UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

PRINCIPES D'ORGANISATION SOCIALE : THÉORIE CRITIQUE ANALYTIQUE DU DISCOURS ORGANISATIONNEL

THÈSE PRÉSENTÉE COMME EXIGENCE PARTIELLE DU DOCTORAT EN SOCIOLOGIE

PAR JULIEN LABERGE

NOVEMBRE 2020

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de cette thèse se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.10-2015). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

DÉDICACE

À Gemma et Thelma, qui par leur intérêt et leur soutien ont rendu possible la réalisation de cette thèse.

REMERCIEMENTS

Je remercie tous ceux qui ont favorisé, de quelque manière que ce soit, la réalisation de cette thèse. Ils sauront se reconnaître tous.

J'ajoute un remerciement tout spécial à mes évaluateurs, pour le sérieux appliqué à leur exercice d'analyse. Sont donc vivement remerciés, M. Louis Jacob, M^{me} Aude Bandini, ainsi que M. Yves-Marie Abraham. N'ayant pas pu satisfaire à toutes leurs remarques, je prends l'entière responsabilité des imperfections de ce travail.

Enfin, je fais mention de l'ouverture d'esprit, de l'intérêt, et de la complicité dont a fait preuve mon directeur, M. Jean-François Filion.

TABLE DES MATIERES

RÉSUMÉ	xi
INTRODUCTION	1
CHAPITRE I Les vecteurs du dynamisme social	16
1. Introduction	16
2. Une société hors de contrôle?	19
2.1 La société se transforme	21
2.2 L'irrémédiable sens de l'histoire?	30
3. L'idéologie : moteur du dynamisme social	39
3.1 Deux conceptions matérialistes de l'idéologie	40
3.2 Le tournant linguistique	48
4. La critique des idéologies	59
4.1 La critique des idéologies selon Paul Ricœur	61
4.2 L'idéologie, critique de l'idéologie	71
4.3 Le tournant performatif de la critique des idéologies	80
4.3.1 La performativité de la parole	87
4.3.2 La performativité de la technique	91
4.3.3 La performativité de l'objet	99
4 3 4 Un tournant au sein de la pensée critique	107

CHAPITRE II	
Quelle régulation du discours idéologique?	114
1. Introduction	114
2. L'institutionnalisation de la critique	116
2.1 Une théorie discursive de l'action	117
2.2 Le pluralisme identitaire	133
2.3 Le rite, vecteur d'institutionnalisation de la critique	141
3. Les organisations : diffuseurs idéologiques	147
4. Quelle régulation du discours organisationnel?	157
4.1 La réglementation formelle	157
4.2 L'évaluation de programme	160
4.3 Le marché	164
4.4 La revendication	167
CHAPITRE III Projet d'une théorie critique analytique	175
1. Introduction	175
2. La théorie critique pragmatique de Luc Boltanski	183
3. La normativité analytique : la cohérence analogique	199
3.1 Le jugement analytique	201
3.2 Une normativité analytique	223

4. Le normativisme de Hans Kelsen	230
5. Le normativisme appliqué au discours organisationnel	245
CHAPITRE IV	250
Interpréter un discours organisationnel	239
1. Introduction	259
2. L'herméneutique ricœurienne	264
3. Proposition d'un nouveau modèle interprétatif	282
3.1 Appréhender le sens d'un discours idéologique	286
3.1.1 Le principe dialogique : l'anticipation d'un tiers idéel	287
3.1.2 L'anticipation de mondes esthétiques	310
3.1.3 L'usage de la notion d'« ethos »	332
3.2 Valider une interprétation	339
3.2.1 Retour sur la faculté performative du discours	341
3.2.2 La visée téléologique du discours idéologique	347
3.2.3 L'intention du discours	361
3.2.4 Valider une inférence causale	364
3.3 Bilan de notre démarche interprétative	373
4. Définir le référent normatif	378
CHAPITRE V	
L'écosystème organisationnel	385
1. Introduction	385

2. Organisations et idéologies	390
3. La polyphonie organisationnelle	397
4. L'organisation en tant que réseau de redistribution	403
5. Le principe de tolérance	419
CONCLUSION.	430
BIBLIOGRAPHIE	450

RÉSUMÉ

La présente thèse de doctorat jette les bases d'une théorie critique analytique du discours organisationnel. Cette théorie critique doit permettre à l'homme d'acquérir une meilleure maîtrise de ses conditions d'existence, par la régulation des impacts sociaux engendrés par les organisations constitutives de son environnement social. Notre démarche repose sur les constats suivants. D'une part, nous considérons que le dynamisme social est grandement induit par le discours idéologique. D'autre part, nous constatons que les organisations sont d'importants diffuseurs de discours idéologiques, c'est-à-dire qu'une très large part de nos choix de vie, jusqu'à nos activités les plus quotidiennes, sont conditionnés par les organisations auxquelles nous participons. La synthèse suivante peut dès lors être établie : la régulation du discours organisationnel doit permettre à l'homme de déterminer ses propres participations idéologiques, et par ce fait même, de déterminer ses propres modes d'existence. Une telle ambition nous confronte cependant rapidement à l'enjeu suivant : selon quel critère doit-on réguler le discours organisationnel? Refusant d'adopter une posture morale, ce qui jetterait notre démarche théorique au sein du champ politique, nous proposons de développer une normativité analytique. La légitimité d'un discours organisationnel sera donc établie, verrons-nous, en fonction du degré de cohérence analogique que celui-ci entretient avec une norme de référence, laquelle reste alors indéterminée, au sein de notre cadre théorique. Cet exercice de comparaison, entre un discours organisationnel et une norme de référence, nous portera à développer une théorie interprétative nous permettant d'identifier l'orientation idéologique d'un discours organisationnel.

À bien des égards, notre théorie critique analytique peut être assimilée à la technique de l'évaluation de programmes, telle que pratiquée par les sciences managériales. Nous proposons, toutefois, dans la présente thèse, de mener cet exercice depuis une perspective sociologique. Nous envisageons, enfin, que l'application de notre modèle d'analyse puisse, ultimement, permettre à l'homme de devenir le véritable maître d'œuvre de son environnement social et, ainsi, de le moduler à la hauteur de ses idéaux.

Mots-clés : Théorie critique ; Organisation ; Idéologie ; Herméneutique ; Normativisme ; Performativité ; Développement organisationnel.

INTRODUCTION

L'on ne considère bien connaître une chose que lorsque nous sommes en mesure d'en expliquer les causes. Et s'il s'avère que cette chose possède quelques ressorts internes qui lui impriment du mouvement, il nous faut encore connaître les règles de cette activité, de manière à ce que nous puissions en prévoir les développements futurs. Ainsi la sociologie, dont l'objet d'étude est la société, va-t-elle tâcher de discerner les principes dynamiques qui en gouvernent les mouvements et les transformations, de telle sorte que nous soyons en mesure d'en expliquer les phénomènes passés, comme de prévoir ceux à venir. Les opinions se partagent toutefois quant aux sources possibles du dynamisme social. Alors que certains vont privilégier la thèse selon laquelle la société se développe selon des plans qui lui sont immanents, d'autres vont préférer les explications de nature politique, où tout mouvement social ne serait réductible qu'à des jeux d'influences, établis selon des rapports de domination entre les hommes. D'autres, enfin, auxquels nous appartenons, vont reporter à la culture, aux idéologies, aux institutions – termes à prendre ici, à peu de détails près, comme des synonymes, et que nous subsumons sous la notion de « discours » -, l'origine et l'horizon des mouvements de la société.

C'est la notion de « performativité » qui donne alors tout son élan à cette dernière perspective, selon laquelle le discours porterait les acteurs sociaux à agir de manière non réflexive. L'idée alors avancée, par la notion de « performativité », est que l'homme adapte son comportement au gré des discours qu'il rencontre au sein de son environnement, à travers les formes du langage, de l'action, et des objets.

Dans ce processus d'adaptation, nous proposons d'y voir l'expression du phénomène idéologique, auquel nous attribuons l'origine du dynamisme social. Cette dernière affirmation nous ouvre alors la voie à de nouvelles considérations. En effet, dès lors que nous faisons du discours idéologique le vecteur du dynamisme social, il est possible d'envisager qu'un contrôle puisse être exercé sur ce dynamisme même, par la régulation des discours mis en cause. Autrement dit, une régulation de la mise en forme de la société semble pouvoir être envisagée par l'exercice d'un contrôle de l'émission des discours idéologiques. C'est à cette ambition, précisément, que se consacre la présente étude.

Mais un tel projet, quoiqu'il puisse paraître, aux premiers abords, étonnant, n'est toutefois pas inédit, ni original. On s'en apercevra facilement par une revue des théories marxienne et durkheimienne, lesquelles se proposèrent chacune, selon des cadres théoriques différents, de maîtriser les processus de l'évolution sociale. En effet, comme l'a fait remarquer Jürgen Habermas, à propos de Marx, « [1]e but de la critique marxiste était de transformer en adaptation active cette adaptation secondaire du cadre institutionnel [...] et de contrôler les changements structurels de la société elle-même¹ ». Une même observation peut être conduite à l'égard de la sociologie d'Émile Durkheim, lequel s'est donné comme tâche de palier aux déficits structurels de la société moderne par l'instauration de nouvelles normes sociales capables d'assurer le maintien d'une solidarité collective, alors considérée déficitaire. C'est ainsi bel et bien une transformation planifiée de la société que nous proposèrent de conduire ces auteurs, lesquels escomptaient alors y parvenir par des moyens différents, selon les facteurs qu'ils auront chacun reconnus être à l'origine du dynamisme social. Ainsi l'un proposa-t-il de réguler le mode de production économique de la société, l'autre, d'instituer de nouvelles structures normatives auxquelles il faudrait soumettre l'État moderne, de même que les

¹ Habermas J., 1973, La technique et la science comme «idéologie», Gallimard, p. 64.

groupes professionnels. Ce projet de gestion planifiée de la société, nous proposons donc de le renouveler, par la présente thèse, avec le développement de ce que nous nommons « une théorie critique analytique du discours organisationnel ». En quoi consiste cette proposition? Pour y voir plus clair, abordons, par segments, les éléments qui la composent.

Une première remarque peut être faite à l'endroit de l'appellation de « théorie critique », que nous donnons à notre projet. Qu'est-ce, en effet, qu'une théorie critique? En tant que telle, une théorie critique est un jugement normatif – c'est-à-dire une critique – qui tâche de se justifier par le biais d'un raisonnement – ce dernier constituant une théorie. À ce compte, l'on peut considérer être une théorie critique tout type de raisonnement nous permettant de légitimer un jugement normatif, qu'il s'agisse de préceptes religieux ou de conseils financiers. Le sens que nous allouons à la notion de « théorie critique » se trouve ainsi être tout à fait générique, et ne peut être restreint à la seule école de Francfort, à laquelle on réserve parfois l'expression, par abus d'usage.

En second lieu, pourquoi adressons-nous notre théorie critique au discours organisationnel? Nous avons proposé, en tout début d'introduction, que tout discours, étant performatif, induit l'acteur social à agir de manière non réflexive. C'est en ce phénomène que nous avions alors situé l'origine du dynamisme social. Ce faisant, nous avions conclu que c'est le discours qui doit faire l'objet d'une régulation – c'est-à-dire d'une critique – afin que nous puissions envisager une possible gestion du dynamisme social. Mais pourquoi viser spécifiquement le discours organisationnel? Avant de répondre à cette question, précisons ce que nous entendons, ici, par « discours organisationnel », et tout d'abord, ce que nous entendons par « organisation ».

Il existe trois acceptions au terme d'« organisation ». Premièrement, l'organisation peut renvoyer à l'acte d'assembler et de disposer, selon un certain ordre, des éléments disparates. Nous renvoyons à cet usage, lorsque nous parlons de l'organisation d'une fête, de l'organisation des élections, de l'organisation de notre lieu de travail, etc. L'organisation est, ici, un processus. Un second usage renvoie à la manière dont plusieurs éléments sont mutuellement structurés en un ensemble cohérent. Dans ce cas-ci, « organisation » est synonyme de « composition », ou de « structuration ». Il s'agit alors de porter notre attention sur le résultat du processus d'organisation, plutôt que sur le processus lui-même. Un organigramme exprime, à cet effet, la forme que prend l'état d'organisation d'un gouvernement, ou d'une entreprise, par exemple. Enfin, une troisième acception du terme d'« organisation » renvoie à des groupements d'individus, dont les actions sont coordonnées afin d'atteindre un but. L'on parle alors, suivant ce dernier sens, d'organisations commerciales, d'organisations syndicales, d'organisations sportives, comme d'organisations internationales, etc. Une entreprise, une école, un gouvernement, un festival, un club social, correspondent tous, alors, à des organisations. C'est ce dernier usage que nous évoquons, lorsque nous proposons de réguler le discours organisationnel. Tâchons maintenant de cerner, à la suite de ces propos, ce que constitue un discours organisationnel, lequel, répétons-le, doit faire l'objet de notre théorie critique.

Pour le dire simplement, le discours organisationnel correspond à l'ensemble des émissions symboliques – ou « contenus de sens » – générées par une organisation. L'éventail des phénomènes pouvant être considérés comme constituant un discours organisationnel est alors très grand, et ne doit pas être restreint aux seules communications officielles, ou officieuses, qu'une organisation peut émettre par le biais de la parole de ses représentants, ou par divers documents écrits. Toute forme symbolique faisant sens à notre esprit, et dont l'existence est rattachée à une organisation, constitue un discours organisationnel. Ainsi, aux communications

langagières provenant du texte et de la parole, il faut encore ajouter des considérations relatives à l'action — soit les comportements suscités par une organisation (techniques de travail, modes de communication, activités quelconques, etc.) — de même que les objets (artefacts de toutes sortes, architecture, code vestimentaire, etc.). L'on remarquera alors toute l'amplitude et la diversité des phénomènes que nous rangeons sous la catégorie de « discours », et que nous souhaitons soumettre à une régulation. Maintenant que nous avons précisé ce que nous entendons par « discours organisationnel », reprenons notre questionnement là où nous l'avions laissé. Pourquoi vouloir réguler le discours organisationnel et lui adresser, donc, notre théorie critique?

Deux arguments soutiennent notre choix. D'une part, dans la mesure où pratiquement toutes les scènes de nos vies se déroulent au sein de diverses organisations, lesquelles exercent une influence sur nos comportements, celles-ci constituent indéniablement des acteurs clefs, quant à la mise en forme de la société. L'on ne peut dès lors que partager l'inquiétude de Stanley A. Deetz², lequel s'étonnait à juste titre de constater que, malgré les impacts sociaux reconnus et attribués aux organisations, celles-ci ne font l'objet que de très peu de régulation de la part des populations pourtant directement touchées par celles-ci. Notre théorie critique, en s'adressant au discours organisationnel, tâche alors de combler ce déficit de régulation afin d'accorder une meilleure autonomie aux populations envers les influences performatives dont elles font l'objet. Mais une seconde raison nous porte à nous intéresser, tout particulièrement, au discours organisationnel.

