

B. Frère, dir., *Le tournant de la théorie critique*, Paris, Desclée de Brouwer, 2014.

Preprint auteur. N'utiliser et ne citer qu'en référence au livre.

Introduction : la relance de la critique

Bruno Frère - Chercheur qualifié du FNRS, Université de Liège, Sciences Po Paris

Le retour des classes sociales

Aujourd'hui, analysait Castel, bien que la sécurité sociale n'ait cessé de s'étendre depuis l'après-guerre et couvre toujours une grande partie de la population française, bien que le droit du travail et l'État social restent forts malgré des critiques de longue date, la nouvelle classe sociale que constitue le précaire ne cesse de s'accroître. Elle recouvre à la fois les personnes décrites par la littérature sociologique depuis une vingtaine d'années comme étant des exclus (à savoir les chômeurs de longue durée), et celles qui connaissent un enchaînement de situations professionnelles éphémères et précaires. À l'extérieur d'un spectre de professions encore intégrées à la société salariale, et composant le marché primaire du travail (sur lequel les personnes jouissent toujours des conventions collectives, défenses syndicales, assurances, etc.), les précaires composent un marché secondaire de chômeurs ou intérimaires permanents dont les services sont louables par les firmes au coup par coup. Ce marché se compose de surnuméraires, d'inutiles, qui n'ont même plus la possibilité d'être exploités dans une entreprise, aliénés par un travail répétitif et monotone, puisqu'ils sont purement et simplement privés d'emploi dans la durée et contraints d'accepter des situations de demi-salariat, de salariat fractionné et surtout de salariat faiblement rémunéré. Ces formes d'emplois considérées comme a-typiques (CDD, intérim, temps partiels, insertion, petits boulots, vacations, stages...) sont devenues légion¹. Elles ne permettent plus à ceux qui les subissent de gagner leur vie comme on dit. Et si le salariat est bien encore la forme dominante de l'organisation du travail, ce à quoi nous assistons est probablement une dégradation rapide de la condition salariale vers un « en deçà » de l'emploi traditionnel (programmé pour durer, à durée indéterminée) ne jouissant plus de toutes les prérogatives du droit du travail et de la protection sociale (Castel, 2007, p. 416-418).

¹. 74 % des nouveaux contrats passés dans l'année 2006 (Castel, 2007).

Cette classe de précaires se caractérise donc par un déficit d'identité et un rapport erratique à l'emploi. En cause : la logique managériale contemporaine qui consiste à n'avoir recours, pour occuper des emplois fixes, qu'à un nombre de personnes calculé "au plus juste" et à utiliser du "travail externe" pour assurer le complément, développant dans le même temps des mécanismes de sous-traitance calamiteux .

Un grand nombre d'auteurs confirment ces analyses et diagnostiquent le retour, parmi un grand nombre d'inégalités prégnantes (genres, races, etc.), d'une inégalité fondamentale entre classes sociales et de la nécessité d'en reprendre la sociologie (Gauthier, Lojkine, 2003, Bouffartigue, 2004, Boltanski, 2008, p. 134, 2009, p. 222). Au 21^e siècle, cette inégalité ne serait plus celle qui sépare une classe bourgeoise d'une classe ouvrière. Il s'agirait bien plutôt de celle qui sépare d'une part une mince classe d'individus connexionnistes, à qui toutes les épreuves imposées par *le nouvel esprit du capitalisme* réussissent : autonomes, mobiles, adaptables, flexibles, créatifs, pleins de leadership, ils s'avèrent aptes à se brancher sur les multiples projets d'une entreprise dont ils deviennent un maillon indispensable et monnayable contre des salaires parfois très conséquents. A cette classe d'individus connectés s'oppose celle, immobile, des chômeurs et de précaires détenteurs des emplois déclassés évoqués plus haut. Coincées entre ces deux classes, les classes dites « moyennes »² encore encastrées dans le spectre de la société salariale. Mais ces classes moyennes s'effritent par le bas, leurs prérogatives sociales, dit-on, grevant la flexibilité, la croissance et la compétitivité³ pour lesquelles il serait irréaliste de ne pas consentir aux sacrifices nécessaires.

Est-ce ce constat, largement partagé, qui conduit aujourd'hui la tradition critique, que d'aucuns croyaient enterrée avec la « fin des idéologies » proclamée dans les années 80⁴, à se voir remise au goût du jour par plusieurs essais de synthèse (Renault et Sintomer dir., 2003, Keucheyan, 2010, Corcuff, 2013) ? Toujours est-il que, désireux de se joindre au mouvement, le présent ouvrage s'inscrit dans la volonté de souligner l'urgence sociale et politique du redéploiement de la critique. L'enjeu qu'il s'est fixé est de tenir compte à cet égard des traditions allemandes et françaises, les tentatives de synthèses actuelles omettant souvent l'un ou l'autre pan d'entre elles : toute l'école de sociologie critique française de Bourdieu à sa refonte radicale par Boltanski pour Renault-Sintomer ou Keucheyan et toute la tradition

². Les classes moyennes sont celles qui se répartissent, explique Castel, le long d'un continuum de positions professionnelles différenciées qui, certes, vont du SMIC aux plus élevées (cadres supérieurs), mais qui toutes bénéficient des mêmes prérogatives sur le plan du droit du travail et de ses régulations, de même que sur le plan de l'État et de ses prestations sociales (Castel, 2007, p. 415).

³. C'est ainsi que l'Allemagne qui, pense-t-on, tire son épingle de la crise actuelle, l'a fait au prix de la multiplication des « petits » boulots mal rémunérés et sous-protégés grâce à une réforme massive du marché du travail voté en 2004 (la réforme Hartz IV).

⁴. Keucheyan, 2010, p. 24.

philosophique allemande, de la première école de Francfort à Honneth pour Corcuff. Si ces deux traditions, probablement parmi les plus fortes à avoir repris le projet critique marxiste initial pour le reconfigurer, doivent être impérativement tenues ensemble, c'est précisément parce qu'elles ont partagé, jusqu'à une époque récente, une conception de l'acteur social foncièrement négative.

De Lukács à Bourdieu tout se passe en effet comme si la tradition critique avait travaillé à alimenter un schème principal de pensée : les individus (travailleurs, acteurs sociaux, etc.) reproduisent inconsciemment les structures sociales du capitalisme qui pourtant les aliènent. Ils acceptent les conditions qui leur sont faites et ne cherchent plus à se rebeller contre un système qui appauvrit leur travail, leur culture et, par la même occasion, leur âme et leur créativité. Pire : ils assurent la reproduction dudit système en cherchant à tout prix à s'adonner à la consommation de masse ou en glorifiant les valeurs dominantes. Aujourd'hui, analyserait cette même tradition critique « classique », alors-même que c'est leurs conditions de vie matérielles qui s'altèrent toujours davantage, les précaires rêvent de réussite individuelle, de strasses et de paillettes par procuration télévisuelle interposée.

