être entrepreneur de soi-même, à cette capacité, cette compétence et cette volonté. Les gens qui*

appréciée la plus grande marge de manœuvre accordée à certains employés dans la réalisation de leurs tâches et dénoncé l'autonomie contrainte, l'accroissement de la responsabilisation, de l'intensité du travail et des nouvelles formes de contrôles. Une nouvelle fois selon eux le problème que posent ces nouvelles modalités organisationnelles sont d'une part que l'autonomie imposée et « contrôlée » « sous couvert de liberté pousse les gens à être plus responsables et responsables à tout moment », et d'autre par qu'elle devient un critère de performance en fonction duquel les personnes n'ayant pas les compétences requises peuvent être « marginalisées »⁴⁵⁰⁴⁵¹ (Sociologue, chercheur). Les interviewés pensent de plus qu'il s'agit d'un dispositif « pervers » dans lequel « les gens

n'ont pas cela ne peuvent pas réussir à avoir une bonne vie et c'est ça que je trouve inégal, exiger cela d'eux c'est les exclure » (Sociologue, chercheuse).

⁴⁵⁰ Comme le remarque cette interviewée, l'entrepreneuriat de soi exigé des employés est plus un asservissement de ceux-ci qu'un moyen de leur développement personnel : « *Ils sont entrepreneurs de soi, mais que pour les inconvénients ; ils ne timbrent plus, mais ils sont censés faire des heures supplémentaires pour finir des projets. On leur donne un petit peu plus et du coup il n'y a plus de limites. J'ai l'impression que les gens le vivent plus comme un asservissement que comme un épanouissement personnel [...] Ce discours va plutôt au service de l'entreprise que de l'employé, le côté entrepreneur de soi, je pense qu'il est quand même assez cadré* » (Sociologue, collaboratrice scientifique).

⁴⁵¹ Ainsi que l'exprime ce chercheur, avec l'autonomie contrainte, l'autoréalisation devient un critère d'évaluation et la libre gestion du temps implique une plus grande responsabilisation et nécessite par là une forme d'autocontrôle et de discipline : « *Je pense que sous couvert de liberté, ça pousse les gens à être plus responsable et à être responsable à tout moment. [...] De la liberté est octroyée et c'est l'employé qui se donne des limites ; on retombe sur l'idée de se mettre soi-même des règles. Bien qu'il y ait un côté positif dans l'autonomie, au travers d'une certaine forme de responsabilisation, cela implique toujours le revers de la médaille en ce sens qu'il y a des gens qui n'en sont pas capables et qui peuvent être marginalisés par rapport à ça. [...]. Et d'une certaine façon, il faut encore être performant à ce niveau là ! [...]. Il y a des gens qui apprécient d'être responsabilisés dans leur travail et de ne pas toujours avoir un patron au dessus d'eux, mais voilà ça implique de se responsabiliser plus, alors là on fait un pas de plus dans le processus de civilisation, l'idée d'autocontrôle, de pas avoir besoin du regard des autres pour se censurer, se contrôler, dire ce qu'il faut faire et pas faire [...] c'est la meilleure des polices* » (Sociologue, chercheur).

s'investissent et travaillent plus », qui implique plus de « *stress* » et des « *heures supplémentaires* » (Sociologues, assistant-e-s d'enseignement). Ils affirment enfin que « *les rapports hiérarchiques non-verticaux mais horizontaux* » se traduisent par une augmentation de « *l'autocontrôle* » et de la surveillance par les pairs.

En guise de synthèse sur les ambiguïtés des nouvelles mesures liées à l'autonomie dans la sphère académique et dans le monde industriel, l'extrait d'entretien reprend la plupart des éléments évoqués :

« Je pense que c'est un processus assez pervers en réalité et par rapport auquel il est extrêmement difficile de se situer de manière claire. C'est ambigu parce que c'est [...] effectivement l'intégration de revendications qui étaient tout à fait légitimes et qui étaient fondées, qui partaient de vraies situations d'oppression dans la réalisation du travail avec des tâches définies par en haut, une division extrêmement claire entre l'exécution et la conception. Ce contexte là de travail à fait naître des revendications d'autonomie, d'auto-gestion, de contrôle sur la production etc. qui existaient avant la mise en place du taylorisme – on peut faire toute une histoire de ça, c'est antérieur à 1920 –, mais je pense que ça a sans doute donné un écho à ces revendications très fortes dans les années 50-60 avec la chaîne de montage et tout ça, ce que l'on connaît très bien. Et je pense que les revendications étaient tellement fortes du côté du mouvement ouvrier, du mouvement social en général, l'exigence de participation, de démocratie, l'horizontalisation des fonctions, qu'il y a eu une nécessité en effet du côté des managers, de la gestion, d'intégrer cela, pour envisager une nouvelle modalité d'organisation. Alors c'est pervers, car finalement c'est uniquement à la périphérie que ça a été introduit, sans rien toucher à la structure même et au capitalisme pour le dire vite. Et donc ce qui est pervers, c'est que ce qui avant était pour les sujets, attribuable à

l'organisation, à la gestion d'entreprise etc. devient de plus en plus auto-attribuable. C'est-à-dire que c'est sur nos propres épaules que repose la réalisation des objectifs, il y a comme ça un impératif du marché qui s'impose aux sujets quasiment sans médiations, parce qu'on a mis en place tout ça. Et je pense que le projet était beaucoup plus vaste. Dans les années 60, c'était une revendication de transformation des rapports économiques, une transformation de la société, donc de la structure même, et cette revendication a sans doute été intégrée sans rien changer à la structure, en changeant des formes internes de participation, d'organisation du travail. Donc ça nous met aujourd'hui dans une situation extrêmement compliquée, puisque dans une certaine mesure ça a été intégré, donc la revendication elle perd de sa force par rapport à la dénonciation des années 60 des structures extrêmement autoritaires de l'organisation du travail. Donc beaucoup de gens ont l'impression d'être autonome, libre de pouvoir choisir par eux-mêmes ou en groupe en faisant des cercles de discussion ou de qualité peu importe – et de fait je ne pense pas que c'est qu'une impression, il y a aussi une réalité, il y a une marge de manœuvre qui est plus étendue qu'auparavant – mais le système de la contrainte reste le même et donc la contrainte continue de s'exercer, mais cette fois de manière directe, sur les épaules des gens, des travailleurs, des travailleuses. Et donc ça, ça nous met dans une situation extrêmement compliquée puisque la revendication de l'autonomie d'une part elle perd de son effectivité critique dans une situation précise de travail et d'autre part elle peut même être conçue par des gens, comme une nouvelle forme de domination. Etre autonome c'est finalement devoir travailler plus, avoir des responsabilités, et finalement on ne peut pas négocier les termes de cette responsabilité, c'est une responsabilité limitée dans un cadre qui est imposé et on se retrouve dans une situation très ambiguë. Je pense que de manière générale c'est un des problèmes de la

gauche aujourd'hui : un certain nombre de choses qu'elle réclamait ont été introduit, mais introduit dans les structures, dans les institutions de manière faussée, de manière détournée. Donc la revendication elle a perdue de sa force de conviction et sa force critique, sans que la situation soit fondamentalement changée dans ses structures. Je pense qu'il y a beaucoup de choses qui ont changées, mais dans le fond, le problème demeure, le problème du capitalisme demeure » (Sociologue, maître-assistant).

Comme pour l'autonomie, les sociologues considèrent que l'employabilité est ambivalente. Le côté positif qu'elle comporte réside selon eux dans la diversification et le changement des tâches qu'elle implique, la possibilité de travailler sur une multiplicité de « *choses différentes* », l'évitement de la « *monotonie du travail* » alors que « *le côté négatif avec les projets ponctuels et les mandats, c'est l'insécurité* ». De là, leurs critiques personnelles sont de dire que les conditions académiques actuelles limitent drastiquement les possibilités de carrière, excluent toutes formes de sécurité et stabilité et impliquent une recherche anxieuse de nouveaux projets surajoutée au temps de travail.

Ils affirment en effet tout d'abord que dans les conditions académiques actuelles marquées par « *allongement de la précarité académique et l'augmentation de la compétition* », le travail de sociologue – mis à part celui de professeur – est « *précaire* ». On n'y « *gagne peu* », les « *contrats sont à durées déterminées* » et il n'y a « *pas de sécurité de l'emploi* ». Les interviewés expliquent qu'ils acceptent de « *jouer le jeu* » parce qu'ils sont encore jeunes et pour la plupart sans famille mais, conscients de la précarité et la compétition dans le champ académique – et notamment du « *manque de postes entre le doctorat et le professorat* »⁴⁵², et plus tard de celui des postes de professeurs ; des mandats à courts termes des chercheurs etc. – ils

⁴⁵² La période entre le doctorat et le professorat est qualifiée de « *route sinueuse* », de « *no man's land* ».

affirment cependant qu'ils ne continueront pas à travailler indéfiniment dans ces conditions. Dû à l'insécurité et à l'instabilité qui caractérise leur travail, la plupart des interviewés sont ainsi extrêmement négatifs à la fois quant à leurs envies – et leurs chances – de continuer à faire de la sociologie et nombre d'entre eux sont prêts à y renoncer ou y renoncent à moyen terme⁴⁵³⁴⁵⁴.

S'il en est ainsi, c'est que l'insécurité et l'instabilité de leur travail – « *par mission* » ou « *projets ponctuels* » jusqu'au professorat – et le manque corrélatif de perspective d'avenir provoquent en eux une « *peur* », « *une angoisse* » face l'incertitude qui caractérise leur futur⁴⁵⁵ ainsi qu'une

⁴⁵³ L'interviewé suivant n'est pas prêt à sacrifier sa vie privée à la flexibilité et à la mobilité exigée et dit ainsi « *renoncer par principe* » à la carrière académique : « *Je vois très bien qu'il ne faut pas non seulement une chance incroyable, c'est-à-dire d'avoir un poste qui se libère et d'avoir un profil qui correspond plus ou moins au profil qu'on a bâti, à notre spécialisation. Mais il faut également un dossier qui est incroyable, un dossier de publication énorme, avec eu des charges administratives, scientifiques etc. Cela demande beaucoup de sacrifices sur la vie privée, je le vois très bien avec tous ceux qui grimpent ; par exemple les maîtres assistants ils n'ont plus tellement de vie, ils sont prêt à travailler le soir et le week-end. Moi, je ne suis pas prêt à faire ça. Je suis prêt à travailler mes huit heures et quelque par jour mais après il faut juste me laisser tranquille, j'ai d'autres choses dans ma vie que le travail. Et je pense que dans le milieu académique on valorise tellement l'intellect que finalement on ne doit pas se plaindre, c'est juste normal de travailler comme un fou. Moi, je ne le vois pas comme ça donc je ne suis pas prêt à faire ces sacrifices. Surtout en sachant que tu fais le sacrifice et que tu ne sais pas ce qu'il y aura après. Et donc ce que tu sais c'est qu'il y a très peu de postes, qu'il y a peu de budget, la vague de professeur qui est partie à la retraite, elle est partie et puis elle a été remplacée... Et puis maintenant je pense que c'est difficile, à moins d'être extrêmement mobile, ce que je ne suis pas parce que ce n'est pas dans mes projets : j'ai une copine et puis je suis bien ici, j'ai mes amis, je ne suis pas prêt à partir de la Suisse romande enfin à moins justement pour une année, mais pas pour m'installer durablement, je ne suis pas prêt à le faire, donc je vois bien que je renonce plus ou moins à une carrière académique par principe* » (Sociologue, assistant d'enseignement).

⁴⁵⁴ Les interviewés relèvent en ce sens comme nous l'avons vu « *que les maîtres assistants n'ont plus tellement de vie* » ou encore « *qu'il y a des gens proches des maîtres assistant ou des maîtres d'enseignement et de recherche qui ont été passablement détruit, par les conditions de travail qu'ils ont* » (Sociologue, assistants d'enseignement).

⁴⁵⁵ L'insécurité et la pression corrélatrice est dénoncée par cette interviewée : « *c'est pas une perspective rassurante, parce que tu vis quand même toujours dans l'insécurité, dans*

« *fatigue* » et usure générée par les exigences d'employabilité – la « *pression* » constante de « *construire la suite de [sa] carrière* », « *prouver ses compétences et capacités à chaque nouveau projet* », « *faire du réseau* », etc.

De plus, les enquêtés relèvent qu'ils sont affrontés à la nécessité constante de rechercher de nouveaux « *emplois* », de nouveaux « *projets* » ; recherche épuisante et génératrice de souffrance qui se surajoute à leur temps de travail.

« J'ai totalement l'impression de vivre [cette exigence d'employabilité], c'est très fatiguant et c'est une des raisons pour lesquelles je suis pas certaine de vouloir faire carrière indéfiniment dans le monde académique [...]. Concrètement je le vis parce que j'ai l'impression que ma réussite tient à ce que je sois tout le temps impliquée dans la suite des événements, tout le temps en train d'anticiper, [...] de préparer un nouveau projet. [...] Il faut aller frapper à la bonne porte et savoir se valoriser [...] tout le temps être en éveil, au bon endroit au bon moment, c'est épuisant [...] Et je pense que c'est aussi une souffrance ici dans le monde académique, j'en discute assez souvent avec mes collègues, et lorsque je dis que c'est fatiguant, des fois ça arrive au point d'être une souffrance, j'en peux plus par moment, j'en ai marre » (Sociologue, assistante d'enseignement)

Au niveau de leurs critiques générales, les sociologues reprennent les éléments évoqués ci-dessus en visant au surplus à dénouer le lien qui associe « *libération* » et « *mobilité* » et à préserver la possibilité d'avoir une vie réussie faite de continuité et d'une identité unique. Ils considèrent ainsi

le flou d'un projet à un autre, et puis tu dois toujours faire montre que tu es motivée, que tu es à la pointe, que tu es dans les bons, que tu as travaillé avec les gens avec lesquels il fallait au moment qu'il le fallait et je pense que c'est une énorme pression » (Sociologue, assistante d'enseignement).

qu'ils n'est pas acceptable que l'employabilité, ainsi que la flexibilité et la mobilité qu'elle implique, soit exigée de tous les salariés, en ce que l'aspiration à avoir une identité continue et un attachement à des relations locales – une famille, des amis, une personne aimée – ou à un lieu, doivent être conçus comme une forme et une source de liberté⁴⁵⁶⁴⁵⁷.