C'est qu'en ciblant spécifiquement le discours des organisations, plutôt que celui des hommes eux-mêmes, nous voulons nous prémunir de produire une théorie critique dont la facture serait de nature morale. Cette précaution se fonde alors sur

² Deetz S. A., 1992, Democracy in an Age of Corporate Colonization: Developments in Communication and the Politics of Everyday Life, State University of New York Press.

deux thèses³. D'une part, nous adhérons au précepte de George E. Moore⁴ selon lequel aucun jugement de valeur ne peut être établit logiquement, ni être tiré d'une observation empirique. Ce faisant, l'adhésion à des jugements de valeur, peu importe soient-ils, ne peut avoir de prétention à l'objectivité et constitue ainsi, nécessairement, un positionnement politique. D'autre part, nous adhérons à l'impératif wébérien, suivant lequel tout discours savant doit se prémunir de se mêler de politique⁵. Le scrupule qui motive cette indication est relatif au fait que les discours savants jouissent d'une aura de légitimité – bien souvent indue – qui peut faire passer, comme étant des connaissances objectives, des propositions qui sont pourtant simplement subjectives. De la sorte, nous assistons à une certaine forme d'usurpation du politique, lorsque l'autonomie réflexive d'une population est atténuée par la présence d'une autorité savante, laquelle met fin alors à toute discussion. Ainsi nous sommes-nous donné comme tâche de formuler une théorie critique qui ne prenne pas elle-même position à l'égard de quelconques conceptions du « Bien », laissant cette détermination à d'autres instances. Libre à chacun, dès lors, de définir quelles doivent être les valeurs suivant lesquelles nos sociétés devraient être gouvernées; notre théorie critique ne se propose pas de constituer une autorité tutélaire en cette matière, dès lors qu'elle ne s'adresse qu'aux seules organisations. Ce n'est donc pas les hommes que nous proposons de réguler, mais les organisations. Mais une nouvelle question se pose alors. Comment peut-on adopter une posture critique, sans, pour cela, devoir prendre nécessairement une position morale? Autrement dit, quelle forme peut prendre une normativité qui ne s'appuierait pas elle-même sur des jugements de valeur? La chose est-elle seulement possible? La solution à ce problème, nous l'avons trouvé au sein du principe d'« analyticité », d'où il vient, par ailleurs, que nous avons qualifié d'« analytique » notre théorie critique.

³ Lesquelles seront mieux discutées en fin de second chapitre.

⁴ Moore G. E., 1959, *Principia Ethica*, Cambridge University Press.

⁵ Voir, à ce sujet, *Le savant et le politique*, ainsi que *Essais sur la théorie de la science*.

Les propositions analytiques nous offrent, en effet, la possibilité d'émettre des jugements normatifs sans pourtant que des jugements de valeur ne soient mis en cause. Nous verrons à cet effet, lors du troisième chapitre, que la normativité analytique demeure dans le degré de cohérence analogique pouvant être établi entre deux unités sémantiques. Ainsi, dans le cadre de notre étude, nous verrons que l'application d'une normativité analytique, à l'égard du discours organisationnel, demeure dans le degré de cohérence analogique que celui-ci entretient envers une norme de référence. Cette dernière norme de référence, que nous proposerons de nommer « vocation organisationnelle », doit alors exprimer l'orientation idéologique de l'organisation visée, soit l'ensemble des impacts sociaux attendus pour celle-ci. C'est cette vocation organisationnelle qui nous servira alors de pôle normatif pour conduire notre démarche critique, et réguler ainsi le discours organisationnel. Mais il est important de le souligner à nouveau, que nous ne proposons pas de donner de contenu à cette norme, laquelle représente un lieu vide, au sein de notre cadre théorique. À maints égards, notre démarche pourra dès lors présenter des affinités avec le normativisme de Hans Kelsen, lequel proposa de développer une théorie juridique strictement formelle, c'est-à-dire sans qu'aucun contenu ne soit défini pour les normes constitutives du droit positif⁶. Mais le développement d'une normativité analytique, et l'application de celle-ci, à l'égard du discours organisationnel, nous confronte à un nouveau problème dont l'enjeu est crucial. Comment évalue-t-on le degré de cohérence analogique entre un discours organisationnel et une vocation organisationnelle? Autrement dit, comment nous assurer que la participation idéologique d'un discours organisationnel – c'est-à-dire ses effets performatifs – soit conforme, ou non, au contenu idéologique exprimé par la vocation organisationnelle, depuis laquelle est mené l'exercice évaluatif?

⁶ Kelsen H., 1962, *Théorie pure du droit*, Charles Eisenmann (trad.), Dalloz.

Cette question nous renvoie alors au problème de l'interprétation du discours organisationnel. Comment, en effet, identifie-t-on la participation idéologique d'un discours? En l'absence de modèle interprétatif satisfaisant pour répondre à cet enjeu, nous proposerons de nous inspirer de l'approche herméneutique ricœurienne afin de développer une théorie interprétative du discours qui puisse rendre compte du phénomène de la performativité, et ainsi nous permette d'identifier le sens d'un discours en fonction de ses impacts sociaux. C'est alors l'anticipation de ces impacts, verrons-nous, qui nous permettra d'identifier la participation idéologique du discours analysé. Cette théorie herméneutique, qui sera abordée lors du quatrième chapitre, sera composée de deux volets qu'il peut être intéressant de présenter déjà.

Lors du premier volet, nous examinerons comment il est possible d'appréhender, intuitivement, l'orientation idéologique d'un discours. Interpellant, pour ce faire, le principe dialogique, selon lequel l'acteur social conforme son action à un tiers idéel anticipé, lequel lui sert alors de principe directeur à son action, nous attribuerons, avec Emmanuel Kant, et plus précisément, avec sa critique du jugement de goût, une valeur affective à ce tiers idéel. Assimilant alors la notion d'« idéologie » à celle d'« Idée esthétique » kantienne, nous proposerons que les Idées esthétiques constituent les véritables principes à l'origine du dynamisme social, ceux par lesquelles l'acteur social agit de manière non réflexive. Toute cette démarche compréhensive ne repose toutefois, à ce stade de notre exposé, que sur l'intuition de l'interprète, soit sur sa faculté à avoir des Idées esthétiques. Qu'est-ce qui nous assure alors de la fiabilité du jugement issu d'un tel exercice interprétatif? C'est ici qu'intervient le second volet de notre approche interprétative.

Lors de ce second volet, nous proposerons de contre-vérifier les interprétations tenues suivant le mode intuitif, tel qu'exposé lors du premier volet. C'est la conduite d'études empiriques, proposerons-nous, qui doit nous permettre alors

d'attester nos premières anticipations de sens. En effet, dès lors que nous reconnaissons, au discours, une faculté performative, celui-ci doit nécessairement induire des effets empiriques observables. La véracité d'une interprétation menée suivant le premier mode pourra ainsi être validée par voie expérimentale, c'est-à-dire en attribuant, à un discours, des effets empiriques conformes au contenu idéologique que nous lui avons alors reconnu. La démarche expérimentale, qui constitue le second volet de notre démarche interprétative, nous permet ainsi de nous émanciper du seul vécu subjectif du sujet et d'accorder une valeur objective à l'exercice d'interprétation. Le sens d'un discours – son contenu idéologique – pourra ainsi être établi en fonction des effets empiriques que celui-ci tend à « performer », c'est-à-dire dans sa capacité, verrons-nous, à actualiser des Idées esthétiques.

Ce sont elles alors, les Idées esthétiques, qui doivent composer l'horizon de compréhension de tout phénomène social. Ce sont elles qui constituent, ultimement, les forces en puissance à l'origine du dynamisme social. Nous adoptons clairement en cela, par le biais de notre approche interprétative, une posture réaliste. Mais là encore, notre originalité doit être atténuée par celle de nos prédécesseurs, entendant à nouveau, ici, Durkheim, lequel avait défini, déjà, la sociologie, comme la science des idéaux. Écoutons-le à ce sujet :

Les principaux phénomènes sociaux, religion, morale, droit, économie, esthétique, ne sont autre chose que des systèmes de valeurs, partant, des idéaux. La sociologie se place donc d'emblée dans l'idéal; elle n'y parvient pas lentement, au terme de ses recherches; elle en part. L'idéal est son domaine propre. Seulement (et c'est par là qu'on pourrait la qualifier de positive si, accolé à un nom de science, cet adjectif ne faisait pléonasme), elle ne traite [de] l'idéal que pour en faire la science. Non pas qu'elle entreprenne de le construire; tout au contraire, elle le prend

comme une donnée, comme un objet d'étude, et elle essaie de l'analyser et de l'expliquer⁷.

Toute la tâche de la sociologie revient-elle dès lors, nous dit Durkheim, à faire la science de ces Idées – qui sont pour nous esthétiques – afin d'en réguler les manifestations. Ainsi, « [d]ans la faculté d'idéal, elle [la sociologie] voit une faculté naturelle dont elle cherche les causes et les conditions, en vue, si c'est possible, d'aider les hommes à en régler le fonctionnement⁸ ».

Sur un tout autre ordre d'idées, nous aimerions souligner les rapprochements qu'il est possible de faire entre notre démarche théorique et l'approche fonctionnaliste. Il est important, toutefois, de mettre immédiatement une mise en garde à cette affirmation, car des malentendus peuvent facilement s'insinuer ici. En affirmant que notre démarche trouve des affinités avec le fonctionnalisme, nous ne prétendons pas, comme on l'associe souvent à ce courant de pensée⁹, qu'une structure particulière doit être adoptée par la société, laquelle structure en assurerait le bon fonctionnement. Souvenons-nous à cet effet que le contenu des cadres normatifs, auxquels nous souhaitons soumettre le discours organisationnel, n'est pas défini, au sein de notre approche critique, laquelle reste strictement formelle. De la sorte, notre théorie critique se garde bien de proposer quelque modèle fini de la société, qu'il s'agirait alors de rejoindre. Ce n'est donc pas sur cet enjeu que nous trouvons des correspondances avec le fonctionnalisme. C'est plutôt avec les aspects méthodologiques de cette approche que nous trouvons les meilleures affinités, d'une part, dans l'adoption d'une perspective interprétative strictement macroscopique – ou sociétale –, d'autre part, dans l'usage de l'enquête empirique. De la sorte, en proposant d'accorder du sens à un phénomène social, non pas depuis la perspective de l'acteur lui-même, mais en fonction des effets sociaux induits,

.

⁷ Durkheim É., 1967b, *Sociologie et philosophie*, Puf, pp. 108-109.

⁸ *Ibid.*, p. 109.

⁹ Que l'on réduit d'ailleurs trop souvent aux analyses d'un Talcott Parsons.

empiriquement, par ce phénomène, tel que nous le proposons, nous refusons, à l'instar du fonctionnalisme, le psychologisme, et trouvons ainsi, chez Robert King Merton¹⁰, de grandes affinités.

Il est pertinent de souligner que le choix d'adopter une perspective sociétale n'implique pas nécessaire une vision structuraliste, ni téléologique de la société. Il s'agit simplement du choix arbitraire, déterminé par l'analyse, de porter, jusqu'à un niveau sociétal, l'inférence causale d'un phénomène. C'est précisément cette perspective sociétale qui est, selon nous, caractéristique de la discipline sociologique, de telle sorte qu'il soit approprié de considérer la sociologie comme étant fondamentalement fonctionnaliste, dès lors, évidemment, que nous acceptons de réduire le fonctionnalisme à n'être qu'une perspective sociétale, comme d'autres l'auront proposé avant nous¹¹. Mais ceci est un large débat que nous n'allons pas entamer ici.

Pour dire maintenant quelques mots sur le second aspect qui nous rattache au paradigme fonctionnaliste, soit l'adoption d'une démarche expérimentale — démarche à laquelle nous invite le second volet de notre approche interprétative —, notons que celle-ci se fonde, chez nous, sur la thèse de la performativité du discours, d'une part, et, d'autre part, sur une posture épistémologique qui admet la possibilité de formuler des jugements objectifs. Nous développerons ce dernier thème lors du quatrième chapitre.

Enfin, nous aimerions conclure cette introduction en devançant déjà quelques critiques qui peuvent nous être adressées à partir des propositions qui viennent d'être énoncées. Une première critique pourra concerner le caractère neutre – ou

¹⁰ Merton R. K., 1968, Social Theory and Social Structure, Simon and Schuster.

¹¹ Voir, à ce sujet, Coenen-Huther J., 1984, *Le fonctionnalisme en sociologie : et après?*, Éditions de l'Université de Bruxelles, p. 49.

non engagé en valeur – que nous souhaitons accorder à notre théorie critique. On pourra alors affirmer qu'un biais d'interprétation est toujours présent chez l'homme, ce qui doit l'empêche de produire des discours objectifs, ou neutres sur le plan des valeurs. Cette remarque peut nous atteindre de deux manières.

D'une part, elle met en doute l'existence même de notre démarche analytique, laquelle se propose de porter un jugement normatif à l'égard du discours organisationnel – c'est-à-dire d'en faire la critique – sans devoir pourtant se référer à des jugements de valeur. D'autre part, elle récuse la démarche expérimentale qui compose le second volet de notre démarche interprétative, affirmant que les études empiriques ne permettent pas de faire une lecture objective d'un phénomène, quel qu'il soit. Ainsi, l'attribution d'une orientation idéologique, à un discours donné, ne serait jamais impartiale, compromettant alors l'efficacité attendue de la part de notre modèle d'analyse.

En réponse au premier commentaire, lequel affirme qu'une neutralité morale est impossible et que, conséquemment, une normativité a-morale est tout aussi impossible, nous répondons que notre démarche reconnaît, sans ambiguïté, que le contenu des normes est orienté en valeur. Il est important de saisir ce point. Dans le de notre théorie critique, ces normes constituent des vocations cas organisationnelles, lesquelles possèdent nécessairement un contenu en valeur. Seulement – et c'est ici, peut-être, que se joue la subtilité –, nous laissons, dans le cadre de notre théorie critique, indéterminé le contenu de ces référents normatifs, afin de ne pas exercer, de manière indue, une influence politique. Notre théorie critique étant alors strictement formelle, celle-ci se propose uniquement d'évaluer conformité organisationnel à l'égard du discours d'une organisationnelle, sans toutefois attribuer de contenu à cette norme, tâche qui devra être acquittée par d'autres. En second lieu, dans la mesure où notre approche critique se propose d'évaluer la cohérence analogique entre une vocation

organisationnelle et un discours organisationnel, la normativité qui se trouve ici mise à l'œuvre, et que nous qualifions d'« analytique », n'engage elle-même aucun jugement de valeur. La raison en est que la validité d'un jugement analytique est établie en fonction d'aucun autre principe directeur que la cohérence analogique entre différentes unités sémantiques. Ce sont dès lors des stipulations langagières qui occupent ici le rôle de balises normatives, plutôt que des notions telles que « le beau », « le juste », et « le bien », dont le contenu est axiomatique et engage, en cela, des jugements de valeur.

Quant à la seconde remarque, laquelle nous refuse l'usage de la méthode expérimentale pour identifier le sens – soit les impacts empiriques – d'un discours performatif, nous risquerions de nous égarer, ici, en reprenant l'ensemble du raisonnement que nous formulerons mieux lors du quatrième chapitre. Nous nous contenterons alors de mentionner que nous proposons d'aborder l'objectivité comme une modalité existentielle de la connaissance humaine, c'est-à-dire, donc, comme un mode *nécessaire* de notre rapport au monde, fondé sur le sentiment de plaisir suscité par l'observation d'une coïncidence entre un phénomène empirique et une anticipation de sens. L'objectivité que nous interpellons est alors davantage relative au sujet qu'à la chose en soi. Cette argumentation suffit, selon nous, à admettre la possibilité d'atteindre des connaissances objectives¹², par le biais de la démarche expérimentale.