Les perspectives critiques, et ouvertement déclarées telles, rassemblées dans le présent ouvrage, visent à se démarquer de cette tradition classique. Elle ont pour point commun de chercher à saisir l'homme existant *ici et maintenant*, comme étant potentiellement autre chose que cet être profondément abâtardi, corrompu, dénaturé, perverti, altéré ou sali par le capitalisme ou la consommation. Car sans une telle transition au cœur même de la théorie critique, il s'avère extrêmement difficile de traiter des nouvelles formes de résistances sociales à la domination (indignés, anonymes, femmes, économie alternative et solidaire, mouvements des « sans » - voir Frère, Jacquemain, 2013). La raison en est simple : une représentation philosophique de l'humain passif, inconscient et réifié par cette même domination - à laquelle n'échapperaient que quelques saints utopistes ou scientifiques - est inopérante lorsqu'il s'agit d'étudier des alternatives originales que construisent *volontairement* certains acteurs en dehors du marché, du capitalisme ou du consumérisme.

Comme l'indique très bien Laville, l'enjeu aujourd'hui est de cesser de mépriser ces tentatives de résistance concrète au nom d'une fictive et fantasmée révolution susceptible, d'un coup d'un seul, de mettre fin à toute forme d'aliénation (2011, p. 297). En revanche, faire émerger les capacités « profanes » d'émancipation des personnes semble être la tâche que s'est fixée la nouvelle théorie critique, de Honneth à Boltanski, depuis que Habermas, dans les années 80, a redessiné profondément le courant initié par ses maîtres de l'École de Francfort. Pour bien comprendre ce tournant de la pensée critique que revendiquent et

illustrent les chapitres de cet ouvrage, il importe de retracer brièvement son histoire dans cette introduction.

De Francfort à Paris

On ne présente plus l'école de Francfort, tête de proue du marxisme critique des années 1930 à nos jours. Ses principaux auteurs furent les premiers contempteurs de la société de consommation. La philosophie et la sociologie de la culture que présentent Marcuse, Adorno et Horkheimer reposent sur une anthropologie de l'homme foncièrement aliéné, privé d'autonomie et de capacité réflexive, plongé qu'il est dans une société où règne le dictat de la consommation.

Principalement inspiré par Marx (l'aliénation) et Freud (l'inconscient et le refoulement), Marcuse, on s'en souvient, opérait ainsi par exemple la distinction entre vrais et faux besoins : « Se détendre, s'amuser, agir et consommer conformément à la publicité, aimer et haïr ce que les autres aiment et haïssent, ce sont pour la plupart des faux besoins. De tels besoins ont une fonction et un contenu social qui sont déterminés par des forces extérieures sur lesquelles l'individu n'a pas de contrôle ; leur développement et leur satisfaction sont hétéronomes (...). En dernière analyse, ce sont les individus eux-mêmes qui doivent répondre à la question sur les vrais et les faux besoins, mais seulement en dernière analyse, c'est-à-dire quand ils seront libres de donner leur propre réponse. Tant qu'ils sont endoctrinés et conditionnés (même au niveau de leurs instincts), la réponse qu'ils donnent à cette question ne peut être considérée comme la leur (...). Toute libération implique qu'on prend conscience de la servitude et cette prise de conscience est gênée par des satisfactions à des (faux) besoins prépondérants que l'individu a fait siens ». Toute libération implique de substituer à la fausse conscience de la consommation une vraie conscience libérée de celle-ci⁵. « Choisir librement parmi une variété de marchandises et de services, ce n'est pas être libre si pour cela des contrôles sociaux doivent peser sur une vie de labeur et d'angoisse – si pour cela on doit être

⁵ La notion de faux besoins sera en effet adéquatement complétée par Marcuse par celle de « fausse conscience » par opposition à la vraie conscience ou conscience libérée, qu'il définit en clin d'oeil à la dialectique du maître et de l'esclave de Hegel : Ce qui est nouveau « c'est l'efficacité d'un conditionnement qui façonne les aspirations et les pulsions instinctuelles des individus et masque la différence qu'il y a entre la vraie et la fausse conscience. Si les contrôles s'exercent de façon administrative et non pas sur les personnes physiques (par la faim, la dépendance, la force), si le travail paraît moins pénible, si les classes actives ont été assimilées, s'il y a une égalité dans le domaine de la consommation, tout cela ne compense pas le fait que les décisions dont dépendent la vie et la mort, la sécurité personnelle et nationale sont prises à un niveau où les individus n'ont aucun contrôle. Les esclaves de la civilisation industrielle avancée sont des esclaves sublimés, mais cependant ils sont esclaves car l'esclavage peut se définir non par l'obéissance, ni par la rudesse des labeurs, mais par le statut d'instrument et la réduction de l'homme à l'état de chose » consentie ([1964]1968, p. 58)

aliéné. Et si l'individu renouvelle spontanément des besoins imposés, cela ne veut pas dire qu'il soit autonome, cela prouve seulement que les contrôles sont efficaces » ([1964], 1968, pp. 30-33). La libération ne peut venir, pense Marcuse, que par le travail de l'artiste ou du philosophe dès lors qu'il s'est lui-même extrait de l'agir instrumental. La rationalité propre de l'art, la faculté de représenter l'existence, de définir des évolutions non encore réalisées, doit échapper à l'ordre de la domination de la rationalisation technologique : « Au lieu d'être au service de l'appareil établi en établissant ses affaires (par exemple en acceptant de travailler pour la publicité, ndlr.), l'art doit devenir une technique qui aide à détruire ses affaires » (*ibid.*, p. 263). De la même manière, le philosophe doit être celui qui nous aide à renouer avec une réalité pleine et entière, qui refuse « de contribuer à enfermer la pensée dans l'univers mutilé du discours ordinaire ». Il doit être celui qui se place à un « niveau extralinguistique » pour trouver aux choses une « signification authentique » en deçà du « sens illusoire » que nous donnons au monde (notre nourriture, notre mobilier, notre automobile, ...) en utilisant « les termes des annonces publicitaires, des films des politiciens, ou des best-sellers » (*ibid.*, pp. 223, 221, 217).

Adorno et Horkheimer, dans *La dialectique de la raison*, ne disaient rien d'autre lorsqu'ils évoquaient la façon dont l'homme moderne, selon eux, s'évertue à « se transformer en appareil conforme jusque dans ses émotions profondes au modèle présenté par l'industrie culturelle ». En effet, « les réactions les plus intimes des hommes envers eux-mêmes ont été à ce point réifiées⁶ que l'idée de leur spécificité ne survit que dans sa forme la plus abstraite : pour eux la personnalité ne signifie guère plus que des dents blanches, l'absence de tache de transpiration sous les bras, la non émotivité », la possession d'un véhicule 4X4 ou du dernier smartphone à la mode pourrait-on ajouter. Et « voici le résultat du triomphe de la publicité dans l'industrie culturelle : les consommateurs sont contraints à devenir eux-mêmes ce que sont les produits culturels », des choses interchangeables (Adorno, Horkheimer, [1944], 1974, p. 176).

