

PATRICK BAERT  
LUC BOLTANSKI  
VANDO BORGH  
JEAN DE MUNCK  
ALAIN ERALY  
NANCY FRASER  
BRUNO FRÈRE

# Le tournant de la théorie critique

SOLIDARITÉ  
ET SOCIÉTÉ

JEAN-LOUIS GENARD  
AXEL HONNETH  
JEAN-LOUIS LAVILLE  
THOMAS PÉRILLEUX  
ALAN SHIPMAN  
SIMON SUSEN  
LAURENT THÉVENOT

**DDB** *desclée  
de brouwer*

# Le tournant de la théorie critique

Collection « Solidarité et société »  
dirigée par Jean-Louis Laville

Dès le XIX<sup>e</sup> siècle, l'invention de la solidarité correspond à la tentative de penser un lien social véritablement moderne, qui ne repose ni sur les intérêts matériels, ni sur les communautés traditionnelles.

En dépit de l'annonce récurrente de son affaiblissement voire de sa disparition, cette idée de solidarité continue à rassembler ceux qui refusent de réduire la vie sociale à l'utilitarisme et les relations humaines au contrat. De multiples formes d'associationnisme, présentes depuis le niveau local jusqu'au niveau international, s'y réfèrent aujourd'hui avec force.

La solidarité est donc d'actualité. Mais derrière l'adhésion qu'elle suscite apparaissent des conceptions contrastées. Elles renvoient pour certaines à la vision d'une société éthique dans laquelle des citoyens remplissent leurs devoirs moraux alors qu'elles désignent pour d'autres des actions collectives relevant de l'auto-organisation et du mouvement social.

Cette collection se propose donc d'éclairer les multiples formes de solidarité en actes comme les débats qui y sont liés, en soulevant des questions décisives pour notre avenir commun.

Joseph Haeringer (dir.), *La démocratie : un enjeu pour les associations d'action sociale*, 2008.

Jean-Louis Laville, *Le travail, une nouvelle question politique*, 2008.

Jean-Paul Maréchal, *Humaniser l'économie*, 2008.

Bruno Frère, *Le nouvel esprit solidaire*, 2009.

Anne Salmon, *Mais que font les éducateurs ? Le travail social*

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

ont procédé à l'égard des classiques de l'école de Francfort. En France, cette rupture est celle qui, tout à fait identiquement, a conduit les auteurs du courant pragmatique (comme Boltanski ou Thévenot) à distancier leur théorie critique de son berceau bourdieusien.

Une première partie rassemble les chapitres qui présentent les progrès très nets que l'hypothèse sociologique de *l'acteur compétent* permet à la théorie critique de réaliser. L'enjeu n'est pas de nier la domination et l'aliénation, plus effrayantes que jamais à l'heure où l'idéologie managériale fait passer la réalité du travail précaire et la destruction de la sécurité sociale pour des nécessités inévitables. Il est plutôt d'investir les plis et replis du monde dans lesquels les humains parviennent à nicher des actions qui ne peuvent pas être comprises grâce au logiciel de l'habitus, de la violence symbolique et inconsciente, du sens commun ou du conditionnement social. Différents champs sont ainsi balayés : moral, clinique, monde intellectuel, histoire moderne, capitalisme, associations, etc. C'est autour de quelques auteurs clés pour la nouvelle théorie critique que l'ensemble de ces chapitres se construit. Honneth et Boltanski, nous l'avons déjà évoqué, incarnent des sources d'inspiration importantes pour les chapitres qui suivent et qui attestent du tournant pris par la théorie critique française ou allemande. Mais Outre-Atlantique, la tradition critique, jusqu'alors postmarxiste, ne se satisfait plus non plus d'une représentation négative de l'acteur social, objet passif et inconscient de forces qui le dépassent et le conditionnent. Burawoy, Appadurai ou Fraser sont ainsi convoqués et plusieurs auteurs indiquent combien l'évolution de leurs thèses respectives est en fait congruente au tournant de la critique observé en Europe.

Jean-Louis Genard, se penchant précisément sur le volet européen, montre bien que la transition entre la théorie critique

d'Adorno et Horkheimer d'une part, et celle d'Habermas et d'Honneth de l'autre, est comparable à celle qui, en France, éloignera Boltanski de Bourdieu. D'un côté, Habermas puis Honneth reprochent à la théorie critique de la « première » école de Francfort d'avoir obéi à des approches systémiques et fonctionnalistes faisant peu de place aux expériences morales et aux engagements normatifs des personnes : les acteurs sociaux sont englués dans une raison instrumentale ou subjective qui n'offre aucun espace de prise de distance par rapport à une domination qui s'impose comme totale. De même, la sociologie pragmatique de Boltanski reprochera à l'approche bourdieusienne de la critique d'envisager la compréhension de la dynamique sociale en opérant le dévoilement de logiques structurelles se déployant au travers de l'habitus des acteurs et à leur insu, voire avec leur contribution autant inconsciente que bienveillante. La mise en relation de ces deux cheminements, de l'école de Francfort d'abord, de la sociologie critique française ensuite, laisse entrevoir des parcours relativement comparables qui conduisent à prendre au sérieux les raisons qu'ont les personnes d'agir sans les renvoyer à l'illusion. Parce que ces raisons sont souvent similairement morales, l'auteur démontre que le socle épistémologique commun aux nouvelles théories critiques relève en définitive d'une anthropologie conjonctive identique.

Cette anthropologie intègre la question des émotions assez largement ignorée par les premières théories critiques qui réduisaient celles-ci à des affects réifiés par l'industrie culturelle ou l'idéologie dominante. Thomas Périlleux entreprend de montrer, à ce titre, que les nouvelles théories critiques, sortant de cette réduction, permettent d'ouvrir un travail sérieux sur la souffrance qui les conduit naturellement à devoir se confronter à la clinique. Cette confrontation, explique l'auteur à partir des

travaux de Dejours, est problématique à plus d'un titre. En effet, la critique se doit de faire monter en généralité une souffrance sociale vers le « politique » alors que la clinique, pour être utile, doit prendre cette même souffrance dans sa dimension singulière pour aider la personne qui en souffre. La critique classique ne peut résoudre l'équation facilement car les raisons individuelles données à la souffrance sont pour elle de l'ordre de faux besoins (je souffre de ne pas pouvoir rouler en 4X4) ou reposent sur des présupposés (il faut être rentable au travail et je souffre de ne pas l'être suffisamment) qui ne peuvent pas véritablement permettre de construire une critique globale du consumérisme ou de l'idéologie managériale qui fait peser des exigences toujours plus lourdes sur les travailleurs. Pourtant, au-delà de ce qui oppose clinique et critique, l'auteur indique que la première est grosse de la seconde si l'on entend cette dernière dans son sens renouvelé. Cette « nouvelle » critique, en effet, a renoncé à identifier préalablement, à la place des sujets concernés, les maux sociaux qu'elle se donne pour tâche de dénoncer. Elle cherche à s'ancrer dans le concret à partir des expériences des sujets. À la façon d'Honneth, Boltanski ou Burawoy, une clinique critique partirait de l'idée qu'il convient pour les cliniciens de contribuer à façonner des sujets critiques, c'est-à-dire des sujets capables de modifier les contextes de leur action plutôt que de s'y adapter de manière instrumentale, comme on s'adapte à la *nécessité* des réformes sociales drastiques grâce au *management* et à la *bonne gouvernance* (voir à ce sujet la partie II du volume). Ces cliniciens ne dévoilent pas, contre les raisons erronées des personnes, les causes inconscientes mais « réelles » de leur souffrance. Ils stimulent un *potentiel critique déjà présent* dans les récits du travail, en indiquant ce qu'ils recèlent *déjà* d'émancipateur.

L'idéologie managériale, Vando Borghi en fait la question

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

dans une analyse exclusive de la reproduction et de son caractère inéluctable. À cet égard, on l'a dit, la seconde école de Francfort, la sociologie pragmatique ou encore la sociologie publique amorcent un tournant en se démarquant des déterminismes antérieurs par l'étude des tensions entre capitalisme et démocratie d'une part, et par la prise en compte des représentations des acteurs d'autre part. Pour renforcer ce tournant et installer ses principaux acquis sur le long terme, le rapprochement avec les épistémologies du Sud s'avère urgent. Car la rupture avec le scientisme et l'ethnocentrisme qui les caractérisent ne peut que renforcer la construction d'une conception renouvelée de l'émancipation. C'est un vaste programme collaboratif qui s'ouvre, à la croisée de la sociologie, de la théorie politique et d'une critique renouvelée de l'hégémonie capitaliste ou de ses avatars managériaux. Les chercheurs concernés sauront-ils relever le défi ?

# **PARTIE I**

## **Le mouvement des nouvelles théories critiques**

# Chapitre I

## SOCIOLOGIE CRITIQUE, SOCIOLOGIE MORALE

Jean-Louis GENARD

### Introduction

Ce chapitre partira d'un constat : celui selon lequel la sociologie critique actuelle tend de plus en plus à se trouver adossée à des fondements moraux ou éthiques, alors que dans la tradition critique, héritée principalement du marxisme, la morale se trouvait par principe discréditée, renvoyée au rang des « idéologies » et que l'ambition morale apparaissait souvent associée au vocabulaire volontiers méprisant de la « moralisation ». Cette reconnexion de la sociologie critique avec le problème de la morale ne manque pas d'interroger puisqu'elle invite à une réouverture sur de nouveaux frais de l'ancienne antinomie de la liberté et du déterminisme, qu'elle repose la question des conditions d'une articulation des ambitions objectivantes de la sociologie comme science et d'ambitions critiques exigeant l'explicitation d'appuis normatifs, ou encore qu'elle appelle à une réflexion sociologique sur la morale alors même que la sociologie de la morale apparaît à l'évidence comme un des parents pauvres de la discipline sociologique.

Mon propos se déploiera en deux temps. Dans le premier, je proposerai une approche plutôt descriptive des évolutions

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

ambition critique.

Ce n'est toutefois pas à cette tâche que j'ai déjà entamée ailleurs que je vais m'atteler ici, mais plutôt à réfléchir aux raisons qui peuvent expliquer cette montée en puissance de la figure du sujet moral, une figure que se réapproprie ou qu'investit la sociologie critique, notamment en plaçant au centre de ses théorisations des expériences comme celles du mépris, de l'humiliation, de la souffrance, de l'indignité ou de l'irrespect...

## **Les raisons de la montée en puissance du référentiel du sujet moral selon Honneth et Ehrenberg**

Avant toutefois de construire une tentative d'explication personnelle, je voudrais faire un rapide détour par deux cadrages théoriques de cette même question.

Lorsqu'il s'interroge sur le déplacement de la critique et de son appui normatif vers l'expérience du mépris, Honneth ne présuppose pas un déplacement dans les formes de domination mais renvoie plutôt la question à un déplacement des exigences émancipatrices. Pour le dire rapidement, selon lui, le développement du capitalisme crée bien entendu de nouvelles formes d'exploitation ou de précarité par ailleurs parfaitement objectivables. Les sociétés libérales continuent évidemment *d'entretenir*, de développer de multiples espaces d'injustice. Là ne se situe toutefois pas l'explication de la montée du référentiel moral au sein de la pensée critique. Pour expliquer cela, Honneth pointe plutôt la montée, dans les années 1970, de nouvelles formes d'individualisme, d'exigences de réalisation de soi et d'authenticité. Ces exigences se présentaient à l'époque

comme des exigences émancipatrices portant un fort potentiel critique et nourrissant, ce que Boltanski appelle la « critique artiste » du capitalisme. Toutefois, souligne Honneth, ces exigences se sont progressivement transformées en « injonctions » de réalisation, d'épanouissement, de responsabilisation... C'est ce qui, selon lui, explique que l'exploitation grandissante, les injustices multipliées se traduisent de plus en plus en souffrances psychiques ou en mésestime de soi et c'est, fondamentalement, sur ce terreau que travaille aujourd'hui la sociologie critique, celui donc des souffrances psychiques, des pathologies de la « misère du monde », de la pharmacologie des anti-dépresseurs ou des conditions des suicides.

Ehrenberg développe des hypothèses convergentes. Dans la discussion qu'il mène avec Castel à propos de son dernier ouvrage sur *La société du malaise*, Ehrenberg précise, face aux critiques de Castel, qu'il n'a jamais voulu prétendre qu'il y avait plus ou moins de souffrance mentale aujourd'hui qu'auparavant, mais plutôt que la montée du référentiel de l'autonomie dans les années 1960-1970 conduit à une reconsidération du statut inverse de la privation d'autonomie. La montée en puissance de l'expression de la souffrance psychique apparaît alors comme le répondant de celle du référentiel de l'autonomie : « Si l'on accepte l'idée simple que nous sommes à la fois les agents et les patients de la vie sociale, je développe l'idée qu'aux changements dans la manière d'agir qu'est l'autonomie correspondent des changements dans la manière de subir, ce qu'exprime le concept de souffrance psychique. Avec la santé mentale, on a assisté à la généralisation de l'usage d'idiomes personnels pour donner forme et résoudre des conflits de relations sociales. Ce que veut dire l'expression de problèmes, conflits ou dilemmes sociaux dans les termes de la souffrance

est une déclaration qui compte, qui a une valeur telle qu'elle est une raison d'agir en elle-même. Les différends doivent s'exprimer dans ce langage, car ce langage fait désormais autorité. Nous avons affaire à une expression obligatoire des émotions et des sentiments... L'infortune, le malheur, la détresse, la maladie sont les éléments de ce langage qui consiste à mettre en relation malheur personnel et relations sociales perturbées à l'aune de la "souffrance psychique", unissant ainsi le mal individuel et le mal commun » (Ehrenberg, 2010, p. 9-10).

Sans contredire ces hypothèses, je souhaiterais proposer une autre piste d'investigation renouant, comme je l'annonçais, avec des considérations anthropologiques. Plutôt que d'insister sur la montée de la culture de l'autonomie et de l'authenticité, ou de prendre acte de la montée des affects, mes suggestions se centreront plutôt sur une évolution des grilles de lecture anthropologique, de la manière donc dont nous comprenons ce que c'est que d'être un humain, ou plus précisément dans le contexte qui nous préoccupe ici, ce que c'est qu'être un sujet, agent et patient moral à la fois. Plutôt donc que de spécifier le tournant des années 1960 par un déplacement des valeurs et d'une montée en puissance des référentiels de l'autonomie, de l'authenticité et de l'affectivité comme le font Honneth et Ehrenberg, et faut-il le dire comme le font bien d'autres, je proposerais de réfléchir plus directement à un déplacement des coordonnées anthropologiques qui nous oblige à placer au centre de nos préoccupations la question de la vulnérabilité, de la fragilité, de la capacité et de la compétence ou encore à problématiser différemment les relations entre rationalité et affectivité.

Pour le dire autrement, il ne me semble pas que la référence à une montée en puissance des exigences d'autonomie et

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

herméneutiques. Soit par exemple que la mise en évidence de régularités et donc de déterminismes sociaux soulève en soi la question de leur réappropriation par les acteurs. Cela se trouve naturellement fondé, chez Apel, du fait de la prééminence de la posture herméneutique sur la posture causale, ce qui chez lui, exclut en quelque sorte *a priori* que les acquis des théorisations objectivantes, déterministes, constituent le dernier mot du travail sociologique. Ce qui, à l'inverse, suppose à la fois que le social peut se « solidifier » dans des régularités de type causal, mais sans pour autant que cela n'interdise une réappropriation par les acteurs, à laquelle les éclaircissements sociologiques peuvent évidemment alors contribuer. Soit que la posture herméneutique révèle les effets des contraintes sociales cette fois non plus en termes de « solidification sociale », en habitus... mais en termes de mensonge ou d'idéologie. Ce point nous rapporte aux sociologies critiques classiques du dévoilement ou de la reconstruction, et, à ces points que soulève Apel, il serait nécessaire d'ajouter la prise en compte comme appui possible des théories critiques, les expériences vécues de résistance et de souffrance, bref, les expériences étayées sur l'expérience non plus du sujet contraint, du sujet trompé, du sujet manipulé – arrière-plan central des théories critiques si l'on se place dans la lignée des travaux d'Apel – mais celle du sujet résistant, ou celles du sujet souffrant, humilié, méprisé...

Pour Apel, c'est donc clairement dans la tension entre dévoilement, mise au jour de régularités, de contraintes d'un côté et assomption d'une conception herméneutique de l'acteur de l'autre que peuvent se penser des sociologies « critiques ou reconstructives pour lesquelles la connaissance de quasi-lois est

le support d'une appropriation possible, appropriation des régularités en motifs compréhensibles et discutables ou amendables » (Genard, 2003, p. 101).

Par rapport aux questions anthropologiques que j'ai soulevées, et notamment à la transition d'une anthropologie disjonctive vers une anthropologie conjonctive, il est très intéressant d'observer qu'Apel nous donne deux exemples de ces théories critiques et reconstructives : celles inspirées du marxisme d'une part, qui nous renvoient vers des sociologies critiques du dévoilement et de la critique des idéologies, celles inspirées de la psychanalyse, de l'autre. Et on peut comprendre qu'en faisant de la psychanalyse une de ces illustrations, clairement, pour Apel, les causalités et contraintes peuvent agir sur l'intériorité et se manifester sous forme de souffrances ou de troubles psychiques. Simplement, Apel se montre là en quelque sorte prisonnier des partages disciplinaires traditionnels qui renvoient la question des affects, des souffrances... du côté des disciplines psychologiques, sans penser que cette question peut tout à fait également faire l'objet d'approches sociologiques.

Comme on l'aura compris, les travaux d'Apel offrent des voies d'entrée intéressantes pour penser une sociologie critique sans entrer forcément en tension avec les sociologies à dominantes déterministes pour lesquelles le durcissement épistémologique contredit par définition l'ambition émancipatrice (c'est le reproche que l'on adresse souvent à la sociologie bourdieusienne, par exemple) mais aussi avec les sociologies à dominante herméneutique qui peuvent quelquefois, comme le remarque Apel, idéaliser l'image de l'acteur autonome et transparent à lui-même et rendre en quelque sorte vaine, sans objet, l'ambition émancipatrice des sciences humaines.

## Quelques pistes et défis pour une sociologie critique

Je terminerai ce chapitre par quelques considérations programmatiques sur les défis actuels d'une sociologie critique qui entendrait s'appuyer sur des exigences éthiques, et cela au regard des considérations précédentes.

Il me semble en effet que la montée au sein de la sociologie critique de référentiels pointant vers la sociologie de la morale nous oblige à une clarification des irruptions sémantiques qui l'accompagnent et qui demeurent souvent impensées. Je pense ici, comme je l'ai déjà souligné, à des concepts comme ceux de « capacité d'agir », de « pâtir » et de « résister » ; aux concepts qui assument la conjonction comme « souffrance », « vulnérabilité », « fragilité », « résilience »... ; ou aux concepts autour desquels se construit la disjonction : « responsabilité-irresponsabilité », « autonomie-hétéronomie », « capacité-incapacité »... Ces mots traduisent à la fois de nouvelles coordonnées anthropologiques, tout en servant le cas échéant d'appui à une sociologie critique (comme chez Boltanski avec la place centrale donnée à ce niveau à des concepts comme « capacité d'agir » et « responsable »). Mais, comme j'y ai moins insisté, circulant socialement, ils appuient également de nouvelles pratiques sociales, comme les pratiques de capacitation, les appels à la responsabilisation, les indicateurs de résilience... Ce que je suggère donc ici, c'est d'aborder de front, sur le double plan d'une épistémologie et d'une sociologie, les conséquences de l'anthropologie conjonctive, de l'anthropologie de la fragilité, de la vulnérabilité et de la responsabilité.

Une telle position exigerait à mon sens de relever le double

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

qu'on a affaire, sans cesse en butte à un *réel du travail* qui échappe à sa maîtrise<sup>22</sup>.

Le travail n'est pas réductible à la production de biens et services, dans le monde objectif, il est toujours aussi une « mise à l'épreuve de la subjectivité, dont cette dernière sort accrue, grandie ou, au contraire, rétrécie, meurtrie » (Dejours, 2001, p. 13). Travailler, selon Dejours, c'est d'abord pour le sujet faire l'épreuve de l'impuissance et de l'échec, lorsque le réel met en défaut la maîtrise par les savoirs et savoir-faire. C'est une expérience éprouvante, car elle requiert d'endurer affectivement la résistance du monde. Or « dans de nombreuses situations, actuellement, les défaillances de la technique et de la connaissance font l'objet d'un désaveu opiniâtre de la part de nombreuses directions d'entreprises » (Dejours, 1993, p. 218 ; voir également Dejours, 1995 ; 2003).

Il s'agit alors dans ce dernier cas d'élaborer des souffrances inarticulées et souvent occultées, de telle sorte que les sujets soient en mesure de soutenir l'épreuve du réel et celle de l'appartenance à un collectif de travail. La clinique le fait à travers la pratique d'une écoute qui prend le risque de se laisser surprendre, et bouleverser, par le « drame vécu » du travail.

Car dire et entendre quelque chose de l'expérience du travail est problématique et risqué. Selon Dejours, il nous manque de plus en plus une « langue du travail ». Non seulement les relations stratégiques, dans le milieu professionnel, font obstacle à la prise de parole sur le travail effectif, mais les savoirs nés de la pratique du travail grâce à la familiarité avec ses objets, parce qu'ils sont souvent clandestins, sont « mal relayés par le langage ». Dejours parle à ce sujet de « déficit sémiotique » (2003, p. 19).

La parole reste pourtant un moyen d'accès privilégié à un

« savoir de l'expérience ». Cela conduit le clinicien à soutenir des espaces de délibérations depuis le milieu de travail jusqu'à « faire advenir des fragments de vie à l'espace public<sup>23</sup> », où les règles et les valeurs du travail peuvent être débattues.

### ***Une critique des « ressorts subjectifs de la domination »***

De ce fait, Dejours entend nouer sa clinique à une théorie critique des rapports sociaux de domination. Il refuse de rejeter l'action politique (au sens large) dans l'aval ou les à-côtés de l'analyse clinique.

L'enjeu poursuivi est d'identifier les incidences des transformations du capitalisme sur l'expérience subjective de la domination. En posant le problème de la servitude volontaire, il s'agit aussi pour Dejours d'interroger la manière dont un sujet peut répondre de son consentement à certaines formes de domination qu'il agit et/ou subit. La neutralité éthique et politique du clinicien est alors impossible ou illusoire.

Dejours s'accorde avec les descriptions sociologiques de la « domination capitaliste néolibérale » (Deranty, 2011, p. 75). Il estime que les nouvelles contraintes de valorisation, associées au tournant managérial des années 1980, ont conduit à une attaque frontale menée par les sciences de la gestion contre le travail, visant à se débarrasser du « travail vivant », avec le motif d'instaurer une nouvelle servitude pour les travailleurs<sup>24</sup>.

Le cas de la flexibilité en atteste. Dejours n'hésite pas à en faire l'« autre nom de la servitude ». Il le soutient à partir de ses enquêtes dans le secteur nucléaire : la flexibilité, qui s'est opérée dans ce cas par le recours massif à la sous-traitance et le démantèlement des métiers traditionnels de maintenance, a été

introduite comme une méthode de domination, dont le ressort pour le patronat était politique : briser les puissants syndicats des travailleurs salariés responsables de la maintenance et « s'assurer une main-d'œuvre docile, corvéable et congédiable sans motif ». Cela s'est fait au prix lourd de risques sur la sécurité des personnes et la sûreté des installations, induisant un malaise grave avec des « signes patents de souffrance » et des « décompensations inédites prenant la forme d'actes médico-légaux » (sabotages, menaces contre l'encadrement) (Dejours, 2006, p. 58).

Pour le clinicien, cette situation témoigne de la « restructuration en profondeur de la servitude », ce qui soulève immédiatement la question des ressorts subjectifs du consentement à la servitude. On ne peut les comprendre que si l'on accorde au travail une double centralité : centralité *politique*, parce que « travailler, ce n'est pas seulement produire, c'est aussi vivre ensemble » et participer à la construction et à l'évolution des règles qui organisent la socialité, ce qui repose sur « l'apprentissage de la délibération démocratique, sur le terrain même de l'organisation du travail » (Dejours, 2006, p. 55).