D'autres reproches peuvent nous être adressés, qui concernent, cette fois, le caractère éthique de notre démarche. Tout d'abord, on pourra nous accuser qu'en n'attribuant pas d'orientation morale à notre théorie critique — c'est-à-dire en laissant vide les référents normatifs devant servir de guide à l'exercice critique —, notre théorie critique serait immorale, ou du moins, pourrait se faire la complice de

¹² Nous parlerons alors, plus spécifiquement, d'« objectivité subjective ».

certains comportements immoraux. Cette critique rejoint cette autre, du même acabit, qui accuse notre théorie critique de tendre vers l'autoritarisme, dans la mesure où nous proposons de soumettre l'ensemble des discours organisationnels à un exercice de régulation. Enfin, on pourra encore nous reprocher qu'en proposant une gestion dépolitisée des organisations, par le biais de notre approche analytique, nous proposerions une gestion technocratique de la société, dont les effets doivent être déshumanisants. Dans quelle mesure ces reproches sont-ils fondés?

Concernant l'affirmation, selon laquelle notre théorie critique pourrait autoriser, en les justifiant, certaines ambitions immorales – car dans la mesure où elle n'est pas attachée elle-même à aucune conception du « Bien », elle pourrait ainsi se faire l'auxiliaire de toute cause –, nous disposons de plusieurs arguments qui nous prémunissent d'une telle accusation. Tout d'abord, rappelons que nous proposons de réguler le discours organisationnel et non pas les hommes eux-mêmes. Dès lors, la possibilité reste intacte, pour ceux-ci, de critiquer les normes considérées injustes ou inadaptées aux organisations visées. Gérer le discours organisationnel, nous le répétons, ce n'est pas contenir les hommes, mais contraindre les choses. Ensuite, dans la mesure où notre théorie critique s'adresse au pouvoir performatif du discours organisationnel – soit la capacité, que celui-ci recèle, de porter les hommes à agir de manière non réflexive –, notre démarche critique favorise alors une prise de conscience du sujet social envers les influences, souvent occultes, auxquelles celui-ci est soumis, au contact du discours organisationnel. Encore, dans la mesure où les normes de référence, à partir desquelles est conduit notre modèle critique – soit les vocations organisationnelles –, doivent exprimer, de manière explicite, les effets empiriques attendus pour une organisation donnée, chaque individu, non seulement, est-il en mesure d'identifier quel est l'univers de sens qui motive la régulation de chaque organisation, mais, encore, est-il en mesure de critiquer les actions d'une organisation, advenant que celles-ci ne rencontrent pas le projet annoncé par la vocation en question.

On remarquera alors que notre approche critique ne constitue pas une dépolitisation de la régulation des organisations, mais seulement un déplacement de cet exercice politique, de l'organisation elle-même, dont la gestion doit être analytique, à la société, où sont exprimées et déterminées les normes à partir desquelles le discours organisationnel doit être régulé. Pour faire ici une analogie avec la terminologie des sciences politiques, l'on peut dire que la gestion analytique du discours organisationnel correspond à l'exécutif, tandis que la détermination des référents normatifs correspond au législatif. Ce faisant, dès lors que chaque vocation organisationnelle constitue une stipulation, dont la détermination doit faire l'objet d'un processus politique, l'orientation des organisations reste, ultimement, sous contrôle politique. L'on peut ainsi affirmer, considérant les remarques précédentes, que notre théorie critique favorise, bien au contraire, la politisation du discours organisationnel, dès lors qu'elle en dévoile, d'une part, les effets performatifs, et que, d'autre part, elle met à la disposition de chacun, par le biais de la vocation organisationnelle, un critère à partir duquel critiquer le discours organisationnel.

C'est donc une meilleure capacité d'autodétermination de l'homme, qui est le gain attendu de notre théorie critique analytique. En régulant le discours organisationnel, celui-ci se rend maître des forces performatives qui autrement l'influencent à son insu. La détermination des vocations organisationnelles, lesquelles doivent réguler les activités de chaque organisation composant notre environnement social, permettra alors à l'homme de se montrer véritablement le maître d'œuvre de son avenir, en orientant la mise en forme de sa société. Les diagnostics sociétaux, qui pourront être obtenus à la suite de l'application de notre modèle critique, comme nous le verrons en toute fin d'ouvrage, nous permettront alors de porter un regard global sur l'état d'organisation de nos sociétés, et ainsi, ultimement, en décider l'architecture.

CHAPITRE I

LES VECTEURS DU DYNAMISME SOCIAL

1. Introduction

Un premier constat doit nous conduire à considérer que les sociétés humaines font l'objet d'un processus lent, mais continuel, de transformation. Un survol succinct de celles-ci, qui se côtoient et se succèdent à travers les cultures et les âges, suffira à nous convaincre que, loin de partager entre elles un patron uniforme, les sociétés humaines épousent des formes multiples et variées dont l'évolution semble effrénée tout autant qu'imprévisible. Plusieurs savants, historiens, philosophes, et sociologues, se sont ainsi proposés de discerner, parmi ces mutations économiques, religieuses, ou politiques, divers types de sociétés que l'on pourrait alors catégoriser et partager entre elles. À cet égard, l'on dispose aujourd'hui de tant de typologies sociétales, élaborées à partir de nombreux et différents critères, qu'il serait vain de tenter de les relever toutes ici. « Société traditionnelle », « modernité », « postmodernité », « industrialisation », « sécularisation », sont quelques-uns des termes employés communément pour distinguer entre eux ces différents types de sociétés.

À cette première observation, une seconde l'accompagne généralement, qui s'intéresse à la place qu'occupe l'acteur social au sein de ce processus. Une des observations fondamentales de la sociologie fut alors de reconnaître l'état de

dépendance auquel est astreint l'individu à l'égard de son environnement social. Ce que l'on peut espérer réaliser, dans le cadre de notre vie, est largement tributaire de ce que notre contexte social nous permet de faire. Nos activités et nos espérances y trouvent là, en effet, leurs moyens et leurs limites. Ce n'est pas dire ici qu'un individu ne peut pas s'opposer aux normes de sa société et tenter de les réformer; c'est plutôt considérer les deux échelles et leur puissance respective, celle de l'individu, et celle de l'époque. Ainsi, qu'il soit de connivence ou non avec celle-ci, le sujet social doit œuvrer avec sa situation socio-historique, pour s'y fondre ou s'y buter.

Mais dès lors que les grands mouvements civilisationnels semblent emporter avec eux ceux-là mêmes qui en subissent les plus profondes conséquences, quelle est la place de l'homme devant de telles métamorphoses? Quelle part d'autodétermination lui reste-t-il alors? N'est-il voué qu'à être, malgré lui, le « héros de l'Histoire », pour reprendre ici l'expression hégélienne consacrée, ou lui est-il possible d'être le véritable auteur de sa destinée? Lui est-il possible d'intervenir sur son environnement social, et ce, aussi puissamment que celui-ci le détermine? Et si oui, comment cela se peut-il faire?

Un premier pas, en vue de résoudre ces énigmes, consiste à nous interroger sur la nature de ces « mouvements de l'histoire ». Sont-ce là les inéluctables étapes d'une « marche civilisationnelle »? En effet, si les mutations que subissent nos sociétés doivent suivre les plans de quelconques puissances métaphysiques, comme plusieurs l'ont pensé, il serait vain alors de tenter de maîtriser un tel processus qui doit être inexorable. Il ne resterait plus à l'homme, dès lors, que la liberté de s'inscrire dans ce mouvement même. Bien qu'une telle vision des choses puisse encore subsister de nos jours – et nous ne sommes pas là pour la contredire, bien au contraire – on s'en tient généralement aujourd'hui à une vision plus prosaïque des

choses, et on tend à penser que les grandes transformations, qui marquent le cours de l'histoire humaine, auraient une origine bien moins surnaturelle et pourraient tirer leurs sources des phénomènes culturels, lesquels seraient redevables de la popularité de certains discours ambiants, résumant ainsi tout le tableau à un phénomène de mode. Ces discours, auxquels on se réfère de plus en plus – et avec justesse croyons-nous – sous le vocable d'« idéologie », seraient, en définitive, les véritables moteurs du dynamisme social, et leur capacité à s'affirmer dans le monde serait relative à une multitude de facteurs bien éloignés d'un certain programme divin.

Mais, en affirmant ceci, ne fait-on pas que reporter la question sur un autre plan? Quelle est, en effet, la part de contrôle que l'homme peut exercer sur la diffusion des idéologies? Le problème nous semblera d'autant plus pertinent que les derniers développements de la sociologie critique ont su dévoiler le caractère performatif, et en cela autonome, du discours idéologique. L'enjeu alors soulevé ici est relatif au fait que l'engagement idéologique de l'acteur social – soit ses manières d'agir et de penser – serait de nature non réflexive. Doit-on conséquemment en déduire que la critique des idéologies reste un projet inaccessible, dans la mesure où nous sommes aveugles à ce qui nous influence? La réponse à cette question ne fait pas l'unanimité.

Nous intéressant à la position de Paul Ricœur, lequel nous indique que la critique des idéologies reste une activité possible, par le biais de ce qu'il nomme « une herméneutique critique », nous resterons insatisfait de cette proposition dans la mesure où la nature subjective de ce type de réflexion critique peut difficilement être transposée sur le plan global et nous permettre effectivement de réguler le dynamisme social. Cherchant alors d'autres options au problème de la critique des idéologies, nous serons conduit à reconnaître que seule une critique non réflexive

peut se révéler efficace sur le plan sociétal. Ainsi nous verrons que toute activité critique, qui s'oppose alors à un discours idéologique, doit, pour se montrer véritablement efficiente, s'institutionnaliser. Mais voilà que nous anticipons déjà sur nos prochaines discussions ; quittons donc ce résumé de chapitre pour examiner plus en détails comment se pose notre problème.

2. Une société hors de contrôle?

Des mutations sociales non préméditées

« Mais de ce que nous nous proposons avant tout d'étudier la réalité, il ne s'ensuit pas que nous renoncions à l'améliorer : Nous estimerions que nos recherches ne méritent pas une heure de peine si elles ne devaient avoir qu'un intérêt spéculatif. Noilà une ambition que nous aimerions reprendre à notre compte, si ce n'est là aussi, en même temps, un aveu d'échec. En effet, exprimer le désir de vouloir « améliorer la réalité », c'est proposer, en un même énoncé, que celle-ci, du moins en partie, nous échappe. C'est là, hélas, le bilan le plus commun auquel la sociologie nous aura habitués. L'acteur social, malgré sa volonté, et malgré, même, ses capacités critiques, demeure dans un état de dépendance à l'égard de son environnement social. Bien que tous ne s'entendent pas sur les proportions à donner à cette dépendance, qu'elle soit complète ou partielle, le constat reste le même : un écart existe entre l'idéal et le réel, entre nos espérances et les faits. L'ensemble des travaux de sociologie critique s'emploient d'ailleurs, généralement, à dénoncer ce réel, lequel nous aurait, doit-on en conclure, échappé. Voilà quels sont les témoignages par lesquels on constate l'inaptitude de l'homme à être l'architecte de sa propre société.

¹ Durkheim É., 1991, De la division du travail social, Puf, p. xxxviii-xxxix.

Combien de sociologues, en effet, ont bâti leur carrière sur la démonstration de cet écart! La violence entre groupes sociaux et l'exploitation de l'homme par l'homme², la perte de repères normatifs communs et le repli sur soi individualiste³, la perte d'idéaux moraux au profit d'une logique comptable froide et inhumaine⁴, ne sont là que quelques exemples qui témoignent de cette distance. D'après ces auteurs, ces phénomènes décriés ne sont pas coextensifs à l'existence humaine, mais sont plutôt les produits d'une récente transformation de l'univers social, alors subie par l'homme. L'apparition du capitalisme, l'effondrement des anciennes structures de solidarité sociale, de même que la montée en puissance de la légitimité rationnelle-légale, constitueraient de nouvelles réalités sociales avec lesquelles chaque personne doit désormais composer. Et sous-jacent à ces remarques, qui ont toutes l'aspect de la dénonciation, il y a cette même analyse, ce même bilan : un processus de transformation sociale est en cours, qui semble aveugle, et qui emporte l'homme.

En ce qui nous concerne, ce que nous désirons souligner ici, ce n'est pas tant le fait que des transformations sociales sont à l'origine de tels ou tels troubles sociaux, mais bien le fait que, de toute évidence, l'apparition de ces nouveaux phénomènes sociaux, que l'on se décide à les considérer comme étant pathologiques ou non, n'ait pas fait l'objet d'une planification de la part des populations qui en subissent les effets, et qui, en cela, se trouvent être les victimes de leurs propres œuvres. En effet, comment ne pas se surprendre que le produit des actions communes des hommes puisse à ce point les étonner eux-mêmes? Leur est-il possible, au contraire,

² Voir, à cet égard, le *La société inhumaine: mal-vivre dans le bien-être*, de S. Juan, ainsi que *La Réification : petit traité de théorie critique*, de A. Honneth, de même que *La misère du monde*, de P. Bourdieu.

³ Voir, à cet égard, *L'Ère du vide : essais sur l'individualisme contemporain*, de Lipovetsky, de même que *The Culture of Narcissism: American Life in an Age of Diminishing Expectations*, de C. Lash, ainsi que *L'abîme de la liberté. Critique du libéralisme*, de M. Freitag.

⁴ Voir, à cet égard, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme* de M. Weber, ainsi que *L'homme unidimensionnel*, de H. Marcuse, de même que *La technique et la science comme* «idéologie», de J. Habermas.

de prendre part à ce processus, et de se rendre maîtres et auteurs de leur propre environnement social? C'est là notre pari.

Des transformations irrémédiables?

Pour amorcer ce premier chapitre, et poser le problème auquel s'attache la présente étude, nous allons conduire notre questionnement en deux temps. Après avoir brièvement présenté quelques-unes des principales théories qui proposent que le monde social fait l'objet de grandes mutations historiques, nous allons examiner, dans un second temps, les causes retenues par chacune d'elles, qui doivent rendre compte de ces transformations. Il s'agira alors de nous demander si ces phénomènes peuvent être le produit de processus sur lesquels l'homme est en mesure d'exercer quelque influence, ou si, au contraire, ces processus sont hors d'atteinte de toute intervention humaine. Après l'examen de quelques propositions qui abondent dans le sens de cette seconde hypothèse, où les mouvements de l'histoire proviendraient d'une source inaccessible à l'homme, nous allons constater que d'autres approches existent, qui proposent que le dynamisme historique n'est pas dépendant, ni de l'« Histoire », ni de la « Nature », mais serait relatif à des phénomènes culturels. C'est avec la notion d'« idéologie » que nous poursuivrons alors notre enquête. Mais avant de nous rendre à cette thématique, voyons d'abord ce qu'ont pu nous dire différents sociologues, quant au mouvement de l'histoire.

2.1 La société se transforme

Une lapalissade

Nous ne ferons pas œuvre d'originalité en affirmant que les sociétés humaines sont sujettes, au fil du temps, à de profondes transformations. Ce constat semble être une

intuition fondatrice de la sociologie. N'a-t-on pas vu, en effet, tous les auteurs classiques de cette discipline asseoir leurs réflexions sur cette observation fondamentale, qu'un profond changement social a eu cours, ou est en cours, auquel l'homme n'est pas préparé, et qui est la source de phénomènes sociaux inattendus et souvent funestes? Combien d'entre eux ont orienté leurs travaux dans un objectif de réforme sociale, afin de mieux épouser ces transformations, ou alors de les contrer?

Si le diagnostic semble unanime, quant au fait que les sociétés se transforment, l'on peut toutefois s'étonner de voir que tous ne s'entendent pas quant aux lignes de démarcation qui doivent distinguer les grandes étapes jalonnant l'histoire de la civilisation humaine, ni n'effectuent cette discrimination en vertu des mêmes critères. Nous nous retrouvons ainsi avec une série de théories qui développent, de concert, l'idée que des mutations sociales ont lieu, cependant que chacune rapporte ces transformations à des facteurs différents. Prenons le temps d'examiner, quoique succinctement, quelques-unes de ces théories qui proposent que les sociétés sont sujettes à de profondes transformations⁵.

