Renouvellement de la théorie critique et renouvellement de la dialectique

Benoît Arsenault, *Université Laval*

Présentation

Par le présent article, qui reprend les thèmes de la conférence que j'ai prononcée dans le cadre du colloque dont le présent volume réunit les actes, je me propose de livrer quelques réflexions concernant le renouvellement du cœur théorique de la théorie critique de la société qui, sur certains points, commence à éprouver quelques difficultés à rendre compte adéquatement des phénomènes sociaux pathologiques qu'elle veut décrire et critiquer. Si la théorie critique a besoin d'un renouvellement de ses bases philosophiques, j'insisterai davantage dans cet article sur la nécessité plus pressante dans laquelle elle se trouve de renouveler son rapport à la sociologie, en ce qu'elle se trouve actuellement dans l'obligation de clarifier les schèmes théoriques de base qu'elle doit utiliser lorsqu'elle tente de faire une description aussi juste que possible de la société occidentale actuelle et des pathologies qui y sévissent.

Concrètement, cette obligation se résume à une nécessité pour la théorie critique de la société de participer à la fondation de ce qui pourrait devenir un nouveau paradigme pour une sociologie qui, pour l'instant, est divisée sur le plan de ses fondations théoriques. Dans le présent article, je me propose d'abord d'exposer la problématique plus proprement sociologique à laquelle une théorie critique de la société se doit de faire face, puis de présenter les tentatives de résolution de cette problématique qu'ont proposées au cours des dernières années d'une part le théoricien critique Jürgen Habermas, d'autre part les sociologues Luc Boltanski et Ève Chiapello, dont la tentative de constitution d'un programme unifié de sociologie est l'une des plus intéressantes actuellement disponibles.

1. Problématique

Pour situer quelque peu la problématique de cet article, disons d'abord que la théorie critique de la société, en sociologie, appartient

au groupe des approches sociologiques que nous pouvons appeler « dialectiques », à condition cependant de comprendre ce terme selon une acception plus large que celle qui est courante en philosophie. Le groupe des approches dialectiques comprend toute approche qui met davantage l'accent sur les phénomènes dynamiques observés à l'intérieur de la société plutôt que sur des phénomènes de constance ou d'équilibre. Les approches dialectiques sont donc des approches qui cherchent principalement à comprendre l'évolution de la société dans son ensemble, en cherchant les principes ou les mécanismes qui guident en quelque sorte son évolution. Souvent inspirées d'une tradition dérivée d'une façon plus ou moins lointaine de la dialectique hégélienne, ces approches accordent souvent beaucoup d'importance aux phénomènes conflictuels ayant lieu dans une société, en cherchant à comprendre de quelle façon des conflits peuvent survenir dans la société et de quelle façon ceux-ci peuvent en venir à être surmontés, en tant que ces conflits sont souvent considérés comme un élément moteur important de l'évolution des sociétés.

Ces approches ne peuvent toutefois pas vraiment fonctionner de façon autonome : puisqu'elles étudient la dynamique de « quelque chose », soit la société, qu'il doit bien être possible de définir convenablement, elles se trouvent presque toujours associées à une approche sociologique plus descriptive, en ce que seule une telle approche peut fournir une conception plus globale d'une société qui n'est, après tout, pas faite uniquement de conflits. Cependant, lorsqu'une approche sociologique dialectique désire ainsi s'associer à une approche sociologique plus descriptive, elle se retrouve devant une alternative, puisque, force nous est de le constater, la sociologie n'est pas une discipline unifiée. Au contraire, il subsiste depuis longtemps en sociologie une scission entre deux grands groupes d'approches descriptives, divisées sur la question de savoir lequel entre l'individu et la société est premier par rapport à l'autre¹. Pour simplifier notre présentation de ce en quoi consiste cette scission, et malgré les inexactitudes que l'emploi d'une telle terminologie peut comporter, nous appellerons « fonctionnalistes » les approches considérant la société comme première par rapport à l'individu, et

« interactionnistes » les approches considérant plutôt l'individu comme premier par rapport à la société. Je vais maintenant, pour éclaircir ce en quoi consistera le problème de la théorie critique de la société, préciser quelque peu ce en quoi consiste chacune de ces deux approches.