Le travail a également une centralité *subjective*, « vis-à-vis de l'accomplissement de soi et de la santé ». Ce qui peut produire le pire et conduire au suicide, ou le meilleur dans le registre de l'accomplissement personnel. C'est ce qui permet à Dejours d'avancer dans une même proposition une critique de la précarité statutaire et une prise en compte clinique de ses effets sur la santé mentale des travailleurs : « La précarité, et plus encore la précarisation des statuts qui accompagnent les mesures prises en faveur de la flexibilité sont critiquables parce qu'elles sont injustes, entraînent des effets délétères sur la santé des personnes et déstructurent *in fine* les fondements du vivre-

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

Une critique sociale qui n'a pas travaillé sur elle-même peut refuser l'injustice, tout en continuant à mettre en scène de façon jouissive un persécuteur auquel elle « tient ». La clinique doit opérer un travail de reprise de cette sorte de « pulsion critique », où le refus, l'opposition, le *non* enfantin à l'éternel persécuteur ne donnent pas encore au sujet l'accès à son désir singulier<sup>33</sup>. Il y a une jouissance parfois obscure de la critique. L'enjeu clinique serait une élaboration de ce *non*, de telle sorte que le sujet puisse y faire entendre *sa voix*, dans le silence ou dans le concert des critiques<sup>34</sup>.

Que faire alors de plaintes qui se disent parfois dans le ressassement ? Faut-il dégager leur potentiel critique éventuel, au risque de conforter le plaignant dans une place dont il ne peut plus bouger ? Comment réinscrire les plaintes « dans le milieu », c'est-à-dire dans le lien entre la personne et son environnement de travail ?

## ***Travailler à une consistance existentielle***

Si un certain nombre de psychanalystes s'inquiètent du « déclin du sujet critique » dans la société contemporaine, tel n'est pas le constat que nous avons commencé à faire à partir de nos terrains en clinique du travail. Les plaintes sont nombreuses, et si elles peinent à se formuler en critique sur une scène publique, elles n'en contiennent pas moins un potentiel de mise en cause des malaises et des oppressions éprouvées dans le travail. Les personnes continuent de mobiliser leur *sens du juste* dans leurs récits d'expériences.

Cependant, l'enjeu où pourraient se rencontrer psychanalystes et sociologues est celui de la consistance existentielle mise à l'épreuve dans les organisations du travail et

dans les situations cliniques.

Qu'est-ce que la consistance existentielle ? C'est une certaine façon de prendre et tenir place – sa place – pour faire entendre sa voix, parmi d'autres... sans oublier la productivité possible de toutes les situations où on n'est « pas vraiment à sa place ».

Une critique consistante est une critique argumentée, qui répond à des règles de délibération rationnelle. C'est aussi une critique efficace, au sens où elle n'est pas seulement verbale mais vise une modification de la situation dénoncée. Et c'est enfin une critique qui engage celui qui la tient en créant un point de fidélité à des convictions ou des élans. Par conséquent, il y a plusieurs *plans de consistance* auxquels la clinique doit être attentive. La consistance existentielle est celle qui permet au sujet de prendre place à chacun de ces plans et de supporter leur écart éventuel.

Pour les sociologues, la question de la consistance se pose à travers le feuilletage des multiples engagements du sujet, qui se superposent dans le temps et dans l'espace (Thévenot, 2006). Cette question devient vitale dans un contexte global qui pluralise les appartenances et dissout les points de fixité existentielle. Pour les cliniciens, elle se traduit dans des difficultés à *se soutenir de son propre chef* au cœur de l'expérience de travail.

Une clinique du travail pourrait travailler sur des gages de consistance existentielle, dans les différents régimes de l'activité de travail. Cela implique quelques gestes clinico-critiques spécifiques :

- *inscrire la plainte « dans le milieu »*. La consistance existentielle ne se conquiert jamais dans la solitude. Elle a à voir avec la manière dont un sujet se situe dans ses rapports aux autres. Elle concerne donc les liens de façonnement réciproque entre la personne et son milieu de

travail. Inscrire la plainte « dans le milieu », c'est-à-dire dans le rapport entre le sujet et le contexte professionnel, c'est éviter de la faire retomber sur la seule histoire singulière du sujet, ou de lui donner trop rapidement une portée générale. C'est aussi reconnaître la pluralité des références normatives avec lesquelles les travailleurs doivent composer dans leur travail, pour assumer leurs éventuelles contradictions en connaissance de cause ;

- *soutenir un parcours psychique et tactique de déplacements*. Il s'agit pour les sujets de (re)trouver du jeu entre l'assise dans une place et la possibilité de se décaler des assignations identitaires, afin d'affronter autrement (de manière plus consistante) l'inquiétant ou l'insupportable de la vie de travail. Or, paradoxalement, la capacité de tenir une place suppose celle de la perdre. Un des rôles de la clinique du travail consisterait à restaurer cette double capacité, souvent menacée à la fois par les évolutions de l'organisation du travail qui fragilisent la disposition durable des places sociales, et en raison des évolutions culturelles qui favorisent « un type particulier de positionnement subjectif : celui qui s'arrange pour ne pas être là, celui qui peut être absent à lui-même » (Lebrun, 2008). Mais cela doit nous amener à travailler à une consistance existentielle qui ne signifie ni indivision identitaire, ni clôture communautaire ;
- *maintenir ouverte la brèche existentielle* qui risque toujours de se fermer dans le « besoin d'agir » et l'étroite satisfaction que nous en tirons (Vasse, 1969). Cette brèche est ouverte par la confrontation au réel du travail, que nous cherchons à éviter par différentes formes de déni, psychiquement et socialement organisées. De ce point de vue, la tâche clinico-critique qui s'ouvre est celle d'une

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

## capitaliste » accrue ?

Heureusement, comme l'indique Wagner, des visions opposées et conflictuelles peuvent apparaître et accroître leur pouvoir dans le même espace d'interprétation. « Aucune *pensée unique* n'est soutenable et la critique est toujours possible [...]; l'analyse critique actuelle doit s'adapter aux exigences de notre condition moderne et utiliser les possibilités d'interprétation qu'elle offre. La critique du capitalisme revient à la critique *d'une* interprétation spécifique de la modernité et des voies par lesquelles elle est devenue dominante et a donné forme à ses pratiques et ses institutions » (Wagner, 2001, p. 24). Pour déblayer une voie d'interprétation précisément critique, je vais examiner ici en particulier les effets de cette interprétation dominante sur l'un de ses propres piliers : le concept *d'individualisation*.

L'individualisation a toujours été un élément constitutif de la représentation occidentale de la modernité. Le projet qualitatif de l'acteur moderne individuel qui réalise ses potentialités, l'*homo aequalis* qui n'est plus sous le joug de liens personnels ni subordonné à une totalité sociale (Dumont, 1977), s'est développé comme projet d'émancipation à réaliser premièrement, par l'inscription des individus dans des systèmes collectifs de régulation – essentiellement accessibles par le marché du travail ; deuxièmement, par l'accès à une « propriété sociale » – c'est-à-dire par « la production d'équivalents sociaux des protections qui étaient auparavant seulement données par la propriété privée » (Castel, 2003, p. 31 ; Castel, Haroche, 2001 ; Castel, 2002), supportant concrètement l'autonomie individuelle.

Mais ce concept d'individualisation s'inscrit aujourd'hui

dans un contexte social nouveau où s'est formé un « rééquilibrage total des responsabilités respectivement individuelles et collectives qui demande aux salariés de se faire les entrepreneurs de leur devenir » (Zimmerman, 2006, p. 468). Dans le « capitalisme de connexion » et dans la « société de réseaux » qui en est complémentaire, les institutions et les systèmes collectifs de régulation et de représentation se sont extrêmement affaiblis, tandis qu'un transfert généralisé des responsabilités sociales de la sphère publique à la sphère privée (le domaine des individus et de leur famille<sup>36</sup>) a fortement transformé le sens de l'individualisation (Clarke, 2004)<sup>37</sup>. On peut ainsi observer une contradiction paradoxale : alors que l'individualisation est de plus en plus explicitement mise en valeur comme une dimension cruciale de la « société de réseaux » et que le « capitalisme de connexions » la célèbre dans le monde de l'aide sociale (où l'on insiste toujours plus sur l'activation) comme sur le marché du travail et dans la gestion des entreprises (en célébrant les « ressources humaines » et le « capital humain » individuel), sa signification originelle se transforme radicalement. Il s'agit d'un processus par lequel un projet d'émancipation qualitative (le sens originel de l'individualisation) a été déformé en un prérequis systémique et en une force productive (Honneth, 2004). L'individualisation reste un des aspects fondamentaux des régimes capitalistes actuels ; mais alors qu'à son origine elle faisait partie d'un projet émancipateur d'accomplissement qualificatif individuel, voilà qu'elle devient un prérequis systémique de performance individuelle poussant les individus à chercher des solutions personnelles à des problèmes structurels (Beck, 1992). L'interprétation que font les individus de « leur propre vie comme étant un “processus expérimental de découverte de soi”

leur revient sous forme d'exigences extérieures, de sorte qu'ils sont explicitement ou implicitement contraints de garder constamment ouvertes les options concernant leurs propres buts et décisions » (Honneth, 2004, p. 474). Les souffrances mentales et psychosociales (avec effets cliniquement observables ; Ehrenberg, 1998 ; Dejours, 1998 ; Deranty, 2008<sup>38</sup>) sont d'évidents symptômes de ce paradoxe sociétal. La distorsion paradoxale du principe d'individualisation est particulièrement évidente quand nous regardons ce qu'on appelle le « capitalisme de réseaux ». « Le critère le plus important pour décrire ce nouveau capitalisme [...] est l'empressement à mettre de sa propre initiative ses capacités et ses ressources émotionnelles au service de projets individuels, projets en réalité au service de la production capitaliste. Le travailleur devient ainsi un "entremployé", ou un entrepreneur lui-même ; il n'est plus amené à participer aux pratiques capitalistes par une contrainte ou des incitants extérieurs, il est en un sens "auto-motivé" » (Hartmann, Honneth, 2006, p. 45).

Cette reformulation de l'individualisation est liée à l'hégémonie grandissante du modèle de réseau. D'une part, ce modèle mine clairement les architectures et les modes de coordination sociale traditionnels, hiérarchiques, ceci tout en s'ouvrant à de nouvelles formes et à de nouveaux principes d'organisation sociale de structure plus horizontale (de Leonardis, 2008). D'autre part, une certaine « re-féodalisation », c'est-à-dire un retour à ce que Dumont (1977) appelle une « société holistique » fondée sur des liens serviles et à des formes féodales de vassalisation des rapports, particulièrement évidentes dans les conditions de travail et les relations industrielles actuelles (Supiot, 2005) constitue une des conséquences les plus visibles de ces changements. Dans le

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

à échapper au destin auquel la condition sociale du pauvre semble le condamner. Elle est la base de tout refus d'un ordre moral et politique imposé du dehors.

La façon dont les expériences prennent une signification politique avec l'aide de l'intellectuel qu'est Appadurai, reflète un effort continu de révision profonde et significative de ses propres catégories conceptuelles. Le vocabulaire que ce dernier finit par mobiliser est un vocabulaire qui ne coïncide pas avec celui, technique et codifié, de l'anthropologue. Mais il n'est pas non plus le vocabulaire circonscrit des acteurs sociaux situés. Ce vocabulaire est un vocabulaire mixte qui s'élabore, comme dirait Burawoy, dans un processus d'éducation mutuelle.

Le monde social contemporain est traversé par des expériences hétérogènes d'injustice sociale, écrit Burawoy. Ces expériences sont celles des « salariés mais aussi [de] ceux qui n'ont pas accès à un travail rémunéré, les victimes d'expulsions, les victimes de privatisation de l'eau et plus largement de dégradation de l'environnement » (2008, p. 384). Les communautés et les luttes disparates qui s'en prennent à la marchandisation – continue Burawoy – trouveront-elles un langage commun pour unifier leurs protestations ? Cela reste à voir. Il est certain que le sociologue engagé a un rôle à jouer : être un lien entre des luttes isolées à travers des milieux politiques et géographiques divers. Mais précisément, le sociologue qui ne renonce pas à une approche critique trouvera dans cette exigence de quoi renouveler son approche. Pour utiliser les termes de Bauman, ce sociologue peut dorénavant agir « non en législateur omniscient mais en interprète doué de sensibilité ». L'effort de réflexivité porté sur les outils des sciences sociales par Appadurai offre une perspective prometteuse et fascinante pour construire ce « langage commun » aux chercheurs et aux acteurs et, plus généralement,

pour renouveler le cadre dans lequel la critique peut être exercée. Cet effort illustre pratiquement la tentative théorique qui fut la mienne et qui a visé plus haut à combiner sociologie 1 (Histoire 1), sociologie 2 (Histoire 2) et sociologie publique, le tout pour appuyer le renouveau de la théorie critique. Il s'agit d'une déclinaison de type (C) dans notre tableau. Mais pas plus que cette synthèse globale, l'effort pratique d'Appadurai ne nous délivre des recettes toutes faites et universelles. Pour elle, comme pour la critique en définitive, « il s'agit de mettre en lumière des questions pertinentes et non des réponses correctes » (Schuurman, 2009, p. 841).

# Chapitre 4

## L'AVÈNEMENT DE L'INTELLECTUEL ENRACINÉ

### Nouvelles formes de critique et d'engagement publics

Patrick BAERT et Alan SHIPMAN

Traduit de l'anglais par Annette Gérard et Bruno Frère

#### Introduction

Dans ce chapitre, nous montrerons que, dans les deux dernières décennies, diverses transformations sociales et politiques ont déterminé des changements substantiels dans la manière dont les intellectuels peuvent et veulent entrer en relation avec le public. La critique sociale et politique a changé de forme, mais sa substance est intacte. Nous nous opposons à ceux qui voient dans ces transformations un déclin de la critique et de l'engagement publics. Au contraire, nous estimons que des changements subtils se produisent, qui annoncent une ère nouvelle en la matière, mais sur des bases toutes différentes.

Lorsque sociologues et historiens parlent d'intellectuels publics, ils le font généralement de façon restrictive, en adoptant ce que nous appelons une position « décliniste ». Les déclinistes se réfèrent à un âge d'or de l'intellectuel public et affirment que leur nombre et leur influence sont en déclin (Jacoby, 1987 ;

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

l'engagement public ont été conduites à se commercialiser et à se bureaucratiser en accueillant des étudiants de milieux socio-économiques plus variés. En ouvrant l'enseignement supérieur à un segment plus large de la population, les gouvernements l'ont aussi exposé à des pressions politiques l'invitant à promouvoir un type de connaissance économiquement utile et à des pressions marchandes qui le conduisent à fournir aux étudiants uniquement ce dont ils ont besoin pour passer leurs examens dans une perspective exclusivement professionnalisante. Si la question ne porte pas ici à proprement parler sur l'engagement intellectuel, les facteurs structureaux que Halsey identifie pour expliquer l'érosion de l'autorité intellectuelle des corps académiques les privent *de facto* de la voix puissante nécessaire pour devenir intellectuels publics.

Un troisième type de raisonnement qui peut conforter la position décliniste provient de la philosophie et de la sociologie des sciences. Cette approche suggère que des changements dans la façon dont les connaissances sont produites et validées (dans les sciences naturelles et sociales) ont diminué l'impact du travail intellectuel sur l'opinion publique et rendu moins aisée la connaissance des intellectuels par le public. En prenant ses distances avec le positivisme et la méthode nomologico-déductive, la philosophie des sciences a créé l'impression que les découvertes et les opinions des hommes de science devenaient plus provisoires, plus sujettes à l'erreur et de portée plus limitée que ce qu'eux-mêmes et le public auraient pu croire (Popper, [1963] 2002). La spécialisation du savoir a affecté les grandes théories holistiques du passé sans en créer de nouvelles, et la multiplication des efforts et des travaux scientifiques a rendu toute unanimité impossible puisqu'ils suggèrent régulièrement des opinions divergentes ou des résultats contradictoires tous aussi valides les uns que les autres.

Lorsqu'un consensus est atteint, il est alors partagé par de nombreux scientifiques professionnels également compétents, ce qui rend difficile l'identification d'une personnalité singulière qui en serait le porte-étendard. Aussi, paradoxalement, la « croissance de la connaissance », la sophistication toujours plus poussée des méthodes scientifiques et le nombre croissant de scientifiques en activité semblent aller de pair avec un déclin du statut et du pouvoir de l'intellectuel. Le savoir et ses productions sont soumis à la pression démocratique et les intellectuels à l'intérieur ou à l'extérieur de l'université se retrouvent placés en compétition avec d'autres acteurs sociaux pour leur construction et leur validation (Delanty, 2001 ; Friese, Wagner, 1998).

## **Contestation du déclin : le renouveau de l'engagement intellectuel**

Selon nous, l'affirmation selon laquelle les intellectuels publics seraient moins nombreux et auraient perdu de leur influence dans un contexte de recul intellectuel généralisé pêche pourtant par au moins deux aspects. D'abord les auteurs qui adhèrent à la position décliniste ont tendance à déformer le passé et le présent : ils prêtent des tonalités romantiques et « glamours » à la vie intellectuelle du début du XX<sup>e</sup> siècle et dépeignent inversement le présent comme dépourvu de toute vie intellectuelle publique (Etzioni, Bowditch, 2006). Les intellectuels américains ont particulièrement tendance à décrire leur histoire intellectuelle sous cet éclairage pour conclure qu'il faut faire revivre ce qu'ils voient comme une tradition pragmatiste authentiquement américaine (renvoyant essentiellement à James, Dewey et, plus tard, à Rorty qui

concevait la vie intellectuelle en termes indissociables d'engagement social et politique). Ceci les amène à sous-estimer combien les intellectuels peuvent être fidèles à leur engagement public même après une nomination dans une université et leur insertion dans des débats universitaires. Durant ce supposé âge d'or des intellectuels publics, ils étaient nombreux à détenir des postes académiques (comme Riesman ou précisément Dewey) et certains ont même inspiré clairement les révoltes étudiantes des années 1960 (par exemple : Marcuse). Ces dernières décennies n'ont pas vu décroître la vie intellectuelle publique. Au contraire, un nombre significatif d'auteurs au profil public indéniable s'est même imposé. Butler, Giddens, Chomsky, Gray, Greer, Said et Stiglitz, entre autres, ont à ce titre clairement influencé les débats et acquis un profil public sans pour autant jamais avoir compromis leur statut intellectuel, toujours en poste académique pour la plupart d'entre eux.

Ensuite, les auteurs déclinistes ont tendance à présenter la vie intellectuelle publique comme quelque chose d'amorphe ; ils ne font guère de distinction entre les différentes formes de vie intellectuelle et les différents types d'intellectuels publics. À l'exception de la distinction de Burawoy entre intellectuels publics traditionnels et organiques, il n'y a guère de conceptualisations pointues portant sur les formes différentes que peut prendre la vie intellectuelle. Les déclinistes ont par conséquent tendance à assimiler les subtils changements dans la vie intellectuelle publique à son déclin ou à sa disparition. Au début du XX<sup>e</sup> siècle, le déclin de formes d'autorité intellectuelles fondées sur la certitude épistémique et le prestige institutionnel a conduit non à la disparition des intellectuels publics mais à l'émergence de nouvelles déclinaisons jusqu'alors inconnues. Les intellectuels publics d'aujourd'hui

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

« persuadeurs », utilise une fonction existante à l'intérieur d'une profession intellectuelle pour façonner une opinion publique et politique favorable à un soutien institutionnel (spécialement l'octroi de fonds), soutien qui permet à un programme de recherche de se développer. Par exemple, Pauling a utilisé sa qualité d'éminent biochimiste (reconnue par deux Prix Nobel) et sa renommée auprès de l'opinion publique pour obtenir un soutien à la recherche lui permettant d'asseoir ses opinions controversées sur la médecine « orthomoléculaire », laquelle associe régime alimentaire et cancer. Shelldrake a mobilisé le public dans des expériences pour tester ses théories de « résonance morphique », extrêmement discutables par ailleurs (Shelldrake, 1987). De plus en plus, les spécialistes de sciences sociales et naturelles comptent sur les médias pour exiger un soutien pour leurs recherches et leurs théories. Dans le monde des arts, des intellectuels issus des champs de la littérature, du théâtre et des arts visuels ont mené campagne pour un soutien des pouvoirs publics qui remplacerait le mécénat privé. Certains, en faisant appel au public et aux décideurs politiques, sont même parvenus à faire entrer leur discipline à l'université. Ce ne sont pas des intellectuels publics au sens traditionnel du terme, mais ils s'adressent au public et leur activité promotionnelle est essentielle pour la survie de leurs recherches.

Pour ces « persuadeurs », la relation avec le public est surtout d'ordre pratique : elle est un moyen en vue d'une fin. Il faut convaincre le public de la validité et de la valeur d'une activité intellectuelle pour qu'il continue à la soutenir. Ce soutien peut être un soutien financier par les contribuables, celui de clients d'entreprises qui sponsorisent la recherche ou celui des consommateurs de produits intellectuels. Ceci implique aussi une certaine tolérance à l'égard d'un genre de travail intellectuel qui a des conséquences de plus en plus graves pour la sécurité et

l'harmonie sociale – comme les pamphlets potentiellement incendiaires d'un historien engagé à une découverte potentiellement incendiaire en physique des particules. Même s'il peut être démontré que leurs conclusions sont correctes, ceux qui sont payés pour penser doivent convaincre le public (et ses représentants politiques) que c'est bien là le meilleur usage de leur temps et des ressources des citoyens qui les financent par le truchement de l'impôt.

Un second groupe, que l'on pourrait appeler groupe des « intellectuels dialogiques », considère carrément la relation avec le public comme un élément crucial intervenant directement dans la création de connaissances. Par exemple, des philosophes, influencés par le rejet pragmatiste de l'idée selon laquelle il existerait des algorithmes neutres, assument de se prononcer sur des revendications éthiques, esthétiques ou scientifiques (Rorty, 1999, XVI-XXXII). Ils admettent que leur voix n'est qu'une voix parmi d'autres voix légitimes et qu'ils ne peuvent écarter les façons de voir des profanes. Certains théoriciens en philosophie morale qui proposaient des raisonnements déductifs à propos de l'action juste dans des situations de choix tragique procèdent à présent par induction, en s'informant de l'opinion publique et en tentant de rationaliser ce qui se passe dans l'esprit du public (par exemple : Hauser, 2007). De même, certains économistes, lorsqu'ils remarquent un écart entre théorie axiomatique de la décision et pratique populaire de la décision, au lieu d'ignorer le grand public ou de prétendre le rééduquer, reconstruisent leurs théories pour les rapprocher de ce qu'ils observent (voir Kahneman, Tversky, 1979 ; Sonsino *et al.*, 2002). Certains anthropologues culturels, influencés par le tournant réflexif dans leur discipline (Marcus, Fischer, [1986] 1999), font un effort concerté pour ne pas imposer leurs propres catégories sur

ce qui est étudié et pour développer la connaissance par le dialogue afin d'apprendre des autres. De plus en plus de chercheurs scientifiques et consultants impliqués dans de grands projets publics développent ce que certains commentateurs ont appelé la « démocratie dialogique » (Giddens, 1994, p. 115), c'est-à-dire qu'ils invitent le public à réaliser des évaluations de l'impact et du risque environnemental, reconnaissant par là même que la rationalité du profane est plus valide que la théorie de choix rationnel axiomatique (voir aussi Latour, 2004). Bien que tous n'aient pas un profil public affirmé au sens traditionnel du terme, ils s'adressent au public qu'ils étudient, si bien que celui-ci joue un rôle central dans la formation des connaissances elles-mêmes.

Pour les intellectuels dialogiques, la participation est plus souvent une fin en soi motivée par le sentiment qu'une contribution du public dans les investigations intellectuelles peut utilement les informer et les orienter. Par ce dialogue, les intellectuels approfondissent leurs connaissances en les mettant à l'épreuve de l'opinion et de l'action du public. Les idées tirées de cette relation peuvent être confrontées aux idées intellectuelles reçues, testées pour leur cohérence interne ou utilisées pour comprendre l'impact social, souvent non voulu, de la pensée intellectuelle. L'utilisation croissante de l'opinion publique, de l'histoire orale, de l'analyse des médias, des journaux intimes et de l'observation participative (entre autres méthodes) laisse penser qu'est ressenti le besoin de recevoir plus d'informations du public avant de pouvoir valablement lui communiquer des idées. Le dialogue peut être spécialement important dans les sciences sociales et humaines, pour lesquelles le public ou des secteurs du public sont habituellement à la fois objets de recherches et destinataires de leurs résultats (ainsi que des décisions qui peuvent en découler).