Marx et les cinq étapes de l'histoire

Karl Marx, à cet égard, peut sembler être une excellente entrée en la matière. Connu pour sa critique virulente du capitalisme, Karl Marx l'est tout autant pour sa philosophie de l'histoire, laquelle est constitutive de son approche critique. Selon cet auteur, les sociétés humaines ont fait l'objet d'une série de mutations, lesquelles sont relatives à des facteurs de nature économique. Pour être plus précis, ce sont des

⁵ Nous désirons préciser, avant d'amorcer notre exposé, que la question du mouvement de l'histoire humaine a été traitée au sein des différentes disciplines, que sont l'histoire, la philosophie, et la théologie. Pour un survol de ces différentes théories, nous renvoyons le lecteur au livre de M. Lagueux : *Actualité de la philosophie de l'histoire*, Les presses de l'Université Laval, 2001. Nous allons nous satisfaire, quant à nous, pour conduire notre raisonnement, des théories associées à la discipline sociologique, lesquelles suffiront à exposer notre idée.

transformations touchant les modes de production économique qui vont induire différents types de sociétés et doter celles-ci de structures sociales spécifiques.

En acquérant de nouvelles forces productives, les hommes changent leur mode de production, et en changeant le mode de production, la manière de gagner leur vie, ils changent tous leurs rapports sociaux. Le moulin à bras vous donnera la société avec le suzerain; le moulin à vapeur, la société avec le capitalisme industriel⁶.

Ainsi, nous dit Marx, nous nous retrouverions avec un processus historique dont les grandes étapes sont marquées par le passage successif d'un mode de production à un autre. Cinq étapes doivent composer ce modèle. De la communauté primitive, nous passerions à l'esclavagisme, puis au féodalisme, puis au capitalisme, lequel doit être dépassé, enfin, par le socialisme, point culminant de l'histoire humaine. Seul ce dernier stade serait favorable au plein épanouissement de l'homme; les étapes précédentes en constituant les pénibles préliminaires. La théorie marxiste est ainsi une invitation à poursuivre cette histoire civilisationnelle jusqu'au bout, et à surmonter le capitalisme, source de misère et d'avilissement de l'homme.

Nous ne saurions relever ici l'ensemble des effets sociaux que Marx allègue à l'apparition nouvelle du capitalisme. Notons toutefois que celui-ci proposa qu'avec la venue du capitalisme, « [t]ous les rapports sociaux stables et figés, avec leur cortège de conceptions et d'idées traditionnelles et vénérables, se dissolvent⁷ ». Mais les impacts du capitalisme ne sont pas perceptibles que sur le plan des idées; ses effets se font sentir jusque sur la densité des populations, alors que la grande industrie et la bourgeoisie qui en contrôle les activités favorisent le phénomène d'urbanisation. « La bourgeoisie, nous dit Marx, a soumis la campagne à la domination de la ville. Elle a créé d'énormes cités; elle a prodigieusement

⁶ Marx K., 2002, *Misère de la philosophie*, Payot & Rivages, p. 162.

⁷ Marx K. et Engels F., 1998, Manifeste du Parti communiste, Librio, p. 30.

augmenté les chiffres de population des villes par rapport à la campagne. No Ces exemples, qui sont loin de tracer un portrait complet des phénomènes allégués à l'avènement du capitalisme, suffisent néanmoins à démontrer l'idée, soutenue par cet auteur, que nos sociétés sont soumises à de profondes mutations, lesquelles trouvent leur cause au sein des modes de production économique.

Auguste Comte : les trois étapes de la société

On retrouve chez Auguste Comte une idée similaire où la société doit passer par des stades successifs avant d'atteindre sa pleine maturité. Cet auteur décompte toutefois non pas cinq étapes, mais plutôt trois, qui composent sa loi des trois états. Suivant cette « loi fondamentale », 1'« esprit humain », non pas à l'échelle individuelle, mais à celle de l'espèce, suivrait une « marche progressive » qui s'effectuerait en trois phases successives. « Cette loi consiste en ce que chacune de nos conceptions principales, chaque branche de nos connaissances, passe successivement par trois états théoriques différents : l'état théologique, ou fictif; l'état métaphysique, ou abstrait; l'état scientifique, ou positif.9 » Parce que chacune de ces phases dispose d'un mode de raisonnement spécifique, l'on peut assimiler ces trois états à trois épistémologiques « s'excluant mutuellement ». Alors que l'état modèles théologique recherche les « causes premières et finales » et reconnaît l'action « d'agents surnaturels », l'état positif, quant à lui, « renonce à chercher l'origine et la destination de l'univers [...] pour s'attacher uniquement à découvrir, par l'usage combiné du raisonnement et de l'observation, leurs lois effectives 10 », ce que doivent réaliser les sciences expérimentales modernes, nous dit Comte. Entre les

⁸ *Ibid.*, p. 32.

¹⁰ *Ibid.*, p. 80.

⁹ Comte A., 1830, Cours de philosophie positive, cité par Cresson A., 1957, Auguste Comte. Sa vie, son œuvre, Puf, p. 79.

deux, l'état métaphysique sert de « transition ». Au sein de cet état, « les agents surnaturels sont remplacés par des forces abstraites¹¹ ».

Ce qui doit nous intéresser ici, à travers cette proposition, est le fait qu'à chacune de ces étapes correspond un monde social différent. Ainsi, non seulement, doit-on assister, avec l'apparition de l'état positif, à la disparition de toutes les pratiques superstitieuses et magiques propres à l'état théologique, mais encore, le pouvoir social se partagerait entre des groupes sociaux distincts. Par exemple, ce sont les prêtres et les princes qui, au sein de l'état théologique, vont se partager entre eux les pouvoirs spirituel et temporel, tandis qu'au sein de l'état positif, nous assisterions à une autre division du pouvoir, cette fois entre savants et industriels 12.

Émile Durkheim : les deux morphologies sociétales

Tout comme Auguste Comte, Émile Durkheim proposa que la manière dont les acteurs sociaux se rapportent au monde subirait des variations importantes en fonction du type de société où ceux-ci se trouvent. Toutefois, certains aspects distinguent fortement la pensée de ces deux auteurs. D'abord, selon Durkheim, il n'existerait que deux types de sociétés, et non pas trois. Un premier type se caractérise par un mode de solidarité sociale que Durkheim qualifie de « mécanique » - c'est-à-dire dont les liens sociaux sont fondés d'après l'homogénéité des membres qui la composent – ; le second type, quant à lui, repose sur une solidarité dite « organique » – c'est-à-dire caractérisée, quant à elle, par la complémentarité fonctionnelle (ou professionnelle) de ses membres 13. Quant aux causes qui, selon Durkheim, engendrent le passage d'un type de société à un autre,

¹¹ Ibidem.

¹³ Durkheim É., 1991, De la division du travail social, Puf.

¹² Comte A., 1853, Système de politique positive ou Traité de sociologie instituant la religion de l'humanité, Librairie des Corps des Ponts et Chaussées et des Mines.

celui-ci proposa que « [l]'origine première de tout processus social de quelque importance doit être recherchée dans la constitution du milieu social interne¹⁴ ». En ce sens, Durkheim proposa qu'à mesure que le « degré de concentration de la masse¹⁵ » d'une population donnée – c'est-à-dire sa densité populationnelle¹⁶ – est porté à augmenter ou à diminuer, dès lors les pratiques sociales s'en trouvent conformément modifiées. Ainsi, une société à faible densité adopterait naturellement une solidarité de type mécanique, tandis qu'une haute densité sociale favoriserait l'instauration d'une solidarité organique. Cet état de densité populationnelle, Durkheim la nommera « morphologie sociale »; quant aux pratiques internes d'une société, il les nommera « physiologie sociale ». Ainsi, nous nous retrouvons avec le principe selon lequel des modifications à la morphologie d'une société doivent être suivies par des modifications touchant la physiologie sociale, de sorte que celle-ci soit en mesure de répondre aux besoins et conditions d'existence spécifiques de celle-là.

L'intuition de Durkheim fut d'affirmer que chaque élément de la société, soit les systèmes juridique, politique, éducatif, et professionnel, mais aussi, moral et religieux, doivent s'ajuster à chacun des deux types de sociétés. Une partie importante du travail de Durkheim consistera alors à saisir les implications sociales découlant du passage de la société à solidarité par similitude – ou mécanique –, vers la société à solidarité organique, laquelle doit correspondre à l'état de nos sociétés dites « modernes ». Les problèmes sociaux que peuvent connaître nos sociétés résideraient, nous dit Durkheim, dans le fait que les modifications des pratiques sociales – la physiologie – ne suivent pas le rythme des modifications morphologiques. L'œuvre de Durkheim consistera ainsi à identifier les pratiques

_

¹⁴ Durkheim É., 1967a, Les règles de la méthode sociologique, Puf, p. 111.

¹⁵ *Ibid.*, p. 112.

¹⁶ Des collègues nous ont également soumis l'idée que la «densité dynamique» des échanges – soit la fréquence des communications ayant cours au sein d'une population – serait un autre facteur à considérer pour rendre compte du passage d'un type de société à l'autre.

sociales – et tout particulièrement la morale¹⁷ –, alors adaptées à la nouvelle morphologie sociétale qui survient avec la densification et la spécialisation professionnelle des populations.

Weber: l'esprit du capitalisme

Un autre sociologue du XX^e siècle, Max Weber s'engagea, lui aussi, à décrire et expliquer l'avènement d'une profonde transformation sociale, qu'il relégua à l'apparition du capitalisme. Comme nous l'indique Jean-Pierre Grossein, dans sa présentation de *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, le capitalisme

a influencé *directement* certains "contenus de la culture moderne", tant sur le plan politique que dans le domaine de l'art ou encore dans le rapport au corps et à la sexualité, induisant ainsi un "style de vie éthique" qui, *parce qu*'il était "adéquat au capitalisme", ne pouvait que favoriser et renforcer ce dernier¹⁸.

Le capitalisme n'est pas traité, chez Weber, comme étant un phénomène issu d'une certaine « Nature » de l'« Esprit humain », ni de la société, ni de l'« Histoire », mais serait le produit d'un certain dogme religieux, que Weber reconnaît dans l'éthique protestante. Cette éthique de vie aurait ainsi engendré de nombreuses et profondes conséquences sociales. D'abord,

[e]n réorientant l'ascèse chrétienne en direction du monde, le protestantisme ascétique a, dans le prolongement de la Réforme luthérienne, fait entrer l'activité professionnelle dans le champ de l'action éthique en *engendran*t une disposition d'esprit spécifique : "l'esprit d'une conduite de vie méthodique" 19.

¹⁷ Ce qui lui fera dire d'ailleurs que « la division du travail est liée à toute notre vie morale » (*De la division du travail social*, 1991, Puf, p. 401).

.

¹⁸ Weber M., 2003, L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme, Gallimard, p. xliii.

¹⁹ *Ibid.*, p. xlii.

Cette conduite de vie méthodique, laquelle valorise la maximisation des gains, et qui en cela encourage les activités dites « rationnelles », refuse de fonder ses jugements sur des principes magiques et superstitieux. Weber identifiera alors, dans cette attitude de rationalisation, l'origine du phénomène de démagification du monde²⁰. Mais les effets de cette éthique religieuse doivent se faire sentir dans toutes les sphères de la vie sociale, alors que chaque individu se trouve confronté au « puissant cosmos de l'ordre économique moderne qui [...] détermine aujourd'hui, avec une force contraignante irrésistible, le style de vie de tous les individus qui naissent au sein de cette machinerie²¹ ». Les effets du capitalisme doivent ainsi se faire sentir jusque dans les « qualités psychiques » de l'homme, ce qui conduira Weber à proposer que « la grande industrie a modifié et continuera de modifier le visage spirituel (das geistige Antlitz) du genre humain jusqu'à le rendre quasiment méconnaissable²² ».

La postérité wébérienne

Cette hypothèse, selon laquelle notre environnement social serait sujet à une transformation en faveur d'une rationalisation généralisée du monde vécu, connut une heureuse postérité dans les personnes d'Herbert Marcuse, puis de Jürgen Habermas, lesquels poursuivirent cette analyse alors amorcée par Weber. Dans son livre L'homme unidimensionnel²³, Marcuse proposa que l'usage de la technique, dans le domaine industriel et social, n'équivaut pas à un moyen neutre et objectif de rationaliser les différents secteurs d'activité de la vie humaine, mais correspond plutôt à l'exercice d'un type de pouvoir dont la particularité demeure dans sa

²⁰ i.e. «désenchantement du monde».

²¹ *Ibid.*, p. 251.

²² Weber M., 1988, Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik, Tübingen, Mohr (Siebeck), p. 60, cité par J.-P. Grossein, in Weber M., 2003, L'éthique protestante et l'esprit du *capitalisme*, Gallimard, p. xx.

²³ Marcuse H., 1968, *L'homme unidimensionnel*, Éditions de Minuit.

capacité à se soustraire de la discussion politique, précisément parce que la technique se montre d'abord comme étant pleinement rationnelle. Cette domination, qu'il nomme « Raison technique », Marcuse l'identifie à « quelques tendances du capitalisme américain qui conduisent à une "société close" — close parce qu'elle met au pas et intègre toutes les dimensions de l'existence, privée et publique²⁴ ». Habermas poursuivra sur cette même ligne de pensée, dans son livre intitulé *La technique et la science comme «idéologie»*, affirmant que « les critères de l'activité instrumentale pénètrent aussi dans d'autres domaines de l'existence (urbanisation du mode de vie, technicisation des échanges et des communications)²⁵ ». L'observation d'Habermas est relative au fait que, de nos jours, « l'évolution du système social *paraît* être déterminée par la logique du progrès scientifique et technique²⁶ ». Ce phénomène de rationalisation du monde vécu modifierait ainsi profondément la nature des rapports sociaux et constituerait alors, selon cet auteur, l'enjeu le plus important l'ère moderne.

Mais d'autres diagnostics existent encore qui proposent de relever, selon différents thèmes, diverses mutations sociales que connaîtraient nos sociétés dites « modernes ». Que ce soit l'avènement de la montée de l'individualisme, la liquidation des liens sociaux, ou la transformation de l'économie, la liste peut se révéler longue, ici, qui expose les mutations récentes de nos sociétés. Mais notre objectif n'est pas tant de faire un relevé de toutes les théories qui affirment que notre environnement social se transforme, que d'en arriver au constat suivant, que toutes ces analyses, malgré le fait qu'elles ne s'entendent pas sur les causes, ni sur le nombre de phases suivies par ces mutations sociales, ont néanmoins ceci en commun, que ces transformations n'ont pas, de toute évidence, fait l'objet d'une délibération politique de la part de ceux-là mêmes qui en subissent les effets. En

_

²⁶ *Ibid.*, p. 45.

²⁴ *Ibid*., p. 7.

²⁵ Habermas J., 1973, *La technique et la science comme «idéologie»*, Gallimard, p. 3.

30

d'autres termes, ces transformations sociales, dont nous avons pu présenter

quelques-uns des impacts sociaux qui leur sont allégués, ne sont pas le produit,

planifié et voulu, d'une volonté humaine, qu'elle soit individuelle ou collective. Ces

phénomènes, devons-nous en conclure, sont tous unanimement subis.

Notre questionnement, dès lors, est le suivant : est-il possible qu'il en soit

autrement? L'homme peut-il prétendre avoir quelque contrôle sur le dynamisme

interne de sa société, de sorte qu'il puisse se considérer être l'auteur de ses propres

conditions de vie? La réponse à cette question se trouve en grande partie du côté de

la philosophie de l'histoire. En déterminant si les phénomènes ayant cours au sein

de la société participent, ou non, d'une structure historique dont ils ne peuvent

déroger, le sort de l'humain en sera tiré. Qu'en est-il, donc, à ce sujet?