L'effacement de la distinction entre la sphère privée et la sphère professionnelle revêt également selon eux un caractère ambigu. De manière générale, l'aspect positif de cette indistinction réside dans l'amélioration des relations de travail – plus « *ouvertes* », plus « *amicales* » – et le négatif qu'elle permet une instrumentalisation des personnes dans ce qu'elles ont de plus humain ; qu'il s'agit d'une nouvelle forme d'« *aliénation* »⁴⁵⁸ ou plus précisément d'autoréification.

⁴⁵⁶ Comme le soutient cette enquêtée il faut maintenir la possibilité d'un attachement local : « *Je trouve que ce n'est pas normal de demander ça à tout le monde, on n'a pas le droit de demander aux gens de développer leur compétences, de devenir leur propre entrepreneur, d'être mobile pour trouver du travail. Je trouve ça inhumain, je suis contre ce développement, – mais pour moi ça me pose pas de problèmes, car c'est temporaire et pour l'instant je ne suis pas attachée aux tâches familiales – [...] Mais enfin, je ne trouve pas bien d'exiger cela, je trouve bien que des gens soient attachés à certaines personnes, à une région, à des relations familiales, sociales, un environnement particulier, puisque le travail, c'est avant tout quelque chose pour se nourrir, pour vivre* » (sociologue, collaboratrice scientifique).

⁴⁵⁷ Notons que s'agissant des critiques sur la visibilité locale de la réputation acquise lors des projets, notre recherche ne permet pas de réunir les données nécessaires pour nous prononcer.

⁴⁵⁸ Ainsi que le note un des enquêtés cet effacement de la distinction entre sphère privée et publique est à double tranchant : « *C'est à double tranchant, je trouve que d'un côté ça peut être bénéfique de pouvoir jouir d'un cadre professionnel ouvert, dans lequel il y a des relations d'amitié qui se créent entre collègues et les supérieurs, les « chefs » [rire]. Mais d'un autre côté, c'est vrai que je me rends compte que ça peut être dangereux, justement parce qu'il n'y a plus de distinction entre vie professionnelle et vie privée, une déteint un peu sur l'autre, et finalement on se sent plus lié, on se sent devoir être reconnaissant envers notre employeur, ou l'entreprise qui nous emploie. Et ça d'un côté c'est épanouissant parce qu'on peut avoir l'impression d'être dans un environnement privilégié avec des relations, et de l'autre côté c'est assez dangereux, c'est peut-être une nouvelle forme d'aliénation* » (Sociologue, assistant d'enseignement).

Leurs critiques personnelles portent sur l'effacement de cette distinction et des tensions existentielles entre les exigences contradictoires d'adaptabilité, de mobilité et d'authenticité qui en résultent. Comme nous l'avons vu ces tensions touchent 1) à la nature des relations de travail 2) au caractère manipulateur du management et 3) aux exigences contradictoires que les employés doivent remplir.

L'effacement de la distinction entre relations personnelles et professionnelles fait porter le trouble sur la nature de ces dernières en ne permettant plus de savoir si elles sont amicales ou instrumentales, motivées par l'intérêt ou le désintéressement. En ce sens, l'obligation d'avoir des compétences émotionnelles et communicationnelles, « *d'être sociable* », « *ouvert* » et « *communicatif* » au travail, est critiquée en ce qu'elle se traduit par une forme d'autoréification et de « *communication instrumentale* ». Lorsque de façon implicite, « *il faut* » entrer en relation avec les autres et « *communiquer* »⁴⁵⁹ dans la sphère professionnelle, le problème réside selon eux dans le fait qu'« *on n'exprime pas ce que l'on est vraiment* », le rapport à l'autre devient « *rationalisé* », et « *travaillé dans une logique de capital [...], d'accumulation et d'enrichissement* »⁴⁶⁰⁴⁶¹⁴⁶².

⁴⁵⁹ Comme le note cette interviewée, l'exigence de communiquer réduit la communication à quelque chose d'instrumental et est une injonction paradoxale : « *C'est des nouvelles formes d'organisation du travail qui ont été présentées comme « on requalifie les gens, on leur donne plus d'autonomie. Après il faut voir comment c'est mis en œuvre. Je pense qu'il y a le côté « Maintenant les gens il faut qu'ils communiquent ensemble », mais justement il faut qu'ils communiquent, c'est de la communication purement instrumentale, qui n'a rien à voir avec le fait de pouvoir parler avec son voisin. Aussi, le problème c'est que c'est des injonctions contradictoires, c'est être autonome, mais contrôlé etc.* » (sociologue, assistante d'enseignement).

⁴⁶⁰ Un des problèmes que pose la demande de compétences subjectives émotionnelles et relationnelles est que selon eux d'une part les gens n'expriment pas ce qu'ils sont vraiment et d'autre part le management revêt un caractère manipulateur : « *Les gens se sentent obligés d'être sociables et communicatifs et finalement ils n'expriment pas ce qu'ils sont vraiment [...]. C'est assez paradoxal, parce que d'un côté on valorise des valeurs relationnelles et des compétences relationnelles etc, mais en donnant des normes par rapport à ça et en créant des espèces de recettes. Tout cela fait qu'en définitive on*

Comme nous l'avons vu, les nouvelles formes d'organisation du travail créées par le management par projet en effaçant la distinction entre le professionnel et le privé est considéré négativement par les interviewés comme étant « *ambigu* » ou « *pervers* ». L'objet de la critique encore une fois est que sous couvert d'octroyer l'autonomie comme un droit ou une possibilité le management en fait une exigence et transforme l'autoréalisation en critère d'évaluation. Par l'internalisation des objectifs de l'entreprise et les mesures corrélatives⁴⁶³, ils soutiennent que le management est « *ambigu* » car il n'a plus pour objectifs de leur « faire faire quelque chose », mais de les amener à exécuter une tâche « de leur propre chef », comme si cela émanait de leur volonté.

Enfin, les sociologues considèrent que l'effacement de la différence entre sphère professionnelle et privée – et les demandes contradictoires corrélatives « d'être flexible » et « d'être quelqu'un »⁴⁶⁴ – va « *trop loin* », car elle supprime la distinction entre force de travail et travailleur et commence à empiéter sur « *ce qui est du domaine du privé* » et de la

rationalise le capital relationnel, cela devient quantifié, mesurable etc. » (Sociologue, assistante d'enseignement).

⁴⁶¹ La demande de compétences extra-fonctionnelles et notamment de savoir-être est condamnée par cette interviewée en raison des effets négatifs qu'elle produit sur la santé physique et psychique des personnes : « *Ce que je pense c'est que – toutes les études le montrent – cette espèce d'injonction là [au savoir-être], est coûteuse en terme de santé, notamment en terme de santé psychique (...). Je pense que c'est scandaleux* » (Sociologue, assistante d'enseignement).

⁴⁶² Notons que sur le point de la redéfinition du professionnel et de la demande croissante de compétences extra-fonctionnelles, les interviewés reconnaissent qu'il existe une normalisation des personnes sous la notion de compétence qui donne ainsi une forme officielle à la marchandisation des personnes humaines. Comme le dit en effet un interviewé ce qui est nouveau aujourd'hui c'est que les compétences sont « *décomposées* » et « *formalisées* » (Sociologue, maître-assistant).

⁴⁶³ Il s'agit comme nous l'avons vu de l'autocontrôle, la plus grande responsabilisation, l'intensification du travail, l'augmentation de la charge mentale etc.

⁴⁶⁴ Il est à remarquer sur ce point que plusieurs interviewés par leur formation au constructivisme reprennent à leur compte l'ancienne version de cette critique, celle de la déconstruction de l'authentique, de la vérité, des valeurs absolues etc.

« *personnalité* ». La contradiction entre une demande et une critique de l'authenticité au cœur de ces nouvelles formes d'organisation du travail place les sociologues dans une situation paradoxale qui les forcent à entretenir à leur désirs et sentiments un rapport réifié et à les transformer en « *capital* » – ce qui les pousse bien souvent à la simulation de ceux-ci et au mensonge⁴⁶⁵.

« Du moment où on fait de chaque employé un entrepreneur de soi [...] ce qui était une compétence complètement informelle et inconsciente devient un capital qui est travaillé au même titre que n'importe quelle autre compétence ou capital. Il y a quelque chose de très paradoxal. Ce qu'on prêche comme modèle, c'est d'être le plus naturel possible, le plus spontané, en lien avec ses émotions, capable de dire les choses, ouvert à la critique, capable d'évolution, et en même temps on le fait dans un cadre complètement contraint, travaillé, artificiel. C'est l'extension de la logique de marché, de la logique économique où tout devient matière à être pensé, travaillé dans une logique de capital, de processus d'accumulation et d'enrichissement » (Sociologue, collaboratrice de recherche).

Dès lors, afin de mettre fin à ces tensions psychiques et éthiques engendrées par ces nouvelles formes d'organisation du travail, les sociologues souhaitent limiter l'extension de la sphère marchande, c'est-à-dire que « *des choses qui ne sont pas faites pour être des marchandises* », telles que

⁴⁶⁵ Pour exemplifier la simulation d'un désir et d'un sentiment authentique, nous pouvons citer cet extrait d'entretien : « *On m'a demandé de faire un projet dans le cadre d'un Projet National de Recherche (PNR), qui n'a finalement pas abouti. J'étais pas du tout motivée mais j'ai dit que je l'étais, en espérant que ça ne fonctionne pas. Ensuite on m'a demandé de faire un autre projet qui cette fois-ci m'intéresse [...], mais même si ça ne m'intéressait pas, je pense que je dirais « c'est génial, je suis hyper motivée, je veux le faire, je suis là, je suis disponible ».* Je pense que tu es un peu obligé d'être dans cette logique. J'ai l'impression que si tu refuses, tu peux facilement être hors circuit » (sociologue, assistante d'enseignement).

l' « homme », le « travail », le « savoir », la « terre » etc., ne soient pas ou plus considérées de cette façon. Sur l'effacement de la distinction entre sphère privée et publique et la marchandisation des compétences subjectives, cet interviewé déclare ainsi :

« Moi, je pense que là ça va trop loin, on commence à contrôler ce qui est du domaine du privé, on commence à contrôler les personnalités, les façons de réagir etc.. Bien entendu, j'imagine que c'est plus agréable de travailler avec une personne empathique, qui a une grande intelligence sociale, qui peut se mettre à la place de l'autre, se décentrer. Cependant, je pense que chacun a le droit d'avoir entre guillemets sa personnalité, et c'est à l'employeur de faire avec, comme l'employé doit faire avec la personnalité des autres. Pour moi, ça va un peu loin, c'est un peu en demander trop, c'est un peu trop porter le contrôle ou les attentes, les exigences, jusque dans la façon d'être, pas seulement ce que nous faisons, mais ce que nous sommes. Dans ce domaine, j'estime qu'il y a un liberté qui doit être respectée » (Sociologue, assistant d'enseignement).

Les critiques générales qu'établissent les sociologues à propos de l'effacement de la distinction entre sphère privée et publique sont encore une fois identiques à leurs critiques personnelles à l'exception toutefois de leurs plus fortes intensités et de la condamnation du caractère inégalement distribué des compétences subjectives exigées.

Appuis normatifs des critiques. Au regard de ce qui précède, il apparaît que l'appui normatif des critiques sociologiques du capitalisme propre à la sphère de reconnaissance de l'individualisme romantique est celui de la relation préalable à soi non réifiée identifiée par Honneth⁴⁶⁶. Les critiques

⁴⁶⁶ Notons que l'appui normatif de cette relation de reconnaissance préalable de ses désirs et sentiments se retrouve et synthétise les appuis normatifs de l'authenticité et de l'autonomie propre aux deux sources d'indignation de la critique artiste mis en lumière par Boltanski et Chiapello dans le « *Nouvel esprit du capitalisme* ».

sociologiques du capitalisme dans la sphère de l'individualisme romantique portent ainsi contre l'autoréification produite par le modèle de l'entrepreneuriat de soi au nom de la reconnaissance préalable des désirs et sentiments du sujet, *i.e.* au nom du fait qu'il les a *toujours déjà* reconnus.

Amour. Comme nous l'avons vu précédemment les sociologues interviewés observent qu'à l'ère du capitalisme néolibéral la sphère académique et le monde social sont soumis au système de justification par projet. Ils déclarent ainsi à la fois faire l'expérience et observer au sein du monde social les demandes d'employabilité, de flexibilité et de mobilité et les tendances corrélatives à la précarisation de l'emploi, à la progression des contrats à durées déterminées, la recherche anxieuse de nouveaux projets, l'éclatement des temps de travail etc. qui les accompagnent. Comme nous l'avons également évoqué, si les sociologues apprécient le changement permanent et la diversification des tâches que suscitent ces nouvelles exigences, ils condamnent la pression constante et l'usure qu'elles exercent, l'exclusion des personnes qui sont incapables d'y souscrire et la compromission du maintien des rapports amicaux et amoureux qu'elles impliquent⁴⁶⁷.