La domination de l'homme n'a pas seulement pour résultat son aliénation aux objets qu'il domine : avec la réification de l'esprit, les relations entre les hommes (et aussi celle de

⁶ La réification, concept avancé par Marx mais réellement développé par Lukács qui indique, dans *Histoire et conscience de Classe* (1923) que « l'activité de l'homme (qu'elle soit celle du travailleur ou du consommateur) – dans une économie marchande achevée – s'objective par rapport à lui, devient une marchandise qui est soumise à l'objectivité, étrangère aux hommes, et doit accomplir ses mouvements tout aussi indépendamment des hommes que n'importe quel bien destiné à la satisfaction des (faux) besoins (par la consommation) des biens devenus choses marchandes. Dans le capitalisme, l'activité humaine acquiert le statut de n'importe quel bien, c'est-à-dire le statut d'une marchandise. Le fétichisme (dénoncé par Marcuse) de la marchandise contamine l'ensemble des sphères d'activité et des actions humaines » (Keutcheyan, 2010, p. 226).

l'homme avec lui-même) sont comme ensorcelées. « L'individu étioilé devient le point de rencontre des réactions et des comportements conventionnels (de consommateur) qui sont attendus de lui (...). L'industrialisme transforme l'âme de l'homme en chose. En attendant la planification totale, l'appareil économique confère déjà de lui-même aux marchandises une valeur qui décidera du comportement des hommes » (*ibid.*, p. 44).

Et il serait erroné de penser que la massification réificatrice n'est plus une affaire de classe, nos auteurs arguant qu'elle prend de la même manière dominant et dominés. En fait, les dominants n'en ont pas davantage conscience que les dominés. Mais c'est leur intérêt qu'elle sert. Cet état de fait est singulièrement voilé par l'élévation du niveau de vie des classes inférieures constatée par les théoriciens de Francfort aux Etats-Unis dès les années 1940. Mais, ajoutent Adorno et Horkheimer, cette amélioration matérielle reste insignifiante sur le plan social (*ibid.*, p. 17). S'il devient plus rare d'avoir faim et froid, il n'en reste pas moins que les classes populaires continuent d'être soumises à des formes de précarité culturelle, sociale et économique réelles qui justifieraient la révolte. Mais le désir de consommation qui vient se loger au plus profond de l'âme humaine empêche qu'advienne la conscience de la nécessité de cette révolte. Car la massification de la culture, aurait poursuivi Marcuse, est une idéologie qui vise à couvrir la lutte des classes : « Si l'ouvrier et son patron regardent le même programme de télévision, si la secrétaire s'habille aussi bien que la fille de son employeur, si le Noir possède une Cadillac, s'ils lisent tous le même journal, cette assimilation n'indique pas la disparition des classes. Elle indique au contraire à quel point les classes dominées participent aux besoins et aux satisfactions qui garantissent le maintien des classes dirigeantes » (Marcuse, [1964], 1968, p. 33). Tous sont pris par la fausse conscience qui ne profite qu'à quelques-uns.

L'idée que les dominés participent à et reproduisent les conditions de leur propre domination est au coeur de l'école critique française dont la figure de proue tout aussi connue est Bourdieu. S'il fallait faire un lien avec l'approche culturelle de l'école de Francfort, on pourrait citer *La distinction* : « C'est sans doute sur le terrain de la culture que les membres des classes dominées ont le moins de chances de découvrir leur intérêt objectif et de produire et d'imposer la problématique conforme à leurs intérêts : en effet, la conscience de la dépossession culturelle varie (...) en raison inverse de la dépossession culturelle⁷. Il n'est pas de rapport hiérarchique qui ne tienne une part de légitimité de ce que les dominés eux-mêmes lui reconnaissent » (Bourdieu, 1979, p. 452).

⁷. L'idéologie charismatique qui impute par exemple à la personne, à ses dons naturels ou à ses mérites, la responsabilité entière de son destin social, exerce ses effets bien au delà des limites du système scolaire.

Et Bourdieu d'ailleurs de reconnaître ouvertement l'inspiration qu'exerce sur lui, ce disant, Adorno en particulier : Ce que le rapport aux produits culturels de masse reproduit, réactive et renforce, ce n'est pas seulement l'aliénation du travail à la chaîne ou au bureau, « mais le rapport social qui est au fondement de l'expérience ouvrière (ou populaire, ndlr.) du monde et qui fait que le travail et le produit du travail, opus proprium (oeuvre possédée), se présentent devant le travailleur comme opus alienum (oeuvre aliénée). Et la dépossession n'est jamais aussi totalement méconnue, donc tacitement reconnue, que lorsque, avec les progrès de l'automatisation, la dépossession économique se double de la dépossession culturelle qui fournit à la dépossession économique sa meilleure justification apparente. Faute de posséder le capital culturel incorporé qui est la condition de l'appropriation conforme (selon la définition légitime) du capital culturel objectivé dans les objets techniques, les travailleurs ordinaires sont dominés par les machines et par les instruments qu'ils servent plus qu'ils ne s'en servent et par ceux qui détiennent les moyens légitimes, c'est-à-dire théoriques, de les dominer » (*ibid.*, pp. 450-451)⁸. Autrement dit, si la culture de masse (Hollywood, la TV réalité, la publicité, etc.) s'impose aussi massivement et inconsciemment c'est parce que les dominés ne disposent pas du capital culturel qui non seulement leur permettrait de se distinguer par rapport à cette idéologie mais également, carrément, de la produire à leur avantage, comme le font les dominants.