2.2 L'irrémédiable sens de l'histoire?

Marx : les modes de production : une évolution linéaire

Il est possible, en effet, d'associer chacune des théories du changement social, vues

précédemment, à différentes philosophies de l'histoire. Marx, d'abord, chez lequel

nous avons vu que l'histoire de l'humanité se divise en cinq étapes, proposa que

celles-ci doivent être successivement dépassées afin d'atteindre un stade final, celle

du socialisme. Ce stade final, où doit demeurer une fraternité universelle,

correspond, chez Marx, à la fin de l'histoire – cette fin devant être comprise dans

un sens téléologique, bien sûr, et non pas temporel. Ayant un début et une fin,

entrecoupés par des périodes intermédiaires qui doivent se développer selon un

ordre déterminé, l'on reconnaîtra ici l'expression d'une conception linéaire de

l'histoire. Si des nuances existent, quant à savoir s'il est nécessaire, et voire même,

possible, de précipiter l'avènement du socialisme, il n'en demeure pas moins que

cette idée est mise de l'avant, qu'il existerait une structure fixe de l'histoire humaine. À ce compte, le rôle que pourra occuper l'homme face à un tel processus historique sera secondaire. Ce sont les processus sociaux impersonnels qui doivent prendre pour eux tout le travail, les mécanismes historiques s'installant d'euxmêmes, par la force des choses. Ainsi les classes dirigeantes se trouvent-elles complices, malgré elles, de l'effondrement du mode économique qui les aura pourtant enrichies. À cet égard, Marx nous dit que « la bourgeoisie n'a pas seulement forgé les armes qui la mettront à mort : elle a produit aussi les hommes qui manieront ces armes – les ouvriers modernes, les prolétaires²⁷ ». Et même si l'analyse marxienne se propose de faire l'histoire, par la prise de conscience qu'il y est suggéré à l'égard d'une révolution à mener, il n'en reste pas moins que l'homme ne peut se libérer toujours que d'un stade de l'histoire, pour s'introduire au sein d'un nouveau stade, lequel est prédéterminé. En ce sens, l'homme serait toujours totalement absorbé par la « structure historique » du monde. Sa part de liberté, qui correspond ici manifestement à la liberté des anciens, ne consisterait alors qu'à s'inscrire dans cette « Histoire », laquelle doit le surpasser totalement.

Durkheim : les morphologies sociales : une évolution cyclique

Avec Durkheim, nous sommes en présence d'un processus différent. Nous avons vu que, selon ce dernier, la genèse des différents types de sociétés ne doit pas être tirée des mécanismes de production économique, mais de la densité dynamique des rapports sociaux. Nous avons vu aussi que le passage du type de société à solidarité par similitude (mécanique), à celle dont la solidarité est assurée par la complémentarité du travail social (organique), n'est pas unidirectionnel. Il n'y a pas, pour ainsi dire, de succession logique entre un type de société et l'autre, ni de hiérarchie entre ces deux formes sociales. Il n'est donc pas impossible qu'une

.

²⁷ Marx K. et Engels F., 1998, Manifeste du Parti communiste, Librio, p. 34.

même société puisse passer d'un stade à l'autre, alternativement, en fonction des aléas qui peuvent modifier la densité de sa population. Ce faisant, la philosophie de l'histoire, tel que présente chez Durkheim, n'adopte pas une forme linéaire, comme nous le retrouvons chez Marx, mais adopte plutôt une forme cyclique, même s'il n'est pas question d'affirmer ici que ces transformations doivent suivre une alternance régulière, ni même nécessaire. Il s'agit simplement de prendre en compte qu'un tel phénomène de succession, entre ces deux types de société, est possible, et qu'en ce sens, la marche de l'histoire n'est pas progressive, ni ne doit atteindre de point culminant. Dans un tel contexte, la maîtrise que l'homme peut exercer sur sa société semble restreinte à la reproduction des structures sociales immanentes à chaque morphologie sociale, ce qui limite passablement sa marge de manœuvre.

Comte : les stades épistémologiques, une évolution cyclo-linéaire

Comte, nous propose une posture intermédiaire entre les philosophies de l'histoire marxiste et durkheimienne. Nous avons vu, chez cet auteur, que les structures internes d'une société vont varier selon que celle-ci soit engagée au sein d'un mode de raisonnement théologique, métaphysique, ou positif. Nous avons vu aussi que ces trois « états théoriques » constituent autant d'étapes hiérarchisées entre elles, qui nous permettent de suivre l'évolution d'une société. En cela, la conception de l'histoire apparaîtra linéaire, chez Comte. « [L]a disposition mutuelle des diverses phases humaines, nous dira-t-il, ne saurait davantage changer que leur commune direction²⁸ ». Toutefois, dans la mesure où chacun de ces états possède une structure homologue aux autres, où des organisations telles que l'École, l'Église et l'État continuent d'y jouer des fonctions sociales identiques, pour ne se distinguer véritablement entre elles que par les modes de légitimation qui leur sont spécifiques (théologique, métaphysique, ou positif), il est possible de percevoir, dans ces

_

²⁸ Comte A., 1853, *op. cit.*, tome III, p. 73.

mutations successives, l'idée de cycles qui se répètent. Alliant cette observation à l'idée de la hiérarchie des types sociaux entre eux, nous nous retrouvons là avec une conception de l'histoire que l'on peut qualifier de « cyclo-linéaire »²⁹.

Mais là encore, l'on doit constater chez cet auteur, comme ce fut le cas chez Marx et Durkheim, que les mouvements de l'histoire, ceux qui engendrent de si profondes transformations sociales, ne peuvent et ne doivent se réaliser qu'au sein du cadre bien précis d'une « nature » transcendantale, que celle-ci soit humaine, sociale, ou historique. Ainsi, que l'on s'accorde sur le fait que la société suive cinq, trois, ou deux étapes, que celles-ci soient cycliques ou linéaires, il n'en demeure pas moins que ce qu'une société peut devenir se trouve être préalablement déterminé. Dans ce contexte, prétendre exercer un contrôle sur le dynamisme d'une société doit se réduire à peu de choses, puisque des forces existent qui doivent se révéler irrésistibles.

Weber : le phénomène religieux : une évolution aléatoire

Les choses se présentent autrement avec Weber. Chez celui-ci, en effet, les bouleversements sociaux ne sont pas déterminés par des structures immanentes, qu'elles soient historiques ou sociales, mais sont relatifs à la diffusion de diverses croyances, ou idées. À cet égard, Weber se positionnera rapidement en faveur de l'autonomie des phénomènes sociaux, par rapport à la société elle-même. C'est la position qu'il exprimera au sein de *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, alors qu'il propose qu'une telle étude va contribuer « à donner une représentation concrète de la manière dont les "idées" en général deviennent efficientes dans l'histoire³⁰ ». C'est précisément les idées de nature religieuse qui intéresseront Weber, et particulièrement le protestantisme, dont il tâchera d'identifier l'influence

²⁹ Nous reprenons ici l'argument développé par Lagueux M., 2001, op. cit., pp. 96-97.

³⁰ Weber M., 2003, L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme, Gallimard, p. 89.

à l'égard des nouveaux phénomènes culturels propres à la modernité. « L'un des éléments constitutifs [...] de la culture moderne, nous dit-il, [...] est né [...] de l'esprit de l'ascèse chrétienne. 31 » Ce que veut démontrer Weber, nous indique Jean-Pierre Grossein, est que « la "modernité" économique a un lien fort [...] avec une réorientation et une réactivation de l'action religieuse opérées par le protestantisme³² ». Lorsqu'il est question d'étudier les transformations ayant eu cours au sein du monde économique, Weber nous invite à porter notre attention sur « la recherche des incitations psychologiques, produites par la foi religieuse et la pratique de la vie religieuse, qui imprimaient à la conduite de vie une orientation et y maintenaient l'individu. 33 » Ces incitations, précise-t-il, ne seraient pas redevables à une hypothétique structure, ni de l'histoire, ni des sociétés, mais proviendraient « de la spécificité des représentations propres à la foi religieuse³⁴ ». En proposant ainsi que les mutations du monde économique sont le produit de la diffusion de certaines doctrines religieuses, Weber nous permet de sortir des philosophies spéculatives de l'histoire pour envisager la possibilité que les phénomènes culturels ne soient pas pilotés par quelques puissances métaphysiques. Ce sont ici les idées et les croyances partagées par une communauté qui se trouvent être à l'origine des différents phénomènes culturels qui peuplent nos sociétés.

Simmel et les formations culturelles

Mais Weber ne fut pas le seul à prendre cette tangente. Georg Simmel reconnut lui aussi, aux idées, un rôle fondamental à l'égard de la constitution des phénomènes sociaux. Il emploiera le terme de « formation » pour désigner ces systèmes d'idées, auxquels il accordera une certaine autonomie à l'égard de leur contexte

³¹ *Ibid.*, p. 249. ³² *Ibid.*, p. xxxiii.

³³ *Ibid.*, p. 95.

³⁴ *Ibid.*, p. 95.

d'apparition. « Ce que nous appelons culture renferme une série de formations obéissant à leurs propres lois, qui se sont placées, par leur suffisance pure, au-delà de cette vie quotidienne [...] : j'ai nommé la science, la religion et l'art. 35 » Selon cette perspective, les idées - ou « formations » - sont de véritables moteurs à l'origine de nos pratiques culturelles, tirant d'elles-mêmes leur propre dynamisme, dès lors que ces formations « obéissent à leurs propres lois ». À cet égard, Simmel emploie une approche phénoménologique, où il prête à certains phénomènes culturels, tels que l'urbanisation³⁶, ou l'usage de la monnaie³⁷, la capacité d'engendrer des effets structurants sur la psyché des individus. Ainsi, l'effondrement des structures sociales traditionnelles, la montée l'individualisme, et l'expansion de la mentalité calculatrice et utilitariste, jusqu'à l'apparition des nouveaux goûts artistiques, qui tous ensembles marquent, selon Simmel, l'avènement de la culture moderne, ne seraient pas redevables d'un schéma inaltérable de l'« Histoire », mais seraient les produits fortuits d'une conjoncture sociale, où l'homme est soumis à l'influence de son environnement, à la fois physique et symbolique.

Les institutions de Veblen

Enfin, il peut être pertinent de citer ici un autre auteur, soit Thorstein Veblen, lequel développa, lui aussi, cette idée selon laquelle le dynamisme social n'est pas redevable de quelques structures historiques, mais plutôt à « des habitudes mentales prédominantes », à « des façons très répandues de penser » 38, ce qu'il nommera, proprement, « des institutions ». Les institutions, qui sont des « attitudes » et des « façons de penser » relativement fixées au sein d'une culture, trouvent, chez

_

³⁵ Simmel G., 1988, *La tragédie de la culture et autres essais*, Rivages, pp. 235-236.

³⁶ Simmel G., 2013, Les grandes villes et la vie de l'esprit, Payot.

³⁷ Simmel G., 1987, *Philosophie de l'argent*, Puf.

³⁸ Veblen T., 1970, *Théorie de la classe de loisir*, Gallimard, p. 125.

Veblen, une origine instinctive; c'est-à-dire que chacune d'elles est l'expression d'une pulsion psychologique particulière, universellement présente chez l'homme. Les institutions de l'« instinct artisan », de la « curiosité désintéressée », de la « pulsion sociale », ou de la « pulsion prédatrice », nous dit Veblen, seraient ainsi mutuellement contemporaines et concurrentes les unes envers les autres, au sein d'une même société. Toutefois, certaines seront encouragées au détriment des autres, selon les circonstances propres à chaque contexte social, c'est-à-dire en fonction de la prégnance d'organisations favorables à l'expression de l'une ou l'autre de ces pulsions. La domination de certaines organisations sur d'autres entraînerait ainsi la domination d'un type d'institutions sur les autres. Il en découle alors de profondes conséquences sociales. Non seulement l'individu se voit-il encouragé à adopter les attitudes et les traits de personnalité qui se conforment à l'institution dominante, mais encore, un effet de discrimination se produit au sein de cette société, laquelle discrimination est favorable envers ceux qui se seront adaptés aux nouveaux besoins de leur milieu, de sorte que « les institutions, quand elles changent, favorisent une nouvelle sélection des individus doués du tempérament le plus approprié³⁹ ». Ainsi, nous dit Veblen, «[1]'évolution de la société, c'est en réalité un processus où les individus s'adaptent mentalement sous la pression des circonstances⁴⁰ ». L'on n'est pas loin ici de l'intuition wéberienne selon laquelle l'ethos capitaliste aurait la capacité de « modifier le visage spirituel du genre humain ». Toujours est-il, si nous revenons à notre enjeu de base, que nous retrouvons, chez cet auteur, un autre exemple où le dynamisme social est dû à l'expression de phénomènes culturels institutionnalisés, tirant d'eux-mêmes leur propre dynamisme, plutôt qu'au sein de quelconques structures transcendantales de la société. Il ne se trouve donc pas, là non plus, chez cet auteur, ni plan historique, ni principe assurant l'ordonnancement du développement social. Veblen nous dira

³⁹ *Ibid.*, p. 124.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 126.

ainsi promptement que « [l]e développement de ces institutions, c'est le développement de la société⁴¹ ».

Nous voyons donc chez Veblen, comme nous l'avons vu chez Simmel et Weber, qu'il est possible d'envisager le dynamisme social comme étant le produit de processus aléatoires ne devant pas être rapportés à la marche de l'« Histoire », mais plutôt au développement de diverses formes culturelles. En effet, que ce soit en fonction des croyances partagées par l'ensemble des membres d'une collectivité, ou de contextes environnementaux qui encouragent certaines pratiques sociales, on s'aperçoit, chez ces auteurs, que les formes adoptées par une société ne répondent à aucun déterminisme historique. Ce déterminisme, que l'on peut qualifier d'« historico-naturaliste », ne serait donc pas la seule manière d'envisager l'avènement des mutations sociales⁴².

Mais en proposant que le dynamisme historique ne serait dû qu'à des phénomènes culturels contingents, plutôt qu'à un hypothétique plan de l'« Histoire », ne fait-on pas ici que déplacer le problème que nous nous posions plus tôt, à savoir s'il est possible pour l'homme de prétendre moduler les formes de sa propre société? Car si nous admettons, comme ces trois derniers auteurs nous le suggèrent, qu'aucun déterminisme historique ne viendrait contraindre et orienter les développements passés et futurs de nos sociétés, comment nous assurer que les phénomènes culturels peuvent eux-mêmes faire l'objet d'une régulation de la part des hommes?

⁴¹ *Ibid.*, p. 125.

⁴² Pour le lecteur averti, nous aimerions indiquer qu'il ne s'agit pas de statuer, ici, que le devenir humain doit être nécessairement dégagé de toute téléologie, mais que ce type de réflexions, dont les propos sont de nature métaphysique, déborde du cadre du présent ouvrage, lequel se propose de réguler le dynamisme social, sans que nous nous avancions envers la finalité à laquelle doit se consacrer cet ordre social même.

Ne s'agit-il pas là de processus souverains envers lesquels l'homme doit s'avouer impuissant?