D'une part, le groupe des approches fonctionnalistes comprend de façon générale les approches sociologiques qui accordent la priorité aux grandes structures de la société, et qui mettent l'accent sur la description des caractéristiques des grands ensembles sociaux, caractéristiques qui ne se laisseraient pas déduire d'un examen de l'action individuelle. Cette action individuelle est d'ailleurs interprétée par les approches fonctionnalistes d'abord et avant tout comme accomplissant une fonction nécessaire à l'intérieur de ce grand ensemble qu'est la société. Pour clarifier cette idée, nous pouvons faire un parallèle entre la structure de la société et celle de l'organisme vivant : pour les approches sociologiques fonctionnalistes, la société dans son ensemble fonctionne d'une certaine manière comme une sorte de méga-organisme, qui doit maintenir son équilibre ou encore le rétablir s'il passe par une période de crise. L'individu, dans cette optique, est en quelque sorte considéré comme une « cellule », dont le travail individuel correspond à une fonction sociale qui doit être remplie pour le fonctionnement de « l'organisme » tout entier. Pour les approches fonctionnalistes, c'est donc l'étude des structures de la société qui prime, en ce que l'individu se trouve à s'imbriquer à l'intérieur de ces dernières par l'entremise d'instances telles, par exemple, les lois du marché, qui répartissent les emplois qu'occuperont les individus en fonction des besoins de la société dans son ensemble.

D'autre part, les approches interactionnistes, quant à elles, mettent au contraire l'accent sur l'individu en tant que source de l'action primordiale dans une société et source des décisions qui détermineront la structure que prendront les institutions sociales. Ces approches mettent donc l'accent sur la façon dont les individus interagissent entre eux, et sur la façon dont ils réussissent à coordonner leurs actions, notamment par l'entente rationnelle des individus entre eux. Ainsi, dans cette optique, sont prises au sérieux les

raisons (ou « bonnes raisons » pour reprendre l'expression de Raymond Boudon) que les acteurs mettent de l'avant pour justifier leurs actions, en tant qu'elles se font révélatrices d'une activité rationnelle dont la source provient des individus eux-mêmes, et qui se fera structurante pour la société dans son ensemble. Corollairement, ces approches tendent à prendre au sérieux les thèses émises par la phénoménologie en ce qui a trait à la notion de monde vécu, en tant que lieu de l'interaction intersubjective et source de certitudes non problématisées disponibles pour l'entente. La société dans son ensemble tend ainsi à être considérée par les approches interactionnistes comme le gigantesque résultat d'actions et de décisions individuelles, et dont chaque composante peut éventuellement être remise en question et être modifiée conformément à l'évolution de la volonté des individus.

Pour bien des sociologues qui, dans le cadre de leur travail, s'intéressent à des questions plus précises ou plus empiriques, l'une de ces deux approches convient parfaitement. Les sociologues étudiant des phénomènes plus « mitoyens » peuvent même le plus souvent se satisfaire d'une simple juxtaposition de ces deux approches. Même les sociologues dont le travail relève davantage des approches dialectiques se satisfont habituellement d'une association avec l'une ou l'autre de ces deux grandes approches descriptives : qu'on ne songe qu'à Karl Marx dont les analyses ont un visage nettement fonctionnaliste ou à Pierre Bourdieu qui s'inspire davantage des approches interactionnistes. Cependant, pour une théorie critique de la société, qui cherche à comprendre les pathologies sociales de grande ampleur et les perturbations sociales d'ordre macrosociologique tout en cherchant de quelle façon les acteurs eux-mêmes pourraient parvenir à surmonter ces perturbations, une simple association de cette théorie critique de la société, soit avec une approche fonctionnaliste, soit avec une approche interactionniste, reviendrait à importer en son sein les difficultés théoriques qui sont caractéristiques de chacune de ces approches. Si bien des branches de la sociologie peuvent fonctionner adéquatement avec ces difficultés, elles s'avèreraient, au contraire, proprement inadmissibles au sein d'une théorie critique de la société.

En effet, d'une part, les approches fonctionnalistes, qui s'avèrent les mieux outillées pour comprendre les phénomènes sociaux d'ordre macrosociologiques dont les mécanismes dépassent les capacités d'intervention des individus, ont le défaut de ne pas prendre au sérieux les « bonnes raisons » que peuvent mettre de l'avant les acteurs pour défendre leurs décisions et leurs actions. Si nous prenons au sérieux les concepts interactionnistes d'action rationnelle et de monde vécu, nous devons dire que les individus, lorsqu'ils avancent de bonnes raisons pour leurs décisions et leurs actions, se réfèrent à des éléments culturels dont la valeur transcende tout contexte empirique concret. Ces éléments culturels tendent cependant à être réduits par les approches fonctionnalistes à des éléments induits par le système social dans la volonté des acteurs, de sorte que ceux-ci, ainsi « manipulés », répondent adéquatement aux impératifs du système et occupent les fonctions qui doivent être remplies au niveau de la société dans son ensemble. En termes plus polémiques, les approches fonctionnalistes tendent à prendre les acteurs pour des « idiots », manipulés par le système en fonction des fins propres de celui-ci, et tendent à dévaloriser les bonnes raisons que peuvent avancer les acteurs comme autant de manifestations indirectes des composantes culturelles internes au système social.