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

Bien que leurs travaux aient obtenu une reconnaissance remarquable dans les champs académiques contemporains, et que la relation intellectuelle entre ces deux démarches sociologiques ait été analysée par plusieurs commentateurs<sup>46</sup>, les principaux points de convergence et de divergence entre Bourdieu et Boltanski ont rarement été étudiés de manière systématique (voir, par exemple, Bénatouïl, 1999 ; 1999b). Dans la mesure où, dans la plupart des études centrées sur ces deux penseurs, l'accent est mis sur les différences profondes entre leur approche sociologique, il paraît extrêmement difficile, voire même inconcevable, de supposer que l'on puisse réconcilier, et encore moins intégrer, la pensée bourdieusienne et la pensée boltanskienne. L'objectif de cet essai est de rendre possible une « réconciliation » entre la sociologie critique et la sociologie pragmatique de la critique. Afin de voir s'il est non seulement viable mais aussi désirable de les rendre « compatibles » (Boltanski, 2009, p. 74) et ainsi de poursuivre un « objectif de pacification » (*ibid.*, p. 13), l'analyse sera centrée sur les deux questions suivantes : quels sont les principaux points de *convergence* et quels sont les principaux points de *divergence* entre la sociologie critique et la sociologie pragmatique de la critique ? En guise de conclusion, nous proposons huit hypothèses à partir desquelles nous pourrions mettre en œuvre le projet d'une intégration entre ces deux démarches.

## **Des points de convergence entre Bourdieu et Boltanski**

Il y a plusieurs points de convergence entre la sociologie critique de Bourdieu et la sociologie pragmatique de la critique de Boltanski. Nous n'examinerons que les points de

convergence les plus significatifs, dans le but de créer un espace de dialogue entre les deux approches.

## ***1. Le concept du social***

Un premier point de convergence entre la sociologie critique et la sociologie pragmatique de la critique réside dans une même préoccupation fondamentale sur la nature du *social*. Comme l'indique la formulation de leur programme respectif, ces deux projets peuvent être caractérisés comme des approches *sociologiques*, plutôt que philosophiques, anthropologiques, historiques, économiques ou psychologiques. Par conséquent, ils tendent à examiner la constitution et l'évolution du monde en termes de *rappports sociaux* établis entre les êtres humains. Quels que soient leurs outils conceptuels principaux pour donner sens au caractère *relationnel* de l'univers social, les deux démarches visent à étudier la réalité humaine dans son caractère social, c'est-à-dire en insistant sur sa constitution relationnelle<sup>47</sup>.

## ***2. Le concept de pratique***

Un deuxième point de convergence entre la sociologie critique et la sociologie pragmatique de la critique se trouve dans un intérêt commun pour la nature de la *pratique*. En ce sens, les deux programmes sociologiques peuvent être décrits comme des approches *pragmatiques* ou *praxéologiques*, plutôt que scolastiques ou transcendantales. Comme les deux démarches mettent l'accent sur la constitution pratique de la réalité humaine, elles considèrent l'univers social comme un ensemble d'actions concrètes accomplies par des êtres agissants

et corporels, dont l'environnement ne peut être compris sans prendre en compte le fonctionnement des différentes formes d'action. Dans les écrits de Bourdieu et de Boltanski, le privilège méthodologique attribué aux *pratiques des personnes* se manifeste non seulement par les nombreuses études empiriques<sup>48</sup> qui mettent en œuvre leur architecture du social, mais aussi par les déclarations de ces deux auteurs : Bourdieu propose une « théorie de la pratique » (Bourdieu, ([1972] 2000), qui s'inspire d'une réflexion sur la force sociologique des « raisons pratiques » (Bourdieu, 1994a) et qui cherche à dévoiler le pouvoir structurant du « sens pratique<sup>49</sup> » ; Boltanski présente une « sociologie pragmatique de la critique » (Boltanski, Thévenot, 1983), qui se fonde sur la reconnaissance de la force sociologique des « justifications pratiques<sup>50</sup> » et qui vise à mettre en lumière le pouvoir normatif de la « critique pratique » (Boltanski, Thévenot, 1999). Bref, mettant en avant l'importance fondatrice des actions sociales dans la construction de la réalité, les deux approches étudient comment la société est constituée à partir de pratiques humaines la rendant possible<sup>51</sup>.

### ***3. Le concept de critique***

Un troisième point de convergence entre la sociologie critique et la sociologie pragmatique de la critique peut être identifié dans le rôle central donné à l'exploration systématique de la *critique*. Comme le montre la formulation de leur entreprise respective, les deux programmes sociologiques peuvent être décrits comme des approches *normatives*, plutôt que descriptives. Dans le cas de Bourdieu, la formule « sociologie critique<sup>52</sup> » suggère un projet ouvertement « critique » et « normatif », plutôt qu'« acritique » et « descriptif » ; dans le cas

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

L'impératif pragmatique selon lequel « il faut prendre les acteurs au sérieux<sup>63</sup> » vise à reconnaître que la critique, loin d'être un privilège exclusif des métaphysiciens et des savants, représente un élément structurant et transformateur de la vie ordinaire. La critique est « toujours déjà » présente dans la vie sociale dans la mesure où les capacités réflexives constituent des compétences pragmatiques des gens ordinaires. Suggérer que « nous sommes tous des métaphysiciens<sup>64</sup> » veut dire que nous sommes dotés d'un sens réflexif qui nous donne la possibilité d'évaluer l'état des choses qui nous entourent et la légitimité des pratiques qui construisent le monde auquel nous appartenons. Bref, selon Boltanski, la raison critique, qui permet aux personnes de mettre en question les formes de normativité en vigueur dans leur société, est une ressource universelle des personnes, et non un privilège professionnel des savants.

Deuxièmement, ils ont des conceptions différentes de la *fonction de la critique*. À plusieurs occasions, Bourdieu insiste sur la *scientificité* des sciences sociales en général et de la sociologie en particulier, en donnant à la critique le rôle de dévoiler les mécanismes sous-jacents qui constituent la réalité. Dans cette perspective, la tâche essentielle de la critique sociologique est le *dévoilement* des mécanismes structureaux qui se cachent derrière la façade illusoire et trompeuse des apparences quotidiennes. Ainsi, la conception bourdieusienne de la critique est fermement ancrée dans le paradigme durkheimien de l'explication (*Erklären*) : la critique permet aux chercheurs en sciences sociales de mettre en lumière les déterminants cachés de la société et de déconstruire les fausses représentations de la réalité. Cependant, la vision boltanskienne apparaît complètement opposée à la perspective bourdieusienne. En soulignant la *normativité* des mondes sociaux en général et

des différentes cités en particulier, Boltanski donne pour fonction essentielle à la critique l'évaluation des revendications de validité nécessaires pour justifier la légitimité des épreuves de grandeur. Dans cette perspective, la tâche capitale de la critique sociale est l'évaluation des codes de légitimité établis dans une cité. Les membres d'une cité sont tout à fait capables de participer à des processus de compréhension, de réflexion et de discussion ; en effet, ils cherchent à attribuer de la légitimité à leurs multiples formes d'action à travers des processus intersubjectifs de justification. En ce sens, la conception boltanskienne de la critique est intimement liée au paradigme weberien de la compréhension (*Verstehen*) : la critique permet aux acteurs rationnels de mettre en question les conventions établies et de devenir les créateurs de leur propre normativité.

Troisièmement, ils ont des conceptions différentes de la *finalité de la critique*. Pour Bourdieu, la critique est orientée vers la *déconstruction de la doxa* : il faut déconstruire les illusions du sens commun pour profiter des lumières du sens critique. Dans la mesure où les agents ordinaires sont condamnés à être leurrés par les préconceptions du sens commun et par là contribuent à la reproduction des rapports sociaux basés sur la domination, la critique sociologique doit se servir des outils épistémologiques et des stratégies méthodologiques de la science pour encourager la construction d'un ordre social fondé sur l'émancipation. En d'autres termes, le premier pas pour passer de la domination à l'émancipation est de passer du sens doxique au sens critique, de la croyance intuitive à la raison réflexive, de l'immersion pratique à la distanciation théorique, et du savoir-faire au savoir-expliquer. Par contraste, pour Boltanski, la critique est orientée vers la *mobilisation des épreuves* : il faut mobiliser les épreuves de grandeur pour légitimer l'ensemble des rapports établis entre les

acteurs. Dans la mesure où les acteurs sociaux peuvent mettre en question la validité de chaque préconception, et ainsi contribuer à la consolidation de rapports sociaux basés sur des processus cohérents de justification, la critique ordinaire peut, et en fait doit, se servir de la force discursive et de la valeur normative des disputes, pour créer des formes d'émancipation qui transforment les acteurs en des protagonistes capables de réfléchir à leur propre socialisation.

#### ***4. Le concept d'intérêt***

Un quatrième point de divergence dérive de leur conception des *intérêts sociaux*. Sans doute, les deux approches nous rappellent l'importance sociologique des intérêts sociaux, notamment leur influence sur la structuration du comportement des gens et sur l'arrière-plan motivationnel des espaces relationnels. En raison de l'accent mis par Bourdieu et Boltanski sur la fonction générale des intérêts sociaux, on peut dire qu'ils partagent une vision *fonctionnaliste* de la société. Malgré cette affinité significative, les deux approches présentent des notions d'intérêt différant radicalement.

Premièrement, ils ont des conceptions différentes des *intérêts de la vie sociale*. D'un point de vue bourdieusien, les multiples intérêts en jeu dans notre vie sociale sont déterminés par des *rapports de force* : les intérêts qui sous-tendent les orientations praxéologiques et les comportements stratégiques des agents sont déterminés par les positions qu'ils occupent dans les champs sociaux. D'un point de vue boltanskien, les nombreux intérêts en jeu dans notre vie sociale sont mêlés à des *rapports normatifs* : les intérêts qui guident les orientations pragmatiques et les comportements critiques des acteurs dérivent des

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

environnement structuré par les espaces relationnels des champs. Autrement dit, le pouvoir du pouvoir résulte non seulement de son omniprésence mais aussi de son omnipotence, c'est-à-dire de sa capacité à pénétrer et à déterminer toutes les actions d'une société donnée. La vision boltanskienne, au contraire, est caractérisée par un « normativisme socio-ontologique », selon lequel le pouvoir possède le pouvoir d'engendrer la réflexivité critique, comprise comme une ressource pratique servant à mettre en question la légitimité des arrangements matériels et symboliques. En d'autres termes, le pouvoir du pouvoir dérive de sa capacité à être justifié et légitimé, dans le but de contribuer à la stabilité des cités qui représentent le cadre référentiel de sa propre réalité. Bref, chez Bourdieu, le pouvoir du pouvoir tire son origine de son caractère inconscient et de son omnipotence, qui contribuent à sa constante reproduction ; chez Boltanski, le pouvoir du pouvoir dépend de sa capacité à être accepté dans sa confrontation aux épreuves posées par les membres d'une cité, dont les disputes sont susceptibles d'entraîner sa transformation.

## ***8. Le concept d'émancipation***

Un huitième point de divergence est relatif au concept d'émancipation. Les deux programmes peuvent être considérés comme des entreprises *engagées*, au sens où ils visent à examiner et à dénoncer les conséquences négatives du système de la domination. Si Bourdieu et Boltanski s'accordent pour critiquer l'existence et les effets de la domination et insistent sur la possibilité d'une société rendant justice à ses potentiels normatifs et créateurs, des divergences, s'établissant sur plusieurs niveaux, peuvent être identifiées dans leur conception

de l'émancipation.

Premièrement, ils ont des conceptions différentes de la *compétence émancipatrice*, c'est-à-dire de la capacité des êtres humains à comprendre les conditions contingentes de leur propre existence et à les transformer en fonction de leurs besoins. Selon Bourdieu, la compétence émancipatrice peut être conçue comme un privilège des savants : la capacité à contribuer à des processus d'émancipation est, avant tout, une *compétence scientifique*, nourrie par la réflexion théorique et orientée vers la transformation pratique. Si les agents ordinaires restent enfermés dans les limites de schémas d'action et de compréhension prédéterminés, la connaissance qui dérive du sens commun n'est rien de plus qu'une méconnaissance tributaire de la doxa. La doxa n'arrive jamais à dépasser le statut d'une représentation erronée, fondée sur une perception limitée et une compréhension simplifiée de la réalité. La réflexivité du sens savant s'exprime dans une vision critique, déployant une perception méthodique et une compréhension analytique de la réalité. Selon Boltanski, en revanche, la compétence émancipatrice apparaît comme un privilège des gens ordinaires : participer à des processus d'émancipation est une *compétence ordinaire*, appartenant à tous les êtres humains, et dont ceux-ci ont besoin pour s'affirmer comme les créateurs de leur propre destin. Si les acteurs ordinaires sont pourvus de capacités émancipatrices, notamment de compétences réflexives, alors la connaissance qu'ils produisent et les disputes dans lesquelles ils s'engagent sont un signe de leur capacité à comprendre leur propre réalité et à coordonner leurs actions en fonction de considérations morales, afin de légitimer les régimes d'action de leur société. La capacité à réfléchir et la force de la justification sont des éléments à part entière de la socialisation, sans lesquels les personnes ne pourraient pas construire des régimes d'action.

Deuxièmement, ils ont des conceptions différentes des *ressources émancipatrices*, c'est-à-dire des potentiels humains libérateurs qui peuvent être mobilisés pour ébranler les ressorts de la domination. La conception bourdieusienne des ressources émancipatrices se nourrit essentiellement d'une vision *rationaliste* et *scientiste* de l'émancipation<sup>69</sup>. Dans cette perspective, le principal instrument qui nous permet de transformer positivement la réalité sociale est la *rationalité critique du scientifique* : la mise à distance qui est accomplie par la science suppose nécessairement la rationalité critique qui est à la base de la réflexivité sociologique. La sociologie bourdieusienne s'efforce de cultiver la rationalité critique pour remplacer la méconnaissance immersive et doxique par la connaissance réflexive et scientifique. Par contraste, la conception boltanskienne des ressources émancipatrices est soutenue par une vision *normativiste* et *contextualiste* de l'émancipation. À ses yeux, le principal instrument rendant possible la structuration des dimensions matérielles et symboliques de la réalité, conformément aux besoins d'une humanité commune, est notre compétence discursive et morale, qui nous donne les moyens de relever le défi quotidien consistant à construire et à faire converger les multiples dimensions de la *normativité pratique* : la mise en question des grandeurs et des arrangements de la vie quotidienne qui est réalisée par les gens ordinaires fait nécessairement appel à la capacité humaine de créer et de justifier les modes de normativité. La sociologie boltanskienne nous rappelle que notre engagement dans des processus discursifs de coordination et de justification est indispensable à tous les projets viables d'émancipation. Bref, selon Bourdieu, il n'y a pas d'émancipation humaine sans *sociologie critique* ; selon

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

(comme, par exemple, des cérémonies) ; des épreuves de réalité qui confrontent, selon des formats préétablis, les aspirations des acteurs à la réalité, telle qu'elle est construite dans une société donnée. Enfin, des épreuves existentielles, par l'intermédiaire desquelles des éléments qui ne sont pas reconnus dans le cadre de la réalité construite sont puisés dans le monde. C'est par là, largement, à partir des épreuves existentielles qu'émergent les formes de subjectivation qui vont nourrir la critique radicale.

Enfin, un cinquième point vise à expliciter l'ambiguïté des institutions et à rendre compte de la possibilité même de la critique. Il met l'accent sur une contradiction immanente à la vie institutionnelle, que j'appelle la *contradiction herméneutique*. Cette contradiction a trait à la tension entre le caractère nécessairement désincarné des institutions et le caractère nécessairement incarné des porte-parole qui permettent aux institutions d'intervenir dans la réalité. En effet, les acteurs sociaux, en tant qu'ils ont un corps, sont nécessairement situés et, par là, tributaires d'intérêts liés à la position qu'ils occupent dans le monde social et aussi tributaires de pulsions enracinées dans leur intériorité. Pour cette raison, ils ne peuvent donner sur les états de choses qu'un « point de vue » – comme on dit – qui peut toujours être discrédité comme partiel et partial. C'est la raison pour laquelle les institutions, qui entendent dire *ce qu'il en est de ce qui est*, en quelque sorte *en soi* et *pour tous*, se présentent comme des êtres sans corps. Mais leurs porte-parole qui sont, quant à eux, nécessairement des êtres corporels ordinaires, sont toujours sous la menace d'être accusés de ne pas s'exprimer « vraiment » au nom de l'institution mais, « en fait » ou « en réalité », au nom de leurs intérêts propres. Tout porte-parole a donc en quelque sorte deux corps, comme dans la fameuse figure du roi, analysée par Kantorowicz. Cette tension est redoublée au niveau des règles édictées par les institutions

dont le caractère sémantique (les définitions sont supposées valables quelles que soient les circonstances) est mis en péril par les conditions pragmatiques de leur mise en œuvre.

Voici donc quelques éléments de la boîte à outils. En utilisant ces outils, je vais essayer maintenant de distinguer schématiquement ce que l'on peut appeler différents régimes politiques de domination associés à des façons différentes de maintenir les asymétries sociales fondamentales. Mais aussi à des façons différentes de faire face à la critique. Il s'agit de types idéaux qui peuvent entrer dans des combinaisons diverses.

La violence physique joue un rôle central dans le premier cas, celui de la *domination par la terreur*. Il s'agit de la façon la plus simple d'exercer une domination. Un second cas peut être caractérisé par un écart très important entre ce qui est prôné *officiellement* et ce qui est accompli *en fait*. On peut appliquer à ce second mode de domination le terme d'*idéologique* et c'est certainement celui auquel l'idée de critique comme opération de *dévoilement* est la mieux ajustée. J'identifierai, enfin, un troisième mode de domination que j'appellerai *gestionnaire* (en empruntant le terme à Ogien : 1995). Je suggérerai l'idée que ce mode de domination caractérise, au moins de façon tendancielle, les formes de gouvernance qui se mettent en place dans les démocraties capitalistes contemporaines. Dans la suite de chapitre, je m'intéresserai particulièrement à ce troisième mode et à la façon dont il tend à brider la puissance de la critique.

## **La domination par la terreur**

On peut identifier les effets de domination les plus simples à des situations limites associées à des contextes dans lesquels la peur joue un rôle essentiel. Les personnes y sont partiellement

ou complètement privées des libertés élémentaires. De profondes asymétries sont maintenues ou créées en mettant en œuvre une violence explicite et, notamment, mais non exclusivement, physique. Il me semble cependant préférable dans les cas de ce genre, dont l'esclavage constitue le paradigme, de parler d'*oppression*. Mais on peut également invoquer l'oppression dans nombre de cas de figure moins extrêmes, où le maintien d'une *orthodoxie* est obtenu par les moyens d'une violence, notamment d'une *terreur* policière, visant à étouffer la critique.

Dans des situations d'oppression, les personnes peuvent très difficilement se reconnaître quelque chose en commun en se considérant sous d'autres rapports que ceux qui sont pris en compte par les classifications officielles. Comme le montre la littérature sur l'esclavage (sans même parler du cas extrême des camps de concentration), le collectif critique est impossible ou très difficile à former. La fragmentation l'emporte. Non seulement la critique est exclue, mais l'est aussi la simple possibilité de *poser des questions* sur ce qui se passe, ce qui constitue peut-être le premier mouvement de la critique (« ici, on ne pose pas de questions »). Critique et questionnement étant impossibles, ceux qui exercent la domination n'ont pas besoin de *justifier* les actions qu'ils mettent en œuvre.

Pour les mêmes raisons, ces situations peuvent également, dans une large mesure, faire l'économie de larges déploiements idéologiques. L'idéologie est, dans ce cas, surtout destinée à soutenir le moral du personnel qui exerce directement la violence physique. En effet, l'exercice de la violence constitue une tâche relativement difficile à accomplir à froid et sur le long terme sans support idéologique ou même, si l'on peut dire, sans soutien « moral ». Mais, dans ce genre de contexte, on peut faire l'économie d'une action idéologique intense visant les dominés – ce qui est toujours coûteux - puisque la coordination des

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

les normes ».

## Les moments de crise

Toutefois, ces longues périodes durant lesquelles la gouvernance par le changement s'effectue au moyen d'une succession de mesures plutôt sectorisées, plutôt techniques, plutôt discrètes, voire opaques, sont ponctuées par des *moments de crises* qui jouent, dans le régime de domination gestionnaire, un rôle crucial. La crise est en effet le moment par excellence où le monde se trouve incorporé à la réalité, qui se manifeste alors comme si elle était dotée d'une existence autonome, qu'aucune volonté humaine, et surtout pas celle d'une classe dirigeante, aurait laborieusement façonnée par le truchement d'une série, peu cohérente en apparence, de petites interventions dont chacune ne semblait pas vraiment destinée à avoir des conséquences générales. La crise est donc le moment où l'existence d'une réalité autonome – en quelque sorte, *proprement dite* – se donne à voir, de façon incontestable. Cela, qu'elle se présente surtout comme économique (par exemple dans les moments de récessions ou – comme cela a été récemment le cas en Amérique latine – d'hyperinflation) ; comme *financière* (l'éclatement des bulles du même nom) ; ou comme *sociale* (par exemple, dans les moments marqués par une augmentation importante des chiffres que les experts de l'« insécurité », produisent, interprètent et diffusent). Ces crises peuvent être identifiées, en étant qualifiées d'économiques, de *financières*, de *sociologiques*, c'est-à-dire en se trouvant rapportées aux disciplines du même nom se rattachant aux dites « sciences », dites « sociales ». Cela à la façon dont, selon une conception positiviste, la nature et ses désordres se présentent

aux dites « sciences », dites « exactes ».

Ces crises ont un effet apparemment paradoxal. D'un côté, elles mettent en cause les relations symboliques sur lesquelles repose l'ordre social et introduisent une incertitude radicale sur la qualification des objets et sur les rapports qui les unissent, c'est-à-dire sur leur *valeur*. Ainsi, dans les crises d'hyperinflation, la possibilité même d'une « prédiction » tend à « disparaître » parce que le « rapport entre les individus et les biens » est profondément perturbé du fait de l'« incohérence des systèmes d'équivalence ». Mais ces moments de désorganisation – auxquels il serait fait face, dans un régime de domination autoritaire, par la réaffirmation de l'orthodoxie, par des rituels réparateurs et par la désignation, ou par l'exclusion ou le meurtre de boucs émissaires – sont aussi ceux qui donnent l'occasion à un régime de domination gestionnaire de réaffirmer sa maîtrise.

De tels moments de crise jouent au moins quatre rôles différents qui peuvent s'organiser en séquence. Premièrement, ils innocentent la classe dominante, particulièrement dans les régimes politiques reposant sur l'autorité d'experts, en lui permettant d'échapper à une critique déconstructionniste. En effet, ce qui se manifeste dans la crise, n'est-ce pas une réalité *telle quelle*, c'est-à-dire à l'opposé d'une réalité *construite*, une réalité nue, habitée de ses propres forces, indifférente aux volontés de ceux qui sont là pour guider les autres par leur « savoir », leur « expérience » et leur « sens de la responsabilité » ?

Deuxièmement, ils rendent par là patente et visible sur la scène publique, en quelque sorte de façon inattaquable, l'existence de cette *nécessité* qu'invoquent les responsables pour donner un appui solide à leurs interventions. Du même coup, ces moments de crise sont aussi, troisièmement, l'occasion

de redonner à ces responsables le blanc-seing qu'ils réclament pour agir. Qui, en effet, mieux qu'eux pourrait être capable de protéger, autant que faire se peut, les êtres humains de la réalité, celle-là même qui, sous sa forme réifiée, semble leur échapper et les agresser ?

Enfin, quatrièmement, ils donnent raison aux responsables, quand ces derniers, en intervenant – en « reprenant les choses en main » – réaffirment leur capacité à faire face au désordre, c'est-à-dire à transformer l'incertitude en risque, mais seulement en se montrant *réalistes*, c'est-à-dire en modelant leur volonté sur la volonté objective des forces auxquelles ils sont confrontés. C'est en effet en reconnaissant modestement la puissance de ces forces (c'est-à-dire aussi leur propre impuissance *relative*), qu'ils peuvent prétendre les faire servir au bien commun, de manière à maîtriser et à épuiser la crise en l'accompagnant. Certes, le plus souvent, ces genres de *pharmakon* peuvent paraître pires que le mal. Mais ce sont quand même quelque chose comme des « remèdes » et cela seul importe, surtout pour les effets « pédagogiques » qu'ils exercent en démontrant, à l'intention des acteurs « ordinaires », le caractère impérieux des « lois de l'économie » ou de la « société », et la compétence des experts.