Critiques. À partir de cela, les critiques personnelles et générales que les sociologues effectuent en rapport à la sphère de reconnaissance de l'« amour »⁴⁶⁸ portent sur la généralisation progressive d'un rapport « *instrumental* », aux autres ainsi que la « *pression* » qu'exercent les injonctions à la fois d'employabilité, de flexibilité et de mobilité et d'entrepreneuriat de soi sur leurs relations intimes.

⁴⁶⁷ Comme le rappelle un enquêté, ces exigences d'employabilité, de flexibilité et de mobilité se conjuguent mal avec la vie de famille : « *De ne pas avoir d'horaire fixe, de travailler le dimanche ça peut plaire à certains, mais il y a des gens, notamment ceux qui ont une famille, qui renoncent à cela, en se disant par exemple que « le dimanche c'est un moment important avec ma famille » ou « c'est important de manger à midi avec mes enfants »* (Sociologue, assistant d'enseignement).

⁴⁶⁸ Rappelons que ce terme chez Honneth désigne « toutes les relations primaires qui, sur le modèle des rapports érotiques, amicaux ou familiaux, impliquent des liens affectifs puissants entre un nombre restreint de personnes » (Honneth, 2008, p.117).

Il apparaît en effet tout d'abord que leur critique de la cité par projet se dirige contre la généralisation progressive d'une relation à l'autre « fonctionnelle » et « instrumentale ».

« Moi ce que je trouve, c'est qu'on est lié à l'autre soit de façon fonctionnelle, soit de façon instrumentale. On n'est peu ou presque jamais lié à un projet commun dans lequel on s'est concerté et mis d'accord, dans lequel on se retrouve. Au niveau de la société elle-même, c'est très instrumental, c'est un échange de prestation. On est lié négativement » (Sociologue, assistant d'enseignement).

S'ajoutent ensuite les critiques selon lesquelles les exigences d'employabilité, de flexibilité et de mobilité exercent une « pression » considérable sur les relations d'amour. Lorsque que les parents sont pleinement engagés dans leur carrière, qu'ils sont contraints d'être flexibles et mobiles, « la construction d'un couple », le choix d'avoir des enfants et de les « élever » leur semble « extrêmement difficile »⁴⁶⁹. Contre ceci, ils expriment le souhait que les sujets puissent jouir de plus de « stabilité » et de « sécurité » afin de réunir les conditions nécessaires pour satisfaire leurs désirs et besoins de s'autoréaliser dans cette sphère de reconnaissance⁴⁷⁰.

⁴⁶⁹ Comme on le voit dans les deux extraits d'entretiens suivants, l'employabilité, la flexibilité et la mobilité exercent des contraintes considérables sur le choix d'avoir une famille. « Lorsque tu as deux parents qui sont complètement engagés dans leur carrière, la construction d'un couple et élever des enfants devient extrêmement difficile » (Sociologue, collaboratrice de recherche) ; « C'est vrai que j'aurai envie d'un poste un peu stable et sûr, que je sache quand même plus ou moins que trois ans plus tard, j'ai encore un travail. Les mandats, c'est souvent de deux ans en deux ans [...] ça va pas vraiment bien avec une idée de famille, parce que si tu te ballade deux ans aux USA et après tu passes deux ans en Angleterre et en Belgique, que tu vogues tout le temps comme ça... C'est vrai que je me suis dit « est-ce que je suis vraiment prête à faire ça ? » » (Sociologue, assistante d'enseignement)

⁴⁷⁰ Comme le remarque cet interviewé la stabilité lui semble nécessaire à la construction d'une famille : « Le jour où je serai marié avec des enfants, j'aurai sans doute besoin de

Il leur semble enfin que la relation calculatrice à soi qu'implique le modèle de l'entrepreneuriat de soi entraîne les sujets à développer davantage une rationalité calculatrice dans leurs relations intimes. Certains disent ainsi se surprendre à fonctionner de manière « *stratégique* » et « *instrumentale* » selon un « *calcul coût/bénéfice* » dans des relations avec leurs proches, alors même qu'ils considèrent que ces relations – définies idéalement par une attention réciproque aux désirs et besoins respectifs – devraient être le lieu par excellence de l'expression de leurs « *comportements humains* ». Comme nous pouvons le voir dans l'extrait suivant ils critiquent alors cette capillarisation de l'agir instrumental du rapport que le sujet entretient à lui-même à ses relations intimes comme une forme d' « *aliénation* ».

« Je pense que le mouvement de rationalisation est très présent, à la fois explicitement et implicitement. Des fois je me rends compte que je suis hyper rationnelle dans mes comportements, même parfois dans mes comportements humains, enfin avec des amis ou comme ça, et que je procède vraiment à une espèce de calcul coût/bénéfice, [...] Quand je me rends compte que je fais parfois ce genre de chose, je me dis que je suis vraiment aliénée » (Sociologue, assistante d'enseignement).

Appuis normatifs des critiques. Il ressort des éléments évoqués que dans la sphère de reconnaissance de l'amour, les critiques sociologiques du capitalisme s'érigent contre les rapports intersubjectifs instrumentaux au nom de la reconnaissance préalable des désirs et besoins des sujets. Ces critiques sont en effet effectuées à leurs yeux au nom du « *caractère profondément social de l'humain* » et de ses besoins corrélatifs « *de relations humaines* » désintéressées⁴⁷¹.

plus de stabilité et ce ne sera peut-être pas le cas, je trouve ça très dur au fonds » (Sociologue, assistant d'enseignement).

⁴⁷¹ Comme nous pouvons le voir dans l'extrait d'entretien suivant, ils pensent que « *l'être humain est profondément un être social* » et qu'il « *a besoin de relations humaines* », et « *de confiance* » sans lesquelles il ne peut se réaliser : « *[Avec le capitalisme néolibéral], il y a aussi une logique de compétitivité qui s'installe, tous les individus sont en compétition* ».

Droit. Les sociologues constatent également dans la sphère de reconnaissance du droit la diffusion généralisée du système de justification par projet. Dans celle-ci la nouvelle configuration idéologique par projet pousse les sujets à se considérer comme les seuls responsables de leurs réussites et échecs. Les sociologues font remarquer en outre qu'avec ce discours les bénéficiaires de l'assurance chômage sont contraints de s'envisager comme des entrepreneurs de soi responsables de leurs situations afin d'avoir « *droit à l'aide sociale et à la reconnaissance* »⁴⁷².

Critiques. Après avoir attesté l'existence du phénomène, les sociologues critiquent ensuite ce discours parce que à leurs yeux (1) il n'est ni fondé ni véridique, (2) il entraîne une « *fatigue d'être soi* » et enfin (3) parce qu'il contribue à la dissolution d'une représentation sociopolitique communautaire et solidaire.

En effet il apparaît tout d'abord selon eux que le recours aux discours sur la responsabilité individuelle par les instances de l'Etat légitime et renforce les inégalités en rendant les sujets seuls responsables de leurs situations. En vertu de leur intérêt pour les « *déterminismes sociaux* », et leurs

les uns avec les autres. Là aussi je crois que l'être humain est profondément un être social qui a besoin de relations humaines, qui a besoin de confiance, ça fait partie de ses besoins fondamentaux – Maslow en a parlé il y a déjà longtemps – et là on le met en compétition complète. J'ai beaucoup aimé un reportage que j'ai vu dernièrement, il disait que si on prend les modèles que nous offrent les jeux télévisés, par exemple Koh Lanta, ou d'autres jeux semblables, il apparaît que le but des joueurs est de jouer les alliances, d'avoir des copains qui vont les aider, en sachant qu'en fin de compte il n'y aura qu'un seul gagnant...Donc à un moment ou un autre, il va les pousser dans le vide ou leur planter un coup de couteau dans le dos...mais tu bâtis quelle société, quelles relations humaines avec ça ? Pour moi, cet exemple a illustré ce que je ressens de complètement inhumain dans la société que nous propose l'économie à l'heure actuelle » (Sociologue, collaboratrice de recherche).

⁴⁷² Comme le dit une interviewée il y a en effet une « re-moralisation des exigences pour accéder aux prestations et de montée d'un paternalisme d'assistance guidé par l'Etat-social » (Honneth, 2006, p.294) : « *Si ils ne font pas ça, on leur refuse l'aide sociale et la reconnaissance* » (Sociologue, collaboratrice de recherche).

connaissance de « *ce qu'il y a en amont* » des situations des sujets, ils soutiennent que le « *méritocratie* » sur lequel repose l'idée de cette responsabilité individuelle n'est pas tenable, car la position occupée dans l'espace social et la réussite professionnelle sont fonction de facteurs sociaux – tels que l'origine sociale, les socialisations, la trajectoire individuelle et collective etc. Ils affirment autrement dit qu'il est erroné de réduire les échecs et réussites des sujets à leur seule responsabilité individuelle car ces derniers sont dans une large mesure un produit social.

En outre en obligeant les sujets à assumer leur situation, ils pensent que ce discours les exhorte à toujours chercher en eux-mêmes de nouveaux éléments de leur authenticité, à « *être obsédé par soi et sa carrière* » ; une injonction à l'introspection permanente qui exerce une pression⁴⁷³ psychique excessive et génère une « *fatigue d'être soi* »⁴⁷⁴

Les enquêtés critiquent de plus le fait qu'en adoptant le discours méritocratique de la responsabilité individuelle « *la société ne se responsabilise pas de la marge qu'elle génère* »⁴⁷⁵. Ils soutiennent qu'en

⁴⁷³ La pression qu'implique le modèle de l'entrepreneuriat de soi est illustré par les propos suivants d'une des interviewées : « *C'est vrai que c'est cette idée qu'on est entrepreneur de soi-même et qu'il faut montrer sa valeur ajoutée sur le marché du travail, sa différence significative par rapport à tous les autres produits entre guillemets, c'est assez contraignant parce que de nouveau on retombe sur l'idée de la responsabilité individuelle dans laquelle l'individu est complètement responsable de ce qu'il est et de la situation dans laquelle il se trouve. Si il ne trouve pas de travail, c'est parce que il a été un mauvais entrepreneur ces cinq dernières années, son c.v. a un trou, il est un peu mauvais où trop semblable aux autres. Je pense que ça peut faire une assez grosse pression* » (sociologue, assistante d'enseignement).

⁴⁷⁴ Comme le relève en effet cet interviewé cette « responsabilité contrainte » se solde par une « *fatigue d'être soi* » : « *De toujours être en compétition avec les autres, et d'avoir à mettre mes plus en avant constamment, c'est un poids à porter... Ici, je fais référence à Ehrenberg et à la fatigue d'être soi : ça doit être fatiguant d'être un peu l'esclave de soi-même, d'être obsédé par soi et par sa carrière, de toujours devoir garder une marge vis-à-vis des autres au risque de se voir mettre à l'écart* » (Sociologue, assistant d'enseignement).

⁴⁷⁵ Cette expression est tirée de l'extrait d'entretien suivant : « *L'idée qu'on n'est dans un monde compétitif, mais que chacun peut avoir son job, si il le mérite, c'est de la logique méritocratique. [Le problème c'est que] quand il y a des gens dans la marge, ce n'est plus*

rendant les laissés pour compte de la répartition économique responsables de leurs échecs, la société à la fois se « désincolpe » et se « déculpabilise » des inégalités qu'elle produit. Ce développement leur semble préjudiciable en ce qu'il signifie l'abandon d'une « communauté de responsabilité » quand à ces inégalités ce qui va de pair avec la destruction d'une représentation sociopolitique communautaire et solidaire – c'est-à-dire de la solidarité entre les membres d'un Etat-nation en vertu de leur commune appartenance politique ou culturelle.

« J'ai l'impression que le monde économique aujourd'hui légitime et renforce les inégalités en essayant de mettre la faute sur l'individu, de le rendre responsable de sa situation en cachant tout ce qu'il y a en amont. [...] Et je pense que le système se désincolpe et se déculpabilise en mettant la faute sur l'individu qui, à mon sens, n'est pas le seul responsable de sa situation, loin de là » (Sociologue, collaboratrice de recherche).

Appuis normatifs des critiques. Les critiques sociologiques à l'encontre du discours sur la responsabilité individuelle et de la destruction d'une représentation sociopolitique communautaire et solidaire sont effectués au nom de l'égalité. C'est en effet au nom d'une commune humanité et de l'égalité que les sociologues font porter sur ce point leurs critiques des « écarts entre les citoyens » et souhaitent « une diminution des différences ». Pour mener à bien cette réduction, ils proposent notamment « une taxation du capital », l'octroi d'un revenu minimum universel ou des solutions plus radicales telles que la « suppression de l'argent et du salaire » et l'« égalitarisme radical ».

Estime sociale. En congruence avec le diagnostic des effets négatifs du capitalisme des pères fondateurs de la discipline et leur souci éthique, les sociologues constatent que le capitalisme dans sa forme par projet tend à la

lié au système, c'est chacun à la place qu'il mérite, donc si tu es à une mauvaise place c'est que tu as raté quelque chose. Finalement je pense qu'il y a cet effet pervers, la société ne se responsabilise pas de la marge qu'elle génère » (Sociologue, assistant d'enseignement).

destruction des structures et valeurs collectives. Que cela soit dans le monde académique ou social, ils observent en effet une tendance à la désolidarisation et à la désagrégation d'un horizon de valeur commun.