C'est, dirait Bourdieu dans d'autres textes, le comble de la dépossession, de la violence symbolique : « La violence symbolique est cette forme de violence qui s'exerce sur un agent social avec sa complicité (...). Les agents sociaux sont des agents connaissant qui, même quand ils sont soumis à des déterminismes, contribuent à produire l'efficacité de ce qui les détermine (...). Et c'est presque toujours dans les ajustements entre les déterminants et les catégories de perception qui les constituent comme tels que l'effet de domination surgit (...). J'appelle méconnaissance le fait de reconnaître une violence qui s'exerce précisément dans la mesure où on la méconnaît comme violence ; c'est le fait d'accepter cet ensemble de présupposés fondamentaux, pré-réflexifs, que les agents sociaux engagent par le simple fait de prendre le monde comme allant de soi, c'est-à-dire comme il est, et de le trouver naturel parce qu'ils lui appliquent des structures cognitives qui sont issues des structures-mêmes de ce

⁸. Comment ne pas entendre à quelque trente ans d'intervalle un écho clair à ces lignes de la critique de la raison dialectique : « Les consommateurs sont les travailleurs et les employés, les fermiers et les petits bourgeois. La production capitaliste les enserme corps et âme, si bien que, sans opposer la moindre résistance, ils sont la proie de tout ce qui leur est offert. De même que les hommes assujettis prirent toujours plus au sérieux que leurs seigneurs la morale qui leur venait de ceux-ci, de même les masses dupées d'aujourd'hui subissent, plus fortement que ceux qui ont réussi, le mythe du succès. Elles désirent ce qu'elles ont et insistent obstinément sur l'idéologie au moyen de laquelle on les asservit » ([1944], 1974, p. 142)

monde (...). L'analyse de l'acceptation doxique du monde, en raison de l'accord immédiat des structures objectives et des structures cognitives, est le véritable fondement d'une théorie réaliste de la domination et de la politique. De toutes les formes de persuasion clandestine, la plus implacable est celle qui est imposée par l'ordre des choses » (Bourdieu, Wacquant, 1992, pp. 142-143).

De Paris à Francfort

Au niveau épistémologique, Bourdieu définira très tôt la sociologie comme cette discipline qui doit avant tout révéler l'ensemble de ces présupposés préreflexifs et dénoncer cette acceptation doxique de l'ordre établi tel qu'on le retrouve souvent défendu par le sens commun dans le langage ordinaire. Il conçoit la tâche du sociologue comme celle de l'intellectuel qui prendra garde à ne pas « consacrer les évidences du sens commun au lieu de les condamner » (Bourdieu et al., 1968, p. 78). Le langage ordinaire est précisément celui qui, plus que tout autre, véhicule les stéréotypes d'une culture populaire portant tous les stigmates de la violence symbolique. L'ensemble des présupposés préreflexifs que les agents mobilisent pour construire leur discours au sujet du monde est ce dont le sociologue doit se méfier: « Le langage ordinaire qui, parce qu'ordinaire, passe inaperçu, enferme, dans son vocabulaire et sa syntaxe, toute une philosophie pétrifiée du social toujours prête à resurgir des mots communs ou des expressions complexes construites avec des mots communs que le sociologue utilise inévitablement. Lorsqu'elles s'avancent masquées sous les dehors d'une élaboration savante, les prénotions peuvent se frayer un chemin dans le discours sociologique sans perdre pour autant leur crédibilité » (*ibid.*, p. 37).

Le sociologue doit se prémunir de « la grammaire demi-savante des pratiques que lègue le sens commun » afin de ne pas voir sa propre réflexion polluée par celle-ci (Bourdieu, [1972], 2000, p. 308). « Les rationalisations que produisent inévitablement les agents lorsqu'ils sont invités à prendre sur leur pratique un point de vue qui n'est plus celui de l'action sans être celui de l'interprétation scientifique » ne peuvent manifester que la stricte reproduction de l'idéologie dominante, celle de la consommation et de la culture de masse (*ibid.*, p. 306).

Ces « théories spontanées » véhiculées par le langage ordinaire restent en réalité « subordonnées à des fonctions pratiques », celles que leur assigne leur habitus (*ibid.*, p. 309). Ainsi, l'individu qui rationalise son acte de consommation (par exemple l'achat d'un 4X4 rutilant) en terme de liberté, de choix, ou de sélection, ne fait-il que mobiliser la

prénotion stéréotypée de « la liberté » véhiculée par le marché pour justifier son acte d'achat par son langage ordinaire. Et le sociologue qui reprendrait cette illusoire liberté à son compte pour développer une sociologie de la consommation ne ferait rien d'autre que se laisser contaminer par une philosophie marchande et pétrifiée du social au lieu d'assigner à ce même acte une explication sociologique. La première chose qu'il aurait dû faire fut de prendre congé de cette explication "ordinaire" inhérente au sens commun et de scruter combien cet acte n'est que le produit des schèmes et modes de représentations dominants inscrits dans un habitus « petit-bourgeois » (Frère, 2008). C'est d'ailleurs en cela que, à l'instar des théoriciens francfortois de la première génération, Bourdieu indique dans *la Distinction* que les modes de consommation dominants servent de modèle aux modes de consommation de dominés sans que ces derniers n'en soient conscients. Le petit-bourgeois étant le parvenu dont tous les actes traduisent maladroitement le désir inconscient de symboliser une réussite sociale et de singer les pratiques des réels dominants (lesquels précisément rechigneraient certainement à manifester leur domination par la possession jugée vulgaire et ostentatoire d'un 4X4)⁹.

Bien qu'il s'agisse là d'un couple oppositionnel que Bourdieu aspire à évacuer, il semble que l'utilisation de la distinction conscient/inconscient — à laquelle il ne cesse de recourir — est révélatrice. L'on pourrait se contenter, comme J. Bouveresse, d'indiquer que, parce que « l'habitus n'est pas de nature mentale », il se situe « en deçà de la distinction conscient/inconscient » et se soustrait à toute approche susceptible de vouloir l'y confronter (Bouveresse, 1995, p. 583). Il demeure cependant que c'est bel et bien à la sphère de la non-conscience que Bourdieu assigne le jeu de l'habitus. La définition qu'il en donne s'empresse d'ailleurs systématiquement de le reconduire hors de l'activité réfléchie : il est un « système de dispositions durables et transposables, structures structurées prédisposées à fonctionner comme structures structurantes, c'est-à-dire en tant que principes générateurs et organisateurs de pratiques et de représentations qui peuvent être objectivement adaptées à leur but sans supposer la visée *consciente* de fins et la maîtrise expresse des opérations nécessaires pour les atteindre » (Bourdieu, 1980, p. 88). La justification qu'une personne est susceptible de faire de sa pratique vient donc comme en surcroît par rapport aux réels motifs de celle-ci logés dans un habitus que seul le sociologue peut mettre à jour.

La seule réalité effective est celle de l'habitus qui tisse en sous-main, sous nos illusions, la vérité de l'action. Certes, la science sociale « doit réintroduire dans sa définition complète de l'objet les représentations premières de l'objet (à savoir celles du sens commun

⁹. La représentation que donne du petit-bourgeois la sociologie bourdieusienne a été développée à un point presque caricatural par Alain Accardo (2003).

qui voit l'objet 4X4 comme l'incarnation d'une liberté), qu'elle a dû détruire d'abord pour conquérir la définition objective » (*ibid.*, p. 233). Mais elle ne le fait que lorsqu'elle s'est prémunie des prénotions, « représentations schématiques et sommaires » issues « de la syntaxe du langage ordinaire » qui n'a aucune prise sur l'habitus qui pourtant la cause et l'explique (Bourdieu, Wacquant, 1992, pp. 28 et 36). Le sens commun (et son langage) doit donc faire l'objet perpétuel du soupçon sociologique et susciter une volonté de « rupture critique avec ses évidences tangibles à première vue indiscutables, qui sont bien faites pour donner une représentation illusoire de toutes les apparences d'un fondement dans le réel » (Bourdieu, 1997a, p. 217). La conscience ordinaire est la conscience réifiée, la fausse conscience de Marcuse, aliénée par le jeu inconscient de l'habitus.

