

Questions Contemporaines

Collection dirigée par J.P. Chagnollaud B. Péquignot et
D. Rolland

Chômage, exclusion, globalisation... Jamais les « questions contemporaines » n'ont été aussi nombreuses et aussi complexes à appréhender. Le pari de la collection « Questions contemporaines » est d'offrir un espace de réflexion et de débat à tous ceux, chercheurs, militants ou praticiens, qui osent penser autrement, exprimer des idées neuves et ouvrir de nouvelles pistes à la réflexion collective.

Dernières parutions

- Daniel EROUVILLE, *Qui sont les Trotskystes ? (d'hier à aujourd'hui)*, 2004.
Emile JALLEY *La crise de la psychologie. A l'université en France. 1. Origine et déterminisme*, 2004
Emile JALLEY ; *La crise de la psychologie. A l'université en France. 2. Etat des lieux depuis 1990*, 2004.
Norbert SILLAMY (sous la dir.), *Jeunes-Ville-Violence. Comprendre-Prévenir-Traiter*, 2004.
Nicole PÉRUSSSET-FACHE, *École en débat: le baroud d'honneur ?*, 2004.
Gilbert ANDRIEU, *Les jeux Olympiques : un mythe moderne*, 2004.
Paul SIMELON, *Hitler: comprendre une exception historique ?*, 2004.
Jean-Pierre LEFEBVRE, *Quel altermonde ?*, 2004.
Laurie BOUSSAGUET, *La marche blanche: des parents face à l'État belge*, 2004.
Jean-Marc BAILLEUX, *L'engrenage de la violence*, 2004.
Léon COLY, *Vérité de l'histoire et destin de la personne humaine*, 2004.
Marcel BOLLE DE BAL, *Sociologie dans la cité*, 2004.
Manlio GRAZIANO (sous la direction de), *L'Italie aujourd'hui. Situation et perspectives après le séisme des années quatre-vingt-dix*, 2004.
Gilles MARIE, *La disparition du travail manuel*, 2004.
Stéphane VELUT, *L'illusoire perfection du soin*, 2004.
Hubert GESCHWIND, *Dénicher la souffrance*, 2004.

© L'Harmattan, 2004
ISBN : 2-7475-6678-1
EAN : 9782747566780

Ouvrage collectif coordonné par **Éléonore Mounoud**,

Ecole Centrale Paris

La stratégie et son double

Autonomie du sujet et emprise idéologique dans l'entreprise

D.R.I.S.S.E.

Discours Représentations et Interactions Sociales en Stratégie
d'Entreprise

L'Harmattan
5-7, rue de l'École-
Polytechnique
75005 Paris
FRANCE

L'Harmattan Hongrie
Hargita u. 3
1026 Budapest
HONGRIE

L'Harmattan Italia
Via Degli Artisi, 15
10124 Torino
ITALIE

Table des matières

Introduction	11
Position du problème : Prométhée enchaîné et / ou déchaîné (Eugène Enriquez)	17
L'homme contemporain est un individu	17
L'homme contemporain est un sujet	19
Quelques éléments rapides sur notre société occidentale	21
L'organisation (plus particulièrement l'entreprise) moderne	22
PREMIERE PARTIE : LE ROLE DU SUJET DANS LE PROJET STRATEGIQUE	33
Le point de vue de la philosophie : L'entreprise de la conviction (Corinne Enaudeau)	35
Les réponses de la recherche en gestion	49
Chapitre 1 : L'entreprise en représentation – de la recherche de soi à l'entrepreneuriat (Olivier Basso)	51
La dénonciation de l'entreprise	52
De l'entrepreneuriat et de ses représentations	58
L'entrepreneuriat comme figure possible de la réalisation de soi ?	62
Chapitre 2 : La représentation de soi en organisation (Pierre Kietz & Eléonore Mounoud)	65
Introduction	65
Les « affinités électives » du discours d'entreprise vis-à-vis de la philosophie des sentiments moraux	70
Transcendance de l'organisation et représentation de soi	77
La loyauté à l'entreprise : une relation réciproque	81
Conclusion	86

Chapitre 3 : Subjectivité et formation des stratégies (Linda Rouleau)	91	À propos d'idéologie	161
Introduction	91	L'analyse de l'idéologie effectuée par Raymond Boudon	165
Stratégie et subjectivité	92	La position de Paul Ricoeur	167
La subjectivité dans les organisations	98	À propos du <i>Qu'est-ce que l'idéologie</i> de Jean Baechler	169
Stratégie et compétence stratégique	104	Au-delà de la rationalité, la croyance et l'irrationnel : l'idéologie comme « attracteur »	174
Subjectivité et management stratégique	114	Les réponses de la recherche en gestion	181
Conclusion	116	Chapitre 5 : L'idéologie dans le projet d'entreprendre (Jacques Rojot)	183
Chapitre 4 : L'irruption des conduites de mauvaise foi dans les organisations – la dimension phatique des rites (Hervé Colas)	123	Chapitre 6 : L'idéologie dans <i>L'esprit du capitalisme</i>	197
Présentation	123	La polarisation des conceptions de l'idéologie	197
Quand le rite (et les symboles qu'il véhicule) sert à se penser	124	L'unification des deux conceptions de l'idéologie proposée par Paul Ricoeur	206
Les rites en entreprise et leur dimension langagière	128	La conception de l'idéologie dans « <i>Le nouvel esprit du capitalisme</i> »	209
La dimension phatique du langage (et des rites)	132	Chapitre 7 : L'idéologie dans six petites histoires d'entreprise (Thomas Durand)	221
L'apparition de la mauvaise foi dans les conduites rituelles	136	Productions statutaires et productions instrumentales	221
Pourquoi ces rites vides de sens peuvent-ils nous séduire, nous fasciner ?	140	Cinq premières histoires courtes	224
Annexe : « Portrait » de management participatif... et de conversations phatiques dans les organisations	141	Ideologie et productions instrumentales	237
DEUXIEME PARTIE : L'ENTREPRISE IDEOLOGIQUE DU PROJET STRATEGIQUE	155	Exemple d'utilisation du « microscope à feuillage organisationnel »	243
Le point de vue philosophique : L'entreprise idéologique (Yvon Pesqueux)	157	Conclusion : Quelle(s) représentation(s) pour le management ? (Jean-Michel Besnier)	255
Introduction	157	Bibliographie générale	267

Chapitre 6 : L'idéologie dans *L'esprit du capitalisme*¹

Ève Chiapello

L'étude de la littérature relative à la notion d'idéologie révèle la diversité des définitions auxquelles elle a donné lieu. La plupart des auteurs ayant travaillé le sujet ont fait ce constat, Boudon (1986) évoquant une « grande confusion » (p. 29), Baechler (1976) observant qu'« il n'existe aucune tradition fermement établie, qui nous permettrait de désigner rétrospectivement l'idéologie comme ce qui est conçu comme tel par un corps de spécialistes » » (p. 18).