D'autre part, les approches interactionnistes ont quant à elles le défaut de se montrer plus ou moins aptes à rendre compte des phénomènes sociaux d'un haut niveau de complexité, et dont les rouages échappent en fait aux interventions possibles des acteurs individuels. Mettant l'accent, contrairement aux approches fonctionnalistes, sur les actions que posent les acteurs et sur les « bonnes raisons » qu'ils peuvent mettre de l'avant pour justifier leurs décisions et leurs actions, les approches interactionnistes tendent à oublier que les systèmes sociaux hyper-complexes peuvent prendre une forme qui soit, sur le plan logique, tout à fait indépendante à l'égard des individus et des actions qu'ils peuvent poser. En reprenant l'analogie de Norbert Elias, qui rappelait dans *La Société des individus* qu'il est impossible de découvrir les caractéristiques d'une maison sur la base d'un examen tout aussi approfondi soit-il des caractéristiques des briques qui la compose, nous pouvons dire que

la société présente, dans son ensemble, des traits qui ne se laissent pas déduire de l'action individuelle, et que la société dans son ensemble poursuit une évolution qui lui est propre. En d'autres termes, les approches interactionnistes font l'erreur de tout imputer aux individus, alors que la société dans son ensemble poursuit au contraire une route qui lui semble être bien propre.

Puisqu'une théorie critique de la société doit s'associer à un modèle descriptif de la société, et puisque les approches fonctionnalistes et interactionnistes actuellement disponibles présentent des difficultés avec lesquelles la théorie critique de la société, en s'associant avec l'une ou l'autre d'entre elles, se retrouverait prise, nous comprenons l'intérêt que trouve la théorie critique pour la résolution de cette scission qui divise actuellement la sociologie. S'intéressant fortement aux perturbations d'ordre macrosociologique qui peuvent survenir dans une société et aux moyens que les acteurs pourraient employer pour les résoudre, la théorie critique de la société trouve donc un intérêt particulier à ce que soit constituée, sur le plan descriptif, une *théorie sociologique unifiée*, capable de rendre compte à la fois de l'indépendance des systèmes sociaux hyper-complexes et de la capacité qu'ont les acteurs d'agir rationnellement et de fournir, au besoin, de bonnes raisons pour leurs décisions et leurs actions, raisons se référant culturellement à des éléments transcendant le contexte même des systèmes sociaux.

Aussi n'est-ce pas un hasard si l'une des plus importantes tentatives de conciliation des approches fonctionnalistes et interactionnistes ait été effectuée par un représentant « officiel » de la théorie critique de la société, à savoir Jürgen Habermas, qui a jeté les bases d'une théorie sociologique unifiée dans son ouvrage *Théorie de l'agir communicationnel*².

2. La société à deux niveaux de Jürgen Habermas

En effet, l'ouvrage *Théorie de l'agir communicationnel*, en plus de donner les bases d'une théorie de l'agir communicationnel comme l'annonce son titre, présente une tentative originale de conciliation des avantages des approches fonctionnalistes et interactionnistes telles que défendues par certains auteurs classiques de la

sociologie. Je voudrais maintenant présenter brièvement cette tentative que fait Habermas de constituer une théorie sociologique unifiée, en soulignant certaines difficultés importantes qui se font jour cependant en son sein.

Reconnaissant que les approches fonctionnalistes de même que les approches interactionnistes ne sont ni les unes, ni les autres, totalement dans l'erreur en ce qu'elles arrivent toutes deux à saisir certaines réalités sociales, Habermas en vient à considérer qu'il faut concevoir la société comme société à deux niveaux. Ces deux niveaux sont pour Habermas d'une part le monde vécu, selon une conception s'inspirant fortement des approches interactionnistes, et d'autre part le système, selon une conception se rapprochant nettement de celle des approches fonctionnalistes, notamment celle de Talcott Parsons. Ces deux niveaux, pour Habermas, coexistent socialement, et la société dans son ensemble peut être interprétée comme présentant à la fois ces deux faces, soit les faces système et monde vécu.