Critiques. Les sociologues réprouvent cette destruction systématique du commun et du collectif qu'entraînent le capitalisme néolibéral et la cité par projet, et soumettent à la critique leurs effets négatifs sur la solidarité sociale, les valeurs collectives et la liberté sociale. Comme nous l'avons évoqué précédemment ils observent qu'à la fois dans leur travail et le monde social la valorisation de la « *compétition* », « *l'intérêt individuel* » et « *l'individualisme* » produit des salariés « *individualisés* » et « *atomisés* » qui sont « *en compétition les uns contre les autres* ». Ces changements à leurs yeux « *brisent les collectifs* » et « *la résistance* » et détruisent les liens entre les employés. Il s'ensuit « *que les individus complètement solitaires et atomisés qu'on crée avec ce type d'économie* » sont réduits à la poursuite de « *leurs projets individuels* » et à faire société par « *l'agrégation de ceux-ci* », en un mot, ils sont limités dans leur liberté en ne bénéficiant que d'« *une liberté négative* ». Comme on le voit dans cet extrait d'entretien contre l'« *indifférence* » et la « *distance mise entre les êtres par le capitalisme* », ils rappellent que des valeurs collectives sont nécessaires à l'autoréalisation individuelle, qu'il n'y a pas de liberté totale sans liberté sociale, sans projet commun établi collectivement par une exercice de la raison.

« Une des critiques principales que je fais au système capitaliste, c'est l'absence de projet de société, de projet commun dans lequel chacun puisse se retrouver ; c'est croire que l'on puisse se suffire de l'agrégation de projets individuels pour bien vivre ensemble. Moi ce que je vois c'est que ça ne fonctionne pas, dans le sens où il y a une perte de sens, il y a une course poursuite pour gagner plus, mais les gens ne s'y retrouvent plus. C'est une course poursuite dans les moyens, mais il n'y a plus vraiment de fins, il n'y a plus de projet qui rassemble, chacun essaie de se profiler avec des projets

individuels. Et j'ai l'impression que beaucoup ne se retrouvent plus dans le métier qu'ils font parce qu'ils ne savent plus pourquoi ils le font, ils ne savent plus le projet qu'il y a derrière, ils n'en connaissent plus le sens, la raison [...] . Donc pour moi la principale critique elle est là [...]. Habermas avait trouvé des idées intéressantes pour pallier ce problème, en proposant que l'on se réunissent pour se mettre d'accord sur des normes qui régulent la société et que chacun puisse se retrouver dans l'activité qu'il fait. L'idée d'un projet commun dans lequel on se retrouve c'est une idée qui me plaît beaucoup. Je trouve que c'est quelque chose qui manque et à mon avis il y a beaucoup de crise au travail, de perte de sens ou d'anomie parce que les gens ne savent plus ce qu'il font » (Sociologue, assistant d'enseignement).

Appuis normatifs des critiques. Dans la sphère de reconnaissance de l'estime sociale, les critiques sociologiques du capitalisme se développent ainsi contre la destruction des « structures et valeurs collectives » au nom de la solidarité, la liberté sociale et l'éthique « pure ». C'est en effet en considérant que l'homme est un « être social », qui ne peut se réaliser qu'avec l'autre dans un projet commun que les sociologues critiquent l'absence d'horizon de valeur commun et de liberté sociale sous le régime du capital. En ce sens comme on peut le voir dans l'extrait suivant le capitalisme est conçu comme ce qui détruit ce qui est partagé et « commun » dans la vie sociale ; et se trouve par là sans cesse affronté à des luttes ou à de multiples et nécessaires « stratégies de recompositions du lien [...] allant de l'amour à la politique ».

« J'ai tendance à dire en suivant toute une série de théoriciens qui ont pas mal écrit là-dessus, que ce processus là [la séparation du producteur de ses moyens de production] est vraiment propre au capitalisme : cela crée une classe ouvrière, dépendante du salaire pour pouvoir subvenir à ses besoins, obligée de vendre sa force de travail dans l'industrie pour

survivre. On a affaire là à quelque chose qui est fondamental dans le système capitaliste, c'est la nécessité de vendre sa force de travail, c'est l'échange, tout ce que dit Marx sur la valeur et le rapport que cela installe désormais entre les gens, qui n'est plus un rapport organisé autour d'une propriété commune et une pratique commune de production, mais une pratique qui est faite dans un rapport de dépendance pour un autre et dont l'autre va tirer profit. Alors ça d'un point de vue moral, je pense qu'on peut dire plusieurs choses. [...]. D'une part c'est un rapport inégalitaire, qui rend possible l'exploitation. D'autre part, je pense que ça installe entre les différents acteurs de ce type d'économie, des rapports plus abstraits qui passent par le salaire, par la forme valeur etc. et là cela contribue très clairement à scinder le collectif, à segmenter les individus, à les isoler et à transformer finalement des gens qui étaient des membres d'une collectivité en individus recherchant leurs propres intérêt, mais dans une structure de contrat. Et là on retrouve dans le capitalisme même la question que tu avais tout à l'heure sur le soi entrepreneur, là il y a quelque chose qui est fondamentalement une destruction du collectif, une destruction du commun, une destruction de la communauté humaine. Et voilà, moi je suis un collectiviste dans le sens ou je pense que – c'est banal de le dire – on est des animaux sociaux dès le départ et qu'on vit par le langage, par le rapport aux autres, par le regard, par tous ça, qui fait qu'on ne peut pas se passer d'une existence commune, on ne peut pas se passer des autres. Et le capitalisme est en permanence en train de nous briser là dedans, et nous nous sommes en permanence en train d'essayer de recomposer ça comme on le peut, ce qui parfois implique une lutte collective, parfois des stratégies de recomposition du lien, qui peuvent aller de l'amour jusqu'à la politique, toute une série de formes qu'on utilise en permanence pour sortir de ce rapport qui nous est imposé » (Sociologue, maître-assistant).

Nature. La totalité des interviewés identifient le problème de « *l'exploitation capitaliste de la nature* », son traitement « *comme une chose* » et la « *pollution* » qui en découle – « *l'émission de gaz carbonique* », le surplus « *de particules fines* » etc. Ils relèvent de plus la tendance du capitalisme par projet et à se profiler comme un « *capitalisme vert* » et à tenter une récupération de l'écologie.

Critiques. Les sociologues critiquent l'exploitation capitaliste des ressources naturelles et la pollution qui l'accompagne parce que selon eux la nature est une condition nécessaire à la vie humaine, une « *donnée de base* » ; selon leurs termes il n'existe « *qu'une planète avec des ressources limitées* »⁴⁷⁶. De là, ils s'opposent à son traitement instrumental, à la réification *fictive* de la nature, en affirmant qu'ils ont en « *besoin* », qu'ils entretiennent avec elle une relation chargée d'affects⁴⁷⁷ et qu'à ce titre elle doit être « *sauvegardée* » et « *respectée* ».

« La chose que je trouve importante, c'est toute la question du respect, c'est autant le respect des humains que le respect de l'environnement. Lorsque pour gagner plus d'argent on fait produire à l'autre bout de la planète et on transporte par bateau des biens qui pourraient être produits ici, il y a quelque chose de profondément irrespectueux au niveau de la nature, parce qu'on sait que ça va énormément polluer, sans parler des conditions de travail des gens à l'autre bout de la planète. Donc c'est pas respectueux des gens là-bas qui travaillent dans des conditions effroyables, c'est pas respectueux de l'environnement, de la planète sur laquelle on vit, c'est pas

⁴⁷⁶ Une interviewée déclare ainsi « *qu'on ne peut pas continuer à utiliser les ressources de cette planète comme si elles étaient illimitées, parce qu'elles ne sont pas illimitées* » (Sociologue, collaboratrice de recherche).

⁴⁷⁷ Certains interviewés diront en ce sens : « *j'ai vraiment besoin d'être en contact avec la nature* », « *j'adore la nature* », « *c'est magnifique* », « *c'est une source constante d'émerveillement* » etc. (Sociologues, assistant d'enseignement, collaboratrice de recherche)

respectueux pour les gens qui travaillent ici qui pourraient exécuter cette tâche. [...]. Je pense que c'est vraiment cette question du respect de la vie qu'on a besoin de réintégrer dans le modèle économique : maximiser peut-être pas seulement le profit, mais maximiser le profit global » (Sociologue, collaboratrice de recherche).

Les enquêtés dénoncent enfin les tentatives de récupération de l'écologie par le capitalisme par projet et de la « marchandisation de l'authenticité » qui l'accompagne en considérant qu'il ne s'agit que de mesures superficielles et que la situation actuelle exige des changements de fonds. Ils déclarent en effet sur ce point que « *la contradiction fondamentale* » entre « *le capitalisme et l'écologie* », et notamment entre « *l'intérêt individuel* » et « *le bien commun* », ne peut être résolue en définitive qu'en procédant « *à un changement profond du système* » et en subordonnant le premier au second.

« Je pense qu'il y a une contradiction fondamentale, [...] une contradiction qui est irrésoluble, car le capitalisme est axé sur le profit individuel et l'écologie sur le bien commun. Le monde politique et les entreprises essaient de résoudre ce problème en restant dans le système, en disant qu'il faut inciter les gens pour qu'ils trouvent leur propres profits individuels à aller vers le bien commun, les entreprises font des produits verts etc. Mais je pense que c'est un leurre, parce qu'il y a un toujours moment où on arrive à cette contradiction. Et si nous voulons choisir d'aller pour le bien commun il faut sacrifier le bien individuel, je pense qu'il n'y a pas de choix » (Sociologue, assistante d'enseignement)

Appuis normatifs des critiques. Les critiques de la réification fictive de la nature s'établissent au nom d'une reconnaissance préalable des significations existentielles qu'elle revêt pour le sujet et ses congénères. C'est en effet contre le traitement de la nature « *comme une chose* » que ces

critiques sont effectuées au nom du « *respect de l'environnement et de la planète* » et du « *respect de la vie* ».

« Je pense que [la question écologique] est la grande question qui a été négligée par le dix-neuvième siècle et qui a été enfin prise au sérieux depuis cinquante ans. De voir le rapport d'exploitation pas uniquement dans l'activité du sujet mais également dans la nature extérieure et considérer que là aussi il y a une exploitation systématique, une transformation en chose de la nature – ces « êtres non-humains » comme dit Latour – et que le capitalisme se nourrit de ça. Je suis de ceux qui disent qu'il n'y a pas de critique écologique sans une critique du capitalisme, sans une remise en cause fondamentale de nos manières de produire, d'exploiter à distance nos ressources naturelles. [...] Je pense que c'est le système même qui est fondé en tant que tel sur l'exploitation systématique des ressources naturelles et si on ne le change pas profondément, on ne va pas s'en sortir » (Sociologue, maître-assistant).

Conclusion. En guise de synthèse sur cette section, il nous faut rappeler tout d'abord que les sociologues constatent que le capitalisme néolibéral s'accompagne de la diffusion d'un système de justification par projet dans l'ensemble du monde académique et social. Cette nouvelle configuration idéologique repose sur deux conceptions principales, l'entrepreneuriat de soi et l'employabilité, qui produisent de nouvelles formes de non-reconnaissance dans les rapports que le sujet entretient avec lui-même, les autres et la nature. Ces manques de reconnaissance se déclinent (1) au niveau intrasubjectif dans la sphère de reconnaissance de l'individualisme romantique sous la forme d'un processus d'autoréification et d'auto-exploitation (2) au niveau intersubjectif dans les sphères de reconnaissance de l'amour, du droit et de l'estime sociale sous les formes (a) de la généralisation progressive de rapports aux autres instrumentaux (b) de la destruction d'une représentation sociopolitique communautaire et solidaire

(c) de la destruction des structures et valeurs collectives (3) au niveau objectif sous la forme de la réification fictive de la nature.

Les sociologues interviewés critiquent ensuite systématiquement ces manque de reconnaissance aux trois niveaux précités.

Ils considèrent tout abord que l'entrepreneuriat de soi entraîne une forme d'autoréification et d'autoexploitation qui a des effets négatifs sur leur santé physique et psychique – se sentir « *aliéné* », « *épuisé* », « *insécure* », « *fatigué d'être l'esclave de soi même* »etc – au nom d'une relation à soi non-réifiée dans laquelle le sujet a toujours déjà reconnu ses désirs et sentiments.

Ils soutiennent ensuite que dans la sphère de reconnaissance de l'amour l'entrepreneuriat de soi produit une généralisation progressive de rapports instrumentaux aux autres, ce qui porte préjudice à leurs relations intimes et leurs rapports de solidarité avec leur collègues. Ils dénoncent cette tendance en s'appuyant sur l'appui normatif d'une reconnaissance préalable des désirs et besoins des autres sujets.

Dans la sphère du droit, ils dénoncent la diffusion d'un discours sur la responsabilité individuelle, qui individualise la réussite ou les échecs des sujets et contribue par là à la destruction d'une représentation sociopolitique communautaire et solidaire au nom de l'égalité.

Dans la sphère de l'estime sociale, leur mise en cause du capitalisme par projet se dirige contre la destruction des structures et valeurs collectives qu'il produit au nom de la solidarité, la liberté sociale et l'éthique pure.

Ils réprouvent enfin l'exploitation et la réification *fictive* de la nature que ce système implique en ce qu'ils entretiennent un rapport nécessaire, chargé d'affects et de respect à celle-ci. Leur critique puise ici à l'appui normatif de

la reconnaissance préalable des significations existentielles que revêt la nature pour le sujet et ses congénères⁴⁷⁸.

Le tableau ci-dessous reprend de façon synthétique les éléments évoqués sur les critiques sociologiques du capitalisme et de leurs appuis normatifs.

17. Tableau synoptique des critiques sociologiques du capitalisme et de leurs appuis normatifs

	Individualisme romantique	Amour	Droit	Estime sociale	Nature
Intrasubjectif	Autoréification autoexploitation				
Intersubjectif	Rapports instrumentaux, désolidarisation	Rapports instrumentaux	Pas de communauté de responsabilité	Pas de structures et valeurs collectives	Réification fictive de la nature
Objectif					Réification fictive de la nature
Appuis normatifs	Reconnaissance des désirs et sentiments du sujet	Reconnaissance des désirs et besoins des autres sujets	Egalité	Solidarité, liberté sociale éthique pure	Reconnaissance des significations existentielles de la nature

Conclusion. Arrivé au terme de notre analyse des raisons qui poussent les sociologues à la critique du capitalisme par projet et de la définition de ces dernières et leurs appuis normatifs relatifs, il convient d'en proposer une synthèse.