Bourdieu ne transigera jamais sur le fond de son épistémologie : « les sciences sociales doivent conquérir tout ce qu'elles disent contre les idées reçues que véhicule le langage ordinaire [...]. Casser les automatismes verbaux, ce n'est pas créer artificiellement une différence distinguée qui met à distance le profane ; c'est rompre avec la philosophie sociale qui est inscrite dans le discours spontané » (1984a, p. 37). Certes, on peut estimer qu'il assouplira sa position, notamment dans le best-seller que fut *La misère du monde*. Mais jamais il ne se rétractera sur la conviction que « la connaissance rigoureuse suppose presque toujours une rupture plus ou moins éclatante (...) avec les évidences du sens commun, communément identifié au bon sens » (1993, p. 1413). La sociologie doit mettre en question « toutes les préconstructions, tous les présupposés » auxquels elle risque de s'exposer et qui sont le produit d'« agents sociaux qui n'ont pas la science infuse de ce qu'ils sont et de ce qu'ils font¹⁰ » (*ibid.*). Ce qui échappe aux profanes pour l'essentiel est, bien évidemment, les règles tacites qui régissent leurs pratiques en toute impunité depuis un habitus qui s'ignore.

Les plus ardents opposants à Bourdieu l'ont bien vu : En nous invitant, comme Marcuse, à une ascèse continuée face au langage du sens commun et ses prénotions, Bourdieu veut montrer que « la rationalité ne peut se définir que comme un combat, toujours à recommencer, contre la mentalité préscientifique, contre l'évidence trompeuse » (Latour, 1989, p. 12). Est-il une forme de misérabilisme chez Bourdieu qui induise que les personnes soient perpétuellement abusés ? Si des schèmes sociaux inconscients gouvernent notre activité dans le monde par l'intermédiaire d'une forme de rationalité incarnée et irréfléchie, ouvrant à une rationalisation verbale aliénée et réifiée, truffée de présupposés, que reste-t-il de notre

¹⁰ ... « plus précisément, ils n'ont pas nécessairement accès au principe de leur mécontentement ou de leurs malaises et les déclarations les plus spontanées peuvent, sans aucune intention de dissimulation, exprimer tout autre chose que ce qu'elles disent en apparence ».

liberté ? N'est-elle pas éradiquée par l'habitus ? La réponse de Bourdieu est facilement cernable quand il réfute le mécanisme causaliste dont on veut parfois gratifier l'habitus. L'habitus est un vecteur de liberté car il nous permet d'en faire perpétuellement l'épreuve, si l'on en croit du moins l'analyse suggérée par Bouveresse lorsqu'il entreprend la défense du sociologue. Mais l'on réalise qu'en vérité ce n'est évidemment pas l'habitus lui-même qui autorise l'émancipation mais bien plutôt la possibilité de son contrôle réflexif. La mise au jour des lois « qui nous dirigent inconsciemment étend le domaine de la liberté » (Bourdieu, 1984a, p. 45). Si donc l'habitus permet la liberté dans un certain sens c'est parce qu'il en est l'éternelle limite qu'il faut tenter de faire reculer par la connaissance de nos déterminations. Telle serait chez Bourdieu la voie de la désaliénation de tout ce que notre habitus induit dans nos représentations du monde conformes à l'ordre établi. Comme chez Levinas, même si nous sommes ici dans une toute autre tradition, la liberté n'existe que parce qu'elle est une "liberté finie". Quoi que je fasse pour l'accroître, je resterai toujours confronté à un habitus, une rationalité pratique qui détermine inconsciemment mon action et influera sur la rationalisation que je fais de celle-ci à partir de prénotions et de présupposés très probablement en phase avec l'idéologie dominante. Mais je peux l'éprouver et me sentir libre chaque fois que je veux prendre conscience de cette rationalité inconsciente qui m'oriente dans le monde, de l'habitus qui me fait agir comme ceci et non comme cela. Je ressens ma liberté chaque fois que je fais l'expérience des barrières qui l'encadrent et que je décide de les repousser. « Dans la liberté finie se dégage donc un élément de liberté pure que la limitation n'affecte pas dans son vouloir » (Levinas, 1978, p. 197). Je suis libre de lutter contre la limite de ma liberté : l'habitus.

Mais derechef : qui élabore les outils qui permettent de creuser toujours plus profondément la brèche de ma liberté à travers la résistance de mon habitus ? Qui se réserve le droit de faire advenir au premier discours les schèmes sociaux inconscients qui gouvernent nos pratiques par l'intermédiaire d'une forme de rationalité incorporée ? Qui commence par rendre aux acteurs la connaissance théorique de ce qui les dirige en pratique ? Bref, qui se réserve les rennes de la désaliénation et de la destruction de tous nos présupposés préreflexifs ?

La démarche de Bourdieu n'est pas différente de celles de Lukàcs, Marcuse, Adorno ou Horkheimer, si ce n'est qu'il confie au sociologue plutôt qu'au philosophe la tâche du dévoilement et de la désaliénation. C'est lui qui trace la voie à l'émancipation. De manière générale, seul l'intellectuel ou l'artiste peut lever le voile et aider le dominé à comprendre combien il est l'objet d'une violence symbolique, manipulé inconsciemment par son habitus

consommériste, ses faux besoins, le sens commun et l'idéologie dominante.

Le mouvement des nouvelles théories critiques : voyage transatlantique

C'est avec cet intellectualisme que veulent rompre les théories critiques dont il sera question dans cet ouvrage. Elles s'inspirent peu ou prou d'une rupture. Cette rupture est celle à laquelle la théorie critique d'Habermas, puis plus encore celle de Honneth, 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 se 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 clefs 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 post-marxiste, 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 ou Appadurai 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 de 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 Luc 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 réduisant celles-ci à des affects réifiés par l'industrie culturelle ou l'idéologie dominante. Thomas Périlleux entreprend de démontrer, 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 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 (et de l'ensemble des problèmes importants que pose leur articulation), 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. A la façon de Honneth, Boltanski ou Burawoy, une clinique critique, indique l'auteur, 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* du monde grâce au *management* et à la *bonne gouvernance* (voir à ce