Une opposition traverse l'ensemble de ces définitions, la notion d'idéologie semblant tendue entre une conception, la plus courante, qui met l'accent sur sa dimension de distorsion et de dissimulation, et une autre, provenant de l'anthropologie, qui l'envisage plus largement et positivement comme un ensemble de représentations sociales. Après avoir présenté rapidement les deux extrêmes de cette polarisation, nous exposerons les propositions de P. Ricœur (1986 a et b, 1997) permettant la réunion de ces deux conceptions conçues habituellement comme mutuellement exclusives. Dans un troisième temps, nous montrerons que l'« esprit du capitalisme » tel que nous le définissons dans notre travail (Boltanski & Chiapello, 1999), est une idéologie qui cherche justement à tenir ensemble ces deux conceptions comme le propose P. Ricœur.

La polarisation des conceptions de l'idéologie

À l'un des extrêmes, on trouve une conception dénonciatrice et critique de l'idéologie. Pour elle, l'idéologie est le tort de l'autre.

¹ Cet article est le développement d'une intervention faite le 16 mars 2001 lors d'une journée d'études organisée par le groupe de recherche D.R.I.S.S.E. pour laquelle il m'avait été demandé de réfléchir aux rapports entre idéologie et représentation.

Celle-ci est le plus souvent opposée à la science ou à la connaissance et conçue comme un ensemble d'idées fausses. La tradition marxiste a fortement alimenté cette conception, bien qu'elle ne soit pas le fait de tous les auteurs appartenant à cette mouvance², et que l'on retrouve le même genre de définition chez des auteurs peu suspects de marxisme comme R. Boudon (1986) pour qui une idéologie est une « doctrine reposant sur une argumentation scientifique et dotée d'une crédibilité excessive ou non fondée » (p. 52). Dans la tradition marxiste, l'idéologie est une conscience faussée, une représentation distordue de la réalité qui tend à dissimuler les rapports de force et l'oppression dont la classe ouvrière est l'objet. Dans la mesure où la notion d'idéologie a surtout été développée et utilisée dans cette tradition, et est largement absente des travaux non marxistes qui lui préfèrent d'autres concepts, on peut considérer qu'il s'agit là du sens le plus fréquent. Les dénonciations du marxisme comme idéologie se sont d'ailleurs appuyées sur ces mêmes idées dans la mesure où l'œuvre de Marx était conçue par les marxistes eux-mêmes comme la science du monde social qui seule était à même de dire la réalité des rapports sociaux, tout le reste n'étant qu'illusion, distorsion et dissimulation. C'est cette préférence même du marxisme orthodoxe à la scientificité qui lui valut d'être ensuite dénoncé comme idéologie au sens de Boudon (1986).

Une des difficultés majeures posée par cette définition de l'idéologie est celle de la position de dévoilement depuis laquelle peut parler « celui qui détient la vérité sur le monde social ». Prenons l'exemple de la définition marxiste de l'idéologie

² Lénine par exemple définit d'abord l'idéologie comme arme dans la lutte des classes. L'idéologie est un moyen politique. Il distingue deux idéologies, l'idéologie bourgeoise et l'idéologie socialiste, la première étant déclarée faussée et la seconde vraie, sans que cette différence de statut relative à la question de la vérité n'affecte le fait que les deux soient considérées comme des idéologies.

comme conscience faussée. Cette fausseté est liée pour dire vite au fait que 1) nos représentations sont guidées par notre position dans l'espace social, 2) les représentations dominantes sont les représentations de la classe dominante, 3) qu'elles sont partiellement/totalement fausses et ne rendent pas compte de la réalité telle qu'elle est, et qu'en particulier, elles voilent les rapports de force. Par exemple au lieu de présenter les rapports de travail dans toute leur violence d'exploitation, elles nous font croire à l'idée que les travailleurs seraient libres de passer des contrats avec les employeurs. Or cette conception suppose que l'on peut accéder à la réalité, et qu'en particulier la représentation formée depuis le prolétariat est plus vraie que celle formée par la bourgeoisie, ou encore que la « science marxiste » nous fait voir la réalité. L'idéologie est alors par extension tout ce qui n'est pas décrit par la science marxiste comme réel. Or, si on accepte en toute honnêteté que toute représentation sociale est orientée par notre position dans l'espace social et distordue par nos postulats, nos valeurs, notre vision du monde, on a le plus grand mal à classer les productions d'idées sur la vie en société en deux groupes parfaitement distincts selon les critères de la vérité et de l'erreur. C'est le paradoxe de Mannheim présenté par Ricoeur dans « Idéologie et Utopie ». « Si tout ce que nous disons est biaisé, si tout ce que nous disons représente des intérêts que nous ne connaissons pas, comment avoir une théorie de l'idéologie qui ne soit pas elle-même idéologique ? La réflexion du concept d'idéologie sur lui-même est la source du paradoxe. (...) Formulé en termes d'épistémologie, le paradoxe de Mannheim s'énonce ainsi : quel est le statut d'un discours sur l'idéologie si tout discours est idéologique ? (...) Si la pensée socio-politique elle-même est compromise par la vie et par la situation du penseur, le concept d'idéologie n'est-il pas absorbé dans son propre référent ? » (Ricoeur, 1997, pp. 26-27). Si l'on va au bout des conséquences de ce paradoxe, la seule façon d'être un scientifique social honnête est alors de tenter de clarifier ses

propres points d'appui normatifs, ses points aveugles qui expliquent « d'où l'on parle », de rabattre ses prétentions à la « science neutre » et de refuser de s'ériger en maître clairvoyant au-dessus de la masse des aveugles, de refuser de consommer une rupture entre le scientifique et le commun des mortels. Il faut alors doter les humains des mêmes capacités élémentaires d'interrogation des idéologies et des représentations sociales, que les scientifiques sociaux, et reconnaître que les productions des sciences sociales sont elles-mêmes prises dans le cercle hermétique de la société.