C'est dire, par conséquent, que dans un régime de domination gestionnaire, fondé sur la valorisation et l'exploitation du changement, les moments de panique, de désorganisation, de désarroi moral, de sauve-qui-peut, c'est-à-dire aussi d'individualisme forcené, jouent un rôle important. Ils font couple avec les périodes apparemment calmes, propices à la multiplication des interventions ponctuelles sur la réalité ou techniques sur les formats d'épreuve qui, en se cumulant – d'une façon qui n'est jamais complètement maîtrisée –, façonnent la réalité telle qu'elle se donnera de nouveau à voir, avec le

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

contenterai ici de traiter sommairement quatre d'entre elles.

1) On peut d'abord se demander quelles sont les conditions d'émergence de la potentialité critique de l'art. Sauf en un sens très métaphorique, on ne peut prêter aucune intentionnalité ni effectivité *critiques* à l'art grec du V<sup>e</sup> siècle, à celui des cathédrales du VII<sup>e</sup> siècle ou à celui de la cour espagnole du XVII<sup>e</sup> siècle. Dans tous ces cas, on serait plutôt tenté de dire que l'art joue un rôle de *confirmation* esthétique de l'ordre social. Et même sans avoir d'effets particulièrement reproducteurs, l'art peut témoigner d'une belle indifférence aux enjeux sociaux, moraux, politiques, en se faisant purement ornemental. L'art traditionnel n'est pas critique.

Ce n'est en réalité qu'avec la modernité que l'art *peut* devenir critique. Quoi qu'en disent certains, cependant, trop prompts à généraliser, ce lien n'est nullement automatique, car même en modernité, l'art conserve *aussi* un rôle de confirmation sociale et une part importante de la production artistique continue de témoigner d'une bonne dose d'indifférence à sa société. Il serait tout à fait abusif de prétendre qu'il n'y a d'art moderne que critique. Qu'est-ce qui produit cette possibilité ? Aux yeux du sociologue, la condition de la potentialité critique est la *différenciation* de la sphère de l'art. Celle-ci ouvre la possibilité d'un engagement critique de l'art à l'égard de lui-même comme à l'égard du domaine non esthétique (la science, la morale, la politique).

2) Cette différenciation n'est pas une donnée. Elle constitue une problématique. Avec la différenciation, le rapport entre art présent et tradition, entre art et non-art devient ouvert, piégé, instable, contingent. La question nouvelle de *l'engagement* de l'artiste apparaît alors dans le monde de la culture. Cette question n'existe pas tant que l'art est pensé comme un métier.

Mais avec la modernité, on assiste à une ouverture des choix : l'artiste peut différencier et individualiser son rapport à la tradition artistique d'une part, au champ non esthétique d'autre part. En schématisant fortement, je tenterai de fixer quelques repères autour de trois tropismes possibles : l'art pour l'art, l'art souverain et l'art couplé. Cela permet de rendre compte d'un espace de possibilités qui peuvent être investies par les artistes en modernité. Dans cet espace se joue le rapport (ou l'absence de rapport) entre art et critique.

3) Déployé en diachronie, concrétisé dans des contextes divers, l'investissement de cette problématique ouvre la porte à une *histoire* de la critique artiste. Quelles sont, rétrospectivement, les grandes étapes de la critique artiste ? Sans du tout prétendre à l'exhaustivité, on peut sommairement, distinguer quatre mouvances en modernité : au XIX<sup>e</sup> siècle, le romantisme et le réalisme ; au XX<sup>e</sup> siècle, le modernisme formaliste et l'avant-garde. Elles permettent de rendre compte de la constitution de la critique artiste, porteuse de formes, de thèmes et d'attitudes. Nous héritons aujourd'hui de cette histoire très riche qui continue d'irriguer la critique du temps présent.

4) En dernier lieu se pose une question de conjoncture, vive et actuelle : la société postindustrielle peut-elle encore générer une critique artiste ? En a-t-elle besoin ? Non sans raison, les auteurs du *Nouvel esprit du capitalisme* soutiennent que la critique artiste fut importante dans les années 1960, mais qu'elle a largement « désarmé » la critique sociale des années 1970-1980 ; et qu'une fois domestiquée, elle aurait fourni quelques-uns de ses motifs fondamentaux au nouvel esprit du capitalisme – le flexible capitalisme du « projet ». Cela signifie-t-il que la critique artiste est désormais impuissante face à un capitalisme

esthétisé qui la récupère complètement ? Doit-on tout simplement – comme bien des auteurs postmodernistes –, constater l'épuisement du potentiel subversif de l'art ?

## **La différenciation esthétique**

Bell (1979) se désolait de la rupture entre culture et société qui, selon lui, mine en profondeur le capitalisme contemporain. À ses yeux, la belle unité de l'esprit bourgeois et du développement capitaliste (dont témoignait la petite ville américaine des XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles) s'était, à cause du modernisme, brisée. L'irruption de la culture de la transgression, narcissique et pulsionnelle, aurait miné l'harmonie sociale qui fit le succès du capitalisme à partir (plus ou moins) du protestantisme. La société du capitalisme moderne conciliait harmonieusement culture bourgeoise (de l'épargne, du travail, du calcul) et économie capitaliste ; les sociétés contemporaines sont démembrées, constatait Bell, entre les exigences, ascétiques, du travail et de la production, et celles, hédonistes, du consumérisme et du narcissisme. Ce diagnostic de Bell reste pertinent. Son explication mérite cependant d'être légèrement corrigée. Contrairement à ce que dit Bell, le modernisme n'est pas seul en cause. La rupture entre la culture d'une part, et la dynamique économique, d'autre part, se manifeste en réalité dès le romantisme. À peine installée aux commandes, la bourgeoisie vivra une forme d'autocontestation dans le romantisme, qui se marque (sociologiquement) par la constitution d'une bohème artiste et (normativement) par un discours ardent dressé contre le philistinisme.

Le romantisme fait fond sur un processus de différenciation des arts qui remonte à la Renaissance. Cette différenciation de la

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

L'importance du réalisme tient à une sorte d'inversion du mouvement de la critique. Celle-ci consiste classiquement à dénoncer le réel à partir des idéaux. C'est le ressort de la révolte romantique. Mais il y a une critique qui va en sens exactement inverse. Elle part du réel et pulvérise les illusions. Il lui faut montrer l'aridité des choses face au mensonge des hyperboles et des euphémismes. Ce retournement, le réalisme l'a accompli, donnant ainsi un tour « objectivant » au geste critique de l'art.

Mais cela ne signifie pas pour autant que le réalisme conteste la science comme telle, comme le faisaient par exemple les romantiques. Il propose une objectivation qui permet de critiquer l'objectivisme naïf qui *réduirait* le mode de production de l'objectivité au canon méthodologique de la science. Le réalisme esthétique a beaucoup contribué à faire émerger, dans la conscience épistémologique, sociale et esthétique, ce que Putnam appelle un « réalisme à visage humain », c'est-à-dire à faire trembler la distinction trop simple entre le fait et la valeur (en montrant qu'il y a des valeurs qui contribuent à la connaissance du monde, pas seulement à la moralité) et en pluralisant les objectivités. C'est pourquoi le réalisme ouvre une brèche qui permet d'échapper au choix binaire (kantien) entre la vérité et le goût. L'art peut donner accès au vrai (ne pas se réduire au bon goût) sans être une science au sens moderne du terme. Il constitue même un mode de découverte du réel, comme on le voit particulièrement bien dans le roman moderne, dont la fonction cognitive ne peut pas être sous-estimée.

3) Lié aux grandes ruptures des années 1860-1870, tournant le dos tant à l'emphase romantique qu'à l'objectivité réaliste, le modernisme pousse à son paroxysme l'opacité et l'auto-référentialité de l'art. Il est le moment où se radicalise, par des moyens esthétiques totalement nouveaux, la libération expressive esquissée par le romantisme.

Un nouveau parti pris de la forme s'empare du monde de l'art, poussant à l'expérimentation et la variation syntaxiques. Le modernisme exige une lutte permanente et rigoureuse contre les clichés, les expressions figées, la réification des mots et des idées. Le principe directeur ? Le refus de principe des identifications acquises, qu'elles soient celles du sujet, de l'objet ou du monde. Ce qui est finalement en jeu n'est plus telle ou telle catégorie, belle ou laide, vraie ou fausse, juste ou injuste, appliquée au monde ; c'est la catégorie en tant que telle, comme instrument supposé nécessaire de rapport au monde. L'art devient moderniste lorsqu'il fait échouer au moins en partie toute tentative d'identification de l'œuvre. Il donne naissance à une « esthétique négative » (Menke, 1994) qui n'avait été présente qu'occasionnellement et à l'état latent dans l'art antérieur. Il est désormais recommandé à l'artiste de décevoir systématiquement les attentes du public, de faire obstacle aux tentatives de compréhension (totalisation) de l'œuvre, de briser les harmonies.

« Le sujet doit donner au non-identique réparation de la violence qu'il lui a faite » : penseur pénétrant du modernisme, Adorno place la singularité au centre de l'entreprise esthétique. Elle constitue une objection permanente à toute forme d'universalité qui serait fondée sur l'homogénéité ou la sérialité. *Singularité de l'œuvre* : l'œuvre est inclassable, irréductible, non répétable. Tout l'effort de l'artiste moderne est tendu vers la production d'un objet appelant la suspension du classement. Cela donne son allure typique à la trajectoire esthétique moderne : ni les frontières de la technique, ni celles du genre, ni celles des institutions ne sont plus respectées par des œuvres qui échappent *par principe* aux catégories. Pour ne prendre qu'un exemple, le roman moderne est tendu entre présentation du fortuit et mise en scène du paradigmatique, entre hasard et

nécessité (Bessière, 2010). La nécessité sans reste, la simple répétition des règles du genre, le respect d'un canon, voilà ce que refuse le roman, même si par principe un roman est une manière d'introduire dans le monde une forme de nécessité. Que viennent à manquer le fortuit et le hasard, le roman lui-même est manqué. *Singularité et non-identité du sujet créateur* tout aussi bien : ce serait commettre un contresens et ignorer la dynamique de l'art moderne que d'y voir la mise en œuvre du seul principe de la souveraineté du moi, toujours identique à lui-même. Pour que le sujet se produise comme singulier, il doit se dés-identifier, donc échapper à lui-même autant qu'aux autres. Alors que l'existence sociale suppose des identités constituées, des rôles donnés, des intérêts bien définis, l'expérience esthétique de la subjectivité moderne tend plutôt à désigner un espace où toute fixation d'identité est fondamentalement incorrecte.

La normativité qui émerge de la critique moderniste n'est pas, comme on le prétend trop souvent de manière caricaturale, l'affirmation d'une subjectivité indépendante qui ne prétend rendre de compte à rien ni à personne. Il s'agit plutôt d'un battement entre intériorité et extériorité, tension entre identité et pure différence. Le sujet créateur se découvre non-identique à lui-même, pluralité traversée par une extériorité dont les allures peuvent être multiples. Il ne s'agit pas seulement de *l'inspiration*, qui est certes une figure possible de cette extériorité. Il s'agit de se définir comme sujet dans un rapport pluriel à des conventions formelles et/ou dans un rapport à la matérialité du médium. Dans une lettre à Benjamin, Adorno ne soulignait-il pas «... l'expérience élémentaire et qui, dans ma propre expérience musicale, m'est chaque jour plus évidente, que l'application la plus rigoureuse de la loi technologique de l'art autonome a précisément pour effet de transformer ce dernier et qu'au lieu de l'ériger en tabou et le fétichiser, elle le

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

mnémonique, une perte du lien généalogique : si des abstractions prennent valeur de puissances contraignantes, c'est en raison du fait que les rapports sociaux dont elles sont l'expression sont eux-mêmes devenus, tout ensemble, incompréhensibles *et* contraignants.

Dans nombre de ses ouvrages et articles ([2000] 2008, 2008a, 2008b, [2003] 2008, [2004] 2006, [2009] 2010, 2010a, 2010b), Žižek revient sur cette question du fétichisme de la marchandise, mais pour en offrir une vision plus subtile. Dans la conception classique, la vérité des rapports de production est occultée par la circulation des marchandises : un rapport entre les choses se substitue à un rapport social et il revient à la critique idéologique de dissiper l'illusion. Une telle opposition reste tributaire d'une métaphysique de l'opposition entre le réel et l'idéologique. En réalité, insiste Žižek, les gens sont loin d'être dupes : pour peu qu'ils y réfléchissent, ils savent bien qu'une chose est une chose et ne saurait posséder cette propriété magique de régler objectivement son rapport quantitatif aux autres, ils comprennent que la monnaie n'a en soi aucune valeur et qu'elle n'est qu'une expression indirecte de la richesse et ils se doutent que, derrière le prix des marchandises, se cache un ensemble complexe de rapports sociaux de production et d'échange. Mais le paradoxe, c'est qu'ils *agissent* comme s'ils oubliaient cette évidence, regardant les biens qu'ils se proposent d'acheter ou de vendre à travers le prisme de cette abstraction réifiée. Dès l'instant qu'ils entrent dans un échange économique, fussent-ils des économistes qui récusent explicitement toute notion substantielle de la valeur, ils retombent nécessairement dans l'illusion fétichiste. « La puissance de l'inversion fétichiste, écrit Žižek, porte non pas sur ce que les gens pensent qu'ils sont en train de faire mais sur leur activité sociale elle-même » ([2004] 2006, p. 20).

Nous devons admettre qu'en deçà de ce que nous *croyons croire*, il existe un niveau de croyance plus profond qui s'incarne directement dans notre rapport aux autres au sein des formes de vie, en sorte que si nous-mêmes ne sommes pas dupes, nos actions, elles, le sont nécessairement. « Marx localise l'illusion fétichiste non dans la pensée, dans laquelle nous percevons de manière inadéquate ce que nous faisons et ce que nous sommes, mais dans la pratique sociale elle-même » (2010b, p. 32-33).

Zizek illustre ce raisonnement en partant d'une blague typiquement lacanienne (2008a, p. 93 ; 2010a, p. 115). Un homme qui se prend pour une graine suit une thérapie dans un hôpital psychiatrique. Les médecins ayant fini par le convaincre qu'il n'est pas une graine, l'homme est finalement autorisé à quitter l'hôpital. À peine est-il sorti qu'il revient terrorisé : il a croisé un poulet dans la rue qui fait mine de vouloir le manger. « Mais enfin, dit son médecin, vous savez bien que vous êtes un homme et pas une graine. – Moi, je le sais ! s'écrie l'autre, mais le poulet là-bas dehors, est-ce qu'il le sait, lui ? » Cet homme a beau savoir qu'il n'est pas une graine, il n'en reste pas moins prisonnier des croyances qu'il attribue au poulet, et par conséquent du rapport qu'il est susceptible de nouer avec lui. Ce n'est pas tout de le convaincre, il faut amener son inconscient à assimiler cette vérité si, par « inconscient », on entend, à la suite de Zizek, notre être profond, à la fois objectif et subjectif, enraciné dans le réel de nos existences, le monde tel qu'il est réellement pour nous au-delà de la manière dont il nous apparaît consciemment (2008a, p. 213), le discours de l'autre à travers nous (2008b, p. 225) ou encore le réel inaccessible ([2000] 2008, p. 125) parce que soustrait à la représentation verbale. En sorte que l'expression « amener son inconscient à assimiler cette vérité » signifie en réalité l'amener à changer de vie et non

simplement à penser autrement. Zizek emprunte à Lacan la distinction fondamentale entre le *sujet de l'énonciation* et le *sujet de l'énoncé*, entre le « Je » qui parle et le « Je » de la phrase, le premier construisant les représentations du second et étant par nature inaccessible à la représentation, le second se trouvant inscrit dans le symbolique et partagé avec les autres. On peut donc parfaitement partager un Je autonome et rationnel avec les autres tout en restant, comme sujet de l'énonciation, plongé dans des croyances hétéronomes et passionnelles ; « on peut croire objectivement sans croire subjectivement » (Zizek, 2010a, p. 115).

## **Le sujet décentré**

Ce détour nous conduit à introduire un concept lacanien cher à Zizek : celui du décentrement originaire du sujet, et par conséquent de sa nature *originellement* sociale. Toute ignorance, par exemple, renvoie à un *sujet supposé savoir* : dans le cours de ma vie, je ne comprends pas bien le sens de mes propres actions, mais je suppose en permanence que d'autres savent : la direction, les Autorités, les experts, la science, etc. De même, toute croyance renvoie à un *sujet supposé croire* : je crois en Dieu parce que je pense que d'autres croient en Dieu, je prie et m'agenouille à l'église pour que les autres croient que je crois, et pour pouvoir accueillir, ce faisant, la croyance en moi-même. En économie, le marché réagit en fonction non pas de la confiance des acteurs à l'égard de la situation de telle entreprise ou de tel État, mais plus encore en fonction du degré de confiance qu'ils pensent que les *autres* accorderont à ces situations (Zizek, [2009] 2010, p. 20) : toute confiance renvoie donc à un *sujet supposé avoir confiance*. Un autre exemple

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

pouvoir. Avec Horkheimer, il s'interroge sur les nouvelles dépendances qui naissent du déclin de l'autorité paternelle, rappelant que la famille nucléaire moderne a été l'incubateur du sujet critique autonome capable d'affronter l'ordre social prédominant au départ de ses convictions éthiques (*ibid.*, p. 459). Ce qui émerge aujourd'hui, c'est plutôt une personnalité conformiste, fortement orientée vers l'autre, et inscrite jusqu'à l'autodestruction dans la société de consommation (*ibid.*, p. 160). Loin de conduire à l'autonomie, le recul de l'autorité conduit souvent à une forme particulière de vulnérabilité et de conformité, comme l'a montré récemment l'expérience de *La Zone Xtrême*, répétant l'expérience de Milgram, mais sur un plateau de télévision et devant un public (Nick, Eltchaninoff, 2010). Cette fois, les sujets qui administraient les décharges électriques pour sanctionner les défauts de mémorisation des participants obéissaient moins à l'autorité de la science en blouse blanche qu'au public lui-même par l'entremise de l'animatrice.

La théorie de la modernisation réflexive est aussi critiquable par sa mise entre parenthèses de la réalité même du capitalisme (Zizek, [1999] 2007, p. 469). Fascinée par la frénésie du changement, la remise en cause des modes de vie, l'éclosion de nouvelles incertitudes et de nouveaux espaces de libertés, elle finit par omettre *ce qui, dans ce mouvement permanent, reste le même* : « l'inexorable logique du Capital » (*ibid.*, p. 475), l'extension inlassable du domaine de la marchandise. Comment passer sous silence que le capitalisme est la cause première de la production des risques ?

Zizek est bien sûr favorable à une repolitisation radicale des décisions cruciales qui engagent notre avenir, mais ce vaste dessein doit lui-même s'inscrire dans un cadre encore plus général : celui d'une *politisation radicale de l'économie*. Or, au

plan politique comme au plan intellectuel, c'est à l'évolution contraire que nous assistons. Hormis durant la crise financière, le politique ne cesse de se désengager du pilotage de l'économie et les sciences sociales elles-mêmes ont globalement entériné le partage du travail avec les économistes. Le capitalisme n'a de cesse que d'organiser, soutenir, favoriser sa propre dépolitisation au point qu'on peut avancer la thèse que cette dépolitisation est *le fantasme fondamental de la politique postmoderne* ([1999] 2007, p. 474), fantasme auquel participent *de facto* les sciences sociales.

## **La culturalisation de la politique**

Dans plusieurs ouvrages, Žižek critique ce qu'il appelle, après Benjamin, la « culturalisation de la politique ». Toute idée d'un antagonisme « vertical » (entre le capital et le travail, entre les dominants et les dominés, etc.) est désormais écartée, presque censurée, *au nom de la tolérance* – au nom du respect qui est dû aux différences « horizontales » avec lesquelles nous devons apprendre à vivre : différences de croyances, de modes de vie, de structures familiales, de mœurs politiques, etc. ([2004] 2006, p. 69). Les différences de classes sont rabattues sur les différences culturelles et comme telles, soustraites à toute remise en cause. La « poésie postmoderne de la diversité » occulte l'*homogénéité* de la violence économique, en particulier de la violence systémique, elle occulte même la violence propre à certaines pratiques culturelles.

À mesure que le monde se voit colonisé par le capitalisme et que les mêmes marques sont vendues dans les mêmes boutiques à New York, Paris, Bangkok et Shanghaï, c'est paradoxalement l'idée d'une pluralité irréductible d'univers culturels qui tend à

s'imposer. Zizek épingle la « sagesse tolérante d'Hollywood » qui définit une nouvelle hégémonie : celle de la soi-disant *résistance* dont témoignent les « poétiques » des minorités sexuelles, ethniques, religieuses, culturelles. Le discours de la résistance culturelle est devenu la norme et, en tant que tel, *l'obstacle principal à l'émergence d'un discours qui questionnerait réellement la domination*. À quiconque élève une prétention au changement, par exemple à l'égard des propriétaires de 4x4, il est invariablement rétorqué : « De quel droit prétendez-vous m'imposer vos valeurs ? Quelle est cette intolérance ? » Au-delà de l'outrance de l'affirmation, Zizek esquisse un raisonnement intéressant : dans notre société de l'autonomie et de la liberté de choix, il existe un interdit qui pèse sur toute adhésion passionnée à une croyance. La vraie croyance est immédiatement taxée de naïveté, d'obscurantisme ou de fondamentalisme. La religion, par exemple, est respectable aussi longtemps que nous feignons de l'avoir choisie librement. Quant à ceux qui prennent la croyance au sérieux, ceux-là menacent notre culture, ce sont les barbares... D'après Zizek, *c'est cet interdit même qui expliquerait la primauté du concept de culture dans notre monde contemporain* : la religion est interdite comme telle, elle est seulement permise comme culture spécifique, comme style de vie, pourvu qu'elle n'ait aucune prétention à la vérité, si ce n'est affective et personnelle. Il est assurément permis de participer à des rituels pourvu qu'ils aient été librement choisis et à condition de ne pas y croire vraiment. « Peut-être alors le terme de "culture" est-il le nom qui convient à toutes ces choses que nous pratiquons sans vraiment y croire » ([2004] 2006, p. 162) – la « culture d'entreprise » offrant un bel exemple d'un tel phénomène.

Certes, il n'est pas question pour Zizek de nier l'impact libérateur énorme de la politisation postmoderne dans des

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

reconnaissance d'une commune humanité. Les justifications en grandeur s'efforcent d'apaiser la tension précédente : 1) par la relation à démontrer entre la grandeur et un bien commun qui doit faire la preuve des bénéfices de cette grandeur pour tous (en état plus « petit ») ; 2) par la mise en question des grandeurs attribuées durablement, et la relance de l'épreuve de qualification réévaluant les états de grandeur et découvrant de nouveaux êtres qualifiés.

Le modèle déplie la systématique des dénonciations critiquant une grandeur à partir d'une autre, ainsi que de la critique d'injustice par cumul, cumul léonin de grandeurs transportées indûment, cumul de leurs défauts non moins injustement transportés.

Le modèle rend compte des compromis entre plusieurs grandeurs, qui ménagent des compatibilités limitées entre elles et les intègrent dans la grammaire politique de communautés humaines ouvertes à une pluralité de grandeurs et à leurs tensions critiques.

### ***Deux critiques de l'autoritarisme au nom de l'intérêt général, dans les années 1950-1960 et dans les années 1970-1980 ; éclairage par la grammaire des grandeurs plurielles de bien commun***

La grammaire des grandeurs plurielles est bien ajustée pour analyser les deux premières vagues de critiques de l'autoritarisme qui se sont succédé dans la France d'après-guerre, la première dans les années 1950-1960 et la deuxième dans les années 1970-1980.

La première critique « modernisatrice » de l'après-guerre

dénonce la hiérarchie de subordination d'autorité Domestique, discréditée comme trop traditionnelle et personnalisée, pour lui substituer une autorité technique d'efficacité selon la grandeur Industrielle, cette dernière étant alliée avec la solidarité collective et égalitaire de grandeur Civique dans un compromis pris en charge par l'État social (dit « État-providence »)<sup>74</sup>.

La deuxième vague contestatrice de l'autoritarisme, soixante-huitarde, s'éclaire de l'analyse des mots d'ordre du Mai 1968 français qui fait ressortir trois sorts différents réservés aux différentes grandeurs<sup>75</sup>.