Un vocabulaire diversifié pour désigner un même objet : l'idéologie

Nous voici donc confrontés à une nouvelle question : les phénomènes culturels peuvent-ils faire l'objet d'une régulation? La réponse à cette question nécessitera que l'on clarifie deux choses. D'une part, qu'entendons-nous, en effet, par « phénomène culturel », et d'autre part, quels sont les mécanismes suivant lesquels de tels phénomènes sont générés puis entretenus au sein de la société? Pour nous aider dans notre enquête, il nous importera d'effectuer quelques clarifications conceptuelles afin de bien cerner l'objet qui nous préoccupe. En effet, bien que des caractères de familiarité puissent être identifiés entre les pensées de Weber, Simmel, et Veblen, chacun dispose pourtant de son propre vocabulaire, de telle sorte que nous puissions croire être en face de théories irréconciliables. Qu'ont en commun, effectivement, l'ethos, les formations idéelles, ou les institutions? À cet effet, et par souci de clarté, nous proposons, ici, d'effectuer une transition terminologique, et de subsumer ces notions sous celle d'« idéologie ».

Si la notion d'« idéologie » reste encore trop souvent associée à l'héritage marxiste au sein duquel elle remplit les fonctions péjoratives de dissimulation de la réalité et de fausse conscience, nous verrons qu'il est possible d'aborder cette notion sous un aspect beaucoup plus neutre, soit comme un type de discours autoconstituant, ayant la capacité d'induire, chez les acteurs sociaux, certaines visions du monde. Cette transition terminologique nous permettra de tirer parti d'analyses complémentaires élaborées à partir de la notion d'« idéologie ». Ces nouveaux développements nous donneront l'occasion de poursuivre plus avant notre investigation, sans pour autant trahir la pensée de nos auteurs. Pour nous en convaincre, il suffit de jeter un œil à la

postérité que connurent les théories wébériennes, ne serait-ce que chez Habermas⁴³, mais aussi chez Ricœur⁴⁴, pour reconnaître qu'il est tout à fait approprié de considérer l'*ethos* capitaliste comme participant de l'idéologie. En ce qui concerne les propositions de Simmel et de Veblen, et de leurs concepts de « formation » et d'« institution », nous verrons dans les prochaines pages que ce ne sont là que des manières différentes d'exprimer un même phénomène, que nous alléguons au discours idéologique.

3. L'idéologie : moteur du dynamisme social

Dès lors que nous proposons l'idée que les grandes transformations sociales sont dues à des phénomènes culturels, et que nous assimilons ceux-ci à des phénomènes idéologiques, notre tâche, maintenant, est de nous demander si les idéologies elles-mêmes peuvent faire l'objet d'une régulation de la part des hommes. Pour répondre à cette question, nous allons débuter par préciser ce que nous entendons par « phénomène idéologique ».

Il faut savoir que la notion d'« idéologie » a fait l'objet de nombreuses définitions, depuis sa création au XVIII^e siècle. Alors qu'un certain consensus entourant cette notion s'employa à la mettre en opposition avec celles de « vérité » et de « réalité » 45, l'on a pu assister, au cours du XX^e siècle, à un tournant de pensée, relativement à la manière de considérer le phénomène idéologique. Ce tournant, nous le qualifions de « linguistique » dans la mesure où celui-ci propose d'analyser le discours idéologique, non pas dans son rapport de congruence avec le monde matériel, tel que nous le retrouvons au sein des définitions développées par Karl

-

⁴³ Habermas J., La technique et la science comme « idéologie », Gallimard, pp.3-6.

⁴⁴ Ricœur P., 1997, *L'idéologie et l'utopie*, Seuil, p. 241 et suivantes.

⁴⁵ Tel que nous le retrouvons au sein de la tradition marxiste.

Marx et Karl Mannheim⁴⁶, mais plutôt depuis une perspective sémantique et structurelle, où le discours idéologique se présente d'abord comme étant « autoconstituant ». En reconnaissant à l'idéologie un fondement axiomatique, de même qu'une structure systémique, tel qu'on le retrouve au sein des propos de Olivier Reboul⁴⁷, ainsi que ceux de Dominique Maingueneau et Frédéric Cossutta⁴⁸, il nous est possible de produire une définition très générique de la notion d'« idéologie », libérée alors du caractère péjoratif provenant de la pensée marxiste. Ce sera l'occasion, pour nous, de reconnaître au discours idéologique une capacité autoconstitutive, que l'on nommera aussi « autopoïétique », de sorte que l'on pourra, à nouveaux frais, défendre cette idée selon laquelle les phénomènes idéologiques s'émancipent de toute dépendance envers quelques structures historique ou naturaliste. Mais prenons le temps d'examiner, avec plus d'attention, les différents sens que connut cette fameuse notion d'« idéologie ».

3.1 Deux conceptions matérialistes de l'idéologie

Il serait fastidieux, et impropre à l'ambition de notre projet, de vouloir faire ici un relever exhaustif des définitions qui ont été données au concept d'« idéologie », tant celles-ci sont nombreuses et diversifiées⁴⁹. Néanmoins, il nous semble nécessaire de tracer quelques repères historiques, ne serait-ce que superficiellement, afin que le lecteur puisse mieux saisir, par les effets de contraste, les enjeux reliés à l'usage d'un tel concept. Ainsi, après avoir indiqué le contexte d'apparition de la notion

_

⁴⁶ Dont nous discuterons dans un instant.

⁴⁷ Reboul O. 1980, *Langage et idéologie*, Puf.

⁴⁸ Maingueneau D. et Cossutta F., 1995, «L'analyse des discours constituants», *Langages*, 29e année, n° 117, pp. 112-125.

⁴⁹ Le lecteur désireux d'en connaître davantage sur le sujet pourra se rapporter à l'œuvre très érudite de Paul Ricœur, 1997, *L'idéologie et l'utopie*, Seuil, de même qu'à la thèse de doctorat de Thiery Guilbert, 2007, *Le discours idéologique. La force de l'évidence*, L'Harmattan. Il est à noter que malgré les qualités de ces deux ouvrages, d'autres propositions existent encore, quant au sens de l'idéologie, qui n'ont pas été recensées par ces auteurs.

d'« idéologie », à travers les travaux de Destutt de Tracy, nous allons nous intéresser à deux auteurs, Marx et Mannheim, lesquels ont en commun de faire dépendre le phénomène idéologique d'un contexte matériel avec lequel il entretient un rapport de dépendance. Nous verrons, après la présentation de ces deux auteurs, comment la notion d'« idéologie » fut pensée en dehors d'une telle correspondance matérielle.

L'origine d'un concept

Le thème de l'idéologie n'a pas eu besoin, pour exister, d'attendre d'être théorisé par quelques spécialistes en la matière. Il est possible, en effet, de percevoir les anticipations de ce concept à travers les œuvres de Platon et de Francis Bacon, où on y propose que l'homme est souvent la victime de représentations erronées du monde. Ainsi Platon, dans La République, nous dira-t-il que nos sens ne nous permettent de percevoir que « l'ombre des Idées », tandis que Bacon aborde ce phénomène, dans son Novum organum, en termes d'« idoles »50. Toujours est-il que le terme officiel d'« idéologie » voit son apparition dans un mémoire déposé en 1796, par le comte de Tracy, philosophe français⁵¹.

Chez cet auteur, l'idéologie n'est pas d'abord un objet d'étude, mais un champ disciplinaire. Celui-ci nous présenta ainsi l'idéologie comme « une science des idées »52, ou comme le propose Reboul⁵³, « l'analyse scientifique de la faculté de penser. » Cette nouvelle science devait se distinguer à la fois de la psychologie et de la métaphysique, pour prendre comme objet d'étude les « idées au sens général de

⁵⁰ Expression alors employée pour désigner des préjugés de différentes espèces, lesquels nuiraient à la saisir objective du monde.

⁵¹ Reboul O., 1980, *op. cit.*, p. 17.

⁵² De Tracy D., 1826, Éléments d'idéologie, tome 1, De la formation de nos idées, ou Idéologie proprement dite, Auguste Wahlen éditeur, p. 4. Reboul O., 1980, op. cit., p. 17.

faits de conscience, de leur origine, de leurs caractères et de leurs lois, ainsi que l'étude des rapports que les idées entretiennent avec les signes qui les représentent ⁵⁴ ». Sous cette première mouture, l'idéologie possède un sens très générique. Il n'est pas question ici de lui reconnaître une fonction positive ou négative à l'égard de la réalité, mais d'y voir plutôt une théorie épistémologique sur l'origine des idées, et parallèlement à cela, une forme embryonnaire et inédite de l'analyse de discours⁵⁵. Cette entreprise eu cependant une fin précipitée lorsqu'à peine quatre ans après la publication du fameux mot, celui-ci fut récupéré et tout à fait travesti par Napoléon, lequel, sentant son pouvoir menacé par les positions politiques soutenues par les membres de cette école de pensée, employa cette notion de manière péjorative, pour désigner alors des constructions d'esprit considérées irréalistes et dangereuses⁵⁶. Dès lors, l'idéologie ne fut plus cette science dont l'objet est la *dynamique idéelle* de la pensée, mais une catégorie bien particulière de discours, apparentée à l'illusion mensongère.

À partir de ce moment, l'histoire de l'idéologie devait connaître de malheureux développements. En fait, cette version péjorative de l'idéologie s'est inscrite si profondément dans le langage courant qu'elle est encore d'usage aujourd'hui. Il n'est pas rare, en effet, de rencontrer des affrontements rhétoriques où les adversaires s'accusent mutuellement de « faire de l'idéologie », entendant en cela que l'on qualifie d'« irrationnels », d'« infondés » et de « sectaires », les propos de son concurrent. Mais plus qu'une simple question de connotation, positive ou négative, la popularisation de l'usage napoléonien du terme d'« idéologie » eut comme conséquence plus grave de trahir l'horizon de sens auquel se destinait d'abord cette notion, en tant qu'« analyse scientifique de la faculté de penser ».

-

⁵⁴ Rey A., 1992, *Dictionnaire historique de la langue française*, Le Robert.

Guilbert T. 2007, Le discours idéologique, ou la force de l'évidence, L'Harmattan, p. 70.
 Mannheim K., 1956, Idéologie et utopie, Librairie Marcel Rivière, pp. 66-67.

Les théories marxistes de l'idéologie

La conception marxiste de l'idéologie aura profondément marqué la tradition intellectuelle occidentale. Sans entrer dans une analyse érudite des différents sens qu'aura connus cette notion chez Marx, entre les œuvres de jeunesse et celles de la maturité, nous allons ici relever les traits principaux de celle-ci, tel qu'exposés au sein de L'idéologie allemande, texte par lequel s'inaugure ladite œuvre de maturité⁵⁷. Rédigé avec Friedrich Engels, ce texte apporte des pistes de solution à cette question étonnante : comment le capitalisme a-t-il pu se perpétuer au sein de la société, malgré les injustices dont il est la cause? C'est l'idéologie qui doit avoir ici une portée explicative. Alors que « [l]a production des idées, des représentations et de la conscience est d'abord directement et intimement mêlée à l'activité matérielle et au commerce matériel des hommes »58, nous proposent-ils, «[1]a classe qui dispose des moyens de la production matérielle dispose, du même coup, des moyens de la production intellectuelle, si bien que [...] les pensées de ceux à qui sont refusés les moyens de production intellectuelle sont soumises du même coup à cette classe dominante. »⁵⁹ L'idéologie est ainsi considérée, dans le cadre de la pensée marxiste, comme étant « la pensée d'un autre », soit celle de ceux qui possèdent les moyens de production, au détriment de ceux qui ne les possèdent pas. Dans ce contexte, l'idéologie acquiert une fonction sociale spécifique; elle vient légitimer les rapports de domination engendrés par les modèles de production économique. Elle constitue, en tant que telle, la fausse conscience des classes sociales dominées.

Mais cette conception de l'idéologie s'éloigne de nos derniers propos, alors que nous affirmions que les phénomènes sociaux – ou « idéologiques » – ne seraient pas

⁵⁷ Voir, à ce sujet, Ricœur P., 1997, L'idéologie et l'utopie, Seuil, p. 103.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 74.

⁵⁸ Marx K. et Engels F., 1968, *L'idéologie allemande*, Éditions Sociales, p. 35.

déterminés par des structures historiques, mais seraient le produit de phénomènes culturels aléatoires. On le sait, Marx propose que les modes de production matérielle doivent suivre un schéma strict, composé de cinq étapes consécutives. L'idéologie, dès lors qu'on la reconnaît comme étant la « superstructure idéaliste » des modes de production, devient totalement dépendante de ce schéma historique. Écoutons Marx et Engels à cet égard :

De ce fait, la morale, la religion, la métaphysique et tout le reste de l'idéologie, ainsi que les formes de conscience qui leur correspondent, perdent aussitôt toute apparence d'autonomie. Elles n'ont pas d'histoire, elles n'ont pas de développement; ce sont au contraire les hommes qui, en développant leur production matérielle et leurs rapports matériels, transforment, et leurs pensées et les produits de leurs pensées⁶⁰.

Ce ne sont donc pas les idéologies qui peuvent et doivent modeler les formes du monde, mais inversement, le monde qui vient générer, de manière quasi mécanique, des idées particulières. « Ce n'est pas la conscience qui détermine la vie, mais la vie qui détermine la conscience. 61 » Cette conception de l'idéologie, que l'on qualifiera de « matérialiste », a nourri les pensées de plusieurs théoriciens qui auront contribué à diffuser cette conception, péjorative doit-on dire, de la notion d'« idéologie », au sein du monde intellectuel occidental⁶². Toutefois, cette notion connut d'autres développements.

Une émancipation timide de la définition marxiste : l'idéologie selon Mannheim

Karl Mannheim développa, dans le cadre de son œuvre maîtresse, *Idéologie et* Utopie, une conception plus générique de l'idéologie, qu'il traita depuis une

⁶⁰ *Ibid.*, p. 36.

⁶¹ *Ibid.*, p. 37.

⁶² À titre indicatif, nous renvoyons le lecteur à la pensée de Louis Althusser. Voir, à cet égard, « Idéologie et appareils idéologiques d'État », Positions, 1976, pp. 67-125.

perspective épistémologique. D'abord, l'idéologie nous est présentée comme la « charpente conceptuelle d'un mode de pensée », rapportant alors celle-ci à des « systèmes de pensée » et à des « modes d'expérience et d'interprétation » particuliers. En ce sens, l'idéologie est conçue, chez cet auteur, comme une condition insurpassable de la conscience humaine. À cela, Mannheim propose qu'il existerait autant d'idéologies que de manières de penser, lesquelles vont varier selon les contextes sociaux. Les idéologies peuvent, par ailleurs, être partagées entre deux types fondamentaux, selon qu'on les aborde depuis une perspective sociétale ou individuelle. Une première forme, qu'il nommera « idéologie totale », renvoie à « l'idéologie d'une époque ou d'un groupe historico-social concret, par exemple d'une classe sociale⁶³ ». L'idéologie totale constituerait ainsi une « unité ontologique » commune qui, due sa généralisation à l'ensemble d'une population, est non-évaluative; c'est-à-dire que les membres d'une même communauté ne sont pas habilités à prendre une posture critique à l'égard de cette idéologie, dite « totale ». À cette forme « totale », Mannheim en distinguera une seconde, qu'il nommera « particulière ». Celle-ci relève alors de la sphère individuelle et psychologique. Si Mannheim nous propose que « la conception particulière de l'idéologie agit en premier lieu par une psychologie des intérêts⁶⁴ », il n'en demeure pas moins que les intérêts propres à chaque acteur social restent dépendants « de la situation sociale dans laquelle il se trouve⁶⁵ ». En cela, elles participent d'« une sphère d'erreurs de nature psychologique qui, à l'inverse des tromperies délibérées, ne sont pas intentionnelles, mais émanent inévitablement et involontairement de certaines causes déterminantes⁶⁶ ». Dans la mesure où l'idéologie particulière n'est pas partagée par l'ensemble d'une population, celle-ci sera toujours perçue comme étant une erreur de jugement, et ce, tant et aussi longtemps que l'idéologie totale

⁶³ Mannheim K., 1956, *Idéologie et utopie*, Librairie Marcel Rivière, p. 42.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 45.