À l'opposé de cette conception, et prenant acte de ces difficultés majeures du concept critique d'idéologie, on trouve un concept d'idéologie qui a été développé par des anthropologues, comme C. Geertz ou L. Dumont et qui présente une version positive et non polémique du concept, laquelle englobe aussi un ensemble beaucoup plus vaste de phénomènes sociaux. Sachant la prédominance de la version opposée, ces élaborations théoriques se sont construites par rapport à l'idéologie-distorsion.

Louis Dumont (1977, p. 31) par exemple précise : « je ne prends pas comme idéologie ce qui resterait après que tout ce qui est censé vrai, rationnel, scientifique eut été retranché, mais au contraire tout ce qui est socialement pensé, cru, agi, à partir de l'hypothèse qu'il y a une unité vivante de tout cela, cachée sous nos distinctions habituelles. L'idéologie n'est pas ici un résidu, c'est l'unité de représentation, une unité qui n'exclut pas d'ailleurs la contradiction ou le conflit ». La définition de Dumont s'appuie sur la notion de représentation sociale : « l'idéologie d'un pays donné à un moment donné peut sans inconvénient être prise comme englobant tout son patrimoine intellectuel, pourvu que soient incluses seulement des représentations sociales et non des représentations exceptionnelles ou uniques. » (Dumont, 1977, pp. 26-27). Les représentations sociales diffèrent des représentations individuelles au sens où elles sont partagées par un très grand

nombre de personnes dans un groupe donné. Elles ne ramènent pas par ailleurs à des représentations purement mentales, qui n'existeraient que dans les têtes, car elles se trouvent aussi inscrites dans les choses dont elles offrent une interprétation et qu'elles contribuent à construire par le biais des actions que posent les personnes guidées par elles. Il s'agit ici d'éviter à la fois « l'idéalisme (l'idée est tout) et le matérialisme (l'idée est l'épiphénomène) » (Dumont, 1977, p. 27).

Geertz construit également sa définition de l'idéologie en partant d'une critique des autres conceptions. Il montre que par exemple l'idée de l'idéologie comme représentation d'un certain nombre d'intérêts (et par-là comme représentation biaisée) est aveugle à son propre présupposé qu'elle ne comprend pas et qui renvoie à la dimension sémiotique de l'action. Pour pouvoir concevoir en effet que des intérêts puissent être représentés (et biaiser ainsi nos représentations du monde social), il faut postuler que des intérêts puissent être traduits dans des idées, et donc dans le processus lui-même de construction de représentations. Or, il n'y a pas des moments d'action puis, après, des moments de construction de représentations ; c'est l'ensemble de l'action humaine qui est « symboliquement médée », selon l'expression de Ricoeur. Si l'on considère avec Geertz que « l'action est immédiatement réglée par des formes culturelles, qui procurent matrices et cadres pour l'organisation de processus sociaux ou psychologiques », il faut accepter l'idée que « c'est seulement parce que la vie sociale des hommes est symbolique qu'elle est susceptible de distorsion » (Ricoeur, 1997, pp. 28-31, c'est nous qui soulignons).

Ces conceptions, que nous qualifierons de « *culturalistes*³ », de l'idéologie constituent bien une critique des idéologies-distorsion

³ E. Erikson, autre anthropologue, manipule une conception de l'idéologie fort proche également : « un système idéologique est un ensemble cohérent d'images partagées, d'idées et d'idéaux qui (...) fournit aux membres une orientation générale cohérente, même si elle est

car ces dernières reposent sur l'idée d'une séparation de la superstructure et de l'infrastructure. Avec l'approche de C. Geertz, « on ne peut plus dire que l'idéologie est une forme de superstructure. La distinction entre superstructure et infrastructure disparaît totalement car les systèmes symboliques appartiennent déjà à l'infrastructure, à la constitution fondamentale de l'être humain. » (Riccœur, 1997, p. 341). L'idéologie ainsi conçue tend donc à englober un très grand nombre de représentations sociales. C'est d'ailleurs le reproche que lui fait R. Boudon (1986) qui juge que cette définition large débouche sur une très « grande confusion » due selon lui au caractère trop hétéroclite des constructions intellectuelles que l'on peut ranger parmi les productions idéologiques (p. 47). Comme le précise Dumont, on peut y faire entrer l'ensemble des représentations collectives, et c'est d'ailleurs cet aspect même qui lui fait préférer, à la différence de Boudon, une définition très englobante : son « intention majeure qui [l']a fait refuser de distinguer substantiellement l'idéologie de la science, de la philosophie, etc. » est en effet qu'« il ne s'agit pas d'ajouter un nouveau compartiment à ceux qui existent déjà. La vocation de [sa] recherche est tout à l'opposé ; elle consiste à révéler les relations entre les casiers familiaux de notre rayonnement mental, voire professionnel, à recouvrer (...) l'unité de l'ensemble et les principales lignes de force de notre culture » (Dumont, 1977, p. 31).

Là où la conception marxiste de l'idéologie mettrait l'accent sur la fonction de distorsion, la conception culturaliste de l'idéologie insiste sur sa fonction d'intégration du groupe et de conservation de son identité. Les hommes du même monde partagent les mêmes postulats, et les mêmes codes interprétatifs. Puisque c'est « par l'intermédiaire de l'idéologie de notre société que nous

systematiquement simplifiée, dans l'espace et dans le temps, dans les moyens et dans les fins » (Erikson, 1963, p. 189-90, cité par Ricœur, 1997, p. 341).

devenons conscients de quelque chose » (Dumont, 1977, p. 27), celle-ci encadre l'ensemble des coordinations et interactions sociales, et tend à en permettre la reproduction.