sujet la partie 2 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 centrale de son chapitre. Celle-ci, on le sait, a pour modèle organisationnel le réseau. C'est toujours la mobilité des personnes, leur auto-organisation, leur participation et leur autonomie qui créent pour le management moderne l'illusion d'une démocratisation de l'économie. En son sein, le glissement de la notion de gouvernement vers celle de gouvernance ne constitue que l'un des indices du fantasme d'un monde vierge de hiérarchies et de dominations. Sous couvert de bonne gouvernance, le capitalisme, en fait, n'a jamais été aussi autoritaire et aliénant, ce que diraient également à n'en pas douter Marcuse ou Bourdieu s'ils étaient toujours parmi nous. Mais peut-on imaginer d'autres modernités possibles depuis les formes de vie (*life frames*) qui se déploient au sein de notre modernité actuelle tout en lui échappant partiellement ? C'est difficile à envisager depuis l'intellectualisme de Marcuse ou Bourdieu puisque leurs réflexions respectives ne peuvent envisager la vie ici et maintenant qu'endoctrinée, sujette à la dépossession culturelle et à la violence symbolique. C'est envisageable lorsque l'on se penche sur *ce dont les acteurs sont capables* dans le cadre d'une critique sociale revue et corrigée. En empruntant à Burawoy et Appadurai, l'auteur pointe du doigt la forte réflexivité des organisations qui cherchent à infléchir notre modernité (les groupes de défense de droits humains, des immigrés, des communautés auto-organisées, etc.).

En visant à restaurer la voix de sujets critiques susceptibles de mettre en mots les maux de leur oppression et cette oppression elle-même, certains praticiens de la clinique et certains théoriciens des nouveaux mouvements sociaux intégreraient le vaste courant des « nouveaux intellectuels publics ». Dans leur texte, Patrick Baert et Alan Shipman, fortement influencés également par Burawoy, montrent précisément combien le public avec lequel s'engagent ces intellectuels contemporains est fort de compétences morales et épistémologiques au même titre que les spécialistes. C'est donc dans une perspective de co-construction démocratique que les uns et les autres envisagent d'élaborer la contestation de l'ordre néolibéral dans lequel nous nous trouvons plongés. Contrairement à leurs aînés dont la parole critique faisait autorité d'en haut (*authoritative intellectuals*) et contrairement aux intellectuels professionnels (*professional intellectuals*) qui privilégient l'expertise en adéquation avec l'idéologie managériale contemporaine, ces intellectuels publics engagés (*embedded intellectuals*) s'ouvrent aux critiques telles qu'elles se construisent en acte dans les

pratiques de leurs publics et cherchent à en dénicher la grammaire commune. Comme Boltanski et Thévenot dès la fin des années 1980 en France, expliquent nos auteurs, la sociologie publique veut en finir avec le clivage opposant une catégorie sociale d'intellectuels détenant un « savoir » sur le monde social inaccessible aux profanes et d'autre part la catégorie de ces mêmes profanes dont les justifications concernant la façon dont ils « performant » ce même monde seraient nulles et non avenues. Savoirs profanes et savants doivent à présent être soumis au même principe d'équivalence.

Au terme de ces chapitres la question se pose : n'y aurait-il plus rien à aller chercher du côté de la sociologie critique classique ? Autrement dit, est-ce que le premier souffle de la théorie critique ne peut en aucun cas alimenter aujourd'hui le second souffle dont cet ouvrage voudrait être le témoignage ? La reconnaissance des personnes et de leurs compétences critiques traduit le grand saut de la pensée critique, qu'elle soit francophone, allemande ou américaine. Il ne s'agit plus de traiter de ce dont les gens sont conscients ou non dans le déploiement de la vie sociale mais d'observer ce qu'ils font et savent faire. Cependant, à une époque où le précaire s'institutionnalise, où les inégalités sociales n'ont jamais été aussi grandes et où le nouvel esprit du capitalisme parvient à gommer ces évidences derrière l'inextricable nécessité des choses (nous n'avons pas le choix : il faut travailler plus vieux, réduire les salaires, les indemnités de chômage, le trou de la sécu, le déficit public, ...), il serait absurde de se passer de nombreux acquis de la première tradition critique pour ne plus voir que la seconde. C'est probablement dans une fertilisation mutuelle qu'il faut les envisager, comme le suggère le dernier chapitre de cette première partie, ouvrant par là-même la seconde.

Simon Susen vise en effet à prouver que, du côté francophone, il y a beaucoup à gagner à confronter la pensée critique des années 1970-1980 et celle, dite aussi pragmatique, des années 1990 et 2000. Au-delà de ce qui les oppose et que nous avons résumé dans cette introduction, « sociologie critique classique » (Bourdieu) et « sociologie pragmatique des capacités critiques profanes » (Thévenot, Boltanski, Dodier, Lemieux, etc.) sont en fait strictement complémentaires de par le simple fait qu'elles visent le même but : *l'émancipation*. C'est à la « sociologie critique classique » que l'on doit les meilleurs travaux sur la domination dont on ne peut nier que le repérage implique une extraction hors des situations vécues par les précaires pour tenter de voir ce qu'elles ont de transversal et de partagé. Force est, à et égard, de remarquer que la sociologie dite pragmatique s'est vue confrontée à ses propres limites à partir de la fin des années 1990. En effet, à force de scruter au plus près les pratiques des acteurs sociaux, c'est bien souvent à une immersion dans l'ordre des choses que l'on s'est

adonné. La subtilité acquise dans la description des grammaires d'action des personnes et de leur quotidien avait un revers : l'effacement progressive du questionnement politique qui se trouve à l'horizon de la sociologie. Dans quel monde vivons-nous ? Quel ordre social les pratiques des personnes contribuent-elles à pétrifier ? Est-il légitime ?

Depuis lors, le problème de la montée en généralité a été repris à bras le corps par cette sociologie qualifiée à présent de « pragmatique de la critique ». Cherchant à éviter l'écueil de la résignation politique face à la marche du monde, c'est elle qui a le mieux contribué à mettre en relief la *grammaire* commune des luttes possibles qui cherchent à faire se mouvoir les marges d'une *réalité* (l'ordre des choses tel qu'il est, disait Bourdieu) que les institutions actuelles ne cessent de présenter comme incontournable. A et au delà, c'est elle qui cherche à qualifier les nouvelles formes de domination et de contrôle social que les personnes ont à subir aujourd'hui partout et tout le temps sans spécialement les réfléchir comme telles.

Compétences critiques et théorie de la domination. Quelle complémentarité ?

Sans se départir du principe fondamental selon lequel il convient de se pencher sur les capacités des acteurs à la résistance et sur la grammaire de leurs actions, principe fondamental du renouveau contemporain de la critique sociale, les chapitres de la seconde partie entendent ainsi poser à nouveaux frais la question de la domination. Contrairement à ce qu'envisageait la théorie critique classique, les personnes sont conscientes de subir celle-ci. Mais il n'en reste pas moins qu'elles peuvent trouver un appui considérable dans le travail théorique consistant, pour des sociologues, à déconstruire la domination dans chacune de ses configurations. Car ces dernières, insaisissables et souvent tacitement acceptées, la rendent plus forte que jamais. En effet, la domination contemporaine que subissent les personnes semble souvent inscrite dans l'ordre des choses, *dans la réalité telle qu'elle est*. Nous n'aurions ainsi pas le choix des cures d'austérité, mal nécessaire. Nous n'aurions pas davantage le choix de poursuivre dans une logique absolue d'industrialisation et de croissance (sur une terre aux ressources pourtant finies) seuls vecteurs du bien-être.