⁶⁵ Nous soulignons.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 51.

exercera un certain monopole sur les modes communs de penser. Toutefois, Mannheim propose que « nous entrons dans une nouvelle époque du développement intellectuel et social⁶⁷ ».

La modernité serait caractérisée précisément par un « phénomène fondamental de désintégration de l'unité culturelle et spirituelle qui met tout discours en guerre avec tout discours⁶⁸ ». Le phénomène que tente ici de décrire Mannheim, est la « transition graduelle de la conception non évaluative, totale et générale de l'idéologie à sa conception évaluative⁶⁹ ». Dit autrement, Mannheim propose que l'idéologie totale s'essoufflerait au profit des idéologies particulières. Mannheim explique ce phénomène du fait que l'homme, au point actuel de ses connaissances épistémologiques, a su dévoiler la nature historique et empirique, et donc relative, de toutes idéologies, y compris l'idéologie dite « totale », à laquelle il n'est plus possible de reconnaître, dès lors, de valeur universelle. Conséquemment, « la conception particulière de l'idéologie se fond avec la conception totale »⁷⁰, ce qui signifie que l'on traite l'idéologie totale comme s'il s'agissait à chaque fois d'une idéologie particulière. Mannheim souligne ainsi que dans

[l]es efforts antérieurs pour découvrir les sources de l'erreur, la déformation était trouvée seulement sur le plan psychologique en montrant les racines personnelles du parti pris intellectuel. L'annihilation est maintenant plus absolue puisque l'attaque est menée sur le plan noologique et que la validité des théories de l'adversaire est sapée en montrant qu'elles sont uniquement fonction de *la situation sociale* généralement prédominante. C'est ici qu'un stade nouveau, et peut-être le plus décisif, dans l'histoire des modes de pensée, a été atteint⁷¹.

-

⁶⁷ *Ibid.*, p. 71.

⁶⁸ Ricœur P., 1986, Du texte à l'action, Seuil, p. 359.

⁶⁹ Mannheim K., 1956, op. cit., p. 101.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 62.

⁷¹ *Ibid.*, p. 63. Nous soulignons.

Dès lors, toutes les représentations que l'on peut se faire du monde deviennent, l'une pour l'autre, des idéologies. Il en découle, comme conséquence, qu'il n'existerait pas, dans nos sociétés, de point neutre à partir duquel juger de l'objectivité d'une perception du monde, tout n'étant relatif qu'à la situation sociale du sujet. La mise en doute des anciens critères de vérités, à partir desquels l'idéologie totale occupait une posture dominante, ne correspond toutefois pas, chez Mannheim, à l'adoption d'une posture relativiste. Mannheim se réclamera plutôt de ce qu'il nomme une perspective *relationniste*⁷², selon laquelle il existe une corrélation entre les systèmes de pensée et les milieux sociaux qui les hébergent, de sorte que ceux-ci soient la cause de ceux-là.

Nous venons de le voir, Marx et Mannheim adhèrent à une conception matérialiste de l'idéologie, selon laquelle celle-ci est toujours conditionnée par le milieu social d'où elle émerge. Si le matérialisme n'est plus historique chez Mannheim, celui-ci reste néanmoins présent et déterminant quant aux formes possibles que pourra prendre le phénomène idéologique. Ainsi, bien que Mannheim se distingue de la pensée marxiste en affirmant qu'il n'existerait pas qu'un seul type d'idéologies par types de société, mais qu'une multitude d'idéologies, plutôt, s'y côtoieraient et s'opposeraient l'une à l'autre, la thèse de cet auteur, tout comme celle de Marx, propose de concevoir les idéologies comme étant tout à fait déterminées par le milieu social où elles ont cours. D'autres conceptions de l'idéologie existent cependant, qui nous intéresseront davantage. En effet, plusieurs théoriciens vont proposer, de l'idéologie, une définition nous permettant de la dégager des relents du matérialisme, tel que nous l'avons vu jusqu'à présent. Ces nouvelles perspectives ne feront alors plus dépendre l'idéologie de quelconque milieu social, mais plutôt

⁷² *Ibid.*, p. 88.

d'enjeux linguistiques et sémantiques, de telle sorte que le principe dynamique du phénomène idéologique lui soit endogène. Cette nouvelle manière d'aborder le phénomène idéologique constitue pour nous un tournant que nous qualifions de « linguistique », où il n'est plus question d'interroger la valeur de vérité de ce type de discours, mais d'en révéler les modalités opérationnelles. C'est ce dont nous allons maintenant discuter.

3.2 Le tournant linguistique

Les liens qui unissent « idéologie » et « discours » n'ont plus à être établis. Ces dernières années ont même vu les concepts de « discours » et de « communication » se substituer à l'ancienne référence à l'idéologie, pour traiter des représentations collectives. Cet abandon relatif du concept d'« idéologie », pour lui préférer celui de « discours », est dû, en grande partie, au désir d'affranchir l'étude de ce phénomène de la théorie marxiste, à laquelle celui-ci resta longtemps attaché⁷³. Ce glissement comporte à nos yeux une valeur positive puisqu'il permet de reprendre, à plusieurs égards, l'ambition initiale, développée par Destutt de Tracy, lequel souhaitait faire, de l'idéologie, la discipline qui se consacre à l'étude de la faculté de penser, soit l'étude des idées, et de leurs liens avec les signes qui les représentent. Si Valentin Vološinov, comme nous le verrons à l'instant, nous permet de penser le signe comme étant la substance de l'idéologie, nous verrons, avec Bourdieu, qu'il est possible de considérer le discours idéologique comme un simple produit issu des luttes de pouvoir entre les hommes, plutôt qu'un phénomène dépendant de quelconques conceptions matérialistes du monde. Notre étude culminera avec la présentation du concept de « discours constituant », élaboré

-

⁷³ C'est là, du moins, l'explication que nous donne Foucault pour justifier sa propre démarche, envers l'analyse du discours. Voir, à cet égard, Foucault M., 1970, «Vérité et pouvoir» (entretien avec M. Fontana), in *L'Arc*, pp.16-26.

par Maingueneau et Cossutta, ce qui nous permettra de développer une conception de l'idéologie où celle-ci tire d'elle-même les sources de son propre développement.

Vološinov: l'idéologie repose sur des signes⁷⁴

Si les contenus mentaux prenaient leurs sources, chez Marx et Mannheim, au sein du monde matériel, ceux-ci tirent leur origine, chez Vološinov, d'un phénomène éminemment plus dynamique. C'est la pratique de la communication elle-même qui est considérée constitutive des actes de conscience. La substance de l'idéologie n'est donc plus dépendante, chez cet auteur, d'une certaine structure sociale, mais est relative plutôt à l'usage concret du signe, lequel donne, à l'activité mentale, ses matériaux. Écoutons-le à cet égard.

La conscience ne peut pas dériver directement de la nature comme a tenté et tente encore de le montrer le matérialisme mécaniste naïf et la psychologie contemporaine (sous ses différentes formes : biologie, behaviorisme, etc.). L'idéologie ne peut pas dériver de la conscience, comme prétendent le faire croire l'idéalisme et le positivisme psychologiste. La conscience prend forme et existence dans les signes créés par un groupe organisé au cours de ses relations sociales. La conscience individuelle se nourrit de signes, elle y trouve la matière de son développement, elle reflète leur logique et leurs lois⁷⁵.

L'idéologie est, chez Vološinov, un acte de langage. Elle ne possède pas d'autres bases que la somme des interactions qui composent un univers social. L'usage même de ces signes ne peut donc pas résulter d'une volonté individuelle, mais est

⁷⁴ On a longtemps pensé que Mikhaïl Bakhtine fut l'auteur du livre *Marxisme et philosophie du langage*, d'où il vient que l'on retrouve encore à ce jour des éditions de ce livre dont Bakhtine est déclaré l'auteur. Vous remarquerez que c'est le cas de l'édition avec laquelle nous avons nousmêmes travaillé. Nous tâchons de corriger cette erreur en employant, pour notre part, le nom de Vološinov.

-

⁷⁵ Bakhtine M. (V. Vološinov), 1977, *Marxisme et philosophie du langage*, Éditions de Minuit, p. 31.

toujours préalablement déterminé par les pratiques discursives d'un milieu social dont vont dépendre les consciences individuelles. « Outre le fait que le mot, comme signe, est extrait par le locuteur d'un stock social de signes disponibles, la réalisation de ce signe social dans l'énonciation concrète est elle-même entièrement déterminée par les relations sociales 76. » Ainsi, l'énonciation d'un acteur social sera toujours, non pas l'expression de son individualité, mais l'expression des usages communs du signe, tel qu'il est employé au sein de son milieu social. Le langage n'est donc pas un phénomène privé, mais un phénomène public. La pensée individuelle serait ainsi tout entièrement composée d'idéologie. Sans idéologie, point de conscience. « La pensée n'existe pas en dehors de son expression potentielle et par conséquent en dehors de l'orientation sociale de cette expression et de la pensée elle-même⁷⁷. » C'est parce que les contenus mentaux des acteurs sociaux n'ont pas de substance en dehors du discours idéologique, que les comportements sociaux peuvent être considérés comme les expressions mêmes de l'idéologie.

Un constat doit donc être fait à partir de ce qui vient d'être énoncé. Dans la mesure où ce sont les structures discursives d'un milieu social qui vont déterminer les contenus mentaux des acteurs sociaux, et qu'en retour, les usages privés de ces structures discursives sont constitutifs du milieu social, nous nous retrouvons au sein d'une causalité circulaire. En d'autres termes, l'usage du symbole véhicule un contenu idéologique, lequel détermine l'usage du symbole. Vološinov aura relevé cette situation et reconnaîtra qu'« une fois passée par toutes les étapes de l'objectivation sociale [...], la conscience devient une force réelle, capable même d'exercer une action en retour sur les bases économiques de la vie sociale⁷⁸ ». C'est ici que les choses deviennent intéressantes pour nous. Non seulement nous voyons,

⁷⁶ *Ibid.*, p. 124. ⁷⁷ *Ibid.*, p. 129.

⁷⁸ *Ibid.*, pp. 129-130.

avec Vološinov, la possibilité d'extraire le phénomène idéologique d'une détermination matérielle, mais encore, il y est suggéré l'idée que les idéologies peuvent être à l'origine de leur propre dynamisme. À cela, Vološinov ajoute qu'il peut y avoir une certaine cristallisation du discours idéologique, au sein de la société, de sorte qu'il nous serait possible d'identifier de véritables secteurs « autonomes » d'activité idéologique, ce qui n'est pas sans rappeler les propos de Simmel, dont nous avons brièvement discuté plus tôt. «L'expression, nous dit Vološinov, une fois matérialisée exerce un effet en retour sur l'activité mentale : elle se met alors à structurer la vie intérieure, à lui donner une expression encore plus définie et plus stable⁷⁹. » Celui-ci dira encore, à cet effet, que « cette force se matérialise dans des organisations sociales déterminées, elle se renforce d'une expression idéologique solide (la science, l'art, etc.)⁸⁰ ». Vološinov soulève donc ici un facteur d'inertie au discours idéologique. Cette inertie, on la retrouve dans ce qu'il nomme les « organisations sociales », mais encore, dans les « mœurs »⁸¹. Anticipant sur nos réflexions futures, nous pouvons affirmer que l'idéologie tend à correspondre à une certaine institutionnalisation du discours, tissant donc un lien entre les phénomènes idéologiques et les phénomènes culturels; mais nous aurons l'occasion de revenir sur cet enjeu. Nous allons maintenant voir, avec Bourdieu, une autre proposition, qui abonde en ce sens, où le phénomène idéologique paraît n'avoir qu'une fondation symbolique, dont l'expression semble, cette fois, contingente à des rapports de pouvoir qui ont cours au sein de nos sociétés.

Bourdieu : le pouvoir symbolique du langage

Il peut paraître étonnant d'engager une discussion sur les idéologies avec Pierre Bourdieu, alors que ce terme ne fait pas partie du vocabulaire caractéristique de cet

⁷⁹ *Ibid.*, p. 130. ⁸⁰ *Ibidem*.

⁸¹ *Ibid.*, p. 139.

auteur. Pourtant, le phénomène idéologique doit être considéré comme l'un des thèmes fondamentaux de toute sa pensée. En effet, si l'on s'entend pour reconnaître, comme l'on fait les précédents auteurs étudiés (Marx, Mannheim, et Vološinov), que l'idéologie correspond à une sorte de conscience non réflexive, c'est ce même état de conscience qui préoccupe Bourdieu et dont il tente de mettre à jour les mécanismes. Celui-ci reconnaîtra ainsi au langage cette capacité d'induire, chez les individus, des perceptions et des comportements particuliers. Ce phénomène est relatif, nous dit Bourdieu, à une « domination symbolique », ou à ce qu'il nomme encore un « effet d'imposition symbolique », lequel est d'autant plus efficace qu'il s'effectue à l'insu des acteurs sociaux. « [L]e pouvoir symbolique est en effet ce pouvoir invisible qui ne peut s'exercer qu'avec la complicité de ceux qui ne veulent pas savoir qu'ils le subissent ou même qu'ils exercent⁸². » En cela le langage possède chez Bourdieu, comme nous le voyions chez Vološinov, une valeur idéologique; il est constitutif des états mentaux des individus. À l'égal de l'habitus⁸³, Bourdieu nous présente le pouvoir symbolique comme une « structure structurante »84, jouant un rôle déterminant à l'égard des processus de régulation sociale.

Bourdieu propose que ce mécanisme – suivant lequel le langage aurait cette faculté, proprement idéologique, d'imposer une vision du monde aux acteurs sociaux – demeurerait dans le pouvoir, dont dispose le langage, de naturaliser, ou de rendre universel, ce qui n'a d'abord qu'une valeur particulière et subjective. « [L]e pouvoir symbolique de tout le théâtre politique qui réalise et officialise les visions du monde [...] porte à l'objectivité d'un discours public ou d'une pratique exemplaire

-

⁸² Bourdieu P., «Sur le pouvoir symbolique», *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 1977, 32^e année, n° 3, p. 405.

⁸³ L'habitus étant, chez Bourdieu, des attitudes et des manières de penser acquises de manière non réflexive.

⁸⁴ Ibidem.

une manière de voir et de vivre le monde social⁸⁵. » C'est par ce processus que le langage parvient à induire des comportements chez les acteurs sociaux, et ainsi, doit-on comprendre, à induire des phénomènes sociaux. Ce faisant, Bourdieu reconnaîtra au langage un pouvoir performatif, c'est-à-dire que celui-ci aurait la capacité de « faire advenir ce qu'il énonce⁸⁶ ». Toutefois, le langage, à lui seul, n'est pas le propre garant de son efficacité. Suivant, sur ce point, la pensée de John L. Austin⁸⁷, Bourdieu reconnaîtra que pour s'actualiser, ou, en d'autres mots, pour que l'effet d'imposition symbolique se réalise, l'acte de parole doit être secondé par des conditions sociales qui lui soient favorables. À cet effet, Bourdieu emploiera un vocabulaire diversifié, parlant alors de « conditions liturgiques »⁸⁸, de « rituels »⁸⁹, ou d'« institutions »⁹⁰, que l'on doit comprendre, dans ce contexte, comme étant synonymes. Là encore, nous aurons l'occasion de développer ces nouveaux aspects, lors des discussions subséquentes. Pour l'instant, demandons-nous d'où provient le phénomène idéologique chez Bourdieu?