Ajoutons pour finir cette présentation contrastée des conceptions de l'idéologie, que la conception culturaliste n'est pas la seule à avoir tenté de présenter l'idéologie sous un jour non-polémique. Ainsi R. Boudon (1986) cherche à démontrer que « les croyances en des idées non fondées peuvent être aussi et sont souvent au moins pour partie le produit du fonctionnement le plus normal de la pensée » (p. II), qu'elles « sont un ingrédient naturel de la vie sociale » qu'elles « surgissent non pas bien que l'homme soit rationnel, mais parce qu'il est rationnel » (p. 22). J. Baechler (1976) quant à lui souhaite s'intéresser à l'ensemble du phénomène idéologique et non pas seulement à la pathologie de l'idéologie. « Il y a ainsi [selon lui] une activité idéologique normale, constitutive de la vie en société. Ce n'est que sur ce fond de normalité que la pathologie pourra être (...) perçue » (p. 21). Cependant, dans l'un et l'autre cas, le soupçon sur la vérité, la rationalité ou la scientificité des représentations n'est pas levé, si bien que l'on peut sans difficulté ramener, dans le cadre ici présenté, les conceptions de ces deux auteurs à une conception de l'idéologie comme distorsion. Boudon, on l'a vu, ne s'intéresse qu'aux idées non fondées scientifiquement. Baechler quant à lui quoique affirmant que l'idéologie ne peut être ni prouvée, ni réfutée, car incluant de façon indissociable des jugements de faits (éprouvables scientifiquement) et des jugements de valeurs que la science ne peut certes pas départager, explique que « la fonction de l'idéologie naît de ce que, en politique, on ne peut agir rationnellement ou scientifiquement. Comme il faut agir malgré tout, on ne peut le faire qu'irrationnellement, en se donnant par avance une réalité transparente, totale et accomplie » (p. 102). L'idéologie permet notamment une « perception sociale simplifiée et figée » (on doit ici entendre en grande partie fausse) ce qui permet de réduire l'incertitude et de combler les lacunes de

la rationalité (pp. 96s). L'espace accordé ici à l'idéologie n'inclut donc pas les propositions scientifiques contrairement à l'espace que dessine une définition comme celle de Dumont ; il se définit même par une absence de scientificité, et par la production de représentations fondamentalement insuffisantes. Ce qui rend la définition de Baechler moins critique est le fait qu'à ses yeux aucune connaissance scientifique ne permet de résoudre les questions politiques pour lesquelles les idéologies sont faites. Ainsi la définition de Baechler prend acte à sa façon du paradoxe de Mannheim sans pour autant s'écarter fondamentalement d'une conception de l'idéologie dominée par le soupçon.

Tableau : *Jeu d'oppositions entre les deux conceptions de l'idéologie*

Idéologie au sens marxiste	Idéologie au sens culturaliste
Définition par la distorsion, voire la dissimulation.	Comme pour toute représentation sociale, la distorsion est postulée.
Idéologie = représentations collectives fausses, « conscience fausse », voile qui dissimule les intérêts matériels des dominants.	Mais s'agissant de représentations portant sur la société, sachant qu'« aucun sujet n'est jamais dans la position souveraine de mettre à distance de lui-même la totalité de ses conditionnements ⁴ », et qu'on connaît la « réalité » que par l'intermédiaire de représentations, la critique des idéologies sous le critère de la vérité est une tâche impossible à achever
L'idéologie est ce qui peut être dévoilé comme telle depuis une position de vérité.	L'idéologie, véhicule spontané de la pensée, est un cadre fondamental de la perception et par-là de la connaissance
S'oppose à la connaissance	Notion positive.
Notion critique, polémique, péjorative	L'idéologie est ce que nous partageons.
L'idéologie est le tort de l'autre	Position épistémologique constructiviste
Position épistémologique réaliste	Position épistémologique
L'idéologie est dévoilée grâce au soupçon	L'idéologie s'apprend grâce à un travail de compréhension de l'autre
Fonction de distorsion et de manipulation	Fonction d'intégration sociale, de conservation et de reproduction du groupe

⁴ Ricœur (1986a, p. 363).

L'unification des deux conceptions de l'idéologie proposée par P. Ricœur

Cette recherche d'unification oriente le travail de P. Ricœur sur la notion d'idéologie : « Ma propre tentative [dit-il] n'est pas de dénier au marxisme la pertinence de son concept d'idéologie, mais de le relier à quelques-unes des fonctions moins négatives de l'idéologie. Nous devons intégrer le concept d'idéologie comme une distorsion dans un cadre qui reconnaît la structure symbolique de la vie sociale » (1997, p. 25).

Cette intégration passe, comme le lecteur s'en doute suite à l'exposé que nous venons de faire, par la compréhension de l'idéologie-distorsion comme l'une des conséquences ou l'une des pathologies, de la conception plus large de l'idéologie-intégration ou culturaliste. Or, ce qui précède l'effet de distorsion, c'est, comme C. Geertz l'affirme avec force, l'action symbolique.

Il reste à comprendre comment il est possible de produire une distorsion au sens marxiste du terme, c'est-à-dire d'une distorsion de la pensée par des intérêts, à partir de la seule dimension sémiotique de l'action humaine. Pour cela, Ricœur va intercaler entre les deux conceptions déjà évoquées une troisième fonction pour l'idéologie qu'il tire de Max Weber, bien que Weber n'ait aucun concept d'idéologie : la fonction de légitimation. C'est parce que l'idéologie dans sa fonction d'intégration du groupe tend à légitimer l'ordre social tel qu'il est pour en assurer la conservation et la reproduction qu'elle est le lieu d'une distorsion.

L'idéologie dans sa fonction d'intégration du groupe donne un sens à l'organisation sociale et politique d'une société donnée, à l'ordre social. C'est dire aussi que la place privilégiée de la pensée idéologique se situe dans l'ordre du politique⁵. Il faut ici

⁵ Sur ce point, Ricœur (1997) rejoint la définition de J. Baechler ou de Lévine.

concevoir l'ordre d'abord sans se référer à la hiérarchie ou au pouvoir. L'ordre est en premier lieu celui que produit la division sociale des activités. C'est une forme, un agencement ; il faut le penser en termes d'organisation d'un organisme. La fonction d'intégration institue cet ordre-là et lui confère une légitimité (Ricœur, 1997, p. 250). Mais cette organisation sociale est aussi traversée par une notion d'ordre plus restrictive qui met l'accent sur le commandement et la hiérarchie, dimension que Max Weber n'introduit que dans un second temps, lorsque dans un groupe social donné apparaît une différenciation entre un corps gouvernant et le reste du groupe. C'est à ce moment que la fonction légitimante de l'idéologie peut s'exercer comme une légitimation du rapport dominant-dominé et déboucher sur une distorsion au sens marxiste.