A propos du caractère nécessaire de la réalité affirmé par le discours managérial, on peut prendre le chapitre que Luc Boltanski suggère dans cet ouvrage comme un prolongement de sa réflexion théorique entamée dans *De la critique* (Gallimard, 2009). L'auteur montre combien les formes de résistance critiques et réflexives qui commencent à se développer partout dans le monde (Anonymous, Indignés, etc.) peinent beaucoup à transcender les représentations que les institutions imposent de réalité économique, sociale ou politique. En

effet les dispositifs de gouvernance actuels, privés ou publics, quadrillent notre appréhension de la réalité et désarment jusqu'à la possibilité même de les critiquer. Ces dispositifs sont déterminés principalement par l'économie. Les spécialistes de cette discipline racontent journallement, dans les arènes publiques et, particulièrement, dans les médias ou dans les cercles d'expertise, ce qu'il en est de l'état de la planète, envisagé à travers le prisme de leurs propres organigrammes comptables. Cette discipline s'est, en ce sens, substituée à l'histoire comme instrument principal de formulation d'un récit englobant. Et le type de mise en intrigue qu'elle pratique fait appel, pour l'essentiel, non seulement, comme l'histoire, à la notion de *causalité* mais aussi et surtout à celle de *nécessité* : « Il faut se réformer, s'adapter à la marche du monde qui ne peut être autre que ce qu'elle *est* ». Ces dispositifs, explique l'auteur, formalisent des techniques de *management* et des outils de gestion. Développés d'abord dans le cadre des grandes firmes capitalistes, ils sont désormais importés dans la sphère publique et politique. A la différence de l'économisme au niveau méta-théorique, l'idéologie managériale, au niveau pratique, ne met pas seulement l'accent sur la nécessité mais, au contraire, sur l'agir et le pouvoir d'agir, sur la volonté, sur l'autonomie et sur la liberté. Si ce n'est qu'ici, tout est en définitive mis de plus bel au service de l'ordre établi « inévitable ». Nombreuses sont les personnes qui le sentent, le voient, le savent, mais qui n'ont d'autre choix que de l'accepter et se résigner.

Volonté, liberté, autonomie sont autant de notions qui sont pourtant issues en droite ligne de la critique artiste du capitalisme. C'est sur cette transition entre critique et management que se penche plus précisément le chapitre de Jean De Munck. A l'origine, la critique artiste insistait sur la volonté objective du capitalisme et de la société bourgeoise d'enrégimenter, de dominer, de soumettre les hommes à un travail prescrit, dans le but du profit mais en invoquant hypocritement la morale du travail bien fait. Un peu dans les traces de la première école de Francfort en Allemagne (Marcuse, Adorno et Horkheimer) ou des situationnistes en France (Debord, Vanheigem). A ce travail aliénant, souvent répétitif et uniformisant, la critique pouvait opposer la liberté de l'artiste, son refus de toute forme d'assujettissement dans le temps et dans l'espace et, dans ses expressions extrêmes, de toute espèce de travail. Cette critique, explique l'auteur, était celle d'un capitalisme aliénant la créativité et la singularité des sujets en les forçant au travail à la chaîne. Elle dénonçait la chosification de l'homme et l'annihilation de toute forme d'autonomie. Mais elle a largement « désarmé » depuis les années 1970-1980 et a même fourni quelques-uns de ses motifs fondamentaux au management moderne – celui de la flexibilité et du projet. Doit-on en conclure pour autant qu'elle est désormais impuissante face à un capitalisme esthétisé au sein

duquel les cadres disent en permanence « créer » et « innover » en toute « autonomie » ? Doit-on tout simplement, comme bien des auteurs postmodernes, constater l'épuisement historique du potentiel subversif de l'art ? Telles sont les interrogations auxquelles ce chapitre tente d'apporter des éléments de réponses. Et celles-ci sont sans ambiguïté : certes les personnes ordinaires ont des capacités critiques. Mais c'est sans nul doute en se tournant de plus belle vers l'art qu'elles trouveront les outils les plus aptes à critiquer le capitalisme consumériste qui est parvenu à récupérer jusqu'aux concepts les plus émancipateurs.

Pragmatiques, au sens de l'école pragmatique *de la critique*, les gens ne sont pas nécessairement dupes explique Alain Eraly dans son chapitre sur Zizek. Nous savons tous autant que nous sommes que nous contribuons à notre propre domination en participant à un ordre établi qui nous prodigue également ses largesses. Si nous sommes aptes à le dénoncer, en tant que *sujet de l'énoncé* (Lacan), nous acceptons cependant, en tant que *sujet de l'énonciation*, de fermer les yeux sur notre participation aux processus de domination et d'exploitation. Ainsi, pour reprendre les exemples de Zizek, lorsque nous achetons un meuble Ikea ou un billet low cost, gestes que nous sommes tout à fait capables de déplorer par ailleurs, c'est à un subtil déplacement de la figure de l'acteur compétent que nous contribuons. En effet, nous mettons entre parenthèses notre sens de la justice et nos revendications démocratiques pour un ordre moins inégalitaire au profit du cynisme. Ce chapitre montre que c'est ici que le logiciel de l'acteur conscient, réflexif et compétent doit pouvoir faire, à nouveaux frais, une place à une critique plus 'méta', qui cherche à décortiquer les causes du cynisme et les échappatoires sans pour autant retomber dans la thèse classiques des faux besoins et de l'endoctrinement. Cela passe, notamment, par une critique ferme de la psychologisation radicale de nos vécus respectifs qui pousse l'anxiété narcissique à l'extrême, laquelle confine rapidement au cynisme évoqué. « Au moment où l'abstraction des rapports marchands qui dirigent nos vies n'a jamais été aussi puissant, les rayons des librairies débordent de manuels de psychologie qui nous expliquent comment réussir, comment vivre heureux, comment être libres, comment être soi-même » explique l'auteur. Et c'est contre cette forme de totalitarisme du Sujet, imposée de l'extérieur, qu'il faut aussi lutter.