### *Dénonciation de l'autoritarisme des grandeurs Domestique et Industrielle*

Deux grandeurs concentrent les critiques de Mai 1968 adressées à des autorités hiérarchiques. La grandeur Domestique est de la famille des autorités à la fois protectrices et assujettissantes, portées en corps avec charisme sur un espace configuré en maison qui met en valeur le plus proche aux dépens du plus distant, selon une temporalité qui prend appui sur l'antécédent d'une tradition ou d'une coutume. Parmi les variations de ce genre d'autorité qui reconnaît l'ascendant du maître (notamment de maison), une transformation moderne (que l'on voit déjà à l'œuvre chez Bossuet : Boltanski, Thévenot, 1991) a conduit à l'élaboration d'une grandeur Domestique dont les promoteurs cherchent à démontrer qu'elle est compatible avec une commune humanité. À cette fin, l'état de « grand » doit contribuer à un bien commun et être bénéfique aux états plus « petits ». En outre, il ne doit pas être attaché une fois pour toutes à une personne mais révisé à l'épreuve des critiques.

Cette grandeur Domestique est couramment dénoncée à partir

de la grandeur Civique qui oppose notamment à la solidarité descendante assortie d'une relation de dépendance personnelle la solidarité égalitaire et anonyme qui passe par le collectif représenté. L'épithète « paternaliste » noircit l'autorité tutélaire d'un maître ou d'un patron. Parmi les variations autour du célèbre « Ni Dieu ni maître » du journal d'Auguste Blanqui, une dénonciation courante vise à la fois l'autorité de grandeur Domestique et celle de grandeur Industrielle, en jouant d'une homophonie : « Ni Dieu ni mètre. » Adossée au bien commun de l'efficacité technique et reposant sur une mise en série qui permet l'engrenage d'outils et des méthodes, cette dernière grandeur se déploie dans une temporalité du futur assuré par des investissements techniques, et dans un espace uniformisé. Elle concourt à une hiérarchie de compétences professionnelles sur laquelle repose une forme de subordination dans l'entreprise. Les critiques de Mai 1968 dénoncent aussi cette autorité technique pour la sujétion hiérarchique qu'elle entraîne et qui fait de l'homme au travail un robot soumis à des cadences infernales, transformant sa vie dans l'enchaînement métro-boulot-dodo couramment dénoncé dans les critiques.

*Dénonciation de l'aliénation Marchande et du Renom, critique de leur conjonction dans la « société du spectacle »*

Deux autres ordres de grandeur sont également visés par les critiques de 68 : grandeur Marchande de la concurrence et grandeur du Renom dans l'opinion. Il importe de le souligner car, bien après 68, ces ordres ont été promus au premier rang dans la société française des années 1990-2000, comme dans les autres sociétés occidentales. C'est donc par un contresens qu'on

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

la grandeur Civique de solidarité égalitaire est restreinte à un label « solidaire » ou « équitable ».

La profusion des standards d'évaluation, depuis la normalisation et la certification jusqu'au *benchmarking* planétaire, souligne l'importance du gouvernement par les normes dans notre économie politique contemporaine. Mais un nouveau détour est requis pour analyser l'objectif, terme entendu ici dans un double sens, comme orientation d'un plan d'action et comme impartialité d'un rapport sur les faits. Dans le gouvernement par l'objectif, l'autorité légitime est certes déplacée et distribuée dans des choses, rendant difficiles son appréhension et sa mise en question puisqu'elle s'impose au nom du réalisme et perd sa visibilité politique. Mais il nous faut encore comprendre : comment la place donnée à l'objectif visé suppose de ramener la pluralité des engagements au format du plan et avec quelles conséquences sur les autres biens engagés ; comment l'objectivité prétendant mesurer la réalisation de l'objectif procède d'une nouvelle réduction substantielle de l'engagement en plan.

### ***Tous les engagements réduits au format du plan***

Le régime d'engagement en plan occupe aujourd'hui une place centrale parce qu'il est sous-jacent aux trois engagements de niveau public que nous avons identifiés dans la combinaison néolibérale : les grandeurs Marchande et Industrielle de la grammaire des grandeurs ainsi que la grammaire libérale. La projection individuelle dans un plan est requise pour l'expression dans le public libéral du choix d'une option, c'est-à-dire d'un plan pour lequel l'individu expose sa préférence. La grandeur Marchande requiert une définition plus spécifique du

choix (achat-vente) et des options (marchandises ou services dotés d'un prix). Quant à la grandeur Industrielle, elle étend aux dimensions du bien commun d'efficacité technique le pouvoir de réalisation du plan individuel, requérant une commensurabilité des plans et des fonctionnalités.

La nouvelle régulation du gouvernement par l'objectif est supposée s'écarter de cette grandeur Industrielle en ne fixant que l'objectif et en laissant à l'individu l'initiative dans le plan ou le projet réalisant cet objectif. La gestion du travail n'est pas seulement « individualisée », elle repose sur le format du plan. Par exemple, la certification de la formation continue exige de transformer radicalement le format d'expérience des ouvriers tuteurs qui s'engagent dans un rapport de familiarité avec les jeunes qu'ils accompagnent. Le consultant en certification transforme la formulation de l'aide en familiarité : « il faut lui donner un coup de main » devient défaut d'« autonomie » et « du moment qu'il sait bien faire » est transformé en « capacité à reproduire le geste technique ou la tâche » (Normand, 2005). C'est aussi cet engagement en plan qui est supposé par la réforme de l'administration française (LOLF). Des activités qui trouvaient auparavant leurs justifications dans une notion de service public adossée à un bien commun de grandeur Civique, se trouvent aujourd'hui segmentées en autant de petits plans et objectifs dont le bien n'est plus que celui relatif à l'accomplissement de chacun des plans. Les politiques européennes elles-mêmes, en se concentrant sur des indicateurs clés pour la MOC (méthode ouverte de coordination) sont décomposées en plans à partir d'objectifs rendus mesurables par les indicateurs.

L'activité politique militante et critique n'échappe pas à cette transformation, en miroir des métamorphoses affectant le travail. En retrait par rapport à la grandeur Civique de la cause jugée par

trop idéologique et irréaliste pour nombre de participants aux actions, le repli sur l'engagement en plan est dit « réaliste » ou « pragmatique ». Il implique une fragmentation en petites causes que sont ces petits plans, et en petits collectifs associés pour leurs défenses. Il offre la satisfaction, qui est le bien de cet engagement, d'une réalisation de l'objectif à relativement court terme et petite échelle.

## ***La réduction substantielle de l'engagement en plan***

À la restriction au régime du plan s'ajoute une nouvelle réduction qui éclaire l'embarras de la critique. À partir de l'engagement et de sa dynamique (d) dont nous n'avons pas encore tiré profit, nous pouvons analyser les trois étapes de cette réduction substantielle que peuvent subir tous les engagements :

1) Les deux faces de l'engagement sont réduites à la première, la confiance étant refermée sur la forme investie qui fait foi. Est alors négligée la seconde face, celle du doute éprouvé s'inquiétant de ce qui a été sacrifié par la forme investie. L'engagement en grandeur est réduit à la lettre de la convention, l'engagement en plan à la fonctionnalité du projet, l'engagement familial à la fixation d'une routine répétitive. Or la forme investie, si elle assure reconnaissance et attente d'un pouvoir, ne saurait être confondue avec le mouvement inquiet de l'engagement qui doute et s'ouvre à révision, ajustement et découverte. Une telle confusion relève d'un mécanisme de réification qui ne consiste pas simplement à prendre l'humain pour une chose, mais à réduire l'engagement à la forme qu'il investit.

2) La face d'adhésion confiante est elle-même réduite à un

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

reconnaissance mutuelle. Premièrement, ils doivent reposer sur des normes qui, dérivées de valeurs communes, établissent un lien d'évidence entre le fait de remplir individuellement son rôle et le fait de bénéficier d'une reconnaissance sociale. Deuxièmement, des rapports de ce genre entre devoir et reconnaissance doivent être en mesure de durer dans le temps à travers un médium généralisé de reconnaissance. Et troisièmement, le médium en question doit selon les cas parvenir à prendre la forme d'un symbole suffisamment général et clairement identifiable par tous. Nous verrons par la suite que, pour Parsons, lorsque ces trois composantes des ordres institutionnels connaissent un manquement ou une évolution perturbatrice, cela ouvre la voie à des conflits sociaux.

Dans son analyse du capitalisme industriel moderne, le complexe institutionnel du droit moderne incarne la sphère de reconnaissance pour ainsi dire la moins problématique, la moins conflictuelle. Les systèmes juridiques modernes remplissent leur promesse sous-jacente d'universalisme moral grâce à une extension par étapes du statut de citoyen (extension qui, tout en ayant été le plus souvent occasionnée par elles, n'a pas toujours été accompagnée de luttes sociales) ainsi que par sa progressive concrétisation. Il suffit qu'un groupe jusqu'alors exclu soit intégré dans un rapport de droit positif garanti par l'État ou qu'un facteur de discrimination soit compensé par une indemnité juridique pour que des rapports mutuels d'égal respect entre individus prospèrent au sein de cette sphère. Ces rapports bénéficient au surplus, avec l'octroi de droits subjectifs, d'un moyen symbolique marquant pour s'exprimer (Parsons, 1971, p. 79n). Le système juridique moderne représente en cela une structure institutionnelle de type « relationnel » assez robuste. Dans la mesure où, adhérant au principe symbolique qui s'y trouve articulé, ils apprennent à se

respecter les uns les autres en tant que personnes égales et libres, les sujets sont progressivement intégrés à la structure institutionnelle du droit grâce à la généralisation de ses normes fondamentales. Puisque, au sein de cette sphère, la réciprocité dans le respect, rendue possible par les normes, est de nature strictement symétrique ou égalitaire et que donc une hiérarchisation selon les rangs sociaux n'y est même pas permise, des conflits et des tensions se développent uniquement lorsque des formes d'inclusion sont refusées ou lorsque les préjudices subis ne sont pas pris en compte. Il en va tout autrement pour la deuxième structure institutionnelle des sociétés modernes que Parsons tente d'analyser en tant qu'ordre légitime de reconnaissance réciproque. Le système économique capitaliste constitue lui aussi, selon Parsons, une institution de type « relationnel » au sein de laquelle le fait de remplir les devoirs exigés par la fonction qu'on occupe est lié à l'acquisition, réglée au moyen de normes, de la reconnaissance sociale. Mais, à la différence du système juridique, il existe au sein du système économique une incertitude intrinsèque au sujet du médium de reconnaissance qui lui sert de fondement, de même qu'à la suite de son application, une nécessaire gradation dans les formes de respect. De ces deux derniers éléments découle, du moins c'est ainsi que le perçoit Parsons aux endroits susmentionnés de ses écrits, une propension structurelle des institutions économiques aux conflits et aux tensions sociales.

Le système économique est, pour Parsons, tout d'abord marqué par un processus, identique à celui que connaît le développement du système juridique moderne, de généralisation et de différenciation de ses normes les plus fondamentales (1971, p. 74 *sq.*). Sur le plan motivationnel, le système de l'économie capitaliste de marché repose dans son ensemble sur

le fait que le degré de reconnaissance dont il est fait preuve aux individus correspond à l'intensité en termes de contribution sociale de leurs apports productifs à la division du travail. C'est en vertu d'un tel principe de contribution, qui constitue aux yeux de Parsons, à côté du principe de droits égaux, une deuxième norme de reconnaissance au sein des sociétés modernes, que chaque adulte, en un sens tout d'abord restreint aux individus de sexe masculin, se sent dans l'obligation de prendre part à la reproduction matérielle de la société en fonction de ses capacités et de ses talents (*ibid.*, p. 55-56). Cependant, le processus d'une différenciation croissante et d'une recomposition des rôles professionnels rend à son tour également nécessaire une généralisation toujours plus large du principe normatif de contribution. Car c'est seulement au prix d'une abstraction et d'une généralisation la plus large possible de ce principe, c'est-à-dire à condition de comparer entre elles non pas tant la valeur des activités de travail individuelles que la valeur de faisceaux de fonctions socio-économiques dans leur ensemble, que chaque individu est à même de fixer avec plus ou moins de certitude la part de reconnaissance qu'il mérite pour son activité ultraspécialisée. La monnaie avec laquelle le respect garanti par le système économique est censé être graduellement payé aux individus consiste selon Parsons dans l'attribution d'un statut donné qui est pour l'essentiel déterminé par la hauteur de leur revenu. C'est pourquoi l'« argent » joue pour lui le même rôle de médium symbolique illustrant publiquement l'acquisition de reconnaissance que celui rempli par le « droit subjectif » dans la structure institutionnelle du droit moderne<sup>89</sup>.

Dans ses écrits les plus marqués par la théorie de l'interaction, Parsons se montre suffisamment réaliste pour ne pas nier la source permanente de tensions et de conflits que

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

Elles accédèrent ainsi à une forme historiquement inédite d'indépendance, ce qui leur permit d'amorcer une remise en question des formes établies de la division sexuelle du travail. On ne peut encore pleinement mesurer les conséquences de ce processus de transformation, entre-temps devenu irréversible, qui s'ébaucha à l'époque de Parsons. Mais ce qui est sûr, c'est que le bouleversement de la division traditionnelle du travail au sein de la famille nucléaire s'est accompagné de transformations dans la compréhension usuelle de la famille : le lien fort que, du point de vue de la motivation des individus à fonder une famille, il était encore possible de tracer il y a cinquante ans entre attirance sexuelle et mariage, entre mariage et vie commune, entre vie commune et procréation d'enfants, ce lien qu'entretenaient les mœurs les mieux établies a depuis éclaté en ses différentes composantes, si bien qu'il est question aujourd'hui d'une démultiplication « post-moderne » des formes de vie familiale<sup>92</sup>. Il est certain que ce processus de « désinstitutionnalisation de la famille nucléaire » (Hartmut Tyrell) a laissé sur le carreau ce que Parsons percevait encore dans ses analyses comme le noyau institutionnel grâce auquel la famille s'ancrait dans la société, à savoir la fonction « symbolique » du père, à qui revenait la tâche objective d'incarner et d'imposer au sein de la famille les principes prévalant à l'extérieur de la sphère domestique, indépendamment de son comportement et de sa manière d'être spécifique. Quand bien même une telle instance médiatrice d'autorité demeurerait, comme on ne cesse de le répéter, indispensable à la socialisation de l'enfant, il y a longtemps qu'elle a perdu son exclusivité masculine pour être dans une large mesure également le fait des femmes. Ceci a en tout cas mis un terme définitif aux penchants autoritaires au sein des

relations symétriques de reconnaissance dont avait parlé Parsons au sujet de la famille, pour faire place à une norme de traitement égalitaire entre les sexes. Il est difficile de calculer les conséquences de ce déplacement de pouvoir sur la fonction de compensation que la famille remplit face aux dénis et aux affronts dans le monde du travail. Il se pourrait par exemple que les hommes ne doivent désormais plus s'attendre à être dédommagés, grâce au supplément d'estime et de respect dont ils bénéficient dans leur rôle de père de famille, pour les pertes en termes de reconnaissance qu'ils ont subies sur le terrain des injustices produites par la concurrence entre contributions. Là aussi, les mailles formées par le système d'équilibrage de la reconnaissance sociale, que Parsons plaçait encore au cœur de ses analyses, se sont déchirées : en même temps que le découplage du « symbole du père » d'avec le sexe masculin, les hommes ont perdu la possibilité d'obtenir au sein de leurs familles le surplus de reconnaissance intersubjective grâce auquel ils parvenaient jusqu'alors à compenser les expériences de déni dont ils avaient à souffrir dans la sphère économique.

Si l'on jette un regard d'ensemble sur le réseau tissé des sphères institutionnalisées de reconnaissance, celui-ci offre aujourd'hui une image sensiblement différente de celle évoquée par Parsons dans ses diagnostics. En faisant appel à des schémas généraux d'évolution pour décrire la nouvelle situation sociale, on pourrait parler d'un processus d'exclusion des individus hors des systèmes de reconnaissance, lequel processus s'accompagne d'une perte de signification des principes respectifs de reconnaissance. Dans le capitalisme contemporain, une part croissante de la population semble être privée de la possibilité de gagner l'accès aux sphères de l'économie marchande et du droit leur garantissant une forme de respect. Parallèlement, l'autre partie de la population qui elle y a trouvé une place arrive

de moins en moins à convertir les bienfaits qu'elle en retire en une forme de reconnaissance sociale parce que les principes sous-jacents à ces sphères ont tendance à s'opacifier ou à s'éclipser. Cette vue d'ensemble, forcément grossière, se complète lorsqu'on prend en compte l'absence aujourd'hui du type de transfert de reconnaissance entre la famille et la sphère économique que Parsons avait encore supposé à l'œuvre pour son époque. Pour les individus de sexe masculin qui composent actuellement la population active, les pertes en termes de reconnaissance sur le terrain de la concurrence entre contributions sont en effet de moins en moins susceptibles de faire l'objet d'un rééquilibrage grâce à un surplus d'estime au sein des familles. Dans la dernière étape de mes réflexions, je m'intéresserai aux types de conséquence qui se dégagent de ces changements cumulés pour l'état contemporain du conflit social. J'aimerais décrire cette situation de confusion provisoire à l'aide du concept d'« ensauvagement ».

## **Des crises aux conflits sauvages**

Parsons n'entendait pas réduire les conflits sociaux aux altercations qui se déroulent dans la sphère politique sous la forme de débats et de controverses autour de thèmes précis. Certes, ces litiges d'ordre discursif reflètent dans une certaine mesure les motifs moraux pour lesquels les membres de la société se mobilisent, mais en raison de limitations multiples, ils ne livrent que rarement des informations fiables sur les réels lieux de conflits et les réelles lignes d'affrontement social. Pour Parsons, des conflits sociaux se déclarent plutôt lorsque des individus estiment être désavantagés ou lésés vis-à-vis d'attentes qu'ils tiennent pour justes au regard de principes communément

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

Mais dès lors que l'on embrasse cette thèse, la question de savoir comment les combiner se pose. Je soutiens que les aspects émancipateurs des deux paradigmes doivent être intégrés dans un seul cadre de compréhension. Depuis la philosophie morale, la tâche serait d'imaginer une conception globale de la justice qui puisse accueillir dans le même temps des revendications portant sur l'égalité économique et des revendications portant sur la reconnaissance de la différence. En théorie politique, elle serait de concevoir un ensemble d'aménagements institutionnels qui permettent de pallier tant le déficit de redistribution que le déficit de reconnaissance, tout en minimisant les interférences mutuelles susceptibles de survenir lorsque l'une et l'autre sont recherchées simultanément. Dans le champ de la théorie sociale enfin, l'enjeu serait de comprendre les relations complexes dans la société contemporaine entre l'économie et la culture, la classe sociale et le statut social.

Les dimensions philosophiques et les aspects propres à la théorie politique que comporte ce projet ont été largement discutés dans un travail antérieur (Fraser 2003). Mais il me restait à examiner ses enjeux socio-théoriques. C'est ce que je me suggère de faire dans le présent chapitre par le truchement d'une approche non culturaliste des politiques culturelles qui tienne compte des liens étroits qui la relie à l'économie. Cette approche, comme nous le verrons, permet de surcroît et plus largement, d'intégrer redistribution et reconnaissance dans une seule et même théorie critique de la société contemporaine.

## **Repenser la reconnaissance : le modèle statutaire**

L'élément central de mon approche tient en une conception

non culturaliste de la reconnaissance qui diffère nettement de la représentation que l'on s'en fait habituellement. Généralement en effet, la reconnaissance est perçue au travers du prisme de l'identité. Dans cette perspective, ce qui exige d'être reconnu est l'identité culturelle d'un groupe spécifique. La méreconnaissance (*misrecognition*) consiste en la dépréciation de cette identité par la culture dominante et en la dégradation de l'estime de soi que celle-ci peut occasionner dans l'esprit des membres du groupe concerné. Corriger ce préjudice implique de s'engager dans une politique de reconnaissance. Une telle politique vise à réparer l'auto-dislocation interne en contestant l'avalissant image de son groupe social que véhicule la culture dominante. Les membres des groupes souffrant de manque de reconnaissance doivent rejeter de telles images pour y substituer des représentations nouvelles élaborées par leurs soins. Après avoir de la sorte remodelé leur identité collective, ils doivent veiller à l'afficher publiquement afin de gagner l'estime et le respect de la société dans son ensemble. En cas de succès, le résultat est la reconnaissance ; un rapport non distordu à soi. Dans le modèle identitaire, les politiques de reconnaissance sont dès lors rien moins que des politiques identitaires.

Sans aucun doute, ce modèle identitaire offre-t-il des éclairages très pertinents sur les effets psychologiques du racisme, du sexisme, de la colonisation et de l'impérialisme culturel. Cependant, il semble déficient à au moins deux égards (Fraser, 2000). D'abord il tend à réifier les identités de groupe – et donc à promouvoir le communautarisme répressif et le séparatisme. Ensuite, il obscurcit les liens existant entre reconnaissance et redistribution, ce qui entrave tout effort pour les intégrer l'une à l'autre.

C'est pour ces raisons que j'ai proposé une conception alternative de la reconnaissance (Fraser 2000). Dans la

représentation qui est la mienne – et que j’appelle le « modèle statutaire » (*the status model*) –, la reconnaissance est une question de statuts sociaux. Ce qui convoque la reconnaissance n’est pas l’identité spécifique du groupe, mais le statut des membres du groupe pris individuellement, considérés comme des partenaires à part entière dans une interaction sociale donnée. En conséquence, la méreconnaissance ne renvoie pas à la dépréciation et à la déformation d’une identité de groupe mais bien plutôt à la subordination sociale qu’implique le fait de n’être pas autorisé à participer comme un pair à la vie sociale. Redresser une telle injustice requiert certes des politiques de reconnaissance. Mais cela n’est pas synonyme de politiques identitaires. Dans ce modèle statutaire, il s’agit plutôt de politiques visant à surmonter la subordination sociale en faisant de la fraction non ou peu reconnue une fraction considérée comme membre à part entière de la société, apte à participer à cette dernière sur un strict pied d’égalité avec les autres membres.

Expliquons-nous. Utiliser le modèle statutaire implique d’examiner les systèmes de valeurs culturelles institutionnalisés et leurs effets sur la *position relative* des acteurs sociaux. Si ces systèmes font des acteurs en présence de véritables pairs, capables de participer à la vie sociale les uns avec les autres, alors on peut parler de *reconnaissance réciproque* et d’*égalité statutaire*. Lorsque, en revanche, les systèmes de valeurs culturelles institutionnalisés font de certains acteurs des êtres inférieurs, exclus, étrangers, ou tout simplement invisibles, et donc bien moins que des partenaires à part entière dans l’interaction sociale, alors on peut parler de *méreconnaissance* et de *subordination statutaire*.

Dans le modèle statutaire, dès lors, la méreconnaissance n’est pas considérée comme une déformation psychique mais comme

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

comme en témoigne la religion, l'éducation et le droit. Assurément, de tels systèmes de valeurs ne constituent pas un réseau englobant, cohérent, sans clôture, et ils ne vont plus de soi. Cependant, des normes favorisant les Blancs, les Européens, les hétérosexuels, les hommes et les chrétiens sont institutionnalisées dans de nombreux endroits à travers le monde. Ils persistent à entraver la parité de participation et donc à définir des axes de subordination statutaire.

Dès lors, en général, la subordination statutaire persiste dans la société contemporaine, mais sous une apparence autre. Loin d'avoir été éliminée, elle a connu une transformation qualitative. Dans le régime moderne, il n'y a aucune pyramide stable reposant sur des corporations ou de grands ensembles sociaux. Pas davantage chaque acteur social n'est-il assigné à un seul et exclusif « groupe » définissant son positionnement sur la carte des différents statuts sociaux. Au contraire, les individus sont des nœuds au sein desquels convergent des axes de subordinations transversaux. Fréquemment désavantagés sur certains axes et simultanément avantagés sur d'autres, ils mènent des luttes pour la reconnaissance dans un régime moderne et dynamique.