Max Weber soulignait qu'aucun système de domination, fût-il le plus brutal, ne gouverne seulement par la force, qu'il a toujours besoin de notre consentement et de notre coopération, laquelle n'est possible que si cette domination est légitime.

La proposition de P. Ricœur est ici de reconnaître à l'idéologie, concept qui n'appartient pas à Weber, le rôle de légitimer l'autorité. « L'idéologie doit brider les tensions qui caractérisent le procès de légitimation, c'est-à-dire les tensions entre la prétention à la légitimité revendiquée par le pouvoir et la croyance dans cette légitimité que proposent les citoyens » (p. 33). Il propose même un parallèle audacieux avec la théorie de la plus-value de Marx : « Cette distorsion entre croyance et prétention pourrait indiquer la source effective de ce que Marx appellait la plus-value. La plus value n'est pas intrinsèque à la structure de production, mais elle l'est à la structure du pouvoir. Dans les systèmes socialistes, par exemple, bien qu'il n'y ait pas appropriation privée des moyens de production, la plus-value existe toujours en raison de la structure du pouvoir. Cette structure pose la même question que toutes les autres, à savoir la question de la croyance. Croyez en moi, exige le *leader* politique.

La différence entre cette prétention et la croyance offerte signifie la plus-value commune à toutes les structures de pouvoir. Dans sa prétention à la légitimité, toute autorité (pouvoir) demande plus que ce qu'offrent les membres en termes de croyance. » (p. 33).

Tout d'abord, il nous faut comprendre comment la fonction de légitimation de l'idéologie peut faire le lien entre sa fonction d'intégration telle qu'elle a été perçue par les anthropologues et sa fonction de distorsion issue de la tradition marxiste. La distinction entre « légitimation » et « légitimité » qui découle des différents sens du verbe « légitimer », sur laquelle nous attirons l'attention dans *Le nouvel esprit du Capitalisme* (Boltanski & Chiapello, 1999, p. 68) paraît ici en mesure de nous éclairer. En effet, dans le premier cas, on fait de la légitimation une pure opération de voilement après coup qu'il convient de dévoiler pour aller au réel. On est alors au plus près de la conception marxiste des idéologies. Dans le second, on met l'accent au contraire sur les représentations qui, assurant une description du monde partagée par tous et orientant les actions de chacun contribuent à renforcer la légitimité et la stabilité d'un ordre social. On pointe alors vers la conception intégratrice de l'idéologie.

Le rapprochement qu'opère Ricœur entre ces idées et celle de plus-value se fait plus aisé. Il existe en effet un hiatus entre l'idée de légitimité qui ignore le rapport de forces et la violence, qui n'interroge pas l'ordre social tel qu'il est, et l'idée de légitimation qui au contraire met tout l'accent sur le rapport de forces qui sous-tend la domination, celle-ci fut-elle légitime. En reformulant la proposition de Ricœur, nous pourrions dire que la légitimité est ce que les dominés consentent volontiers aux dominants. Mais ces derniers disposent en fait d'un surplus. Ils ont obtenu plus, c'est-à-dire un excédent de pouvoir par rapport à ce que les dominés leur concéderaient s'il ne tenait qu'à eux. Les dominants ont cependant besoin de légitimer l'ensemble de leur domination, y compris celle qui excède (et qui est la plus-value de pouvoir) ; ils ont, comme le dit Ricœur, « une prétention à la légitimité » qui

excède « la croyance dans cette légitimité » proposée par les citoyens. C'est l'idéologie qui en assurant sa fonction de légitimation permet de combler le déficit de légitimité. On précisera ici que, si nous avons bien compris Ricœur sur ce point, l'idéologie en tant que productrice d'intégration produit de la légitimité mais aussi de la légitimation pour couvrir l'excédent de pouvoir, qui est aussi un excédent de légitimité, dont disposent les dominants. C'est dans ce cas particulier de la fonction de production de légitimité, dans cette légitimation d'un excédent de pouvoir que l'idéologie rejoint la fonction de distorsion mise en évidence par K. Marx.

Nous allons maintenant tenter de montrer que le concept d'idéologie sur lequel nous nous appuyons dans *Le nouvel esprit du capitalisme* joue précisément sur une réunification conceptuelle semblable à celle que propose Ricœur, bien que nous n'ayons pris connaissance des textes de Ricœur sur la question de l'idéologie qu'après la publication de notre ouvrage.

La conception de l'idéologie dans "*Le nouvel esprit du capitalisme*"

Nous définissons l'esprit du capitalisme comme une idéologie au sens de L. Dumont (p. 35), c'est-à-dire que nous choisissons la définition large, positive et culturaliste, et refusons dans le même geste l'interprétation marxiste du terme (p. 35, p. 46, note 17 p. 669). Pourtant, si on se situe uniquement dans la perspective culturaliste, il faut reconnaître avec R. Boudon, qu'on n'a pas vraiment besoin du mot idéologie. Si on le choisit, c'est bien qu'on souhaite conserver quelque chose de ses connotations critiques de distorsion-dissimulation. On peut penser d'ailleurs que L. Dumont avait lui aussi un intérêt à choisir ce mot malgré tout. C'est ce paradoxe que l'approche de P. Ricœur permet selon nous de comprendre, en montrant que la réconciliation des deux approches n'est pas impossible. Notre intérêt pour la solution de P. Ricœur est en outre renforcé par le fait qu'il passe, comme

nous-mêmes, par l'œuvre de Max Weber pour construire une conception de l'idéologie permettant de circuler de la conception marxiste à la conception culturaliste.

Il se trouve aussi que notre affirmation que l'esprit du capitalisme est une idéologie a conduit un certain nombre de nos lecteurs à le rabattre sur l'idée marxiste de superstructure ou de conscience fausse (Gadrey, 2001 ; Piore, 2000)), alors même que nous essayions justement de sortir des difficultés que pose le concept marxiste (cf. nos réponses, Boltanski & Chiappello, 2000, 2001).

Nous rappelons ci-dessous dans un premier temps notre concept d'esprit du capitalisme avant d'en analyser la construction à la lumière du travail de P. Ricœur.