⁴⁷⁸ Nous pouvons noter sur ce point que si les interviewés n'hésitent guère à dénoncer la mise en application de l'idéologie de l'entrepreneuriat de soi au sein de la sphère académique, ils critiquent de manière plus véhémente encore la mise en application de celle-ci dans le monde du travail. Cette particularité qui, comme nous l'avons vu, se retrouve systématiquement dans le passage de leur critique personnelle à leur critique générale, semble donner à voir leur volonté d'universalisation ou de défense de l'universel, ainsi que celle corrélative d'endosser le rôle de porte-parole des dominés.

De manière synthétique, notre recherche empirique a permis d'arriver à trois conclusions générales. Premièrement les sociologues interviewés font l'objet d'un manque de reconnaissance vécu et partagé dans les sphères de l'individualisme romantique, de l'amour, du droit, de l'estime sociale ainsi qu'un manque de reconnaissance des significations existentielles que revêt la nature. Deuxièmement, les formes de mépris qu'ils subissent et observent ont pour effet de les incliner à la critique du rapport à soi, aux autres et à la nature que produit le capitalisme par projet. Enfin, troisièmement leurs remises en cause du capitalisme sont effectuées au nom des appuis normatifs au fondement des sphères de reconnaissance précitées ; il s'agit de la relation de reconnaissance préalable des désirs et sentiments du sujet, des désirs et besoins de ses congénères, de l'égalité, de la solidarité et la liberté sociale ainsi que de la reconnaissance préalable de la nature.

Troisième partie : réflexivité et normativité critique

En guise de conclusion, nous proposons dans cette section de revenir à la fois sur nos résultats empiriques, théoriques et épistémologiques afin d'en proposer une synthèse et de déployer dans toutes leurs envergures les implications de ceux-ci sur le débat sur la critique.

Empirie. A partir de la synthèse des perspectives de Bourdieu et de Boltanski dans une théorie de la reconnaissance inspirée de Honneth, l'exercice réflexif auquel nous avons procédé dans notre étude empirique exploratoire des critiques sociologiques du capitalisme fait apparaître de manière générale à la fois que la totalité des sociologues interviewés critiquent le capitalisme car ils font l'objet d'un manque de reconnaissance vécu et partagé dans les sphères de reconnaissance de la société bourgeoise-capitaliste aujourd'hui et qu'ils effectuent leurs critiques au moyen des appuis normatifs qui sont à leurs fondements.

En ce sens, notre analyse du critique, et plus précisément de la classe sociale des sociologues interviewés saisie de façon diachronique et synchronique, nous a permis de constater que leurs critiques du capitalisme se construisent tout au long de leurs socialisations primaires et secondaires et se reflètent dans leur position sociale et leur profession.

Au niveau de la classe sociale saisie de façon diachronique, notre recherche a en effet montré tout d'abord que malgré la variabilité de l'ensemble des conditions qui caractérisent leur classe sociale d'origine, la totalité des parents des interviewés occupent une position dominée dans l'espace social et la plupart de ceux-ci ont une structure de capital à dominante culturelle. Deux caractéristiques qui impliquent chacune à la fois que les parents des sociologues interviewés s'opposent aux fractions dominantes de la classe dominante en vertu du manque de reconnaissance dont font l'objet leur habitus de classe et style de vie et qu'ils ont socialisés leur enfants à la

critique de l'habitus de classe et du style de vie de celle-ci et par extension du capitalisme⁴⁷⁹.

Nous avons observé ensuite que la socialisation académique à la discipline sociologique élargit et renforce les prédispositions des sociologues interviewés à la critique du capitalisme acquises durant leurs socialisations familiales. Leurs inscriptions dans le champ sociologique les socialisent en effet non seulement aux réalisations les plus avancées de l'universel cognitif et aux dispositions scolastiques et désintéressées correspondantes, mais encore à celles de l'universel éthique et aux dispositions générales à la critique et à la critique du capitalisme associées. Comme ces dispositions générées par la socialisation particulière au champ sociologique et aux réalisations les plus avancées de l'universel cognitif et éthique font à leur tout l'objet d'un manque de reconnaissance dans la société bourgeoise-capitaliste aujourd'hui, elles suscitent à nouveau leurs critiques du capitalisme.

Enfin en considérant leur classe sociale saisie de façon synchronique, notre recherche a permis d'établir que ces dispositions à la critique du capitalisme se trouvent prolongées et cristallisées dans leur position sociale et leur profession. Nous avons pu constater en effet que suivant leur classe sociale d'arrivée, caractérisée par un haut volume de capital global et une structure de capital à dominante culturelle, les sociologues interviewés ont des dispositions ascétiques dans l'ensemble des domaines de la pratique. Il est

⁴⁷⁹ En affinant le sujet de l'origine sociale, nous avons vu que la plupart des parents des interviewés appartient aux classes supérieures dotées d'une structure de capital à dominante culturelle. A ce titre, l'habitus de classe et le style de vie auxquels les interviewés ont pour la plupart été socialisés est celui des « professeurs supérieurs » marqués dans tous les registres de la pratique par un coloration ascétique – haute compétence culturelle, philosophie de l'existence négative, ascèse de la restriction élective, amis artistes et professeurs d'université, votations à gauche et à l'extrême gauche, ethos ascétique etc. Les enfants des « professeurs supérieurs » ont ainsi été socialisés à un discours critique du capitalisme et ont acquis dispositions ascétiques, scolastiques et désintéressées au cours de leurs socialisations primaires.

ressortit ainsi de notre recherche empirique exploratoire qu'en matière de culture, leur habitus de classe et style de vie les disposent à une forme d' « ascétisme esthétique » qui se manifeste par des pratiques culturelles « pures » voir « austères », une philosophie de l'existence négative et une disposition à la critique et qu'au niveau économique ces mêmes dispositions se retrouvent dans leurs comportements ascétiques et leurs condamnations correspondantes de la poursuite des fins économiques – prestige, consommation ostentatoire, achats de produits de luxe etc. Dans le prolongement de ceci, nous avons établi que ces dispositions se conjuguent 1) au niveau social avec la fréquentation d'amis appartenant principalement au champ culturel et possédant des titres universitaires 2) au niveau politique, avec un positionnement de la majorité des enquêtés à l'extrême gauche avec quelque fois des affinités libertaires et enfin 3) au niveau moral, avec un éthos ascétique. En synthétisant ces dimensions nous avons ainsi pu soutenir que les dispositions ascétiques propres à la classe sociale des sociologues saisie de façon synchronique, en étant pas reconnues par la fraction dominante des classes dominantes, les inclinent à la critique de l'habitus de classe et du style de vie de celles-ci et du capitalisme.

De façon synthétique, il a résulté ainsi de notre analyse de la classe sociale des sociologues interviewés saisie de façon diachronique et synchronique que ceux-ci critiquent le capitalisme en raison du manque de reconnaissance vécu et partagé dont ils font l'objet dans la société bourgeoise-capitaliste aujourd'hui.

Lorsque dans un second temps, nous sommes passés à l'analyse des critiques du capitalisme et de leurs teneurs normatives, nous avons pu voir que celles-ci puisent aux sphères de reconnaissance de l'individualisme romantique, de l'amour, du droit, de l'estime sociale auxquelles s'ajoute la reconnaissance de la nature. Nous avons observé en effet que 1) dans la sphère de l'individualisme romantique ces critiques sont dirigées contre l'autoréification produite par l'entrepreneuriat de soi au nom de la reconnaissance préalable des désirs et sentiments du sujet 2) dans la sphère de l'amour, elles sont orientées contre les rapports intersubjectifs

instrumentaux au nom de la reconnaissance préalable des désirs et besoins des sujets 3) dans celle du droit, elles s'érigent contre la destruction d'une représentation sociopolitique communautaire et solidaire par l'usage d'un discours sur la responsabilité individuelle au nom de l'égalité 4) dans la celle de l'estime sociale, elles se développent contre la destruction des « structures et valeurs collectives » au nom de la solidarité, la liberté sociale et l'éthique « pure » et enfin 4) s'agissant de la nature, elles se dirigent contre une réification fictive de celle-ci au nom d'une reconnaissance préalable des significations existentielles qu'elle revêt pour le sujet et ses congénères. Nous avons ainsi pu conclure sur ce point que les critiques sociologiques du capitalisme puisent aux appuis normatifs au fondement des sphères de reconnaissance de l'individualisme romantique, de l'amour, du droit, de l'estime sociale et de la nature propre à la société bourgeoise-capitaliste aujourd'hui.

Théorie. A partir de ces résultats empiriques, notre recherche a permis tout d'abord de montrer au niveau théorique qu'une analyse de la critique ne peut se limiter aux termes du débat opposant « sociologie critique » et « sociologie de la critique », et notamment à une conceptualisation de la critique centrée exclusivement sur le sujet ou sur son discours. Bien que chacune de ces perspectives aient leur pertinence, ni la considération exclusive de la combinaison de l'histoire des structures objectives et subjectives, ni celle de la modélisation des opérations de critique et de justification ne suffisent à elles seules à épuiser le phénomène de la critique.

Comme nous l'avons vu, au niveau théorique, l'intérêt de l'approche de Bourdieu est de permettre de comprendre les raisons pour lesquelles les sujets entrent en conflit comme une recherche de reconnaissance déterminée en sa forme par la classe sociale de l'agent saisie de façon diachronique et synchronique, ses socialisations correspondantes et son inscription dans l'espace social et les champs. Si sa perspective a l'avantage d'autoriser une typification sociale des porteurs de la critique, nous avons constaté qu'elle est limitée en revanche par son insuffisante explication de leurs capacités critiques et de l'opération de la critique en tant que telle.

Sur ce point, nous avons observé alors qu'en procédant à la modélisation des opérations de critiques et de justifications et en prenant au sérieux les compétences critiques des personnes, la perspective de Boltanski permet de combler en partie cette lacune. Cependant, en soumettant à son tour cette perspective à l'examen, il est apparu qu'étant donné que son cadre théorique ne prend pas assez en compte la construction normative de la société, elle nécessite à son tour d'être complétée. La perspective philosophique de Honneth que nous avons mobilisée à cet effet, nous a permis d'appréhender notre objet au niveau théorique de façon éclairante en rendant compte à la fois des raisons qui poussent les sujets à la critique et de la teneur normative des conflits par une analyse anthropologique et une analyse socio-historique des différentes sphères de reconnaissance. Compte tenu du fait que cette perspective par son caractère philosophique ne s'appuie guère sur des données empiriques de première main, il nous a alors semblé opportun d'articuler ces trois perspectives afin de saisir le phénomène de la critique en son entier et bénéficier de leurs aspects heuristiques respectifs.

En ce sens, nous avons cherché à voir tout d'abord si ces perspectives étaient compatibles en mettant au jour leurs similitudes au niveau épistémologique et théorique. Nous avons pu constater ainsi que ces perspectives reposent sur trois caractéristiques communes qui justifient leur rapprochement : (1) une anthropologie de la reconnaissance (2) une conception du monde social comme une lutte pour la reconnaissance et (3) une analyse de la critique dotée de certaines qualités – universalité des compétences critiques, dimension pratique et réflexive de la critique, variabilité des critiques selon l'appartenance de classe – et dont le ressort est un manque de reconnaissance.

De là, nous avons choisi d'associer les lignes de force de chacune de ces perspectives dans un système théorique synthétique inspiré de la perspective de Honneth. Les raisons pour lesquelles nous avons effectué ce choix sont que ce système théorique permet de rendre intelligible les causes, formes et appuis moraux des critiques sociologiques du capitalisme en donnant au surplus les moyens de justifier ces critiques au niveau normatif. L'avantage

déterminant de l'approche du normatif que nous avons adoptée est ainsi d'offrir une solution aux débats théoriques contemporains sur la critique opposant « sociologie critique » et « sociologie de la critique » en autorisant à la fois l'analyse du critique et des appuis normatifs de son discours dans un cadre théorique synthétique et cohérent inspiré de la Théorie critique de Honneth.

Epistémologie. Au niveau des implications épistémologiques de nos résultats empiriques, nous avons vu que la totalité des sociologues interviewés font une critique systématique du capitalisme. Lorsque nous avons cherché à identifier la teneur normative de ces critiques afin de mettre en lumière une partie de la normativité critique de la sociologie aujourd'hui, nous avons alors constaté que celles-ci se déploient au nom de la reconnaissance préalable des désirs et sentiments du sujet, des désirs et besoins de ses congénères, de l'égalité, de la solidarité et la liberté sociale ainsi que de la reconnaissance préalable de la nature. De façon synthétique, il est ainsi apparu que les critiques sociologiques du capitalisme s'établissent aujourd'hui depuis les sphères de reconnaissance de l'individualisme romantique, de l'amour, du droit, de l'estime sociale et de la nature et dénoncent les effets négatifs qu'entraîne le capitalisme sur les relations intrasubjectives, intersubjectives et objectives du sujet au nom d'une relation de reconnaissance à soi, aux autres et à la nature.

Dans le prolongement de ceci, l'apport de notre recherche aux débats épistémologiques sur la critique a été de proposer une solution originale et cohérente à la question de la justification de la normativité critique de la sociologie et, par extension, à la problématique de la conciliation de la neutralité axiologique et de l'engagement critique du sociologue. Comme nous l'avons relevé à plusieurs reprises au moyen de différentes recherches, le problème épistémologique auquel ont été confronté les sociologues depuis la naissance de leur discipline a été à la fois de savoir comment justifier les appuis normatifs au nom desquels ils effectuent une critique du monde social et comment concilier leurs volontés de description scientifique et leurs volontés d'engagement critique en vue de l'émancipation, i.e. leurs

opérations de description du monde social et leurs opérations de critique de celui-ci.