Pour préciser quelque peu ce que Habermas entend par système et monde vécu, il est possible de donner une caractérisation fort générale de ce que regroupent ces deux concepts. Le monde vécu, d'abord, est décrit par Habermas comme le lieu de l'interaction communicationnelle, soit le milieu de l'interaction quotidienne entre les acteurs, dans lequel ces derniers peuvent s'entendre, par la discussion, sur les fins qui doivent être poursuivies collectivement ; corollairement, il s'agit du milieu où, par la même discussion, peuvent être surmontés d'éventuels conflits, interprétés dans ce cadre comme autant de dissensus entre les acteurs. Ce monde vécu repose sur une réserve de savoir culturel tacite, fournissant aux acteurs un horizon culturel commun à partir duquel ceux-ci s'entendent toujours déjà sur l'essentiel de leur situation d'actions, et c'est à partir de cette réserve de savoir tacite que les acteurs peuvent rétablir par la discussion une entente qui se trouve à être perdue lorsqu'il y a conflit entre acteurs ou entre groupes d'acteurs. Possédant ces caractéristiques, le monde vécu se trouve donc à être le milieu à l'intérieur duquel les acteurs coordonnent eux-mêmes leurs actions par le moyen de la communication, ou, pour le dire comme Habermas, par

l'agir communicationnel. Cet agir communicationnel, permettant l'entente rationnelle entre les acteurs, permet également d'entretenir ce monde vécu lui-même, en ce que les acteurs, en s'entendant sur leurs situations, se trouvent à utiliser et du fait même à renouveler le contenu du monde vécu comme réserve de savoir tacite, de sorte que l'agir communicationnel devient le moyen par lequel la société se reproduit elle-même sur le plan culturel.

Le système, quant à lui, est le milieu d'actions décrites par Habermas comme plus stratégiques, milieu autrement dit dans lequel les acteurs entrent en concurrence dans le cadre d'une poursuite de leurs fins individuelles. Le système lui-même peut être considéré comme le résultat de l'entremêlement des conséquences qu'ont ces actions stratégiques individuelles, de sorte qu'il forme, comme le croient les approches fonctionnalistes, un ensemble impersonnel dont le fonctionnement est indépendant de la volonté des acteurs. Dans cette optique, le système se trouve lui aussi à jouer un rôle dans la coordination des actions des individus, mais la coordination s'y fait via des médiums régulateurs tels que, par exemple, l'argent dans le système économique. Cette forme de coordination de l'action, excluant d'emblée toute discussion de la part des acteurs au sujet des fins à poursuivre collectivement, pousse l'évolution du système dans son ensemble dans une direction qui reste toujours indépendante par rapport aux volontés individuelles. Au niveau de la société dans son ensemble, le système joue néanmoins un rôle essentiel : coordonnant les actions stratégiques des acteurs, le système, via ses médiums régulateurs, se trouve à prendre en charge la reproduction de la société dans des sphères où la soumission de chaque décision individuelle à l'accord rationnel des autres acteurs nuirait grandement à l'efficacité de l'ensemble de la société. C'est ainsi que, par exemple, le système économique s'avère en fin de compte être l'instance par excellence pour la prise en charge de la reproduction matérielle de la société.

Par une telle description de la société comme société à deux niveaux, Habermas réussit d'une certaine manière à conserver, au sein d'un même cadre théorique, les avantages des approches fonctionnalistes et des approches interactionnistes. Cependant, sa théorie

ne dit pas grand-chose sur la façon dont les niveaux système et monde vécu interagissent concrètement. En fait, Habermas semble davantage comprendre leur interaction comme une sorte de division du travail qui est socialement à faire entre le système et le monde vécu, de sorte que, d'une part, les tâches de coordination de l'action par l'agir communicationnel et la reproduction culturelle de la société reviennent au monde vécu, tandis que, d'autre part, les tâches de coordination des actions stratégiques via des médiums régulateurs et la reproduction matérielle de la société reviennent au système. En fait, par son concept de société à deux niveaux, Habermas se trouve non pas tant à avoir concilié les approches fonctionnalistes et interactionnistes, mais à les avoir simplement juxtaposées, de sorte que les avantages propres à chacune de ces deux approches se trouvent en quelque sorte additionnés à l'intérieur d'un même cadre théorique.