La notion d'esprit du capitalisme

Le processus capitaliste, saisi dans une formule minimale de processus amoral d'accumulation illimitée du capital par des moyens formellement pacifiques, est considéré comme étant, à bien des égards, un système absurde : les salariés y ont perdu la propriété des résultats de leur travail et la possibilité de mener une vie active hors de la subordination. Quant aux capitalistes ils se trouvent enchaînés à un processus sans fin et insatiable. Pour ces deux genres de protagonistes, l'insertion dans le processus capitaliste semble manquer singulièrement de justifications. Or l'accumulation capitaliste exige la mobilisation d'un très grand nombre de personnes dont les chances de profit sont faibles et dont il est irréaliste de penser qu'on pourrait se contenter de les engager par la force (travailler pour survivre). Les économies modernes exigent en effet, particulièrement des cadres mais aussi de tous les salariés, un haut niveau d'engagement et d'implication au travail. L'un des aspects essentiels de cette implication est le fait de pouvoir donner un « sens » à son action, sens qui dépasse la seule idée de génération du profit et qui est donné par ce que

nous appelons – en réinvestissant le concept forgé par Max Weber - *l'esprit du capitalisme*.

Comme J. Schumpeter et K. Marx l'avaient vu, l'une des caractéristiques principales du capitalisme est qu'il se transforme en permanence, si bien qu'il est capable de prendre des formes historiques extrêmement variées, bien qu'on puisse continuer à les labelliser de capitaliste du fait de la persistance de certains traits centraux (le salariat, la concurrence, la propriété individuelle et privée, l'accumulation du capital comme orientation, le progrès technique, la marchandisation rampante de toutes les activités sociales).

L'esprit du capitalisme est donc une idéologie qui vise à conserver le processus capitaliste dans sa dynamique historique, malgré les révolutions qu'il accomplit, et qui en même temps est en phase avec les traits historiques singuliers et variables qu'il prend. Nous avons donc en quelque sorte deux niveaux dans les idées regroupées dans l'esprit du capitalisme d'une époque, celles qui visent à rendre compte du processus capitaliste sur une longue période (la plupart ayant été forgées par la science économique), et celles qui accompagnent ses incarnations historiques à une époque et dans une région donnée du monde.

Trois dimensions jouent un rôle essentiel à ce second niveau en fournissant, en des termes historiquement très variables, des ressources pour apaiser l'inquiétude suscitée par les trois questions suivantes :

- En quoi l'engagement dans le processus capitaliste est-il source d'enthousiasme, y compris pour ceux qui ne seront pas nécessairement les premiers bénéficiaires des profits réalisés ? (les réponses à cette première question forment ce que nous appelons le volet « excitant » de l'esprit du capitalisme).

- Dans quelle mesure ceux qui s'impliquent dans le cosmos capitaliste peuvent-ils être assurés d'une sécurité minimale pour eux et pour leurs enfants ? (volet « sécurité »).

- Comment justifier, en termes de bien commun, la participation à l'entreprise capitaliste et défendre, face aux accusations d'injustice, la façon dont elle est animée et gérée ? Nous utilisons pour construire ce volet « justice » de l'esprit du capitalisme le travail antérieur réalisé par Luc Boltanski en collaboration avec L. Thévenot sur les régimes de justification (Boltanski & Thévenot, 1991).

On peut ainsi considérer que pour réussir à engager les personnes dans le processus capitaliste, l'idéologie qui le justifie doit satisfaire ces trois contraintes et donner des réponses aux trois questions évoquées ci-dessus touchant au caractère excitant, sûr et juste du processus capitaliste.

L'esprit du capitalisme ainsi conçu, loin d'occuper seulement la place d'un "supplément d'âme" ou d'une "superstructure" (comme le supposerait une approche marxiste des idéologies) joue un rôle central dans le processus capitaliste qu'il sert en le contraignant. En effet, les justifications qui permettent de mobiliser les parties prenantes entravent l'accumulation. Si l'on prend au sérieux les justifications avancées, tout profit n'est pas légitime, tout enrichissement n'est pas juste, toute accumulation même importante et rapide n'est pas licite.

Analyse du concept d'esprit du capitalisme

Nous retrouvons dans l'esprit du capitalisme ainsi conçu les trois fonctions que P. Ricœur accorde à l'idéologie : l'intégration, la légitimation, et enfin la distorsion. Précisons que pour une plus grande clarté d'exposé, nous parlerons à partir d'ici, de « production de légitimité » pour évoquer la légitimation comme fonction de l'idéologie au sens de Ricœur, et réserverons le terme de « légitimation » pour évoquer le voilement du rapport de

force. La fonction de « production de légitimité » de l'idéologie conduit ainsi à conférer de la légitimité à la mesure de la croyance des dominés et de la légitimation en ce qui concerne l'excédent de pouvoir.

L'esprit du capitalisme a une fonction d'intégration sociale, de reproduction et de conservation du groupe puisqu'il organise les représentations des personnes qui s'engagent, comme salariés principalement, dans la vie des affaires. L'esprit du capitalisme est, à la manière d'une culture, constitué notamment des règles que les personnes doivent connaître pour pouvoir s'y repérer et éventuellement y réussir. Il se présente comme un ensemble de représentations partagées qui facilitent la coopération et la coordination. On peut considérer que les conceptualisations propres à l'esprit du capitalisme d'une époque et d'un pays donnés sont partagées par les capitalistes comme par les salariés, par les gouvernants comme par les gouvernés. De ce fait, elles produisent une base d'appartenance commune au même système social qu'elles contribuent de ce fait à stabiliser.

Ce faisant l'esprit du capitalisme remplit une fonction de production de légitimité de l'ordre social capitaliste. Il en justifie l'organisation et donne des raisons pour en accepter l'ordonnancement. En offrant des modalités de conservation de l'ordre capitaliste, l'idéologie justifie aussi, par voie de conséquence, les hiérarchies sociales et les relations entre corps gouvernants et gouvernés. Cependant, il ne faut pas ramener trop vite la production de légitimité à une production de distorsion, car alors la fonction positive de l'idéologie comme outil de l'intégration sociale et cadre collectif de l'action se perd. Pour cela il faut considérer que la production de légitimité pointe vers l'idée du droit, ou du mérite, des dominants à l'être, et pas seulement vers l'idée de légitimation, c'est-à-dire de discours dominant des raisons fausses à cette domination qui ne proviendrait en fait que du pur rapport de forces. Nous oscillons alors entre une conception en termes de voile des rapports de

force et une conception en termes de justice, mais il ne faut pas choisir entre les deux, car c'est cette double dimension de l'idée de légitimité qui permet justement de passer de l'idéologie-distorsion à l'idéologie-intégration.