Sur ce point, nous avons vu tout d'abord que Bourdieu considère que le monde social revêt un caractère inséparablement cognitif et politique et qu'il adopte une posture épistémologique critique. Nous avons ensuite observé, en nous appuyant sur les critiques de cette perspective établies par les « sociologues de la critique », que le problème posé par l'approche de Bourdieu est qu'il ne discute ni ne justifie de façon explicite ses appuis normatifs. Dans la lecture orientée que nous avons fait de son œuvre, quand bien même nous avons pu montrer qu'il porte ses critiques prioritairement au nom d'appuis normatifs formels – « liberté », « désintéressement », « justice », « solidarité », « bien commun », « éthique pure » – et secondairement d'appuis normatifs immanents – « égalité », « fraternité », « sincérité », « désintéressement », « altruisme »⁴⁸⁰ –, force nous a été de constater que ceux-ci ne sont ni définis ni justifiés de façon suffisante. Ce problème de justification de la teneur normative de ses critiques se reflète par extension dans la manière dont il procède à la conciliation de ses objectifs scientifiques et son engagement critique. En mettant l'accent sur le caractère scientifique de sa démarche sociologique – rupture avec le sens commun, défense de l'autonomie du champ scientifique etc. – et en mettant de côté ses éléments normatifs, il laisse une fois encore insuffisamment discuté la justification de la normativité critique de sa perspective.

En cherchant à pallier ce problème, nous avons vu ensuite que la perspective de Boltanski permet de progresser sur ce point en proposant une analyse du normatif au travers de son étude systématique des opérations de descriptions et de critiques. Nous avons observé en ce sens que si la perspective de Boltanski, à l'instar de celle de Bourdieu, reconnaît à la vie sociale un caractère normatif, elle ne cherche pas quant à elle à porter une critique – du

⁴⁸⁰ En ce sens, nous ne pouvons que reconnaître sur ce point que les appuis normatifs formels et immanents évoqués permettent de donner des indications sur la normativité critique de la posture épistémologique de Bourdieu.

moins pas *directement*⁴⁸¹ –, mais à tendre, selon elle, à une forme plus élevée d'objectivité en modélisant les opérations de critiques et de justifications effectuées par les personnes. Nous avons noté alors que cette perspective a pour limite de ne pas permettre de saisir totalement le normatif en ne rendant pas compte de la construction normative de la vie sociale et en n'intégrant pas les résultats de cette construction normative à sa posture épistémologique. De là, nous avons choisi de poursuivre nos réflexions épistémologiques en nous inspirant des travaux de Honneth.

L'usage de la perspective de Honneth nous a alors donné les moyens de combler les lacunes des perspectives de Bourdieu et Boltanski et de dépasser les débats actuels sur la critique en permettant de se doter d'une posture critique justifiée au niveau normatif. C'est en effet en s'inspirant de ses travaux et en vérifiant leur validité de façon empirique, que nous avons pu proposer une solution aux débats épistémologiques sur la justification normative des critiques en fondant ces dernières sur une éthique formelle basée indirectement sur la reconnaissance. Etant donné que la fondation normative de ces critiques sur les conditions de reconnaissance nécessaires pour que les sujets s'autoréalisent se distingue, de par son caractère abstrait et formel, d'un appui normatif et d'une justification normative liés aux intérêts d'un groupe social particulier ou d'une culture particulière⁴⁸², notre

⁴⁸¹ Comme noté précédemment « la sociologie de la critique » a pour objectif de modéliser les opérations de critique et de justification et s'appuie de ce fait sur le principe épistémologique de symétrie. Par cette ambition de description symétrique, il apparaît paradoxalement qu'elle a indirectement une dimension critique, car elle autorise un élargissement de l'espace de la représentation politique des parties prenantes et rend disponible et intelligible l'ensemble des argumentaires qui s'y affrontent.

⁴⁸² Pour rappel Honneth considère en effet sur ce point que : « *Les formes de reconnaissance de l'amour, du droit et de la solidarité constituent des protections intersubjectives garantissant les conditions de liberté intérieure et extérieure dont dépendent l'expression et la réalisation non contraintes des buts d'existence individuels ; comme en outre elles ne représentent pas telle ou telle instance institutionnelle déjà établie, mais seulement des schémas de comportement généraux, elles nous fournissent des éléments structurels distincts de la totalité concrète d'une forme de vie particulière* » (Honneth, 2008, p.209).

perspective nous a permis de tendre autant que faire ce peut aux réalisations les plus avancées de l'universel cognitif et éthique aujourd'hui .

Sur ce point, il est ainsi apparu de manière synthétique que l'ébauche formelle et néanmoins historiquement déterminée de l'éthicité que nous avons placée au fondement de notre perspective – i.e. les conditions de reconnaissance nécessaires à l'autoréalisation –, permet par son caractère abstrait et formel de se doter d'appuis normatifs qui tendent autant que possible à l'universalité.

En définitive, arrivé aux termes de notre analyse réflexive des critiques sociologiques du capitalisme, il apparaît ainsi que les apports de notre recherche se situent à trois niveaux.

Au niveau empirique tout d'abord, sa contribution principale est d'avoir permis de rendre compte du phénomène des critiques sociologiques du capitalisme comme une lutte pour la reconnaissance – une lutte qui, en se déployant par la négation réitérée du particulier, a pour but l'établissement progressif des conditions nécessaires à la réalisation pleine et entière des sujets, c'est-à-dire à leur réalisation individuelle et collective par l'établissement d'une relation de reconnaissance à soi, aux autres et à la nature.

Au niveau théorique ensuite, ses apports ont été de conjuguer les intérêts heuristiques des positions antagonistes de « la sociologie critique » et « la sociologie de la critique » dans une perspective synthétique inspirée des travaux de Honneth et d'autoriser par là une analyse de l'inclination des sociologues à la critique du capitalisme et des appuis normatifs de leurs critiques dans une théorie de la reconnaissance unique et cohérente.

Au niveau épistémologique enfin, la contribution de notre recherche est d'avoir montré de façon empirique que, parmi d'autres propositions actuelles⁴⁸³ et à venir, c'est notamment par l'usage d'une éthique formelle basée indirectement sur la reconnaissance – la « transcendance intramondaine » que cette dernière incarne et représente – que les débats épistémologiques sur la normativité critique de la sociologie et sa justification peuvent être résolus et qu'il est envisageable de concilier une aspiration scientifique à l'objectivité et à l'universalisme à un engagement critique en toute légitimité.

⁴⁸³ Nous pensons notamment aux perspectives contemporaines qui tentent de dépasser les antinomies théoriques précitées du débat sur la critique au travers de modèles qui se basent sur une éthique pondérée de relativisme éthique – Taylor –, une anthropologie atténuée et formelle – Habermas, Taylor – ou une forme de procéduralisme – Habermas, Fraser (Fraser, 2003 ; Habermas, 1973, 1987 ; Honneth, 2008 ; Taylor, 1992, 1998).

Bibliographie

- Accardo, A. e. C., Philippe (1986). *La sociologie de Bourdieu. Textes choisis et commentés* (Bordeaux : Editions le Mascaret ed.).
- Adorno, T. W. et Horkheimer, M., (1974). *La dialectique de la raison* (Paris: Gallimard ed.).
- Andréani, T. (1996). Bourdieu au-delà et en deçà de Marx. *Actuel Marx* (20), pp.47-64.
- Arendt, H. (1995). *Les origines du totalitarisme* (Paris: Seuil ed.).
- Assogba, Y. (1999). *La sociologie de Raymond Boudon: essai de synthèse et applications de l'individualisme méthodologique* (Presses Universitaires de Laval ed.).
- Assogba, Y. (2005). *La sociologie est-elle une science ? Entretien avec Raymond Boudon et systématisation de la démarche d'explication en sociologie* (Presses Universitaires de Laval ed.).
- Bachelard, G. (1993). *La formation de l'esprit scientifique* (Paris : Vrin ed.).
- Badiou, A. (2006). Politique et vérité. *Contretemps* (15 janvier), pp.43-53.
- Bénatouïl, T. (1999). Critique et pragmatique en sociologie. Quelques principes de lecture. *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 2 (54), pp.281-317.
- Benhabib, S. (1986). *Critique, Norm and Utopia. A study of the foundations of Critical Theory* (New York: Columbia University Press ed.).
- Bensaïd, D. (2001). Critique marxiste et sociologies critiques. *Contretemps* (no 1 mai), pp.31-46.

- Bensaïd, D. (2006). Clercs et chiens de garde. *Contretemps* (15 janvier), pp.21-32.
- Bertaux, D. (2005). *L'enquête et ses méthodes. Le récit de vie.* (Paris : Editions Armand Colin ed.).
- Berthier, N. (1998). *Les techniques d'enquête. Méthode et exercices corrigés.* (Paris : Armand Colin ed.).
- Bidet, J. (2002). L'esprit du capitalisme. Questions à Luc Boltanski et Eve Chiapello. *Actuel Marx Confrontation*, pp.215-233.
- Blanchet, A., et Gotman, A. (1992). *L'enquête et ses méthodes : l'entretien* (Paris : Nathan ed.).
- Boltanski, L. (1984). La dénonciation. *Actes de la recherche en sciences sociales* (51 mars), pp.3-40.
- Boltanski, L. (1990). *L'amour et le justice comme compétences. Trois essais de sociologie de l'action* (Paris : Métailié ed.).
- Boltanski, L. (1990). Sociologie critique et sociologie de la critique. *Politix*, 3 (10), pp.124-134.
- Boltanski, L. (2002). Nécessité et justification. *Revue économique*, 2 mars (53), pp.275-289.
- Boltanski, L., Thévenot, Laurent (Ed.). (2006). *L'effet Ricoeur dans les sciences humaines* (Paris ed.).
- Boltanski, L. (2008). *Rendre la réalité inacceptable* (Paris: Demopolis ed.).
- Boltanski, L. (2009). *De la critique. Précis de sociologie de l'émancipation* (Paris: Gallimard ed.).

- Boltanski, L. et Chiapello, E., (1999). *Le nouvel esprit du capitalisme* (Paris : Gallimard ed.).
- Boltanski, L. et Thévenot, L., (1991). *De la justification. Les économies de la grandeur.* (Paris : Editions Gallimard ed.).
- Boudon, R. (2002). Théorie du choix rationnel ou individualisme méthodologique ? *Sociologie et société, 1, 2002* (39), pp.281-309.
- Boudon, R. (2004). *Pourquoi les intellectuels n'aiment pas le libéralisme* (Paris : Odile Jacob ed.).
- Bourdieu, P. (1979). *La distinction. Critique sociale du jugement.* (Paris : Les éditions de minuit ed.).
- Bourdieu, P. (1979). Les trois états du capital culturel. *Actes de la recherche en sciences sociales* (30), pp.3-6.
- Bourdieu, P. (1980). *Le sens pratique* (Paris: Editions de Minuit ed.).
- Bourdieu, P. (1984). *Questions de sociologie* (Paris : Editions de Minuit ed.).
- Bourdieu, P. (1984). *Homo academicus* (Paris : Les Editions de Minuit ed.).
- Bourdieu, P. (1986). L'illusion biographique. *Actes de la recherche en sciences sociales, 62/63*, pp.69-72.
- Bourdieu, P. (1987). *Choses dites* (Paris: Editions de Minuit ed.).
- Bourdieu, P. (1992). *Les règles de l'art. Genèse et structure du champ littéraire.* (Paris : Editions du Seuil ed.).
- Bourdieu, P. (1993). *Misère du monde* (Paris : Editions du Seuil ed.).

- Bourdieu, P. (1994). *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*. (Paris : Editions du Seuil ed.).
- Bourdieu, P. (1997). *Méditations pascaliennes* (Paris : Editions du Seuil ed.).
- Bourdieu, P. (1998). *Contre feux* (Liber-Raisons d'agir ed.).
- Bourdieu, P. (2000). *Les structures sociales de l'économie* (Paris : Editions du Seuil ed.).
- Bourdieu, P. (2000). *Contre-feux 2* (Paris: Liber ed.).
- Bourdieu, P. (2001). *Science de la science et réflexivité* (Paris : Editions Raisons d'agir ed.).
- Bourdieu, P., Chamboredon, J-C., Passeron, J-C., (2005). *Le métier de sociologue* (Paris : Mouton Editeur ed.).
- Bourgeois, E., Nizet, Jean, Piret, Anne (1996). *L'analyse structurale, Une méthode d'analyse de contenu pour les sciences humaines* (Paris, Bruxelles : De Boeck Université ed.).
- Breviglieri, M., Stavo-Debaugue, Joan (1999). Le geste pragmatique de la sociologie française. Autour des travaux de Luc Boltanski et Laurent Thévenot. *Anthropolitica* (7).
- Bronckart, J.-P., Schurmans, Marie Nöelle (2001). Pierre Bourdieu – Jean Piaget: habitus, schèmes et construction du psychologique. *Le travail sociologique de Pierre Bourdieu. Dettes et critiques*.
- Butler, J. (2005). *Trouble dans le genre; pour un féminisme de la subversion* (Paris: Editions de la Découverte ed.).
- Caillé, A. et L. C. (2004). La reconnaissance aujourd'hui. Enjeux théoriques,

éthiques et politiques du concept. *Revue du MAUSS* (23), pp.88-115.

Castel, R. (2002). La critique face au marché. *Actuel Marx Confrontation*, pp.207-213.