Cette simple addition des avantages propres à chacune de ces deux approches sociologiques rend cependant l'usage du programme théorique que propose Habermas problématique pour une théorie critique de la société, et ce caractère problématique ressort fortement de la tentative que Habermas lui-même fait de concevoir les pathologies sociales à partir de son propre programme. En théoricien critique qu'il est lui-même, Habermas tente en effet de cerner ce en quoi peuvent consister les pathologies sociales dans une société conçue comme société à deux niveaux, et dont les deux niveaux se divisent le travail de la coordination des actions individuelles et de la reproduction de la société. Pour Habermas, cette « interaction » distante entre les deux niveaux de la société peut à l'occasion s'avérer problématique, en ce que le système tend à l'occasion à empiéter sur les sphères de compétence propres au monde vécu : Habermas définit en effet les pathologies sociales comme une colonisation du monde vécu par le système, phénomène par lequel le système en vient à coordonner lui-même, via ses médiums régulateurs, des secteurs de la société dont la coordination relevait normalement du monde vécu tels, par exemple, l'éducation ou la diffusion médiatique de l'information.

Une telle compréhension des pathologies sociales pose cependant certains problèmes, d'abord et avant tout en ce qu'elle interdit d'interpréter ces pathologies d'une façon au moins partielle comme conflits pouvant être surmontés par l'agir communicationnel. En effet, le système, tel que présenté par Habermas, forme un complexe impersonnel dont le déploiement se fait essentiellement hors du milieu du langage. En ce sens, le système possède beaucoup plus en commun avec, par exemple, un phénomène naturel dont les forces échappent à la volonté de tout individu, qu'avec une institution qui serait progressivement construite par ces mêmes individus. Considérant qu'un conflit, opposant des acteurs qui ne sont pas d'accord au sujet de la validité d'une quelconque action ou décision, ne peut avoir lieu, et, de plus, ne peut être résolu que s'il met en scène deux groupes qui s'opposent à l'intérieur du milieu du langage lui-même, soit au sein même du monde vécu, le « conflit » subsistant donc entre système et monde vécu selon Habermas ne peut en effet pas vraiment être considéré comme un conflit en ce que, le système étant une réalité se déployant principalement hors de la sphère du langage quotidien, il devient en quelque sorte aussi absurde de s'adresser à lui en l'accusant de provoquer des perturbations dans la société que de s'adresser, en l'accusant de livrer le monde à quelque injustice, à un phénomène naturel quelconque. S'il peut vraiment y avoir « conflit » entre système et monde vécu, et il faut ajouter que de tels conflits ont effectivement lieu dans la société et sont souvent dans les faits surmontés par l'agir communicationnel, un tel conflit doit comporter au moins minimalement une dimension dialogique pour qu'une théorie critique de la société puisse vraiment s'opposer au système et aux injustices qu'il induit, sans quoi une telle théorie critique se trouverait refoulée à un rôle qui ne serait plus que strictement défensif.

Il est évident que la présentation que je viens de faire de la difficulté que comporte le programme sociologique de Habermas serait sans doute considérée par ce dernier comme quelque peu caricaturale. Néanmoins, c'est cette difficulté qui a attiré à Habermas des accusations selon lesquelles il aurait cédé trop de terrain aux approches fonctionnalistes, et qu'il se serait par là même empêché

de pouvoir concevoir une théorie critique de la société comme pouvant intervenir dans un dialogue conflictuel entre deux groupes. Aussi le principal représentant actuel de la théorie critique, soit Axel Honneth, prône-t-il un retour radical à une association entre la théorie critique et une approche interactionniste, seule capable selon lui de pouvoir rendre compte de la dimension conflictuelle des perturbations sociales. Si les travaux de Honneth s'avèrent fort intéressants pour la précision qu'ils apportent sur la nature des conflits eux-mêmes, il reste que Honneth se trouve à appliquer un modèle de sociologie plus primitif eu égard à la question de la constitution d'une théorie sociologique unifiée qui nous préoccupe ici. En fait, c'est chez Luc Boltanski et Ève Chiapello que se trouve appliqué, me semble-t-il, le modèle de théorie sociologique unifiée qui pourrait le mieux succéder à celui de Habermas, en ce qu'ils arrivent à concevoir eux aussi une société à deux niveaux, dans laquelle se trouve thématisée la manière dont ces deux niveaux interagissent d'une manière qui ne se réduit pas à une simple division du travail social entre système et monde vécu.