On reconnaîtra donc qu'une partie de la légitimité des dominants provient de ce qui est effectivement concédé par les gouvernés qui leur reconnaissent le droit de les gouverner. Ces derniers en effet prennent appui sur les représentations de l'esprit du capitalisme pour mettre à l'épreuve les dispositifs sociaux dans lesquels ils sont insérés. L'accès aux positions de pouvoir suppose que les futurs dominants acceptent les règles du jeu, auxquels ils croient tout comme les dominés, et qui sont la clé de leur autorité. Les dominés peuvent en effet à tout moment refuser la domination de celui qui ne se soumet pas aux règles du jeu affichées. L'esprit du capitalisme en offrant des cadres interprétatifs pour l'action contribue ainsi à construire un monde relativement cohérent avec les représentations collectives. Quant aux gouvernés, ils utilisent l'esprit du capitalisme pour co-construire le monde ou en demander l'amendement. Il y a donc bien production de légitimité, mais celle-ci ne passe pas forcément par une « conscience fausse », une manipulation des représentations des dominés. Ceux-ci ont les mêmes capacités critiques que le critique ou le scientifique social et sont capables de critiquer les agencements sociaux pour en dénoncer l'écart d'avec les propositions de l'esprit du capitalisme.

Car, il existe toujours un écart de fait entre le modèle à construire selon les principes généraux d'organisation contenus dans l'esprit du capitalisme d'une part et les réalisations concrètes et situées d'autre part. Lorsque cet écart n'est pas vu ou pas dénoncé, on peut considérer alors que les dominants bénéficient d'une « plus-value » ou d'un excédent de pouvoir et qu'alors, mais alors seulement, l'esprit du capitalisme tend à prendre une fonction de distorsion.

L'idéologie a une double face, car si elle légitime les rapports de force, elle est aussi ce sur quoi peuvent prendre appui les personnes pour dénoncer le fait que les rapports de domination ne sont pas conformes à ce que dit le discours de légitimation. C'est-à-dire que l'écart entre la hiérarchie vécue et le discours servi est perceptible et source de critique. Dès lors l'idéologie ne peut pas être totalement un voile. Les dominants, s'ils veulent être légitimes, doivent aussi donner dans une certaine mesure ce que l'idéologie dit qu'ils doivent donner. Comme nous l'affirmons à plusieurs reprises, l'esprit du capitalisme ne fait pas que légitimer le processus d'accumulation ; il le contraint aussi ; on peut même dire qu'il ne peut le légitimer que parce qu'il le contraint.

Une notion que nous avons installée au cœur de notre cadre conceptuel contribue à solidifier cette conception de l'idéologie en garantissant le passage de l'idéologie-intégration qui rend compte positivement des rapports sociaux à l'idéologie-distorsion qui met l'accent sur la dénonciation des rapports de force : il s'agit de la notion d'épreuve.

Nous utilisons la notion d'épreuve pour désigner ces dispositifs sociaux par lesquels les personnes passent et à l'issue duquel un ordre entre elles est établi, lequel ordre peut déboucher sur l'attribution de biens sociaux, comme de l'argent ou du pouvoir, l'autorité de commander ou un certain niveau de salaire, si nous pensons aux épreuves du monde économique. Des exemples sont fournis par les épreuves scolaires ou les épreuves sportives. Les personnes qui y entrent sont mesurées sous l'angle de leur force en français ou en mathématiques, en javelot ou en saut en hauteur.

Nous distinguons deux régimes d'épreuve : un régime d'*épreuves de forces* et un régime d'*épreuves légitimes*. Toutes les épreuves supposent bien l'engagement de forces. Mais ces épreuves ne sont considérées comme légitimes ou justes que quand l'engagement de la force est soumise aux contraintes du modèle des cités

(Boltanski & Thévenot, 1991) et, particulièrement, quand est spécifiée la nature de la force qui peut être mise en œuvre et que le dispositif de l'épreuve permet d'écartier le recours à d'autres forces. L'épreuve légitime est donc d'abord épreuve de quelque chose : par exemple, de capacité industrielle, d'opportunisme marchand, de respect des devoirs domestiques ou encore - pour prendre l'exemple commode des épreuves de sélection scolaire -, de latin ou de sociologie. Imagine-t-on le peu de crédit qu'on accorderait à une épreuve scolaire dont on ne saurait rien à l'avance, ni la matière, ni le programme, ni les critères d'évaluation, ni le nom ou la qualification des correcteurs, ni le lieu, ni la durée. Imagine-t-on que la société laisserait sur cette base aléatoire se faire la sélection les futures élites et surtout que les gouvernés accepteraient de l'être par des personnes ainsi désignées presque au hasard ? Dans le cas de l'épreuve légitime, la force dont la mise en œuvre est jugée acceptable a fait l'objet d'un travail de *qualification* et de *categorisation*. À l'opposé, on peut définir l'épreuve de force par le fait qu'elle constitue une épreuve dans laquelle n'importe quelle force peut être engagée sans être spécifiée. Tout alors est bon qui assure le succès.

Les compétences critiques des acteurs sociaux sont ici essentielles, car la critique dévoile ce qui, dans les épreuves, transgresse la justice et, particulièrement, les forces que certains des protagonistes mobilisent à l'insu des autres, ce qui leur procure un avantage immédiat. L'un des objectifs de la critique est, dans ce cas, d'améliorer la justice de l'épreuve - nous dirons, de la *tendre* -, d'élever son niveau de conventionalisation, de développer son encadrement réglementaire ou juridique. Les épreuves instituées comme, par exemple, les élections politiques, les examens scolaires, les épreuves sportives, les négociations paritaires entre partenaires sociaux, etc. sont le résultat d'un tel travail d'épuration en justice de façon à ne laisser passer que les forces que l'on juge cohérentes avec la qualification de l'épreuve. Mais ces épreuves restent également perpétuellement

susceptibles d'amélioration et donc de critique. Le travail d'épuration est en effet sans fin parce que les rapports sous lesquels les personnes peuvent être appréhendées sont ontologiquement en nombre illimité.