Deux grands processus historiques ont contribué à moderniser le phénomène de subordination statutaire. Le premier d'entre eux est la marchandisation, laquelle constitue un processus de différenciation sociale. Les marchés ont toujours existé, bien sûr, mais leur portée, leur autonomie et leur influence ont atteint un niveau qualitatif neuf grâce au développement du capitalisme moderne. Dans une société capitaliste, les marchés constituent les institutions de base d'un espace de relations économiques spécifique, légalement différencié des autres espaces. Dans cet espace marchand, l'interaction n'est pas directement réglementée par des systèmes

de valeurs culturelles. Elle est plutôt régie par l'entrelacement fonctionnel d'impératifs stratégiques tels que des actes individuels visant à maximiser son intérêt personnel. La marchandisation, par conséquent, introduit des ruptures dans l'ordre culturel de la société, fracturant les systèmes normatifs préexistants et rendant les valeurs traditionnelles potentiellement contestables. Mais les marchés capitalistes ne créent pas de distinctions de statut tout simplement pour brasser de l'air, comme le prédisaient Marx et Engels ([1848] 1978). D'une part, les marchés n'ont jamais occupé la totalité de l'espace social, ni régi l'ensemble des interactions sociales. Ils coexistent plutôt avec – et en réalité dépendent de – certaines institutions qui régissent l'interaction en fonction des valeurs qui « codent » des distinctions statutaires. Les plus importantes de ces institutions étant la famille et l'État<sup>100</sup>. En outre, même sur leur propre terrain, les marchés ne dissolvent pas simplement les distinctions de statutaires. Ils les instrumentalisent plutôt, infléchissant des systèmes de valeurs culturelles pré-existants vers des objectifs capitalistes. Par exemple, les hiérarchies raciales qui existaient bien avant le capitalisme n'ont pas été abolies en même temps que l'esclavagisme du « Nouveau Monde » ni même avec la suppression des lois « Jim Crow<sup>101</sup> ». Elles se sont reconfigurées pour s'adapter à la société marchande. Si elles ne sont plus codifiées dans la loi et si elles ne sont plus non plus socialement légitimes, les normes racistes ont cependant été intégrées à l'infrastructure des marchés du travail capitalistes<sup>102</sup>. Pour le dire autrement, le résultat effectif de la marchandisation n'est en rien la suppression de la subordination statutaire mais bien plutôt sa simple modernisation.

Le deuxième processus historique est l'accroissement d'une

société civique pluraliste et complexe. Cela implique aussi de la différenciation. Mais une différenciation d'un autre genre. Avec la société civile advient la différenciation d'un large éventail d'institutions non marchandisées – juridiques, politiques, culturelles, éducationnelles, associatives, religieuses, familiales, esthétiques, administratives, professionnelles et intellectuelles. Comme ces institutions acquièrent une certaine autonomie, chacune développe son propre système relativement personnalisé de valeurs culturelles pour régler l'interaction. Ces systèmes se chevauchent, bien sûr, mais ne coïncident pas entièrement. Dès lors, dans la société civile, différents lieux d'interaction sont régis par des systèmes de valeurs culturelles différents ; et les acteurs sociaux sont positionnés différemment dans différents espaces, refusant la parité ici ou là, en fonction des distinctions qui l'emportent dans un contexte donné. En outre, le développement de la société civile est souvent lié à l'avènement de la tolérance, qui permet la coexistence de différentes sous-cultures et démultiplie en plus les horizons de valeur. Enfin, une société civile moderne a tendance à favoriser les contacts transculturels facilitant le commerce, le voyage et les réseaux transnationaux de communication. Elle active ou accélère des processus d'hybridation culturelle. En général donc, la société civile pluralise et hybride les horizons de valeur, contribuant de la sorte, à l'instar de la marchandisation, à moderniser la subordination statutaire.

La morale de cette histoire est qu'une théorie critique de la société contemporaine ne peut pas négliger la subordination statutaire. Au contraire, elle doit reconstruire ses concepts sociologiques classiques en faveur d'un régime moderne dynamique.

Ainsi, une théorie critique doit éviter l'hypothèse durkheimienne identifiant un seul système global de valeurs

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

# Conclusion

## LE MATÉRIALISME EST-IL MORT ?

### Petite critique de l'idéalisme critique

Bruno FRÈRE

#### **Pour en finir (vraiment) avec la nature humaine**

En guise de conclusion, le texte que l'on va lire voudrait être une contribution théorique à la refonte de la théorie critique entreprise depuis quelques années par une partie du large courant qualifié de « pragmatique ». Ce courant rassemble aujourd'hui des auteurs aussi différents que Latour, Stengers, Boltanski, Thévenot, et d'autres<sup>109</sup>. Tous ont pour ambition de rompre avec le point de vue relativement condescendant que la pensée critique « classique », incarnée principalement par la première école de Francfort et Bourdieu, pose sur les acteurs sociaux (Bénatouïl, 1999a ; 1999b ; Frère, 2004). Dans ces dernières perspectives en effet, l'agent social est reconduit systématiquement au statut d'individu aliéné, soumis aux illusions que dépose en lui, sous forme d'habitus ou de fausse conscience, un ordre établi qu'il accepte et, pire, contribue à reproduire. La sociologie critique, dans cette optique, a pour ambition d'aider cet agent à renouer avec une sorte d'authenticité perdue, une nature humaine plus profonde, nichée sous ses déterminations. Le pragmatisme à l'inverse,

entreprendrait pour sa part de produire *pour et avec* les personnes les représentations de leur action ou de leur *être au monde* plutôt que de prétendre décréter une fois pour toutes, et contre leurs analyses, la vérité de ce qu'ils sont et de ce qu'ils font.

Mais une fois ce constat commun posé, force est de constater que les auteurs qui se revendiquent aujourd'hui de l'héritage pragmatique divergent. Les uns, s'abreuvant tantôt aux sources des *sciences studies*, tantôt à celles de la philosophie pragmatique américaine (principalement James, Dewey, Pierce et Mead), vont parfois jusqu'à refuser que toute forme de pensée critique soit dorénavant seulement possible (voir, par exemple, Latour, 2012, p. 95). Les autres campent une posture plus nuancée, largement abordée dans la première partie de cet ouvrage, et engagent notamment le débat avec les représentants contemporains de l'école de Francfort (Habermas et Honneth). Comme eux, ces derniers n'ont pour leur part jamais cessé de développer leur paradigme critique. Et ils ont ouvert leur propre tradition de pensée à une représentation pluraliste et positive des acteurs sociaux, engageant notamment des terrains de recherche du côté des mouvements sociaux qui attestent de leurs capacités critiques.

Je voudrais ici interroger plus avant les perspectives de ces auteurs qui, du côté de Francfort, ne renoncent pas à la critique, mais tentent néanmoins de lui faire subir une révolution similaire à celle, pragmatique, qu'elle rencontre en France. Dans les deux premières parties, je chercherai à montrer que leur détachement à l'égard de la théorie critique classique, dont le dernier représentant fut Bourdieu, reste nécessaire si l'on désire aujourd'hui faire progresser la pensée critique. Pour Bourdieu, le sociologue est l'homme de la vraie conscience, de la conscience des profondeurs, de la conscience idéale. Cette

conscience fait pour ainsi dire partie de la nature de l'homme, mais elle a été polluée par l'idéologie dominante et par l'habitus. Au sociologue de lui restituer son lustre initial. L'idéalisme que l'on peut soupçonner chez Bourdieu dans la représentation qu'il donne de la tâche dévolue au sociologue (permettre aux hommes de renouer avec une sorte de strate d'humanité parfaite et désillusionnée) était aussi celui de la première école de Francfort, si ce n'est que ses auteurs (Adorno, Horkheimer, Marcuse, etc.) assignaient la tâche du dévoilement à la philosophie ou à l'art plutôt qu'à la sociologie. Mais l'école de Francfort n'en serait plus là. Contrairement à l'école française de Bourdieu, elle se serait progressivement orientée vers la reprise des pratiques émancipatrices et vers les critiques que les personnes elles-mêmes peuvent entretenir à l'égard du monde qui les entoure. Les notions d'espace public chez Habermas et de reconnaissance chez Honneth sont, pour l'école de Francfort, devenues centrales. Pour le dire vite : sous certaines conditions, les personnes, dans les nouveaux mouvements sociaux, seraient aptes à repérer les diverses formes d'aliénation qui pèsent sur leurs épaules. Elles seraient capables en effet de communiquer clairement, loin des illusions véhiculées par le sens commun qui s'est abandonné aux habitus consuméristes et à l'idéologie dominante. Mais nous verrons que reconnaître des capacités critiques aux personnes, comme ils l'autorisent, ne suffit pas. En effet, si les derniers grands théoriciens de Francfort ne partagent pas avec leurs prédécesseurs ou Bourdieu la condescendance à l'égard du « sens commun » ou à l'égard de la « fausse conscience » des acteurs, il reste qu'un idéalisme sous-jacent hante leurs théories, lequel idéalisme les rapproche à n'en pas douter des écoles critiques classiques. Ceci est vrai d'Habermas comme je le développerai dans le premier point. Mais cela est vrai également

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

transcendantal de la communication (1998, p. 260). Ce langage, déployé entre membres d'une communauté idéale se voit pollué, sali et toute la tâche est alors de reprendre la rationalisation du monde vécu comme un processus orienté de verbalisation progressive dont le point de fuite est constitué par le ré-avènement de la communauté de communication idéale (Habermas, ([1981] 1987, t. 2, p. 120 et 8<sup>115</sup>). Alors même qu'il prétend se distancier de la phénoménologie par le truchement d'une critique de l'ethnométhodologie, Habermas, dans la *Théorie de l'agir communicationnel*, développe une théorie qui repose de part en part sur une idéalité transcendantale, idéalité dont l'ethnométhodologie était précisément parvenue à débarrasser la phénoménologie<sup>116</sup>.

De même, Ricœur et Castoriadis repèrent à ce sujet chez Habermas l'utopie d'une « situation idéale de langage » qui restreint le « social » à une intersubjectivité passablement métaphysique d'individus substantiels (Ricœur, 1995, p. 205 et 330 ; Castoriadis, 1990b, p. 83). Des sociologues simmeliens ont montré que, dans l'approche habermassienne, « chaque conflit n'est que provisoire. Et qu'en principe, il devrait toujours être possible de trouver une solution rationnelle en se basant sur des raisons logiques » (Hahn, 1990, p. 385). Fraser pour sa part ne posera pas un autre constat. Critiquant la notion d'espace public qui découle de la croyance habermassienne qu'il suffit de décréter « une arène de discussion et un espace où les statuts sociaux existants sont mis entre parenthèses et neutralisés pour qu'il en soit ainsi » ([1992] 2003, p. 109). Parce qu'Habermas n'étudie pas, dans ses textes postérieurs à la *Théorie de l'agir communicationnel*, les espaces publics non bourgeois et qu'il a persisté à viser un espace public libéral, unique qui ne s'est jamais réalisé dans la pratique, il n'a pas vu

qu'il convenait en réalité de thématiser les inégalités plutôt que de les voiler en faisant comme si, dans cet espace public idéal, il était possible de gommer les conflits entre cultures ou entre les genres (Fraser, [1992] 2003, p. 112-117).

Bien loin de quitter définitivement les sphères de l'idéalisme classique de la philosophie de l'histoire allemande, Habermas y replonge intégralement. Sa tâche semble avoir été de donner un nom au substrat anthropologique qui n'en trouvait pas chez Adorno et Horkheimer qui n'évoquent que brièvement et bien mystérieusement la *mimesis*. Ce substrat est l'homme du monde vécu communiquant librement et purement avec ses semblables. C'est ce substrat perdu qu'il convient de retrouver, qui s'épanouira dans des espaces publics libéraux idéaux, et vers lequel les mouvements sociaux tendraient. Mais c'est bien d'une « tendance vers » plus que d'une incarnation pleine et entière dont il s'agit.

## **La réification de la *vie bonne* comme privation de reconnaissance selon Honneth**

### ***Irrésistible persistance de la nature humaine***

Ce qui est ainsi pointé du doigt comme problématique chez Habermas, à savoir l'idéalité d'une situation de communication pure qui se situerait en deçà de sa pollution par l'État et le capitalisme, est ce qui stimule la réflexion d'Honneth. Il relèvera de façon très lucide cet idéalisme habermassien. Mais, chose étonnante, il ne s'y opposera pas. Sa propre théorie de la réification s'inscrit précisément dans la reprise du projet visant à révéler l'existence d'une pratique originaire de communication (qui deviendra la reconnaissance) intersubjective au sein de

laquelle les individus, dans les espaces publics des sociétés modernes, ne sont pas encore devenus des choses, des objets les uns pour les autres. Nous y reviendrons.

Commençons par noter que l'idéalisme transcendantal que Honneth relève chez son maître, naît selon lui avec les premières « philosophies sociales » au premier chef desquelles pointe la théorie du contrat social de Rousseau. Honneth estime, dans *La société du mépris* ([2001] 2006), que ces philosophies se caractérisent toutes par une conception spécifique de la « vie bonne », laquelle serait sans cesse violée par les évolutions sociales tronquées de la modernité. Ce qu'il nomme la philosophie sociale s'est ainsi dès l'origine fixé pour tâche de « diagnostiquer, parmi les processus de développement social, ceux qui constituent une entrave pour les membres de la société et réduisent leurs possibilités de mener une vie bonne » (*ibid.*, p. 41).

Le point de repère utilisé par Rousseau pour traiter de la perversion de l'homme moderne est la célèbre fiction du contrat social venant supplanter l'état de nature dans lequel l'homme vivait jusqu'alors. Sur le fond de la description de cet état de nature idyllique se détachent par contraste les pathologies propres à la forme de vie moderne. Adoptant pour ainsi dire l'*a priori* inverse d'Habermas idéalisant l'intersubjectivité, Rousseau estimait que le mode de vie de l'être humain au sein de la nature est caractérisé par une forme de rapport à soi individualiste, vierge de toute l'influence négative que génère la rencontre avec d'autres humains. Ici c'est bien la communication interhumaine qui est un problème. « Avec la socialisation, en effet, s'enclenche une spirale de vanité et de quête de prestige : les individus se rencontrant dans des interactions n'ont d'autre intention que de feindre des talents et des aptitudes qui pourront leur procurer un surcroît de reconnaissance sociale » (Honneth,

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

la problématique fondamentale de définir ce qu'est un être humain. L'État se voit confier la tâche très délicate de faire passer un être d'un état de choses à celui de personne. Il doit donc passer par la catégorisation du monde médical (peuplé d'êtres avec corps, comme les médecins, etc.) qui va se mettre à distinguer gamètes, pré-embryon, embryon, fœtus, fœtus viable (etc.), de façon à donner à cet être un statut ontologique susceptible de se transformer en statut juridique (Boltanski, 2004, p. 178).

Dans le cas du capitalisme, les opérations institutionnelles sont tout aussi nécessaires pour définir les propriétés des choses, « ce qui les transforme en produits ou en biens et rend possible l'établissement de marchés. Pour qu'une offre et une demande puissent se rencontrer et qu'un marché puisse alors s'établir et fonctionner (plus ou moins), il faut en effet que l'information sur les biens soit concentrée dans les prix. Mais, pour que ce processus soit lui-même possible, il faut que les biens aient fait préalablement l'objet d'un travail de définition, ou plutôt que les relations entre les biens et les noms qui leur ont été donnés, aient été stabilisés par une description définie. C'est une telle tâche de fixation des références qu'assurent les marques et, plus généralement, les institutions de normalisation (normes ISO, par exemple), qui empêchent que les objets ne perdent leur identité au cours des multiples usages qui en sont faits. Toutes ces institutions garantissent, comme on dit pour le vin, des appellations contrôlées (Boltanski, 2009, p. 120).

### ***Stabiliser la réalité pour éviter l'anxiété***

On l'aura deviné, dans nos sociétés démocratiques sociales-libérales, le droit joue un rôle essentiel dans les processus de

stabilisation de la réalité sans laquelle nous vivrions dans une angoisse permanente, incapable d'échanger sur le monde et les choses qui nous entourent et qui sont en perpétuel changement. Le droit contribue à rendre la réalité « à la fois intelligible et prévisible, en préformant des chaînes de causalité susceptibles d'être activées pour interpréter les événements qui se présentent. Se devant de lier des événements à des entités, le droit doit disposer d'une encyclopédie des entités qu'il reconnaît comme valides. Il lui appartient [...] de dire *ce qu'il en est de ce qui est* et d'associer ces jugements concernant *l'étant* à des jugements de valeur. C'est la raison pour laquelle le droit ne peut être émis que par des institutions – dépendant le plus souvent, dans les sociétés contemporaines, des États – et, inversement, que tout dispositif susceptible de produire du droit peut être compté comme institution. On peut dire, en ce sens, que le droit est à la fois une instance sémantique, au sens où il fixe les qualifications, et l'opérateur ontologique par excellence [...]. Les entités juridiques comportent toujours des représentants, des responsables ou des porte-parole, qui sont des personnes physiques, des individus ordinaires dotés d'un corps propre, qui peuvent représenter ces entités, parler en leur nom » (Boltanski, 2012, p. 322).

Mais le capitalisme et l'État ne sont pas, naturellement, les seuls êtres sans corps qui édictent les formes symboliques de la réalité, contrairement à ce que la théorie de la réification de l'école de Francfort a pu longtemps laisser entendre. Il existe, en fonction des cultures et des sociétés un grand nombre d'êtres sans corps, par exemple les Églises, les partis politiques, les ethnies, les ancêtres, etc. L'université pourrait également être considérée comme l'un d'entre eux. Ainsi par exemple la définition d'un séminaire doctoral est plus ou moins définie symboliquement par l'institution qu'est l'université qui à sa

manière, est susceptible de s'incarner dans des *êtres avec corps* pour dire *ce qu'il en est de ce qui est*. Elle contraint ses membres à respecter un ensemble de normes et de règles tacites déposées dans la situation. Mais il pourrait arriver qu'une plainte s'élève, l'état de choses du séminaire se déroulant effectivement ne correspondant pas suffisamment à l'idée que l'on se fait de sa forme. Le professeur rêve, le thésard qui fait l'exposé bafouille, les étudiants dorment, bavardent ou jouent sur leur iPhone. Le plaignant dans l'assistance peut, au nom de l'institution, se lever et demander : « Mais vous appelez ça un séminaire ? » Un énoncé de ce type vise « à pointer le fait que l'état de choses ici et maintenant ne mérite pas d'être désigné par la forme symbolique (séminaire) » (2009, p. 113). Et ce, alors même que l'être avec corps qu'est, par exemple, le professeur, avait dit de son séminaire en début d'année qu'il était l'un des plus érudits.

Les institutions ont donc pour tâche, à proprement parler, d'instituer la réalité afin que tout le monde soit d'accord au sujet de ce sur quoi on parle ou au sujet de la situation dans laquelle on vit. Leur rôle est sémantique et, par là même, nécessaire fut-ce pour pouvoir se référer et se représenter un monde commun. Dans ce monde commun, nous vivons le plus souvent de façon routinière. « C'est seulement lorsque des anicroches ne permettent plus aux routines de s'effectuer que la dimension institutionnelle de l'institution prend alors le dessus. C'est dire aussi que les institutions elles-mêmes doivent faire continuellement l'objet d'un procès de réinstitutionnalisation, si elles ne veulent pas perdre leurs contours et, en quelque sorte, se défaire. Au cours de ces processus de réparation, des acteurs ou certains d'entre eux – habituellement ceux qui se considèrent comme investis d'une autorité – s'efforcent de restaurer la présence (fictionnelle) de l'être sans corps en rappelant

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

## *vue extérieur, transcendant ou transcendantal*

De ce programme surplombant, Boltanski dit retenir « la possibilité que procure le parti pris d'extériorité de mettre en cause la réalité et de fournir aux dominés des outils pour résister à la fragmentation, cela en leur offrant un tableau de l'ordre social et aussi des principes d'équivalence dont ils puissent se saisir pour faire entre eux des rapprochements et accroître leur force en se liant à des collectifs » (2009, p. 81-82). Et je m'accorde partiellement à cette ambition. Boltanski a raison d'assumer une partie de l'héritage bourdieusien qui permet de reposer à nouveaux frais la question de la domination. Mais il n'est nul besoin pour ce faire de conserver également de lui l'idée d'« extériorité » et d'une « une posture surplombante ». Je voudrais ici soutenir que, au contraire, mettre en mots avec les dominés ce qui, dans leurs pratiques émergentes du *monde* (encore non « verbalisées »), est susceptible d'être mis en lien avec les pratiques émergentes d'autres dominés pour indiquer la voie possible de collectifs implique de s'en tenir à l'immanence chère à Latour.

En allant rechercher, du côté de ce qu'il nomme aussi l'« extériorité complexe », le verbe apte à mettre en mots les épreuves existentielles, tout se passe comme si Boltanski renonçait à reconnaître que les dominés sont aussi potentiellement capables de sortir de « leur contexte », « du local et du situé ». « La critique peut aller chercher dans le monde des événements qui contredisent la logique de la réalité organisée par nos arrangements », dit-il pourtant par ailleurs (2009, p. 95). Mais il ne scrute pas le *monde* pour ce faire. Il fait volte-face pour ne plus voir que la *réalité* et ses instances de confirmation. Son attention se porte sur la façon dont la

métacritique, en se plaçant sur le même registre métapragmatique que la « confirmation », peut aider à détricoter la réalité dans la glu de laquelle nous sommes pris et aliénés. Ici, la critique pragmatique semble se tourner de plus bel vers l'horizon idéal de l'homme purifié (Bourdieu, Habermas, Honneth...). Le sociologue qui œuvrerait dans cet horizon, serait mieux placé pour critiquer la glu de la réalité dans laquelle nous retiennent les institutions car il s'en serait déjà extirpé.

## ***Plonger dans le monde matériel des mouvements émancipateurs***

Plutôt que de laisser la critique se retourner ainsi vers le lointain, je suggère de la contraindre à assumer son nouveau programme, à scruter dans le *monde* ces événements « émancipateurs », ces « désirs » qui se manifestent dans le flux de la vie et qui contredisent la logique de la réalité plutôt que de ne procéder qu'à la déconstruction théorique de son institutionnalisation. Le pragmatisme critique que je voudrais suggérer ici refuse extériorité et métacritique comme il refuse de distinguer l'acteur émancipé (communiquant, reconnaissant, etc.) de l'acteur aliéné et réifié qui le recouvrirait<sup>125</sup>. Il se concentre sur la *matière* des vécus des personnes et, tout en espérant parvenir à mettre en forme ce qu'elle porte de potentiellement émancipateur, assume la contingence totale dans laquelle il cherche, avec ces personnes elles-mêmes, à mettre des mots sur ce qui échappe à la réalité, dans l'incertitude politique totale de ce à quoi cette échappée peut mener. C'est pourquoi ce pragmatisme critique est aussi un pragmatisme strictement matérialiste.

Travailler avec les personnes à rendre visibles et compréhensibles leurs expériences existentielles en tant que telles, au-delà de la dénonciation de ce qui les censure et que nous serions seuls à voir en tant qu'intellectuels, c'est aussi guetter dans ces expériences, à un moment donné, ce qui construit concrètement quelque chose qui échappe à la réalité<sup>126</sup>.

Cela revient à dire que, dans une perspective matérialiste, la critique doit appuyer l'émancipation des personnes non pas en se contentant de pointer du doigt les dispositifs d'aliénation et la violence symbolique qu'elles subissent mais aussi et surtout en rattachant la possibilité de cette émancipation à ce qui existe déjà dans leur vécu. Ce que doit tenir la sociologie en permanence dans le viseur c'est *le monde* : le monde en tant qu'il charrie de la souffrance muette mais aussi du désir. Ce désir ne repose pas sur une nature humaine parfaite, pacifiée et idéalisée (ou sur l'utopie d'une vie bonne, idéalement intersubjective, avec laquelle renouer dans l'avenir). Il repose sur le contenu matériel de vécus ouvrant déjà, dans le monde tel qu'il est, à *quelque chose* comme de l'émancipation qui existe en acte, matériellement. Ce que même Boltanski n'évoque pas, concentré qu'il semble être sur la pétrification de la réalité. Cette émancipation n'est non seulement pas traduisible par le langage et les cadres des institutions mais elle est très souvent rejetée voir condamnée par elle (comme ce fut le cas pour les Indignés de Wall Street). Elle se niche dans des formes de vies effectives, concrètes, matérielles qui, dans le monde, ne trouvent pas à être qualifiées et qui ont toujours existé, souvent aujourd'hui sur des lignes de *moindre résistance* (Frère, Jacquemain, 2013). Que l'on pense aux premiers couples homosexuels qui ont eu l'audace de se présenter en public et

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

déporter d'abord les peuples dans d'autres lieux et d'autres temps, prétendument plus spirituels » (Latour, 2002, p. 206). Se référer à ce qui existe, ici et maintenant, aux matières brutes de ce qui se vit dans le *monde* en termes de coopération (toujours imparfaite) et de transformation de la réalité (toujours incomplète), telle est la tâche du matérialisme auquel j'assimile la critique pragmatique. Ce matérialisme s'est débarrassé de l'horizon d'une nature humaine purifiée (Rousseau), du retour à la vie bonne (Honneth), de la renaissance d'une communication idéale (Habermas), du fantasme de la liberté sociale retrouvée (Bourdieu). Il peut et doit s'inscrire dans le renouveau de la pensée marxiste de la domination, qui, contrairement à ce qui a souvent été dit, ne pêche pas par économisme (comme l'en accuse par exemple Keucheyan, 2010, p. 119 et 125). Mais il faut peut-être penser lui donner un infléchissement démocrate et libertaire, ce que j'ai cherché à initier çà et là (2009a et b) à partir des œuvres de Proudhon, Castoriadis ou Lefort, et qui demanderait à être repris depuis le renouveau de la théorie critique esquissé dans cet ouvrage.