3. La dialectique de l'évolution du capitalisme de Luc Boltanski et Ève Chiapello

Avant de présenter la réponse que font Luc Boltanski et Ève Chiapello aux difficultés théoriques que présentait le projet de théorie sociologique unifiée de Habermas, je me dois cependant de préciser deux points relativement au rapport entre d'une part Boltanski et Chiapello et d'autre part Habermas lui-même. D'abord, Boltanski et Chiapello, s'ils sont souvent associés au courant de la théorie critique de la société, ne se considèrent pas eux-mêmes comme les successeurs des membres de ce qu'il convient d'appeler l'école de Francfort, et ne font que très peu d'allusions aux auteurs classiques de ce courant de pensée (tels Max Horkheimer, Theodor Adorno, Herbert Marcuse ou Jürgen Habermas lui-même). Ensuite, leur ouvrage *Le Nouvel Esprit du capitalisme*³, même s'il a pour objectif de redonner de nouveaux outils à la critique de la société dans un contexte social qui s'est trouvé profondément transformé depuis le milieu des années 70, n'a pas pour but premier de proposer un nou-

veau modèle théorique pour la sociologie, de sorte que la présentation du « paradigme » sociologique qu'ils emploient et que je désire faire ici consiste davantage à extraire cette théorie sociologique de leur ouvrage qu'à exposer ce qu'eux-mêmes mettent de l'avant de façon directe.

Néanmoins, la théorie sociologique à partir de laquelle travaillent Boltanski et Chiapello se trouve tout à fait dans le sillage de celle que proposait Habermas, de sorte que, à toutes fins pratiques, c'est carrément une version améliorée de la théorie sociologique présentée par Habermas qui s'y trouve appliquée. Boltanski et Chiapello travaillent en effet eux aussi à partir d'un concept de société à deux niveaux, mais selon une conception quelque peu plus complexe que celle qui est en jeu chez Habermas. Voyons en quoi elle consiste.

Étudiant plus particulièrement l'interaction et l'influence réciproque qui subsistent entre le capitalisme lui-même et ses critiques, Boltanski et Chiapello en viennent à élaborer une conception de la société que nous pourrions à la limite décrire comme une dialectique de la société à trois termes. Le premier de ces trois termes est le *capitalisme* lui-même, défini par Boltanski et Chiapello comme une forme d'organisation sociale structurée par une exigence d'accumulation illimitée de capital. Cette définition du capitalisme et la description plus précise qu'en font Boltanski et Chiapello ont beaucoup en commun avec le concept de système économique chez Habermas, et rejoint sur bien des plans la description que font les approches fonctionnalistes du système capitaliste. Pour Boltanski et Chiapello, le capitalisme fonctionne comme un vaste complexe impersonnel, composé, si l'on veut, de l'entremêlement des conséquences des actions individuelles des acteurs sur le marché. Pris dans sa globalité, le capitalisme poursuit sa route propre dans le sens d'une accumulation toujours plus grande de capitaux, et il poursuit cette route d'une façon qui reste toujours exempte de tout principe rationnel. Pour renchérir sur cette dernière idée, le capitalisme fonctionne davantage sous l'égide d'une immense pulsion pour l'accumulation, sorte de « pulsion infinie du système lui-même » qui ne peut guère être contrôlée via des actions ou des décisions individuelles.

Formant ainsi un ensemble évoluant, pour ainsi dire, sans l'accord des acteurs individuels, le capitalisme se trouve cependant, pour Boltanski et Chiapello, dans une situation quelque peu particulière, en ce que, en tant qu'il est constitué d'un entremêlement de conséquences d'actions individuelles, il a besoin pour fonctionner de la participation des individus. En termes plus habermassiens, il dépend en quelque sorte, pour son existence même, de l'existence d'actions stratégiques individuelles, puisqu'il forme un complexe composé de ces dernières, un peu comme l'organisme dépend, après tout, pour son existence, de l'existence des cellules dont il est composé. La difficulté pour le capitalisme pris comme système subsiste dans le fait que ses « cellules » sont des acteurs rationnels, qui ne veulent pas participer au fonctionnement du capitalisme sous n'importe quelles conditions. Dans cette optique, le capitalisme a besoin d'un allié au sein même du monde vécu, qui reste le lieu chez Boltanski et Chiapello de l'interaction quotidienne, allié qui puisse fournir aux acteurs de « bonnes raisons » de participer au capitalisme, et qui puisse même motiver les acteurs à y participer en présentant les bienfaits qu'une telle participation entraîne tant pour les individus que pour la collectivité. Pour Boltanski et Chiapello, c'est *l'esprit du capitalisme*, soit l'idéologie propre au capitalisme, qui joue ce rôle dans la société d'allié du capitalisme au sein du monde vécu, auquel cependant le monde vécu tel que le conçoit Habermas ne se réduit pas. L'esprit du capitalisme consiste néanmoins en une réserve tacite de « bonnes raisons » auxquelles les acteurs peuvent avoir accès pour justifier leur adhésion personnelle à l'idéologie capitaliste et leur participation à l'accumulation de capitaux.