Centlivres, P. (Ed.). (1987). *Histoires de vie. Approche pluridisciplinaire* (Neuchâtel : Editions de l'Institut d'ethnologie ed.).

Champagne, P., Lenoir, R., Merllié, D., Pinto, L., (1989). *Initiation à la pratique sociologique* (Paris : Bordas ed.).

Champagne, P. (1989). La rupture avec les préconstructions spontanées ou savantes. In P. Bordas (Ed.), *Initiation à la pratique sociologique* (pp.164-200, pp.219-220).

Chateauraynaud, F. (1991). *La faute professionnelle* (Paris : Métailié) pp.395-451.

Chauvel, L. (2006). Les nouvelles générations devant la panne prolongée de l'ascenseur social. *Revue de l'OFCE*, 1 (96), pp.35-50.

Chiapello, E. (1998). Artistes versus managers. Le management culturel face à la critique artiste.

Clifford, J. (1996). *Malaise dans la culture. L'ethnographie, la littérature et l'art au XXe siècle* (Paris : Ecole nationale supérieure des Beaux-Arts ed.).

Combessie, J.-C. (2003). *La méthode en sociologie* (Paris : Editions de la Découverte ed.).

Corcuff, P. (1996). Théorie de la pratique et sociologies de l'action. Anciens problèmes et nouveaux horizons à partir de Bourdieu. *Actuel Marx*, no 20 (Paris : PUF), pp.11-27.

Corcuff, P. (1998). Justification, stratégie et compassion: Apport de la sociologie

des régimes d'action. *Correspondances (Bulletin d'information scientifique de l'Institut de Recherche sur le Maghreb Contemporain)*, 51, pp.1-9.

Corcuff, P. (1999). Acteur pluriel contre habitus ? A propos d'un nouveau champ de recherches et de la possibilité du débat en sciences sociales. *Politix*, 12 (48), pp.157-173.

Corcuff, P. (2001). Marx et les nouvelles sociologies : les voies d'un dialogue dans l'après décembre 1995. *Contretemps* (1 mai), pp.13-28.

Corcuff, P. (2002). Pour une nouvelle sociologie critique : éthique, critique herméneutique et utopie critique. *Actuel Marx Confrontation*, pp.147-160.

Corcuff, P. (2003). *Bourdieu autrement. Fragilités d'un sociologue de combat* (Paris: Textuel ed.).

Corcuff, P. (2004). *Les nouvelles sociologies* (Paris : Armand Colin ed.).

Corcuff, P. (2012). *Où est passée la critique sociale ? Penser le global au croisement des savoirs*. (Paris: Editions la Découverte ed.).

Costey, P. (2005). L'*illusio* chez Pierre Bourdieu. Les (més)usages d'une notion et son application au cas des universitaires. *Revue Tracés* (8), pp.13-27.

Crétiéneau, A.-M. (2005). Les stratégies de survie individuelles : des enseignements utiles pour une autre approche du développement économique.

Dakhli, J. (1995). Le terrain de la vérité. *Enquête* (1), pp.141-151.

De Blic, D. (2000). La sociologie politique et morale de Luc Boltanski. *Raisons politiques* (3).

De sardan, O. (1995). La politique du terrain. Sur la production des données en

anthropologie. *Enquête* (1), pp.71-109.

De sardan, O. (1996). La violence faite aux données. Autour de quelques figures de la surinterprétation en anthropologie. *Enquête* (3), pp.31-59.

De sardan, O. (2000). Le « je » méthodologique. Implication et explicitation dans l'enquête de terrain. *Revue française de sociologie*, 3 (41), pp.417-445.

De Singly, F. (1992). *L'enquête et ses méthodes : le questionnaire* (Paris : Armand Colin ed.).

Della Porta, D., Diani, Mario (2006). *Social Movements. An introduction* (Oxford: Blackwell Publishing ed.).

Dépelteau, F. (2000). *La démarche d'une recherche en sciences humaines : de la question de départ à la communication des résultats* (Bruxelles : De Boeck Université ed.).

Descola, P. (2005). Beyond Nature and Culture. *British Academy* (139), pp. 137-155.

Dezalay, Y. (2004). Les courtiers de l'international. Héritiers cosmopolites, mercenaires de l'impérialisme et missionnaires de l'universel. *Actes de la recherche en sciences sociales* (151-152), pp.5-35.

Dixon, K. (1998). *Les évangélistes du marché* (Paris: Editions Raisons d'agir ed.).

Dodier, N. (1993). Les appuis conventionnels de l'action. Eléments de pragmatique sociologique. *Réseaux* (62).

Dosse, F. (1995). *L'empire du sens. L'humanisation des sciences humaines* (Paris : Editions de la Découverte ed.).

Dupuis-Déri, F. (2005). *Black Blocs. La liberté et l'égalité se manifestent*. (Paris:

Atelier de création libertaire ed.).

Durkheim, E. (1894). *Les règles de la méthode sociologique* (Paris ed.).

Durkheim, E. (1986). *De la division du travail social* (Paris: PUF ed.).

Favereau, O. (2001). L'économie du sociologue ou penser (l'orthodoxie) à partir de Pierre Bourdieu. *Le travail sociologique de Pierre Bourdieu. Dettes et critiques*.

Favret-Saada, J. (1997). *Les mots, la mort, les sorts* (Paris : Editions Gallimard ed.).

Fischbach, F. (2003). Où en est la théorie critique ? Axel Honneth et le retour aux sources de la théorie critique : la reconnaissance comme « autre de la justice ». *Recherches*, pp. 169-184.

Fleury, S., Gros, Dominique, Tschannen, Olivier (2003). *Inégalités et consommation* (Paris : l'Harmattan ed.).

Flick, U., Von Kardoff, Ernst, Steinke, Ines (2004). *A companion to qualitative research* (Londres : SAGE Publications ed.).

Fontar, B. (2010). De l'impossibilité de critiquer la télévision à la télévision: l'expérience d'Arrêt sur images. *Mouvements* (61), pp.85-95.

Foucault, M. (1994). *Surveiller et punir* (Paris: Gallimard ed.).

Fraser, N. (1989). What's critical about critical theory ? The case of Habermas and gender, *Unruly practices: power, discourse and gender in contemporary social theory* (Minnesota ed.).

Fraser, N., Honneth, Axel (2003). *Redistribution or recognition ? A political-philosophical exchange*. (London: Verso ed.).

- Fraser, N. (2005). *Qu'est-ce que la justice sociale ? Reconnaissance et redistribution* (Paris: Editions La découverte ed.).
- Fraser, N. (2009). Feminism, capitalism, and the cunning of history. *New Left Review* (56 March-april 2009), 97-117.
- Fraser, N. (2012). *Le féminisme en mouvements. Des années 1960 à l'ère néolibérale* (Paris: Editions la Découverte ed.).
- Genard, J.-L., Cantelli, Fabrizio (2008). Etres capables et compétents: lecture anthropologique et pistes pragmatiques. *SociologieS*.
- Ghasarian, C. (Ed.). (2002). *De l'ethnographie à l'anthropologie réflexive : nouveaux terrains, nouvelles pratiques, nouveaux enjeux* (Paris : Armand Colin ed.).
- Gombrowicz, W. (1971). *A guide to philosophy in six hours and fifteen minutes* (Yale university press ed.).
- Guye, O., Joye, Dominique, Kaufmann, Vincent, Levy, René (1997). *Tous égaux ? De la stratification aux représentations* (Zürich : Editions Seismo ed.).
- Habermas, J. (1973). Labor and interaction: remarks on Hegel's jena Philosophy of mind, *Theory and practice* (Beacon press ed.).
- Habermas, J. (1973). *La technique et la science comme idéologie* (Paris: Gallimard ed.).
- Habermas, J. (1987). *Théorie de l'agir communicationnel* (Paris: Faillard ed.).
- Habermas, J. (1989). Toward a reconstruction of historical materialism, *Jürgen habermas on society and politics* (Beacon press ed.).
- Habermas, J. (1990). Morality and ethical life: does Hegel's critique of Kant apply

to discourse ethics ?, *Moral consciousness and communicative action* (MIT press ed.).

Habermas, J. (1996). *Between facts and norms: contributions to a discourse theory of law and democracy* (MIT press ed.).

Hacking, I. (2001). *Entre science et réalité : la construction sociale de quoi ?* (Paris : Editions de la Découverte ed.).

Harvey, D. (2001). *Spaces of capital: towards a critical geography* (Routledge ed.).

Heidegren, C.-G. (2004). Recognition and Social Theory. *Acta Sociologica* (47), pp.365-373.

Henion, A. (2003). Engager son propre goût. entretien autour de la sociologie pragmatique. *Ethnographiques.org* (3 avril).

Henion, A. (2005). Pour une pragmatique du goût. *Papier de recherche du CSI* (001).

Hirschhorn, M. (2000). L'actionnisme. *La sociologie française contemporaine*, pp. 47-58.

Hirschman, A. O. (1984). *L'économie comme science morale et politique* (Paris, Editions du Seuil ed.).

Hoarau, J. (1996). Note sur la critique de la sociologie critique. *Actuel Marx* (20), pp.105-117.

Honneth, A. (1990). Work and interaction: on the normative basis of critical theory. *The fragmented world of the social* (SUNY press ed.).

Honneth, A. (1993). Horkheimer's original Idea : the sociological deficit of Critical Theory. *The critique of Power* (MIT Press ed.), pp.5-31.

- Honneth, A. (2002). Grounding Recognition: a rejoinder to critical questions. *Inquiry* (45).
- Honneth, A. (2006). *La société du mépris* (Paris: édition de la Découverte ed.).
- Honneth, A., Voirol, Olivier (2006). La théorie critique de l'Ecole de Francfort et la théorie de la reconnaissance. In La découverte (Ed.), *La société du mépris. Vers une nouvelle théorie critique* (pp. 151-180). Paris.
- Honneth, A. (2007). *La réification. Petit traité de Théorie critique* (Paris: Editions Gallimard ed.).
- Honneth, A. (2007). *Disrespect. The Normative Foundations of Critical Theory* (Malden: Polity Press ed.).
- Honneth, A. (2008). *La lutte pour la reconnaissance* (Paris: Editions du Cerf ed.).
- Honneth, A. (2008). Réification, connaissance, reconnaissance : quelques malentendus. *Esprit*, pp. 96-107.
- Honneth, A. (2008). *Les pathologies de la liberté. Une réactualisation de la philosophie du droit de Hegel* (Paris : Editions la Découverte ed.).
- Honneth, A. (2010). Dissolution of the social: on the social theory of Luc Boltanski and Laurent Thévenot. *Constellations*, 17 (3), pp.376-389.
- Horkheimer, M. (1991). Traditional and Critical Theory, *Critical Theory Selected Essays* (Seabury Press ed.).
- Jacquemain, M. (2005). *Le sens du juste. Cadre normatif et usages sociaux des critères de justice*. (Liège: Editions de l'Université de Liège ed.).
- Jung, C. G. (1964). *Dialectique du Moi et de l'inconscient* (Paris: Editions Gallimard ed.).

- Kaufmann, J.-C. (1996). *L'entretien compréhensif* (Paris : Editions Nathan ed.).
- Keucheyan, R. (2010). *Hémisphère gauche. Une cartographie des nouvelles pensées critiques* (Paris: Editions la Découverte ed.).
- Kocher, Y. (2011). Unwrapping swiss culture. The cultural unconscious in french-speaking Switzerland: the legacy of Calvin. *Spring. A journal of archetype and culture* (86), pp. 79-96.
- Kovel, J. (2007). *The enemy of nature: the end of capitalism or the end of the world* (Zed book ed.).
- Lahire, B. (1996). Risquer l'interprétation. Pertinences interprétatives et surinterprétations en sciences sociales. *Enquête* (3), pp.61-87.
- Lahire, B. (2005). *L'esprit sociologique* (Paris : Editions de la découverte ed.).
- Lalonde, M., Jaccoud, Mylène, Poupart, Jean (1997). *De l'école de Chicago au postmodernisme. Trois quarts de siècle de travaux sur la méthodologie qualitative.* (Québec : Les Presses Inter Universitaires ed.).
- Lapeyronnie, D. (2000). La sociologie des mouvements sociaux. *La sociologie française contemporaine*, pp.71-85.
- Laval, C. (2002). *L'ambition sociologique* (Paris, la découverte ed.).
- Lebaron, F. (2000). Le structuralisme génétique. *La sociologie française contemporaine*, pp.59-69.
- Leland L., G. (2008). Redeeming Labor: Making Explicit the Virtue Theory in Habermas's Discourse Ethics. *Critical Sociology*, 34 (6 november 2008), pp.767-786.
- Lenclud, G. (1995). Quand voir c'est reconnaître. Les récits de voyage et le regard

anthropologique. *Enquête* (1), pp.113-129.

Lenclud, G. (1996). La mesure de l'excès. Remarques sur l'idée même de surinterprétation. *Enquête* (3), pp.11-30.

Lloyd, G. E. R. (2007). *Cognitive variations. Reflections on the Unity and Diversity of the Human Mind* (Oxford: university press ed.). New York.

Lukacs, G. (1960). *Histoire et conscience de classe. Essais de dialectique marxiste* (Paris: Editions de Minuit ed.).

Magni Berton, R. et Rios, D. (2003). *La misère des intellectuels. Pourquoi s'opposent-ils au capitalisme ?* (Paris : L'Harmattan ed.).

Marcelo, G. et Honneth, A., *Recognition and Critical Theory Today. à paraître.*

Marx, K. (1976), *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte*, (Paris : Ed. sociales ed.).

Marx, K., Engels, Friedrich *The Marx-Engels Reader* (Norton ed.).