Cette focalisation sur le soi et son « savoir-être », dans la perspective de Laurent Thévenot, est celle à laquelle se retrouve contraint l'individu qui subit aujourd'hui la gouvernance par objectif. Celle-ci en effet, faisant valoir les capacités de personnes à coordonner elles-mêmes leurs propres dispositifs d'action donne une nouvelle tonalité à l'aliénation. Les compétences des acteurs servent, pour ainsi dire, à la fois de diffuseurs et de stabilisateurs à la « gouvernance ». Cette gouvernance peut séduire en se présentant a priori

comme libérateur. Elle ne relèverait pas d'une autorité hiérarchique réclamant obéissance, mais mettrait à disposition de l'individu les repères informatifs lui permettant de coordonner au mieux son action à partir de sa propre subjectivité et de ses propres capacités. En traitant du pouvoir comme des capacités à coordonner et à se coordonner, le chapitre de Laurent Thévenot aide à mettre au jour les métamorphoses de l'autorité liées au déploiement contemporain de mesures d'évaluation dont les instruments et méthodes sont explicitement destinés à des coordinations. Pour l'État (et pour le capitalisme ?), investir les capacités des individus à se contrôler eux-mêmes serait-il devenu, comme l'aurait dit Foucault, un mode de domination à part entière ?

Axel Honneth, fidèle à l'infléchissement qu'il a contribué à donner à la théorie critique, montre à nouveau combien les personnes ont des capacités critiques qui se dévoilent dès lors qu'elles ne sont pas reconnues à leur juste titre. Faisant de Parsons sa principale source d'inspiration, il montre que chaque société fonctionne grâce à des normes, des valeurs dominantes reconnues en toute généralité par l'ensemble de ses membres. Ces derniers s'accordent mutuellement le respect au regard de leurs accomplissements respectifs des devoirs qu'impliquent ces normes et valeurs. La révolte sociale s'esquisse lorsque que certaines personnes prennent conscience que les critères normatifs désavantagent leurs propres tentatives de remplir leurs devoirs ou que, quand bien même ils ne seraient pas désavantagés, ils n'aboutissent à aucune forme de respect. En manque de reconnaissance (Hegel), ils font montre de leurs compétences critiques et le conflit social s'installe. Si à l'époque de Parsons divers modèles de concertations sociales finissaient par aboutir à de nouvelles formes de reconnaissance, Honneth estime qu'aujourd'hui les conflits sociaux deviennent sauvages. La critique est morcelée et n'est plus entendue (elle n'a plus « prise » sur la réalité dirait le langage pragmatique). La recherche de reconnaissance sociale déborde, elle devient anomique parce qu'elle ne trouve plus de satisfaction justifiée par d'éventuelles nouvelles normes dans les sphères d'action prévues par le système.

Le chapitre de Nancy Fraser qui vient refermer cet ouvrage se trouve un peu à la croisée des différents thèmes abordés. Aujourd'hui, il est à noter, explique-t-elle que les revendications de justice sociale tendent à se diviser en deux types: les revendications pour une redistribution plus juste des ressources et des richesses entre classes sociales d'une part, et les revendications pour la reconnaissance, lesquelles cherchent plutôt l'élaboration d'un monde plus respectueux de la différence. Les exemples classiques des revendications pour la redistribution du Nord vers le Sud, des riches vers les pauvres, et (il n'y a pas si longtemps encore) entre les propriétaires et les ouvriers, illustrent typiquement le premier type. Les

revendications pour la reconnaissance des minorités ethniques, nationales, religieuses et sexuelles, dans ce qu'elles ont de singulier, sont autant d'exemples du second type. Par ailleurs, alors que la redistribution est conçue comme une question économique, la reconnaissance est généralement considérée comme culturelle. Or on a peu conscience combien, pour aboutir efficacement, ces deux types de revendications devraient en fait être envisagées en synergie l'une avec l'autre. L'émancipation aujourd'hui exige redistribution *et* reconnaissance à la fois. Ni l'une ni l'autre n'est suffisante à elle seule pour lutter contre les nouvelles formes de domination. Mais dès lors que l'on embrasse cette thèse la question de savoir comment les combiner se pose. Fraser soutient que les aspects émancipateurs des deux paradigmes doivent être intégrés dans un seul cadre compréhensif. C'est ce qu'elle se suggère de faire ici par le truchement d'une approche non culturaliste des politiques culturelles qui tient compte de ce qui lie celles-ci à l'économie et à la domination de classes. Cette approche dresse ainsi l'agenda à venir des nouvelles théories critiques présentées dans cet ouvrage : des acteurs compétents, dans le même temps aptes à la critique et pourtant culturellement ou économiquement dominés, telles sont les personnes avec lesquelles la théorie critique devra s'élaborer à l'avenir.

La conclusion de Bruno Frère referme l'ouvrage en signalant qu'un semblable agenda, ouvert depuis plusieurs années et aujourd'hui affiné par les 11 chapitres du présent collectif, n'est pour autant pas encore suffisamment stabilisé dans ses principes. Bien souvent en effet, les nouvelles théories critiques, quand bien même elles prennent à présent les acteurs au sérieux, véhiculent cependant encore une forme d'idéalisme et de transcendantalisme qui les rattachent aux théories critiques classiques initiales. La plupart des pensées critiques ont en effet pour angle mort la croyance forcenée en l'existence d'un substrat anthropologique fondamental dont l'homme aurait été déchu (par l'aliénation capitaliste chez Marx, par la réification chez Lukács, par la raison instrumentale chez Marcuse, Adorno ou Horkheimer, par l'illusio induite par l'habitus chez Bourdieu...). Toutes auraient pour but ultime de renouer avec ce substrat caractéristique de l'homme vivant en paix avec ses semblables. Cela un peu sur le modèle de l'état de nature rousseauiste que le contrat social aurait perverti et qu'il conviendrait de retrouver. Jusque dans les nouvelles théories critiques de l'école de Francfort, on retrouve une forme d'idéalité transcendante qui régit les rapports humains : il s'agit, chez Habermas, de la communication pure qui se situerait en deçà de sa pollution par l'État et le capitalisme. Honneth relèvera cet idéalisme habermassien mais 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 (la reconnaissance)

intersubjective au sein de laquelle les individus, dans les sociétés modernes, ne sont pas encore devenus des choses, des objets les uns pour les autres. Utilisant en partie les derniers travaux de Boltanski, l'auteur tente pour sa part de développer une théorie matérialiste stricte inspirée du pragmatisme. Il cherche à prouver qu'il n'existe pas d'état « pur » ou « idéal » pour l'être humain, en deçà du sens commun, de la fausse conscience ou du conditionnement marchand. L'homme est tout cela à la fois et aussi aptitude à s'en détacher. La critique doit plutôt chercher dans le monde les éléments qui attestent de tentatives pratiques d'émancipation, même si ces tentatives souffrent de toutes les impuretés imaginables, même si elles sont construites par des humains à la fois émancipés et aliénés, conscients d'être dominés et pourtant « pris » par la société de consommation. Le monde dont il est question ici n'est pas le monde pur et propre qui précède la réification dans la tradition critique car il est d'emblée sale et impur. Parce qu'il compose d'emblée avec les gens tels qu'ils sont.