L'esprit du capitalisme informe les participants au monde des affaires des critères de justice qui y sont à l'œuvre et donc des fondements de la légitimité des gouvernants. Pour que la légitimité de ces derniers soit bien établie, ils doivent donc faire la preuve qu'ils ont passé des épreuves suffisamment justes pour qu'on puisse considérer qu'ils ont effectivement « mérité » leur position. Ils ont donc un intérêt important à faire en sorte que les épreuves organisées soient suffisamment tendues en justice pour que leur légitimité ne soit pas en cause. Quant aux différents protagonistes, ils peuvent prendre appui sur les représentations de la justice présentées dans l'esprit du capitalisme pour analyser les modalités de mise en œuvre opérationnelles et les différents dispositifs d'épreuves et demander à ce qu'ils soient améliorés sous l'angle de la justice.

On peut dire, en suivant ces idées, que le degré de légitimité des gouvernants correspond au degré de tension en justice des épreuves qu'ils ont passées, et que le degré de légitimation dépend du degré auquel ils ont pu réussir les épreuves en utilisant des forces non contrôlées et utilisées légitimement. Remarquons alors qu'il est très difficile d'imaginer une épreuve parfaite, qui ne laisserait rien passer d'autre que les forces que l'on veut mesurer, car il faudrait alors presque une épreuve différente pour chaque personne et chaque occasion, si bien qu'il existe toujours une part inexplicitée dans la réussite d'une personne qui est la part à légitimer, l'excédent de pouvoir qu'accorde l'épreuve et qui est due à des forces non contrôlées. La deuxième remarque à faire est que nous sommes incapables de déterminer, dans une domination donnée, la proportion exacte de légitimité et de légitimation, de justice et de force, car la connaissance des épreuves et le jugement porté sur elles est socialement

conditionné par le niveau d'investissement de la critique sur les épreuves et les aspects privilégiés qu'elle se propose d'étudier.

Des épreuves acceptées socialement et peu critiquées produisent de la légitimité jusqu'au jour où la critique révèle des impuretés et en dénonce une partie comme légitimation.

On peut donc dire que l'idéologie est conçue comme une source de distorsion lorsque la critique fait son travail et dénonce le mauvais fonctionnement des épreuves, ce qui, au même moment et par le même mouvement, offre la garantie que l'idéologie ne produit pas que de la distorsion mais aussi de l'intégration sociale et de la légitimité.

Notons pour finir qu'une telle conception de l'idéologie a des effets empiriques importants, notamment en ce qui concerne le statut que l'on peut donner aux différentes productions discursives que peut être amené à analyser le sociologue. Nous prendrons l'exemple, qui nous est proche, de la littérature de management grand public que nous avons analysé, comme un lieu d'expression de l'esprit du capitalisme et donc comme production d'idéologie destinée à légitimer l'ordre existant dans les entreprises. De nombreux lecteurs nous ont reproché d'avoir pris beaucoup trop au sérieux cette littérature. Son caractère souvent assez simple, voire rudimentaire, son style métaphorique, sa faible scientificité (Chiappello, Fairclough, à paraître) la rendent effectivement peu crédible pour le chercheur en sciences sociales qui en rit ou la méprise et qui a vite fait bien sûr de la dénoncer comme « idéologique ». Mais comment ignorer que des milliers de lecteurs et de cadres, souvent beaucoup mieux au fait de la vie des entreprises que le sociologue critique, y accordent de l'intérêt ? N'est-ce pas un peu rapide et un peu facilement autoglorifiant que de la considérer comme l'opium des cadres ? Nous ne l'avons donc pas diabolisée, et nous l'avons cru ; nous avons cru qu'elle renvoyait à de vraies préoccupations de justice ; nous n'avons pas pensé que ceux qui la lisent avec intérêt étaient

manipulés ou aveuglés par un tout autre genre d'esprit du capitalisme. Nous nous sommes mis précisément dans la situation de l'anthropologue qui cherche à comprendre le monde qu'il étudie. Il fallait aussi étudier cette littérature en acceptant de donner aux cadres les mêmes capacités de mise en œuvre du soupçon que les nôtres et étudier son rôle social en la considérant pour ce qu'elle est c'est-à-dire une littérature normative et moralisante qui parle d'un monde merveilleux que personne n'a jamais vraiment rencontré, et sachant qu'il est hautement probable que la plupart de ses lecteurs la considèrent également ainsi. On pouvait alors parvenir à imaginer l'efficacité de cette littérature de management, en tant justement qu'elle procure des points d'appui pour juger des dispositifs organisationnels et les transformer, qu'elle inspire les actions et la critique des cadres, qu'elle permet aux salariés de s'appuyer sur elle pour prendre les responsables d'entreprise au mot, et non parce qu'elle offre un compte-rendu fiable de la réalité des affaires.

L'esprit du capitalisme tel que nous l'avons construit réalise donc une définition de l'idéologie qui permet de passer avec le même appareil conceptuel de la fonction intégratrice de l'idéologie à sa fonction de distorsion. Le retournement d'une vision positive en une vision négative s'effectue ici, comme dans le travail de P. Ricœur, sur la question de la production par l'idéologie de la légitimité de l'ordre social et notamment du rapport de domination entre gouvernants et gouvernés.

Une des conditions de possibilité de cette construction est la distribution à l'ensemble des êtres humains des mêmes capacités de dévoilement que celles dont seuls les détenteurs de la science sont dotés dans les définitions qui opposent l'idéologie à la science. Sous cette condition, les acteurs eux-mêmes naviguent d'une fonction de l'idéologie à l'autre, de l'idéologie-distorsion lorsqu'ils utilisent leurs capacités critiques pour dénoncer la non-réalisation des promesses contenues dans l'idéologie, à l'idéologie-intégration lorsqu'ils prennent au sérieux cette même

Ève Chiapello

idéologie pour mettre à l'épreuve le monde social et donc l'interpréter.

L'interprétation du processus de construction de légitimité au moyen de la notion d'épreuve qui produit de la légitimité si elle est considérée comme suffisamment juste par les personnes, permet en outre, nous semble-t-il, de préciser dans quelle mesure un ordre social peut être considéré comme injuste et donc sujet aux effets de voilement par l'idéologie, ou juste et donc tout simplement légitime pour cette raison même. Parce que la réalisation d'épreuves impeccables est un travail impossible même si on peut souhaiter tendre vers cet idéal, on peut considérer qu'il restera toujours un excédent de pouvoir, une forme plus-value, au bénéfice des dominants dans un ordre social donné, laquelle donne à la fonction de distorsion de l'idéologie tout son intérêt.