Marx, K. (1986). *Le Capital. Volume I* (Paris: Garnier-Flammarion ed.).

Marx, K. (1993). *Grundrisse* (London: Penguin Books ed.).

Marx, K. (1996). *Manuscripts de 1844* (Paris: Garnier-Flammarion ed.).

Mauger, G. (2006). Pour une politique réflexive. *Contretemps* (15 janvier), pp.53-60.

Merllié, D. (1989). La construction statistique. *Initiation à la pratique sociologique*, pp.101-162.

Michel, J. (2008). L'anthropologie fondamentale de Paul Ricoeur dans le miroir des sciences sociales. *Social Science Information*, 1 (47), pp.31-54.

- Michon, S. (2003). Variations de l'intérêt pour la politique et de la participation politique des étudiants. *Regards sociologiques* (24), pp.103-113.
- Montlibert, C. D. (2003). Le champ de la revendication et les nouveaux mouvements sociaux. *Regards sociologiques* (24), pp.7-11.
- Nachi, M. (2006). *Introduction à la sociologie pragmatique* (Paris : Armand Colin ed.).
- Nietzsche, F. (1989). *La généalogie de la morale*. (Paris : Mercure Ed.)
- Nordmann, C. (2006). *Bourdieu / Rancière. La politique entre sociologie et philosophie* (Paris : Editions Amsterdam ed.).
- Passeron, J.-C. (1991). *Le raisonnement sociologique. L'espace non-poppérien du raisonnement naturel* (Paris : Editions Nathan ed.).
- Passeron, J.-C. (1995). L'espace mental de l'enquête (1). La transformation de l'information sur le monde dans les sciences sociales. *Enquête* (1), pp.13-42.
- Passeron, J.-C. (1996). L'espace mental de l'enquête (2). L'interprétation et les chemins de la preuve. *Enquête* (3), pp.89-126.
- Pedrazzini, Y. (2005). *La violence des villes* (Tunis : Cérès Editions ed.).
- Pinçon, M., Pinçon-Charlot, Monique (1997). *Voyage en grande bourgeoisie* (Paris : PUF ed.).
- Pinto, L. e. M., Gérard (1994). *Lire les sciences sociales* (Paris: Belin ed.).
- Polanyi, K. (2001). *The great transformation* (Beacon ed.).
- Remy, J. (1990). L'analyse structurale et la symbolique sociale. *Méthodes d'analyse de contenu et sociologie*, pp.111-132.

- Renault, E. et Sintomer, Y., (2003). Introduction in : La découverte (Ed.), *Où en est la théorie critique ?* Paris.
- Ricoeur, P. (1990). *Soi-même comme un autre* (Paris: Editions du Seuil ed.).
- Ricoeur, P. (2002). La lutte pour la reconnaissance et l'économie du don. *Journée de philosophie à l'UNESCO*.
- Ricoeur, P. (2004). *Parcours de la reconnaissance. Trois études* (Paris: Editions Stock ed.).
- Rorty, R. (1994). *Objectivité, relativisme et vérité* (PUF ed.).
- Ross, K. (2006). L'engagement et ses vies ultérieures. *Contretemps* (15 janvier), pp.60-73.
- Roudinesco, E. (2006). Philosophes dans la tourmente. *Contretemps* (no 15 janvier), pp. 119-125.
- Rousseau, J.-J. (1996). *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (Paris: Gallimard, Folio/essais ed.).
- Satineau, M. (2003). *De mai 68 aux altermondialistes, l'esprit des murs* (Sierre : Editions à la Carte ed.).
- Schultheis, F. (2000). « Chacun sa chimère, le Privatdozent, ou l'illusio académique faite homme », in : Marc-Olivier Gonseth, Jacques Hainard, Roland Kaehr (eds) *La Grande Illusion*, Neuchâtel : Musée d'ethnographie, pp. 41-55.
- Sennet, R. (2006). *The culture of the new capitalism* (Yale university press ed.).
- Simmel, G. (2004). The style of life , *The philosophy of money* (Routledge ed., pp. 433-518).

- Sintomer, Y. (1996). Le corporatisme de l'universel et la cité. *Actuel Marx* (20), pp.91-105.
- Szczepanski, M. (2003). Du militantisme à la militance : une étude microsociologique des modalités de participation des militants "antimondialisation" à travers l'exemple d'un comité local de l'Association pour la Taxation financières pour l'Aide aux Citoyens (A.T.T.A.C.) *Regards sociologiques* (24), pp.23-34.
- Taylor, C. (1992). *The Ethics of Authenticity* (Cambridge: Mass ed.).
- Taylor, C. (1998). *Les Sources du moi. La formation de l'identité moderne* (Seuil ed.).
- Taylor, C. (1998). *Hegel et la société moderne* (Paris: Cerf ed.).
- Terestchenko, M. (2004). Egoïsme ou altruisme. Laquelle de ces deux hypothèses rend-elle le mieux compte des conduites humaines ? *Revue du MAUSS* (23), pp.312-333.
- Theunissen, M. (1997). *Réalisation de soi et universalité. Pour une critique de la conscience actuelle* (Paris: Cerf ed.).
- Thévenot, L. (1986). Les investissements de forme. In Presses universitaires de France (Ed.), *Conventions économiques* (Paris ed., pp. 21-71). Paris.
- Thévenot, L. (1990). L'action qui convient. *Raisons Pratique* (1), pp.39-69.
- Thévenot, L. (1999). L'action comme engagement. In Presses universitaires de France (Ed.), *L'analyse de la singularité de l'action* (pp. 213-238).
- Thévenot, L. et Lafaye C. (1993). Une justification écologique ? Conflits dans l'aménagement de la nature. *Revue française de sociologie*, 3 (34), pp.495-524.

- Trom, D. (2008). La crise de la critique sociale vue de Paris et de Francfort. *Esprit*, pp.108-126.
- Truc, G. (2005). Une désillusion narrative ? De Bourdieu à Ricoeur en sociologie. *Tracés* (8), pp.47-67.
- Veyne, P. (1996). L'interprétation et l'interprète. A propos des choses de la religion. *Enquête* (3), pp.241-272.
- Viard, B. (2004). Pour une psychologie du don. *Revue du MAUSS* (23), pp.302-311.
- Vincent, J.-M. (2001). Les conditions de possibilité d'une sociologie critique. *Contretemps* (1 mai Paris), pp.91-100.
- Voirol, O. (2004). Reconnaissance et méconnaissance: sur la méconnaissance: théorie de la violence symbolique. *Social Science Information* (43).
- Voirol, O. (2010). La Théorie critique des médias de l'Ecole de Francfort: une relecture. *Mouvements*, (61), pp.23-32.
- Wacquant, L. (1996). De l'idéologie à la violence symbolique : culture, classe et conscience chez Marx et Bourdieu. *Actuel Marx* (20), pp.65-83.
- Wacquant, L. (1996). Notes tardives sur le "marxisme" de Bourdieu. *Actuel Marx* (20), pp.83-91.
- Wallerstein, I. (2004). *World-system analysis: an introduction* (Duke university press ed.).
- Walzer, M. (1990). *Critique et sens commun. Essai sur la critique sociale et son interprétation*. (Paris : Editions La Découverte ed.).
- Walzer, M. (1996). *Le deuxième âge de la critique sociale. Solitude et solidarité*.

(Paris : Editions Métailié. ed.).

Weber, M. (1964). *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme* (Paris: Pocket ed.).

Weber, M. (2005). *La science, profession et vocation* (Marseille: Agone ed.).

Winock, M. (1999). *Le siècle des intellectuels* (Paris : Editions du Seuil ed.).

Wintrebert, R. (2006). Sociologie de la critique. A propos d'ATTAC France et *Functions of Social Conflicts* de Lewis A. Coser. *Cahiers Internationaux de Sociologie*, cxx, 1pp.55-165.

Zaretsky, E. (1976). *Capitalism, the family and personal life* (Harper and Row ed.).

Annexe 1

Index des tableaux

1. Tableau synoptique des critiques sociologiques du capitalisme selon Bourdieu, p.151.
2. Tableau synoptique des six cités de « *De la justification* », p.245.
3. Tableaux synoptique des cités verte et par projet, p.246
4. Tableau synoptique des mondes, p.258.
5. Tableau synoptique des critiques artiste et sociale, p.293
6. Tableau synoptique de la cité par projet, p.304
7. Tableau synoptique des formes historiques des sources d'indignation et des critiques sociologique du capitalisme, p.343
8. Tableau synoptique de la philosophie sociale, pp.366-367
9. Tableau synoptique des formes de reconnaissance et de mépris, p.403
10. Tableau synoptique des critiques sociologiques du capitalisme de Honneth, p.441
11. Tableau synoptique des critiques sociologiques du capitalisme selon le concept de réification, p.442
12. Tableau synoptique des similitudes entre les perspectives, p.469.

13. Tableau synoptique de la classe sociale des parents des interviewés, p.484

14. Tableau synoptique des habitus de classe, style de vie et socialisations originaires, p.491

15. Tableau synoptique des déterminants sociaux et politiques sur trois générations, p.502

16. Tableau synoptique des dispositions et pratiques ascétiques des sociologues interviewées, p.507

17. Tableau synoptique des critiques sociologiques du capitalisme et de leurs appuis normatifs, p.547

Annexe 2

Guide d'entretien

1) Classe sociale diachronique et synchronique et socialisations relatives

Origine sociale, style de vie et socialisation au capitalisme

- Tout d'abord, pouvez vous m'expliquer quelle était la situation économique et sociale de votre famille sur trois générations (depuis la génération des grands-parents) ?
- Les membres de votre famille avaient quels points de vue, quels discours sur le capitalisme ?
 - Est-ce qu'à l'intérieur de votre famille il y avait des personnes opposées à ce discours? Si oui, quel rapport aviez-vous avec cette personne ?
- Quelles étaient les pratiques culturelles de votre famille ?
 - Et quelles sont vos pratiques culturelles aujourd'hui ?
- De quels milieux venaient les amis de votre famille ?
 - Et de quels milieux viennent vos amis aujourd'hui ?
- Comment placeriez-vous votre famille sur l'échiquier politique ?
 - Et comment vous y placeriez-vous aujourd'hui ?

Socialisation académique à la sociologie

- Comment en êtes vous arrivé à faire de la sociologie, pour quelles raisons, qu'est-ce qui vous a plu ?
- Qu'est-ce qui vous a amené à faire de la sociologie plutôt que de l'économie ?
 - Pour quelles raisons ?
- Quels courants et auteurs préférez vous en sociologie et pourquoi ?

- Selon vous, quelle était la prise de position de vos professeurs en sociologie à propos du capitalisme dans leur cours ?

Pratique professionnelle

- Au niveau professionnel quel a été votre parcours en sociologie ?
- Pourquoi faites vous de la sociologie, quel sens cela a pour vous, à quoi cela vous sert-il de faire de la sociologie ?
- Au niveau de votre travail quel est votre degré d'autonomie ?
 - Comment le vivez-vous et qu'en pensez vous de manière générale ?
- Selon certains auteurs, il est de plus en plus demandé aux travailleurs d'être des « entrepreneurs d'eux-mêmes »
 - Est-ce que vous avez l'impression de vivre cela au niveau professionnel ?
 - Si oui, comment le vivez-vous et qu'est-ce que vous pensez du modèle de l'employé entrepreneur de lui-même selon vos valeurs de manière générale?
 - Dans le prolongement de ceci, certains auteurs considèrent qu'il est demandé aujourd'hui dans le monde du travail du savoir-être : est-ce que vous avez l'impression de vivre cela ? si oui, comment le vivez-vous et qu'est-ce que vous en pensez de manière générale ?
- Certains auteurs considèrent que le monde du travail exige des employés aujourd'hui d'être employable.
 - Est-ce que vous avez l'impression de vivre cela aujourd'hui ?
 - Comment vivez-vous les exigences d'employabilité et qu'en pensez vous de manière générale ?
 - Comment vivez-vous le fait de travailler sur projet, mandat et qu'en pensez vous de manière générale?
- Que pensez vous de la reconnaissance sociale et financière dont bénéficient les sociologues ?

- Qu'est-ce que vous pensez du fait que les sociologues et les grands patrons de l'industrie et du commerce sont reconnus financièrement et socialement différemment ?
- Est-ce que cela vous semble justifié ?

2) Analyse des critiques sociologiques du capitalisme et de leurs appuis normatifs

Définition, représentation et critique générale du capitalisme

- Quelle est votre définition du capitalisme et comment vous le représentez-vous ?
- Que pensez-vous du capitalisme aujourd'hui selon vos valeurs ?
 - Au nom de quels valeurs vous opposez-vous au capitalisme?
 - Qu'est-ce qui vous semble injuste ?
- Quelles sont vos émotions par rapport au capitalisme aujourd'hui ?

Critique artiste

- S'agissant de nos sociétés capitalistes avancées, certains auteurs propose une interprétation en termes de désenchantement et d'inauthenticité, qu'en pensez-vous?
- S'agissant de la vie professionnelle et des relations de travail, certains auteurs proposent une interprétation en termes d'aliénation, d'exploitation et de contrôle qu'en pensez-vous ?

Critique sociale

- Que pensez-vous de la répartition des richesses aujourd'hui ?
 - Quels devrait être le juste critère de répartition selon vous ?
 - Comment est-ce que vous répartiriez idéalement les choses ?

- Certains intellectuels ont affirmé que l'homme est fondamentalement motivé par son intérêt individuel, qu'en pensez-vous ?

Critique écologique

- Que pensez vous des relations entre le capitalisme et la nature – la question écologique ?

Réflexivité

- Comment expliquez-vous votre rapport particulier au capitalisme?
- Comment expliquez-vous que les sociologues sont d'une manière générale opposés au capitalisme ?