# **Postface**

## **LA THÉORIE CRITIQUE : DE L'IMPASSE AU RENOUVEAU**

### **Écoles de Francfort, sociologies pragmatique et publique, épistémologies du Sud**

Jean-Louis LAVILLE

#### **INTRODUCTION**

La théorie critique préconisée dès 1843 par Marx a pour objet de clarifier les luttes et aspirations en œuvre dans le monde afin de préparer l'avènement d'un projet émancipateur. Comme il est rappelé par l'ensemble des textes de ce volume, elle a été profondément remaniée, autant par les apports de la philosophie allemande grâce à l'école de Francfort dont Adorno et Horkheimer sont les penseurs emblématiques que par les contributions de la sociologie critique française personnifiée par Bourdieu.

Cette postface souligne les convergences avec un travail effectué par ailleurs dans le cadre d'un ouvrage qui s'interroge sur la réinvention de la gauche au XXI<sup>e</sup> siècle. Reprenant succinctement certains arguments développés dans l'introduction de ce dernier<sup>137</sup>, il s'agit de mettre en perspective ces deux élaborations collectives.

La première partie souligne l'identité de diagnostic dans les

deux livres : la théorie critique classique s'est éloignée avec le temps de son questionnement originel sur les conditions de l'émancipation. Son analyse axée sur la domination la conduit à confondre toute résistance avec une illusion ayant pour conséquence ultime d'entériner l'adhésion au système existant. L'exemple pris, celui de l'économie sociale et solidaire, montre que l'enfermement dans une telle épistémologie du soupçon aboutit à un renversement. L'approche qui se veut critique, dénonçant la reproduction, rejoint paradoxalement la rhétorique réactionnaire sur l'inanité de toute velléité de changement.

Pour échapper à cette impasse, la deuxième partie met en évidence qu'il est indispensable de ne pas se focaliser sur la domination et d'appréhender les tensions entre capitalisme et démocratie comme de prendre en compte les compétences des acteurs, ce qu'apportent respectivement la seconde école de Francfort et le courant pragmatique francophone.

La troisième partie insiste sur le fait que ces conceptualisations porteuses de renouveau ne s'affranchissent pas complètement de la théorie critique classique. D'où l'importance d'y adjoindre une sociologie publique et surtout de mobiliser des épistémologies du Sud, soucieuses d'une herméneutique des absences et des émergences. Les caractéristiques de ces approches apparaissent en effet congruentes avec les préoccupations qui ont motivé le tournant de la théorie critique et elles peuvent ainsi contribuer à dessiner un programme de recherche qui en tire pleinement parti. Pour en attester, l'exemple de l'économie sociale et solidaire est repris, montrant ce qu'apporte une théorie critique renouvelée.

## **LES LIMITES DE LA THÉORIE CRITIQUE CLASSIQUE**

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

1991), en présentant des registres de justification mobilisés par les acteurs, insistent sur leurs capacités réflexives. Débordant comme Habermas le référentiel stratégique, ils dégagent six mondes ou cités à partir desquels les sujets sont en mesure de légitimer leurs comportements. Leur cohérence est spécifiée par des principes supérieurs (domestique, civique, marchand, industriel, de l'opinion, de l'inspiration) qui fournissent des bases pour un accord, en l'occurrence des valeurs typifiant les actions et autorisant à classer les personnes comme les objets.

Les justifications issues de ces cités qui balisent les « économies de la grandeur » s'efforcent d'apaiser une « tension entre la reconnaissance sociale d'une capacité permettant des évaluations et risquant d'entraîner des pouvoirs abusifs, et la reconnaissance d'une commune humanité<sup>140</sup> ». Elles contiennent une critique de la critique : l'enjeu de la recherche n'est pas de traquer une domination qui ne pourrait être cernée que par un observateur extérieur, il est de restituer des tensions présentes dans un monde où l'analyste est immergé. Boltanski s'est d'ailleurs attardé sur les problèmes que pose la notion de domination dans la sociologie critique (2009, p. 41-45). Il s'est élevé contre la séparation entre chercheurs et acteurs, sous prétexte que ces derniers risqueraient de polluer les hypothèses scientifiques. À ses yeux, ce « durcissement de la différence entre science sociologique et connaissance ordinaire » conduit à investir la sociologie du « pouvoir exorbitant d'être le principal discours de vérité sur le monde social ». Considérer que les praticiens sont abusés par les normes qu'ils ont incorporées conduit logiquement à nier toute résistance sociale. Au lieu d'un scientisme obnubilé par la rupture avec les évidences ou la défiance vis-à-vis des profanes, il plaide pour une anthropologie à accentuation conjonctive<sup>141</sup> et une interprétation

herméneutique qui suppose de prendre au sérieux les raisons d'agir et les engagements normatifs des sujets.

Une autre science sociale se profile qui est adossée à la philosophie politique au lieu d'être paralysée par une neutralité axiologique, dans laquelle, selon Ricœur (1986), la dénégation des jugements de valeur se double de leur incessante réintroduction subreptice.

## **DES CONDITIONS À RÉUNIR POUR CONFIRMER LE TOURNANT DE LA THÉORIE CRITIQUE**

Ces nouvelles théories critiques, tant du côté de la seconde école de Francfort que du côté du courant pragmatique, stipulent à juste titre qu'il faut réhabiliter les efforts d'émancipation sans oublier les formes renouvelées de la domination<sup>142</sup>. Mais il est incontestablement ardu de combiner ces deux exigences sans être à nouveau attiré par l'exposé des innombrables ramifications de la domination, ramenant aux apories de la théorie critique classique. La nécessité du tournant ayant été soulignée ci-dessus, il convient désormais d'examiner avec soin ce qui peut aider à sa pleine réalisation et prémunir contre un retour aux positions antérieures. La réflexion sur ce point, qui clôturera ce texte, est menée en quatre temps.

Les deux premiers localisent les hésitations des nouvelles théories critiques. Dans un premier temps, il convient de repérer pourquoi la seconde école de Francfort, identifiant avec Habermas l'importance des rapports d'association, en reste pourtant au seuil d'un approfondissement des modalités à travers lesquelles se concrétisent des espaces publics au sein de la société civile. Dans un deuxième temps, les oscillations de la sociologie pragmatique sont scrutées, cette dernière

recommandant la prise en considération des actions émancipatrices, tout en étant comme saisie par les développements contemporains de la domination. Dans un troisième temps, l'hypothèse de la pertinence d'une hybridation avec la sociologie publique et les épistémologies du Sud est défendue, afin que le mouvement entamé soit assumé dans les programmes de recherche à venir. Enfin, dans un quatrième temps, l'ESS sert de test de ce point de vue, son analyse par la nouvelle théorie critique donnant un résultat bien différent de celui qui était donné par la critique traditionnelle.

## **Pour une explicitation des rapports d'association**

La « redécouverte de la société civile » qu'Habermas appréhende comme la question centrale de son livre sur l'espace public soulève des réticences comme il l'indique à cause du manque de « définitions claires » ([1990] 1997, p. XXXI). Il importe donc d'en préciser les significations les plus courantes et de cerner celle choisie par Habermas.

À cet égard, la société civile a longtemps été abordée comme sphère de besoins et elle l'est encore dans trois acceptions contemporaines.

Celle inspirée par une certaine philosophie communautariste (Mac Intyre, 1980 ; Sandel, 1982) présente le risque de naturaliser les appartenances organiques (familiales, ethniques...) masquant par construction les inégalités (de genre, de race...) et stipulant que les communautés, porteuses d'une définition conventionnelle du bien, peuvent se prendre en charge elles-mêmes, ce qui mythifie l'action de base et la condamne à l'autarcie en alléguant responsabilité et identité collective

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

contrastés, l'économie sociale se restreint à une modalité d'action sociale en Argentine alors que l'économie solidaire est considérée en Bolivie et Équateur comme prenant racine dans une forme d'économie populaire indigène trop longtemps méprisée et qui doit désormais avoir droit de cité. À ce titre, l'économie solidaire est inscrite dans une conception plurielle de l'économie qui est considérée comme un moyen pour atteindre l'objectif du bien-vivre collectif, se substituant à celui de croissance maximale dans le cadre des nouvelles constitutions de ces pays. Au lieu de s'en tenir à une posture révolutionnaire éthérée, Coraggio s'attaque à la question du changement démocratique comme changement institutionnel au sens de Mauss.

Les épistémologies du Sud s'attachent à déconstruire la prétention à l'universalité de l'ethnocentrisme et la négation de certains pans de la réalité qui en découle. Il ne s'agit pas de remplacer la théorie du Nord par une autre architecture monologique mais de promouvoir une conversation à plusieurs voix<sup>148</sup>. C'est dans cette optique qu'il convient d'envisager des travaux récents sur le féminisme et l'économie solidaire.

Comme le rappellent Hillenkamp, Guérin et Verschuur (2014), l'étude des représentations de l'économie à partir des rapports sociaux de genre met en évidence une hiérarchisation qui valorise la production marchande au détriment de la reproduction largement cantonnée dans les catégories non marchande et non monétaire. Les recherches sur le *care* (Brugère, 2008) comme les réflexions émanant des initiatives de femmes (Guérin, Hersent, Fraisse, 2011) permettent d'éviter une focalisation sur le salariat dont Honneth ne se départit pas et d'inclure différentes formes de travail et d'économie. À cet égard, féminisme et économie solidaire sont également en

mesure de participer au tournant de la théorie critique. Tel est le cas du concept de « *provisioning* » suggéré par des économistes féministes, à rapprocher de l'économie du travail proposée par Coraggio (2006), pour désigner des activités qui n'ont pas pour finalité la recherche de gain maximal mais la préservation de la vie et le souci du bien vivre dans une acception proche de ce que Polanyi appelle *livelihood*.

En outre, l'économie sociale et solidaire comme le féminisme se définissent comme étant inséparablement un mouvement de pensée et d'action selon Saussey et Degavre (2014), ce qui plaide au niveau méthodologique pour une « science contextualisée et située », différente d'une science « militante ». Elles reviennent sur les positions d'Hély et Moulévrier qui confondent aussi rapprochement du politique et co-construction des savoirs et elles continuent : « Il y a toujours eu une grande production de savoirs dans les milieux associatifs sur les alternatives au modèle capitaliste revendiquant une “autre économie” comme sur les femmes et les rapports sociaux de sexe. Nier cette réalité ou la qualifier d'intrusion inacceptable du politique dans la science revient à passer à côté d'une caractéristique importante que partagent les savoirs de l'ESS et du féminisme. » Les démarches ainsi spécifiées se retrouvent dans une proximité remarquable de ce qui a été désigné plus haut comme sociologie publique.

## CONCLUSION

En somme, la seconde école de Francfort et la sociologie pragmatique apportent des contributions majeures au tournant de la théorie critique. Toutefois, ce tournant ne peut être pris que si le projet fondateur de l'école de Francfort, celui d'une

complémentarité effective entre philosophie et sciences sociales, est enfin mené à bien. Des dérives constantes ont empêché sa réalisation, la philosophie ayant tendance à s'arroger le monopole de l'élaboration des concepts fondamentaux, les sciences sociales à viser une théorie sociale unifiée ou à se contenter de connaissances spécialisées (Renault, Sintomer, 2003, p. 7-13). La philosophie doit se laisser plus questionner par l'approfondissement de réalités périphériques comme celles présentes dans le tissu associatif. Les sciences sociales doivent se défaire du positivisme pour que l'examen de situations vécues bénéficie des mises en perspective permises par la philosophie politique.

Le tournant en cours est également à infléchir par la sociologie publique et les épistémologies du Sud. L'exemple de l'ESS met en évidence combien ces apports aident à sortir des ornières d'une théorie critique obnubilée par la reproduction, qui retrouve paradoxalement les figures de la rhétorique réactionnaire identifiées par Hirschman (1986), le danger de destruction des acquis, les effets pervers ou l'inanité de toute velléité de changement. Ce champ n'est qu'un cas parmi d'autres mais il souligne le changement de regard qu'autorise un tournant de la théorie critique. Le renouvellement de problématique identifiable sur ce sujet précis peut s'avérer heuristique sur bien d'autres. En tout cas, l'ouvrage réussira son pari s'il déclenche une discussion plus large sur l'articulation entre théorie critique et possibilisme, également entendue au sens d'Hirschman (1991).

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

dégagé : la double stratégie de l'attachement et du détachement », dans *Sociologie du travail*, n° 41, p. 65-78.

**Callon M., Lascoumes P., Barthe Y.**, 2009, *Acting in an Uncertain World; An Essay on Technical Democracy*. Boston, MIT Press.

**Cantelli F.**, 2002, « La pensée politique anti-essentialiste de Chantal Mouffe. Un espace conceptuel entre postmarxisme et féminisme extensif », dans *La Revue du MAUSS*, n° 19, p. 191-201.

**Cardon D., Heurtin J-P.**, 1999, « La critique en régime d'impuissance. Une lecture des indignations des auditeurs de France-Inter », dans François B., Neveu E., dir, *Espaces publics mosaïques*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, p. 85-119.

**Caro J-Y.**, 1980, « La sociologie de Pierre Bourdieu : éléments pour une théorie du champ politique », dans *Revue française de science politique*, n° 30/6, p. 1171-1197.

**Cassano F.**, 2010, « South of Every North », in Rodriguez G.E., Boatca M., Costa M., eds., *Decolonizing European Sociology*, Farnham-Burlington, Ashgate.

**Castel R.**, 2002, « Emergence and Transformations of Social Property », in *Constellations*, 9/3, p. 318-334.

**Castel R.**, 2003, *L'insécurité sociale : qu'est-ce qu'être protégé ?*, Paris, Seuil.

**Castel R.**, 2007, « Au-delà du salariat ou en deçà de l'emploi ? L'institutionnalisation du précarat », dans Paugam S., dir., *Repenser la solidarité*, Paris, PUF, p. 415-433.

**Castel R., Haroche C.**, 2001, *Propriété privée, propriété sociale, propriété de soi*, Paris, Fayard.

**Castells M.**, 1996, *The Rise of the Network Society*, Oxford, Blackwell.

**Castoriadis C.**, 1990a, « Psychanalyse et politique », dans

Castoriadis C., *Le monde morcelé. Les carrefours du labyrinthe III*, Paris, Seuil, p. 141-154.

**Castoriadis C.**, 1990b, « Individu, société, rationalité, histoire », dans Castoriadis C., *Le monde morcelé, Les carrefours du labyrinthe III*, Paris, Seuil, p. 47-86.

**Cefai D.**, 2007, *Pourquoi se mobilise-t-on ? Les théories de l'action collective*, Paris, La Découverte.

**Celikates R.**, 2009, *Kritik als soziale Praxis. Gesellschaftliche Selbstverständigung und kritische Theorie*, Frankfurt am Main, Campus.

**CFDT**, 1977, *Les dégâts du progrès*, Paris, Seuil.

**Chakrabarty D.**, 2000, *Provincializing Europe*, Princeton and Oxford, Princeton University Press.

**Champagne P.**, 2002, « La sociologie réflexive de Bourdieu », dans *Sciences Humaines, Numéro spécial : L'œuvre de Pierre Bourdieu*, p. 96-100.

**Chateauraynaud F., Bessy C.**, 1995, *Experts et faussaires. Pour une sociologie de la perception*, Paris, Métailié.

**Chauviré C., Fontaine O.**, 2003, *Le vocabulaire de Bourdieu*, Paris, Ellipses.

**Chemama R., Vandermersch B.**, 2005, *Dictionnaire de la Psychanalyse*, Paris, Larousse.

**Chiapello E., Fairclough N. L.**, 2002, « Understanding the New Management Ideology: A Transdisciplinary Contribution from Critical Discourse Analysis and New Sociology of Capitalism », in *Discourse and Society*, 13/2, p. 185-208.

**Chomsky N.**, 1983, *The Fateful Triangle : The United States, Israel and the Palestinians*, Boston, South End.

**Chomsky N.**, 2003, *Hegemony or Survival*, New York, Metropolitan Books.

**Clarke J.**, 2004, « Dissolving the Public Realm? The Logics and the Limits of Neo-Liberism », in *Journal of Social Policy*,

33/1, p. 27-48.

**Cléro J-P.**, 2002, *Le vocabulaire de Jacques Lacan*, Paris, Ellipses.

**Clot Y., Lhuilier D.**, dir., 2010, *Travail et santé. Ouvertures cliniques*, Paris, Érès.

**Clot Y., Rochex J-Y., Schwartz Y.**, 1990, *Les caprices du flux. Les mutations technologiques du point de vue de ceux qui les vivent*, Paris, Matrice.

**Colliot-Thélène C., François E., Gebauer G.**, eds., 2005, *Pierre Bourdieu: Deutsch-französische Perspektiven*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.

**Connell R.**, 2006, « Northern Theory, the Political Geography of General Social Theory », in *Theory and Society*, 35, p. 237-264.

**Coraggio J-L.**, 2006, « Économie du travail », dans Laville J-L., Cattani A. D., *Dictionnaire de l'autre économie*, Paris, Gallimard.

**Coraggio J-L.**, 2014, *La Presencia de la Economia Social y Solidaria y su Institucionalizacion en America Latina*, Genève, UNRISD.

**Corbyn Z.**, 2010, « UEA broke FoI law, *Times Higher Education* », 28 January. Online at <http://www.timeshighereducation.co.uk/story.asp?storycode=410209>, accessed 25.5.10.

**Corcuff P.**, 1996, « Théorie de la pratique et sociologies de l'action. Anciens problèmes et nouveaux horizons à partir de Bourdieu », dans *Actuel Marx*, n° 20, p. 27-38.

**Corcuff P.**, 2003, *Bourdieu autrement : fragilités d'un sociologue de combat*, Paris, Textuel.

**Corcuff P.**, 2013, *Où est passée la critique sociale ?* Paris, La Découverte.

**Crouch C.**, 2004, *Post Democracy (Themes for the 21st*

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

*Decline in Firms, Organizations and States*, Cambridge Mass, Harvard University Press.

**Hirschman A.**, 1986, *Vers une économie politique élargie*, Paris, Minuit.

**Hirschman A.**, 1991, *Deux siècles de rhétorique réactionnaire*, Paris, Fayard.

**Hoarau J.**, 1996, « Note sur la critique de la sociologie critique », *Actuel Marx*, n° 20, p. 105-116.

**Hong S. M.**, 1999. *Habitus, corps, domination. Sur certains présupposés philosophiques de la sociologie de Pierre Bourdieu*, Paris, L'Harmattan.

**Honneth A.**, 1984, « Die zerrissene Welt der symbolischen Formen. Zum kultursoziologischen Werk Pierre Bourdieus », in *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 36/1, p. 147-164.

**Honneth A.**, [1992] 1995, *The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts*, Oxford, Polity Press.

**Honneth A.**, [1992] 2000, *La lutte pour la reconnaissance*, Paris, Cerf.

**Honneth A.**, 1994, *Desintegration. Bruchstücke einer soziologischen Zeitdiagnose*, Frankfurt am Main, Fischer Taschenbuck Verlag.

**Honneth A.**, [2000] 2003, « La critique comme mise à jour. La Dialectique de la raison et les controverses actuelles sur la critique sociale » dans Renault E., Sintomer Y., dir., *Où en est la théorie critique ?*, Paris, La Découverte.

**Honneth A.**, [2001] 2006, *La société du mépris*, Paris, La Découverte.

**Honneth A.**, 2004, « *Organized Self-Realization. Some Paradoxes of Individualization* », in *European Journal of Social Theory*, 7/4, p. 463-478.

**Honneth A.**, [2005] 2007, *La réification*, Paris, Gallimard.

**Honneth A.**, 2013, *Un monde de déchirements*, Paris, La Découverte.

**Horkheimer M., Adorno T. W.**, [1944] 1974, *La dialectique de la raison*, Paris, Gallimard.

## I

**Innerarity D.**, 2008, *Il nuovo spazio pubblico*, Meltemi, Roma.

## J

**Jacoby R.**, 1987, *The Last Intellectuals; American Culture in the Age of Academe*. New York, Basic Books.

**Jacquemain M., Jamin J.**, 2007, *L'histoire que nous faisons*, Bruxelles, Labor.

**Jaeggi R.**, 2009, « Was ist eine (gute) Institution? », in Forst R., Hartmann M., Jaeggi R., Saar M. eds., *Sozialphilosophie und Kritik*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, p. 528-544.

**Jaeggi R., Wesche T.**, 2009, « Einführung: Was ist Kritik? », in Jaeggi R., Wesche T., eds., *Was ist Kritik?*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, p. 7-20.

**Jameson F.**, 2007, *Le postmodernisme, ou la logique culturelle du capitalisme tardif*, Paris, Beaux-Arts de Paris.

**Jenkins R.**, 1992, *Pierre Bourdieu*, London, Routledge.

**Jérôme V.**, 2008, « L'économie sociale et solidaire. Une autre manière d'être dans l'économie » dans *Guide Pratique*, n° 4, Paris, Cedis.

**Juan S.**, 2013, *La Escuela Francesa de Socioantropologia*, Valencia, Publicacion de la Universitat de Valencia.

**Juranville A.**, 2003, « Inconscient et justice », dans *Cités. Philosophie, politique, histoire*, n° 16, p. 87-102.

**Jurt J.**, 1995, *Das literarische Feld. Das Konzept Pierre Bourdieus in Theorie und Praxis*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

**Jurt J.**, 2003, *Absolute - Pierre Bourdieu*, Freiburg, Orange Press.

**Jurt J.**, 2004, « Pierre Bourdieu (1930-2002). Eine Soziologie der symbolischen Güter », in Hofmann M. L., Korta T. F., Niekisch S., eds., *Culture Club. Klassiker der Kulturtheorie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, p. 204-219.

## K

**Kadish A.**, 1993, « Marshall and the Cambridge Economics Tripos », in Kadish A., Tribe K., eds., *The Market for Political Economy*, London, Routledge, p. 137-161.

**Kahneman D., Tversky A.**, 1979, « Prospect Theory: An Analysis of Decision Under Risk », in *Econometrica*, 47, p. 263-291.

**Kerr C.**, 1963, *The Uses of the University*, Cambridge Mass, Harvard University Press.

**Keucheyan R.**, 2010, *Hémisphère gauche. Une cartographie des nouvelles pensées critiques*, Paris, La Découverte.

**Kirsch A.**, 2009, « Zizek, le bouffon sinistre », dans *L'autre côté*, n° 1, p. 68-76.

**König M.**, 2003, *Habitus und Rational Choice. Ein Vergleich der Handlungsmodelle bei Gary S. Becker und Pierre Bourdieu*, Wiesbaden, Sozialwissenschaft, Deutscher Universitäts-Verlag.

**Konrad G., Szelenyi I.**, 1979, *Intellectuals on the Road to Class Power*, New York, Harcourt Brace.

**Kymlicka W.**, 1995, *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*, Oxford, Oxford University Press.

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

**Susen S.**, 2011, « Epistemological Tensions in Bourdieu's Conception of Social Science », in *Theory of Science*, 33/1, pp. 43-82.

**Susen S., Turner B. S.**, ed., 2011, *The Legacy of Pierre Bourdieu: Critical Essays*, London, Anthem Press.

**Swartz D.**, 1997, *Culture and Power: The Sociology of Pierre Bourdieu*, Chicago, University of Chicago Press.

**Swartz D.**, 2003, « From Critical Sociology to Public Intellectual: Pierre Bourdieu and Politics » in *Theory & Society*, 32/5-6, p. 791-823.

## T

**Taylor C.**, 1994, « The Politics of Recognition », in Gutmann A., ed., *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, Princeton, Princeton University Press.

**Teubner G.**, 2002, « Breaking frames. Economic Globalization and the Emergence of Lex Mercatoria », in *European Journal of Social Theory*, 5/2, p. 199-217.

**Teubner G.**, 2007, « Societal Constitutionalism: Alternatives to State Constitutional Theory », in Joerges C., Sand I-J., Teubner G., eds., *Transnational Governance and Constitutionalism*, Oxford, Hart Publishing.

**Thévenot L.**, 1984, « Rules and Implements: Investment in Forms », in *Social Science Information*, 23/1, p. 1-45.

**Thévenot L.**, 1990, « L'action qui convient », dans Pharo P., Quéré L. dir., *Les formes de l'action*, Paris, Éditions de l'EHESS, p. 39-69.