Il faut noter toutefois que, pour que l'esprit du capitalisme puisse fonctionner comme source de motivation pour l'individu à participer au capitalisme, le discours qu'il fournit doit montrer d'une façon convaincante que la participation au capitalisme entraîne divers bienfaits, autant sur le plan personnel que sur le plan collectif, et cette démonstration doit pouvoir être fondée rationnellement pour qu'elle puisse susciter chez les acteurs une pleine adhésion. Les acteurs n'étant pas idiots et ne gobant pas n'importe quoi, ce discours idéologique doit en effet pouvoir être défendu d'une façon cré-

dible, et les bienfaits promis doivent en quelque sorte pouvoir être observés dans la vie de tous les jours. L'esprit du capitalisme doit également montrer, en termes de « justice », que les inégalités qu'induit le capitalisme à l'intérieur de la société ne sont pas le produit d'un fonctionnement pathologique de sa part, mais que, au contraire, ces inégalités représentent une juste répartition des fruits du travail social en fonction de l'apport de chacun à l'accumulation capitaliste dans son ensemble. Tout ceci implique que l'esprit du capitalisme, en plus de fournir de « bonnes raisons » de participer au processus d'accumulation du capitalisme, doit aussi pouvoir servir de fondement à des mécanismes de limitation concrets des éventuels excès que ce capitalisme, évoluant selon une pulsion irrationnelle d'accumulation, peut socialement engendrer. Ces mécanismes de limitation, dont le plus fort est sans doute le droit, font en sorte que le processus d'accumulation illimitée que représente le capitalisme ne fasse pas que masquer ses excès derrière son idéologie, mais qu'il puisse, dans les faits, remplir les promesses en termes de bienfaits que l'esprit du capitalisme fait en son nom. Sans ces moyens correctifs par lesquels l'esprit du capitalisme se trouve à endiguer les excès du capitalisme, son discours ne pourrait avoir suffisamment de force pour susciter l'adhésion des acteurs.

Tant et aussi longtemps que le processus d'accumulation du capitalisme fonctionne relativement bien, l'idéologie du capitalisme se trouve ainsi à contribuer à la stabilisation de la société et du processus d'accumulation lui-même, et l'idéologie n'est dès lors guère remise en question. Cependant, le processus par lequel le capitalisme poursuit sa route vers une accumulation toujours de plus en plus grande de capitaux en vient au cours de certaines périodes historiques à provoquer des inégalités que l'esprit du capitalisme n'arrive plus à décrire comme une juste répartition des produits du travail social. Au cours de ces périodes, une partie de la population active, nettement défavorisée par le capitalisme ou frustrée par les conditions de vie qui lui sont imposées, en vient à ne plus adhérer à l'idéologie du capitalisme et à refuser de participer à un tel système. En ces circonstances, c'est en quelque sorte le consensus tacite que fournissait l'esprit du capitalisme qui se trouve à être rompu : le

capitalisme entre alors en période de crise idéologique (selon une conception inspirée de ce que Habermas nommait dans *Raison et légitimité*⁴ une crise de motivation), au cours de laquelle cette idéologie sera remise en question comme défendant douteusement un capitalisme qui ne remplit plus les promesses qu'elle fait en son nom.

Lorsqu'une telle crise se fait jour avec suffisamment de force, le dissensus prend la forme, dans le « monde vécu », d'un conflit toujours plus grand entre, d'une part, ceux qui adhèrent toujours à l'esprit du capitalisme et dont le capitalisme améliore effectivement les conditions de vie, et, d'autre part, ceux qui, pour diverses raisons, n'arrivent plus à y adhérer, souffrant de ce qu'ils considèrent être une « injustice sociale » ou devant assister impuissants à une telle souffrance chez autrui. Le discours de ce second « clan », lorsqu'il a l'occasion de se développer dans le contexte d'une crise prolongée, prend la forme d'une *critique du capitalisme*, troisième terme jouant son rôle dans l'évolution du capitalisme selon Boltanski et Chiapello. Cette critique, en tant qu'elle ne peut pas s'adresser au capitalisme lui-même qui n'est, rappelons-le, qu'un processus d'accumulation de capital impersonnel, s'adresse directement à ceux qui adhèrent à l'esprit du capitalisme, pour leur faire prendre conscience que cette adhésion comporte certains aspects problématiques, notamment pour certaines tranches de la population, et pour faire pression sur eux pour que soient endigués les nouveaux excès du capitalisme. C'est alors que peuvent naître diverses formes de réformes sociales visant à imposer de nouvelles restrictions au capitalisme et à établir par la suite de nouvelles « bonnes raisons » pour tout un chacun de participer au capitalisme, et ces réformes peuvent prendre concrètement diverses formes. Par le caractère dialogique de ces conflits et de leur éventuelle résolution, « l'entente » qui en découle peut en effet prendre effet sous la forme de nouvelles législations limitant les excès du capitalisme, mais elle peut aussi prendre la forme d'une réforme de l'organisation du travail, comme ce fut le cas, selon Boltanski et Chiapello, après la crise idéologique qu'a connu le capitalisme dans les années 60 et 70.

Relativement au modèle de théorie sociologique unifiée proposé par Habermas, ce nouveau modèle que proposent Boltanski et Chiapello comporte certains avantages qui sont loin d'être négligeables. Il permet d'abord et avant tout de réinterpréter les perturbations affectant l'évolution du capitalisme sous la forme au moins partielle de conflits ou de dissensus pouvant être surmontés par l'agir communicationnel, en montrant que le système, tout impersonnel et irrationnel soit-il, trouve un allié à l'intérieur même du monde vécu en l'esprit du capitalisme. Les excès du système économique se trouvent donc, contrairement à ce qui se passe dans le modèle de Habermas, à générer un conflit à l'intérieur même du monde vécu, et c'est aussi à l'intérieur même de ce monde vécu, siège de l'agir communicationnel et seul lieu où peuvent être problématisées les « évidences » de l'esprit du capitalisme, que peuvent apparaître pour les acteurs les solutions à apporter. Outre cet élément central sans lequel il serait impossible de concevoir une théorie critique de la société qui puisse effectivement participer à la résolution des perturbations sociales, le modèle de Boltanski et Chiapello permet également de définir le système économique et le monde vécu dans des termes qui restent rattachés à ceux que mettent de l'avant les approches fonctionnalistes et interactionnistes. D'une part, il permet, fidèlement aux principes d'une approche fonctionnaliste, d'interpréter le système économique comme système évoluant selon une logique toute autre que celle des acteurs, et de mettre l'accent sur ses dimensions impersonnelles, irrationnelles, et, pourrait-on dire, « libidinales ». D'autre part, il permet, comme le veulent les approches interactionnistes, de prendre en compte et de concevoir les motivations et les « bonnes raisons » que peuvent avoir les acteurs d'entretenir le système capitaliste par leur participation, tout en comprenant de quelle façon peuvent naître dans le monde vécu des conflits et de quelle façon ces derniers peuvent être résolus rationnellement via l'agir communicationnel, concept si cher à Habermas. Aussi cette « dialectique à trois termes » que proposent Boltanski et Chiapello entre capitalisme, esprit du capitalisme et critique du capitalisme peut-elle s'avérer fort prometteuse pour la rénovation du concept d'une théorie critique de la société, surtout si

celle-ci ne veut pas tout simplement se débarrasser de l'approche fonctionnaliste ou de l'approche interactionniste, ce qui reviendrait bien sûr à éliminer les difficultés de l'une de ces approches, mais aussi à se priver de ses avantages théoriques.

-
1. Pour une présentation « classique » de cette scission, voir Norbert Elias, « La société des individus » (1937), dans *La Société des individus* (1987), trad. J. Étoré, Paris, Fayard, coll. « Agora », 1991, pp. 35 à 108.
 2. Jürgen Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, tome I (1981), trad. J.-M. Ferry et tome II (1981), trad. J.-L. Schlegel, Paris, Fayard, 1987. C'est principalement dans le tome II de cet ouvrage qu'est présenté le programme de théorie sociologique unifiée de Habermas.
 3. Luc Boltanski et Ève Chiapello, *Le Nouvel Esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard, 1999.
 4. Jürgen Habermas, *Raison et légitimité*, 1973, traduit par Jean Lacoste, Paris, Payot, 1978, surtout pages 99 à 119.