**Thévenot L.**, 1992, « Un pluralisme sans relativisme ? Théories et pratiques du sens de la justice », dans Affichard J., de Foucauld J-B., dir., *Justice sociale et inégalités*, Paris, Esprit, p. 221-253.

**Thévenot L.**, 1995, « L'action publique contre l'exclusion dans des approches pluralistes du juste », dans Affichard J., de Foucauld J-B., dir., *Pluralisme et équité ; la justice sociale dans les démocraties*, Paris, Esprit, p. 51-69.

**Thévenot L.**, 1997, « Un gouvernement par les normes ; pratiques et politiques des formats d'information », dans Conein B., Thévenot L., dir., *Cognition et information en société, Raisons Pratiques*, n° 8, p. 205-241.

**Thévenot L.**, 1998, « À l'épreuve des grands principes », dans *Sciences Humaines*, n° 79, p. 20-23.

**Thévenot L.**, 2006, *L'action au pluriel. Sociologie des régimes d'engagement*, Paris, La Découverte.

**Thévenot L.**, 2009a, « Cul par-dessus tête : communauté et personnalité culbutées dans les mots de mai 68 », publié en russe : Тевено Лоран., 2009, «Вверх дном: сообщество и личность в кульбите речей Мая 68 года » in *Антропология революции. Сб. статей. Сост. и ред. И. Прохорова, А. Дмитриев, И. Кукулин, М. Майофис.*- М.: Новое литературное обозрение, p. 242-293.

**Thévenot L.**, 2009b, « Governing Life by Standards. A View from Engagements », in *Social Studies of Science*, 39/5, p. 793-813.

**Thévenot L.**, 2011a, « Pouvoirs en question. La sociologie des régimes d'engagement », *SociologieS*, <http://sociologies.revues.org/index3572.html>

**Thévenot L.**, 2011b, « Powers and Oppressions Viewed from the Sociology of Engagements: in Comparison with Bourdieu's and Dewey's Critical Approaches of Practical Activities », in *Irish Journal of Sociology*, 19/1, p. 35-67.

**Thévenot L.**, 2011c, « On Engagement, Critique, Commonality, and Power, an Interview by Paul Blokker and Andrea Brighenti », in *European Journal of Social Theory*,

14/3, p. 383-400.

**Thévenot L.**, 2014a, « Engaging in the Politics of Participative Art in Practice », in Zembylas T., ed., *Artistic Practices*, London, Routledge, p. 132-150.

**Thévenot L.**, 2014b, « Une vie éprouvée. Entre migration postcoloniale, discrimination à l'embauche, maternité affectée et adoption salvatrice : quelle "identité forgée" ? », dans Vrancken D., dir., *Penser l'incertain*, Québec, Presses de l'Université de Laval, p. 139-160.

**Thévenot L.**, 2014c, « Voicing Concern and Difference. From Public Spaces to Common-Places », in *European Journal of Cultural and Political Sociology*, 1/1, p. 7-34.

**Thévenot L.**, 2015, « Making Commonality in the Plural, on the Basis of Birding Engagements », in Denouchel P., Reiko G., eds, *Social Bands as Freedom : Revising the Dichotomy of the Universal and the Particular*, New York, Berghahn (forthcoming).

**Thévenot L., Lamont M.**, 2000, « Exploring the French and American polity », in Lamont M., Thévenot L., eds., *Rethinking comparative cultural sociology: Repertoires of Evaluation in France and the United States*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 307-327.

**Thévenot L., Moody M., Lafaye C.**, 2000, « Forms of Valuing Nature: Arguments and Modes of Justification in French and American Environmental Disputes », in Lamont M., Thévenot L., eds., *Rethinking Comparative Cultural Sociology: Repertoires of Evaluation in France and the United States*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 229-272.

**Thompson E. P.**, 1974, « Time, Work-Discipline and Industrial Capitalism », in Flinn M. W., Smout T. C., eds., *Essays in Social history*, Oxford, Clarendon.

**Thompson E. P.**, 1963, *The Making of the English Working*

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

Habermas (Jürgen) 10, 21, 22, 33, 38-41, 45, 46, 58, 65, 152, 354, 355, 357-369, 371, 373, 374, 376, 377, 384, 388, 393, 397, 399, 406, 411, 416-418, 420-423, 428, 429

Hall (Harry S.) 145

Halsey (Albert Henry) 124, 125

Hamilton (William D.) 133

Hamraoui (Eric) 67, 73, 78

Hardt (Michael) 267

Harker (Richard) 152

Harrabin (Roger) 136

Hartmann (Martin) 101, 152

Harvey (David) 239

Hatchuel (Armand) 152

Hauser (Marc) 139

Hawking (Stephen) 134

Hegel (Friedrich) 11, 31, 245, 270, 295, 297, 298, 340, 369, 373, 375

Heidegger (Martin) 375

Heilbron (Johan) 151

Heinich (Nathalie) 225, 400

Heisenberg (Werner) 133

Hély (Mathieu) 412, 414-416, 428, 431

Hénion (Antoine) 353

Herz (Martin) 152

Heurtin (Jean-Philippe) 71

Hillebrandt (Frank) 152

Hillenkamp (Isabelle) 431

Hirschman (Albert) 111, 432, 433

Hitchcock (Alfred) 245

Hitchens (Christopher) 122, 123

Hoarau (Jacques) 169

Hoffman (Ernst Theodor A.) 220

Hong (Sung-Min) 151

Honneth (Axel) 5, 9, 10, 21-23, 31, 33, 38, 40, 47-49, 70, 100, 101, 152-154, 156, 157, 159-161, 163, 174, 263, 270, 295, 314, 323, 330, 334, 342, 354, 355, 358, 365, 367, 368-377, 384, 393, 397-399, 405, 406, 409, 416, 418, 422, 423, 431

Horkheimer (Max) 11-15, 21, 22, 32, 38, 259, 361, 362, 364, 367, 370, 371, 373, 376, 384, 405, 407, 409, 410, 417

Houdart (Pascal) 151

Hugo (Victor) 221, 233, 234

Husserl (Edmund) 358

## I

Innerarity (Daniel) 108

Ion (Jacques) 44

## J

Jacobsson (Kerstin) 102

Jacoby (Russel) 115, 118

Jacquemain (Marc) 10, 389, 395

Jaeggi (Rahel) 152

Jameson (Frederic) 239

James (William) 127, 354

Jamin (Jérôme) 389

Jenkins (Richard) 152

Jérôme (Vanessa) 413

Joad (Cyril) 147

Juan (Salvador) 425

Juppé (Alain) 135

Juranville (Alain) 79

Jurt (Joseph) 152

## **K**

Kadish (Alon) 129

Kafka (Franz) 221

Kahneman 139

Kahneman (Daniel) 139, 458

Kant (Emmanuel) 50, 51, 224-226

Kantorowicz (Ernst) 196

Karsenti (Bruno) 151, 353

Kastner (Jens) 152

Kelvin (Lord, William Thompson) 129

Kennedy (John Fitzgerald) 256

Kerr (Clark) 118

Keucheyan (Ramzig) 9, 406

Keynes (John Maynard) 134

Kirsch (Adam) 245

Koditschek (Theodor) 323

König (Markus) 152

Konrad (George) 121

Kymlicka 342

Kymlicka (Will) 342

## **L**

Laacher (Smäin) 395

Laborier (Pascale) 422

Lacan (Jacques) 29, 80, 245, 249, 306

Lacourt (Isabelle) 64

Ladrière (Paul) 155

Lafaye (Claudette) 278

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

# **Pour une critique clinique**

*Thomas Périlleux*

Introduction

Reformuler la « question sociale »

Clinique de la domination dans et par le travail

Des disjonctions entre la clinique et la critique

Des tâches clinico-critiques

Conclusions

## **Chapitre 3**

### **À la recherche des modernités possibles**

**Espace d'interprétation et critique dans la société en réseaux**

*Vando Borghi*

Situer notre modernité : tentative d'approche

Le modèle du réseau : la montée d'une société plus ouverte et plus démocratique...

... ou les symptômes d'une « synchronisation capitaliste » accrue ?

Regarder ailleurs ? Modernités *possibles*

Des études postcoloniales à la sociologie pragmatique ou publique ?

Un exemple épistémique : étudier l'aptitude au désir (*capacity to aspire*) des acteurs

## **Chapitre 4**

### **L'avènement de l'intellectuel enraciné.**

**Nouvelles formes de critique et d'engagement publics**

*Patrick Baert et Alan Shipman*

Introduction

La thèse « décliniste »

La toile de fond décliniste : un déclin intellectuel plus général

Contestation du déclin : le renouveau de l'engagement intellectuel

L'intellectuel public et le public intellectuel

Conclusion

## **Chapitre 5**

### **Une réconciliation entre Pierre Bourdieu et Luc Boltanski est-elle possible ?**

**Pour un dialogue entre la sociologie critique et la sociologie pragmatique de la critique**

*Simon Susen*

Introduction

Des points de convergence entre Bourdieu et Boltanski

Des points de divergence entre Bourdieu et Boltanski

Conclusion

## **Partie II**

### **Capacités critiques et théorie de la domination. Quelle complémentarité ?**

## **Chapitre 6**

### **Situation de la critique**

*Luc Boltanski*

Quel retour de quelle critique ?

Boîte à outils

La domination par la terreur

La domination par l'idéologie et l'écart de l'officiel et de l'officieux

Les modes de domination gestionnaires

La robustesse de la réalité

La nécessité comme volonté et comme représentation

Les moments de crise

Le point d'indistinction entre la réalité et le monde

L'arraisonnement de la critique

Critique réformiste **vs** critique radicale

## **Chapitre 7**

### **Qu'est-ce que la critique artiste ?**

*Jean De Munck*

Introduction

La différenciation esthétique

Trois tropismes de l'engagement artiste

Les cheminements de la critique artiste

La critique artiste aujourd'hui

## **Chapitre 8**

### **Zizek et la critique radicale**

*Alain Eraly*

Introduction

Le fétichisme de la marchandise

Le sujet décentré

Cyberespace et réification

Fétichisme **vs** refoulement

Le sujet cynique

La liberté comme prescription

La critique de la modernisation réflexive

La culturalisation de la politique

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

Chauviré, Fontaine (2003) ; Corcuff (1996) ; Corcuff (2003) ; Delsaut, Rivière (2002) ; Heilbron, Lenoir, Sapiro (2004) ; Hong (1999) ; Lahire (1999) ; Mauger (2005) ; Mounier (2001) ; Pinto (1998) ; Pinto, Sapiro, Champagne (2004) ; Verdès-Leroux (1996) ; Vincent (2002) ; Wacquant (1995) ; Wacquant (1996). – Sur l'influence de la pensée boltanskienne sur la sociologie francophone, voir, par exemple : Bénatouïl (1999a) ; Berten (1993) ; Bidet (2002) ; Caillé (1988) ; Corcuff (1996) ; de Blic (2000) ; de Blic, Mouchard (2000a) ; de Blic, Mouchard (2000b) ; Dodier (1991) ; Dodier (1993) ; Gadrey, Hatchuel, Boltanski, Chiapello (2001) ; Gautier (2001) ; Nachi (2006) ; Negri (1993) ; Thévenot (1990) ; Thévenot (1992) ; Thévenot (1998) ; Thévenot (2006).

44. Sur l'influence de la pensée bourdieusienne sur la sociologie germanophone, voir, par exemple : Bittlingmayer, Eickelpasch, Kastner, Rademacher (2002) ; Blasius, Winkler (1989) ; Bohn (1991) ; Colliot-Thélène, François, Gebauer (2005) ; Ebrecht, Hillebrandt (2002) ; Gebauer (2000) ; Habermas (2002) ; Herz (1996) ; Honneth (1984) ; Jurt (1995) ; Jurt (2003) ; Jurt (2004) ; König (2003) ; Nassehi, Nollmann (2004) ; Papilloud (2003) ; Raphael (1991) ; Rehbein, Saalman, Schwengel (2003) ; Steinrücke (2004). – Sur l'influence de la pensée boltanskienne sur la sociologie germanophone, voir, par exemple : Basaure, Reemtsma, Willig (2009) ; Bogusz (2010) ; Boltanski, Honneth (2009) ; Celikates (2009, p. 136-157) ; Dörre, Lessenich, Rosa (2009) ; Forst, Hartmann, Jaeggi, Saar (2009) ; Hartmann (2009, p. 526-527) ; Jaeggi (2009) ; Jaeggi, Wesche (2009, p. 14-15) ; Rehberg (2007) ; Schmidt (2007).

45. Sur l'influence de la pensée bourdieusienne sur la sociologie anglophone, voir, par exemple : Baert, Silva ([1998] 2010, p. 34-42) ; Benson, Neveu (2005) ; Boyne (2002) ; Brown,

Szeman (2000) ; Brubaker (1985) ; Calhoun, LiPuma, Postone (1993) ; Calhoun, Wacquant (2002) ; Fowler (1997) ; Fowler (2000) ; Fowler (2004) ; Gartman (2002) ; Harker, Mahar, Wilkes (1990) ; Jenkins (1992) ; Lane (2000) ; Robbins (1991) ; Robbins (2000a) ; Robbins (2000b) ; Robbins (2000c) ; Robbins (2000d) ; Robbins (2000e) ; Robbins (2002) ; Shusterman (1999) ; Susen (2007, chapitres 5-9) ; Susen (2011) ; Susen, Turner (2011) ; Swartz (1997) ; Vandenberghe (1999) ; Wacquant (1989) ; Wacquant (2003) ; Warde (2002) ; Webb, Schirato, Danaher (2002). – Sur l'influence de la pensée boltanskienne sur la sociologie anglophone, voir, par exemple : Baert, Silva ([1998] 2010, p. 42-48) ; Bénatouïl (1999b) ; Callinicos (2006, p. 5, 15, 51-72, et 155-156) ; Chiapello, Fairclough (2002) ; Eulriet (2008) ; Frère (2004, p. 92-93 et 97n.4) ; Stark (2009) ; Susen (2007, p. 7, 146n.8, 147n.31, 167n.5, 202n.89, 202n.93, 223-224, 227n.25, 228n.50, 229n.51, 229n.52, 271n.24, 319, 322, et 325) ; Wagner (1999) ; Wagner (2000b).

46. Voir, par exemple : Bénatouïl (1999a) ; Bénatouïl (1999b) ; Callinicos (2006, p. 4-5, 15, 51-82, et 155-156) ; Celikates (2009, p. 136-157) ; de Blic, Mouchard (2000a) ; de Blic, Mouchard (2000b) ; Frère (2004, p. 92-93 et 97n.4) ; Nachi (2006, p. 188-189) ; Susen (2007, p. 223-224, 227n.25, 228n.50, 229n.51, 229n.52, et 271n.24) ; Wagner (1999) ; Wagner (2000b). Sur ce débat, voir aussi : Boltanski (1990a, p. 9-134) ; Boltanski (1990b, p. 124-134) ; Boltanski (1998, p. 248-253) ; Boltanski (1999-2000, p. 303-311) ; Boltanski (2002a, p. 276-281 et 281-284) ; Boltanski (2003, p. 153-161) ; Boltanski (2008) ; Boltanski (2009, p. 39-82) ; Boltanski, Chiapello (1999, p. 633-640) ; Boltanski, Honneth (2009, p. 81-86, 92-96, et 100-114) ; Boltanski, Rennes, Susen (2010,

p. 152-154 et 160-162) ; Boltanski, Thévenot (1991, p. 40, 41-43, 43-46, et 265-270) ; Boltanski, Thévenot (1999, p. 364-365).

47. Sur la conception bourdieusienne du « social », voir, par exemple : Bourdieu (1980, p. 12-13, 139-140, 151, et 229) ; Bourdieu (1984c, p. 4) ; Bourdieu (1994a, p. 17 et 20) ; Bourdieu (1997a, p. 220) ; Bourdieu (2001a, p. 119, 146, 154-157, et 163) ; Bourdieu, Wacquant (1992, p. 71-90 et 196-206).

– Sur la conception boltanskienne du « social », voir, par exemple : Boltanski (1975a, p. 37-59) ; Boltanski (1982, p. 52-59, 244-249, 298-303, 427-438, et 472-474) ; Boltanski (1990a, p. 9-11, 15-27, 54-63, et 110-124) ; Boltanski (1990b, p. 124-134) ; Boltanski (1999-2000, p. 303-311) ; Boltanski (2003, p. 155-156 et 158-160) ; Boltanski (2009, p. 17, 18, 23, 25, 44, 46, 65, 83-128, 97, et 242) ; Boltanski, Chiapello (1999, p. 61-65, 154-230, et 631-640) ; Boltanski, Claverie (2007, p. 395-452) ; Boltanski, Honneth (2009, p. 82-86, 92-96, 100-111, et 113-114) ; Boltanski, Rennes, Susen (2010, p. 153-164) ; Boltanski, Thévenot (1983, p. 631-680) ; Boltanski, Thévenot (1991, p. 30-33, 39-59, 96-103, 107-157, 200-262, et 436-438) ; Boltanski, Thévenot (1999, p. 359-377) ; Boltanski, Thévenot (2000, p. 208-231).

48. Voir, par exemple : Boltanski (1969) ; Boltanski (1975a) ; Boltanski (1975b) ; Boltanski (1982) ; Boltanski (1993a) ; Boltanski (2002b) ; Boltanski (2004) ; Boltanski, Chiapello (1999) ; Boltanski, Claverie, Offenstadt, Van Damme (2007) ; Boltanski, Darré, Schiltz (1984) ; Boltanski, Thévenot (1983) ; Bourdieu ([1972] 2000) ; Bourdieu (1977) ; Bourdieu (1979) ; Bourdieu (1980, p. 245-461 : « Livre 2 – Logiques Pratiques ») ; Bourdieu (1981) ; Bourdieu (1984b) ; Bourdieu (1993) ; Bourdieu (1996) ; Bourdieu (1998b) ; Bourdieu (2001b) ;

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

de chantiers, etc. Pour que la situation soit justiciable d'un bien commun et soit jugée naturelle (on dit qu'*elle se tient*), il faut que chaque être (personne ou chose) lui soit ajusté. Ainsi, le casque de chantier ne pourra-t-il pas être mobilisé par un professeur lors de la cérémonie alors qu'il pourra être mobilisé par l'entrepreneur désireux de montrer qu'il ne veut pas s'enrichir à tout prix car il dépense de l'argent pour protéger ses ouvriers, même en travail au noir.

121. La distinction se rapproche ici fortement de celle qui oppose la critique *Voice* et la critique *Exit* qu'il reprend à Hirschmann, avec Chiapello (1999, p. 73 sq.).

122. Dès lors qu'une manifestation ne dérange que le citoyen lambda, sans miner nullement les dispositifs de dominations, qui sont autant de dispositifs d'incarnation de la réalité, on peut craindre que le désir qui préside à son organisation reste lettre morte (Frère, 2013).

123. Voir aussi les chapitres 3 et 4 du présent ouvrage consacrés en partie à la sociologie publique.

124. Nous avons vu, plus haut, pourquoi ce point de vue surplombant peut aussi être qualifié de *point de vue des profondeurs* puisque c'est avec une « vraie conscience », une « nature humaine », une « vie bonne » et « libre » que l'intellectuel aide l'acteur social à renouer *en deçà* de ses déterminations (qui sont autant de pollutions modernes, consuméristes, etc.).

125. Mes réflexions ne sont pas étrangères à ce titre à celles de Stavo-Debauge lorsqu'il parle de la possibilité de déployer un *pragmatisme pessimiste* (2012).

126. « Que l'on pense par exemple, pour mieux saisir ce qui est entendu ici par épreuve existentielle, à celle vécue par les homosexuels, contraints durant des siècles à une quasi

clandestinité et confrontés à l'injure et à l'opprobre, dont l'expérience a d'abord été traduite dans des œuvres, avant de prendre une forme collective ouvrant la voie à un mouvement susceptible de réclamer, pour ce qui était devenu un collectif, une reconnaissance publique. Cette reconnaissance progressive (et qui est loin d'avoir complètement abouti) est allée de pair avec un changement des contours de la réalité et la mise en place d'épreuves [...] de réalité permettant d'objectiver l'offense, ce qui a rendu possible par exemple, l'institution par le droit d'un délit d'homophobie » (Boltanski, 2009, p. 163-164).

127. On consultera à ce sujet Servet (1999, *Une économie sans argent*, Paris, Seuil, p. 288-296) et surtout Laacher (1998, *Les SEL, une utopie anticapitaliste en pratique*, Paris, La Dispute, p. 133-148).

128. Que l'on pense par exemple aux initiatives de coopératives radicales du groupe REPAS : réseau d'échanges et de pratiques alternatives et solidaires (<http://www.reseautrepas.free.fr/>).

129. Comme le montre très bien Vignet dans sa récente thèse (2014, p.246).

130. J'emprunte cette réflexion à mon ami et collègue Genauto França Philo, professeur à Salvador, dont la représentation réaliste de l'économie alternative et solidaire m'a beaucoup aidé.

131. À manifester, dans le cas d'Honneth, l'indignation d'un potentiel déficit de reconnaissance dont ils souffrent.

132. Voir encore Boltanski (2009, p. 30-31). Et ce, bien que cette école paraisse parfois faire machine arrière, avec une série de concepts tels que celui de métacritique.

133. Je pense, avec Corcuff (2013, p. 96-97), qu'en termes de théorie critique, camper une posture de neutralité inspirée de Weber comme entendent le faire aujourd'hui des sociologues

comme Heinich depuis une posture relativement scientifique est impossible. Les sociologues choisissent plus ou moins spontanément leurs collectifs en fonction d'intérêts variés qui relèvent rarement de la science, au sens positiviste du terme. Et même si, dans une démarche compréhensive, le sociologue cherche à déterminer comment et pourquoi émergent des passions tristes, ce sera toujours sur le fond de ce qu'il est en tant qu'être, socialement, culturellement et politiquement construit.

134. On se rapproche ici encore de l'ontologie de la fragilité qui émerge des mouvements sociaux évoqués par Corcuff (sensiblement les mêmes qu'ici). Ces mouvements dessinent du possible car ces mouvements sont ouverts sur le « peut-être », un peut-être laissant une large place aux ambivalences, à l'imperfection, à l'inachèvement, mais aussi aux contraintes communes, aux échos analogiques, aux intersections... Une ontologie qui s'écarte des ontologies unitaires de la synthèse, de la pureté ou de la perfection (2013, p. 280).

135. Modèle dont s'inspirent parfois encore, on peut le regretter, certaines théories de l'association.

136. Curieusement, il est à noter que dans sa tentative récente de réhabilitation de *La dialectique de la raison* d'Adorno et Horkheimer, Honneth aussi semble même renouer avec un certain intellectualisme. D'après lui en effet, c'est le travail de réflexion de cet ouvrage (et pas les acteurs) qui permet de provoquer un changement dans la perception du monde afin d'en rendre perceptible le caractère pathologique. La philosophie de l'histoire de *La dialectique de la raison* « ... est l'instrument idéal pour opérer une condensation rhétorique dont une critique sociale procédant par mise à jour peut faire usage afin d'évoquer de nouvelles manières de voir le monde social ». Sa

reformulation de la description des conditions de la vie sociale est si radicale, qu'elle confère subitement à toute chose la signification nouvelle d'une situation pathologique ([2000] 2003, p. 67-70).

137. J.-L. Laville, 2014, « Izquierda europea y proyecto emancipatorio », introduction à Coraggio, Laville, dir., *Reinventar la izquierda en el siglo XXI. Hasta un diálogo Norte-Sur*, Universidad General Sarmiento, Buenos Aires ; Instituto de Altos Estudios Nacionales, Quito.

138. Qu'évoque Boltanski dans le chapitre 6.

139. Comme l'indique Borghi dans le chapitre 3.

140. Pour reprendre Thévenot dans le chapitre 9.

141. Pour citer les termes de Genard dans le chapitre 1.

142. C'est l'objet de la seconde partie du présent ouvrage consacrée à la complémentarité entre capacités critiques et théorie de la domination.

143. C'est du moins ce qui ressort du chapitre 10 d'Honneth.

144. Les citations dans ce paragraphe sont tirées du chapitre 9 de Thévenot.

145. Boltanski, dans le chapitre 6.

146. Ajoutent Baert et Shipman dans le chapitre 4, où ils réfutent la thèse du déclin des intellectuels.

147. Dans sa préface à Frère (2009a).

148. Comme le note Borghi dans le chapitre 3.