S'il est reconnu que le symbole est le véhicule du discours idéologique, et que son efficacité est due à des « conditions liturgiques », l'idéologie reste corrélative, chez cet auteur, à l'exercice d'une lutte de pouvoir entre les hommes. « [S]'il est légitime de traiter les rapports sociaux – et les rapports de domination eux-mêmes – comme des interactions symboliques [...] on doit se garder d'oublier que les rapports de communication [...] sont aussi des rapports de pouvoir symbolique⁹¹. » Alors que la société nous est présentée, par celui-ci, comme une mosaïque de champs sociaux – école, art, politique, etc. – au sein desquels ont cours des luttes de pouvoir pour

8

⁸⁵ Bourdieu P., «Décrire et prescrire», *Actes de la recherche en sciences sociales*, 1981, vol. 38, n° 1, p. 70.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 69.

⁸⁷ Austin J. L., 1962, *How to Do Things with Words*, Oxford university press.

⁸⁸ Bourdieu P., 1982, Ce que parler veut dire, Fayard, p. 111.

⁸⁹ Bourdieu P., «Les rites comme actes d'institution», *Actes de la recherche en sciences sociales*, juin 1982, vol. 43, Rites et fétiches, pp. 58-63.

⁹⁰ *Ibidem*.

⁹¹ Bourdieu P., 1982a, op. cit., pp. 13-14.

l'appropriation du capital symbolique propre à chaque champ, l'usage du langage, et plus généralement du symbole, devient le moyen par lequel s'exécutent ces luttes, au sein de chaque champ social, comme parmi eux. Le discours idéologique est donc, selon cette perspective, l'instrument même de cette lutte.

Les différentes classes et fractions de classes sont engagées dans une lutte proprement symbolique pour imposer la définition du monde social la plus conforme à leurs intérêts, le champ des prises de positions idéologiques reproduisant sous une forme transfigurée le champ des positions sociales⁹².

On comprendra alors que le sens d'un phénomène idéologique sera toujours réductible à cette lutte, dont il est l'expression. En cela, l'idéologie se trouve toujours être, chez Bourdieu, un phénomène intéressé.

Nous voyons bien ici comment le phénomène idéologique se distancie d'une perspective matérialiste, pour y substituer des considérations de nature politique, et en cela culturelle. En effet, il n'existe aucune règle, ni naturelle, ni historique, qui doit déterminer l'apparition et le développement du discours idéologique chez Bourdieu. Au contraire, le pouvoir symbolique ne va se développer que dans la seule mesure où il existe d'autres formes de pouvoir symbolique contre lesquelles se disputer un capital, lui-même symbolique. L'idéologie est donc ici une relation purement artificielle, ou culturelle, construite sur des jeux d'intérêts imaginaires, et non pas suivant les conditions matérielles d'un milieu social particulier.

.

⁹² Bourdieu P., «Sur le pouvoir symbolique», *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 32^e année, 1977, n° 3, pp. 408-409.

Reboul : l'idéologie comme dissimulation du sacré

Jusqu'à présent, nous nous sommes surtout demandé quelles pouvaient être les sources à l'origine du discours idéologique. Après avoir présenté des auteurs qui lui attribuent des causes matérielles, nous nous sommes orienté vers des propositions qui suggèrent que l'idéologie n'est pas déterminée par d'autres facteurs que sa propre capacité d'institutionnalisation au sein de diverses pratiques discursives. Avec Olivier Reboul, l'étude des idéologies passe à un autre niveau. Ce phénomène est abordé depuis une perspective sémantique, où l'on se demande quels sont les types de concepts – ou d'idées – qui composent de tels discours. Quel est le mode opératoire suivant lequel le discours idéologique parvient à obtenir cette puissance suggestive auprès des acteurs sociaux, au point d'influencer ceux-ci à leur insu?

Reboul décrira ainsi son ambition : « Mon propos est d'étudier ce code spécifique qu'une idéologie impose au langage, ou pour mieux dire ce sous-code qui se superpose au code de la langue. ⁹³ » Deux aspects de la pensée de Reboul retiendront notre attention, soit les liens qu'entretient le discours idéologique avec la notion de « sacré », d'une part, et d'autre part, la forme rationnelle vers laquelle aspire le discours idéologique, afin de se rendre légitime. Ces deux éléments, que l'on considère généralement comme étant opposés, sont, au sein du discours idéologique, complémentaires. D'abord, nous dit Reboul, tout discours idéologique possède un référent au sacré. C'est précisément de la charge émotive forte, que recèle toute connotation au sacré, que l'idéologie tire son effet d'imposition symbolique ⁹⁴. Le sacré est, en cela, inséparable du tabou. « Toucher au sacré est une violence; c'est même l'acte de violence par excellence, le sacrilège. ⁹⁵ » L'idéologie est ainsi présentée par Reboul comme étant un instrument du pouvoir

⁹³ Reboul O., 1980, op. cit., p. 16.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 27.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 30.

symbolique. L'idéologie permet de légitimer une domination, « ce qui lui permet alors de se faire obéir sans avoir à contraindre 6 ». Toutefois, comme la légitimité d'un tel pouvoir ne repose, ultimement, que sur des dogmes, celui-ci va adopter la forme du discours rationnel, afin de dissimuler la fondation dogmatique sur laquelle il repose. « [T]oute idéologie se prétend elle-même rationnelle. 7 » De cette façon, le discours idéologique prétend parler à partir d'un lieu neutre et non partisan, depuis lequel imposer sa vision du monde, prenant, pour ce faire, les formes de la science ou de la rhétorique. C'est ainsi, nous dit Reboul, que « l'idéologie maintient le sacré en le dissimulant 8 ». Les propos de cet auteur nous permettent alors de mieux cerner en quoi consiste le discours idéologique. Celui-ci correspond à un système discursif où divers énoncés à prétention rationnelle se trouvent être l'épiphénomène d'une croyance de base, soit un référent au sacré, que l'idéologie, en tant que telle, cherche alors à naturaliser. L'idéologie serait ainsi l'instrument de légitimation d'un dogme.

Maingueneau et Cossutta : le discours constituant

Maingueneau et Cossutta⁹⁹ ont nommé « discours constituant » ce type de discours qui « vise sa propre conservation et sa propre diffusion par l'imposition symbolique de sa propre vision du monde¹⁰⁰ ». Le discours constituant possède ainsi cette caractéristique de « fonder et de n'être pas fondé »¹⁰¹. Les modes opérationnels suivant lesquels le discours constituant parvient à s'inscrire durablement au sein de la société sont assez similaires à ceux que nous venons de voir chez Reboul. Toutefois, ces auteurs vont nous proposer une terminologie différente. Au lieu de

_

⁹⁶ *Ibid.*, p. 25.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 24.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 31.

⁹⁹ Maingueneau D. et Cossutta F., 1995, «L'analyse des discours constituants», *Langages*, 29e année, n° 117, pp. 112-125.

¹⁰⁰ Guilbert T., 2007, op. cit., p. 105.

¹⁰¹ Maingueneau D. et Cossutta F., op. cit., p. 112.

parler d'un sacré constitutif, ceux-ci vont plutôt employer le terme « arkhè », qui occupe alors la fonction axiologique constitutive. Terme de la Grèce antique, « arkhè » signifie à la fois commencement et commandement. Il correspond à une évidence qui ne prétend pas avoir besoin d'être fondée elle-même. Par exemple, la parole divine, la raison, la loi, sont des arkhè, dans la mesure où elles ont le potentiel de clore un débat par leur seule autorité. Ces formules d'autorité s'estiment être fondamentalement rationnelles 102; elles trouvent en elles-mêmes les sources de leur propre justification logique et légifèrent au sein de leur propre domaine; elles constituent ainsi leurs propres mondes.

Il y a *constitution* précisément dans la mesure où un dispositif énonciatif fonde, de manière en quelque sorte performative, sa propre possibilité, tout en faisant comme s'il tenait cette légitimité d'une source qu'il ne ferait qu'incarner [...]¹⁰³.

Le discours constituant réaliserait donc, en quelque sorte, une « scénographie », où la mise en scène d'un *arkhè* constitutif est à l'origine de sa propre légitimité. Nous voyons là, reprise, l'idée de la circularité causale, où le discours idéologique doit sa propre performance à son inscription symbolique.

Il y a ainsi une circularité constitutive entre l'image qu'il donne à voir de sa propre instauration et la validation rétrospective d'une certaine configuration des réseaux de communication [...]¹⁰⁴.

Ainsi, la légitimité du discours idéologique serait produite ici par l'effet autofondateur d'un système de propositions, toutes cohérentes entre elles, lesquelles sont capables de rendre certain et indiscutable ce qui ne repose, en fait,

¹⁰² *Ibid.*, p. 114.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 119.

¹⁰⁴ Ibidem.

que sur un axiome. Tout le travail du discours idéologique consisterait alors à porter un *arkhè* au niveau de l'évidence¹⁰⁵, de sorte qu'il puisse imposer, par la suite, son propre système symbolique. C'est ainsi, par ses expressions symboliques, qu'un axiome serait à l'origine du phénomène idéologique, en « thématisant sa propre constitution ».

Les derniers auteurs que nous avons présentés nous permettent de penser le phénomène idéologique en dehors des déterminations historiques environnementales dont il serait dépendant. N'ayant qu'un substrat symbolique, comme nous l'avons vu d'abord avec Vološinov, puis avec Bourdieu, l'idéologie s'est ensuite présentée à nous, avec les apports de Reboul, de même que de Maingueneau et Cossutta, comme une structure symbolique fondée sur un axiome, ayant la faculté de s'auto-constituer, de manière performative, par l'effet réciproque et circulaire d'un système d'énoncés qui œuvrent à valider l'autorité symbolique d'un tel discours. Suivant ce processus, que l'on peut qualifier d'« autopoïétique », le dynamisme du discours idéologique lui serait alors endogène; l'idéologie ne devrait alors son existence qu'à sa seule efficacité symbolique, c'est-à-dire à sa capacité d'exercer, sur les acteurs sociaux, et par ses propres moyens, un pouvoir symbolique. Mais cette définition de l'idéologie, tel que nous sommes conduits à la reconnaître, n'est-elle pas problématique à l'égard de notre ambition, qui est de proposer un cadre théorique nous permettant de réguler le dynamisme social, et par extension, de réguler le discours idéologique? En effet, si les idéologies sont, d'une part, des phénomènes autonomes, et que, d'autre part, c'est à partir d'elles seulement que l'homme acquiert ses propres états de conscience, comment peut-on prétendre pouvoir réguler ces phénomènes? Comment l'homme peut-il prendre une

-

¹⁰⁵ Guilbert T., 2007, op. cit.

distance critique envers le discours idéologique, que ce soit pour le promouvoir ou pour le contraindre? Toutes ces questions doivent nous conduire à poser le problème de la critique des idéologies.

4. La critique des idéologies

Nous sommes convenus, lors des sections précédentes, avec les apports de Weber, Simmel, et Veblen, à considérer les phénomènes de transformation sociale comme étant le résultat de simples phénomènes culturels, et non pas le produit d'un « programme historico-naturaliste ». Ces phénomènes culturels, nous avons décidé de les étudier par le biais de la notion d'« idéologie ». C'est précisément parce que l'on reconnaît au discours idéologique la capacité d'orienter, en un sens déterminé, le comportement des acteurs sociaux, qu'il nous semble approprié de considérer celui-ci comme étant le moteur du dynamisme social. Mais d'où proviennent les idéologies? Quel est leur mode opératoire? Alors que celles-ci ont d'abord été pensées, au sein des approches matérialistes, sous un état de dépendance envers leur environnement social, les idéologies nous sont apparues, avec le tournant linguistique, comme étant purement autoréférentielles. Devenues des systèmes d'idées légitimant un axiome fondateur, les idéologies se sont montrées capables d'autoconstitution, émancipant ainsi ce phénomène de toute détermination historique ou environnementale. En cela, les idéologies semblent tirer d'ellesmêmes le principe de leur propre développement. Mais comment peut-on réguler de tels phénomènes, dès lors que ceux-ci se présentent à nous sous la forme de mécanismes autonomes?

Cet enjeu fit déjà l'objet d'un débat entre deux protagonistes, Hans-Georg Gadamer et Habermas, dont Paul Ricœur nous offre un beau résumé au sein de son livre *Du*

texte à l'action¹⁰⁶. La grande qualité de l'analyse ricœurienne est de démontrer qu'à l'insu même de ces deux auteurs, leurs postures respectives, loin de s'exclurent mutuellement, semblent bien plutôt être complémentaires. Considérant les atouts propres à chacune de ces deux propositions, Ricœur développera sa propre méthode d'analyse critique des idéologies. Comme nous le verrons, celui-ci propose que la critique des idéologies est possible via la capacité réflexive de l'acteur social, lequel peut, en interrogeant les œuvres culturelles, développer une vision du monde originale, laquelle pourra dès lors prendre la forme de l'utopie, d'où il lui sera possible d'adopter une attitude critique envers le discours idéologique ambiant.

Nous verrons toutefois qu'une telle posture critique se révèle insuffisante pour notre projet. En effet, si la proposition de Ricœur permet de penser l'émancipation idéologique du sujet, par le biais d'une méthode qui juxtapose l'interprétation des œuvres de la culture avec les facultés réflexives de l'individu, il devient un contresens d'affirmer que la régulation du dynamisme social puisse être conduite par les visions utopiques résultant de cet exercice. En effet, comment faire passer un état de conscience privé à l'état de phénomène social, sans devoir reconnaître à la critique des idéologies, dans ce passage du privé au public, les caractères mêmes du discours idéologique? Pour résoudre ce paradoxe, nous allons poser à nouveaux frais la question de la critique des idéologies, et tâcher ainsi, par de nouveaux chemins, d'identifier comment une attitude critique peut être exercée au sein de la sphère sociale. Nos conclusions devront nous conduire à refuser la distinction ricœurienne entre « utopie » et « idéologie », pour accorder à la critique des idéologies un caractère pleinement idéologique. Dès lors, nous conviendrons que l'idéologie est elle-même l'instrument critique de l'idéologie par excellence, dans une optique de régulation sociale.

¹⁰⁶ Ricœur P., 1986, Du texte à l'action, Seuil.

Nous nous intéresserons alors aux dernières avancées de la discipline sociologique, lesquelles nous offrent un regard nouveau, relativement au processus suivant lequel les idéologies parviennent à s'institutionnaliser au sein de l'environnement social. Ce nouveau regard, que nous qualifions de « performatif », repose principalement sur l'idée que l'attitude critique du sujet ne se contente plus de pourfendre le contenu théorique d'une idéologie particulière, mais dénonce désormais les vecteurs via lesquels celle-ci s'insinue au sein de la société, pour s'y actualiser, « performativement », à l'insu même de l'acteur social. Ce que vient alors révéler l'approche performative, est la limitation – ou finitude – des capacités réflexives de l'acteur social. Conséquemment, c'est la possibilité même de conduire une critique des idéologies qui est ainsi compromise. Nous verrons toutefois, dans le chapitre suivant, que la critique des idéologies, loin d'être absente du dynamisme social, s'y trouve, en fait, inhérente. Mais avant de nous rendre à ces analyses, reprenons pour l'instant notre questionnement là où nous l'avons laissé : une critique des idéologies est-elle possible?

4.1 La critique des idéologies selon Paul Ricœur

Une posture critique envers le discours idéologique est-elle possible? Cette question fut traitée par Ricœur, au sein de son livre *Du texte à l'action*¹⁰⁷. Nous allons reprendre ici la démonstration effectuée par Ricœur, lequel soulève les enjeux propres à ce questionnement. C'est sous la forme d'une alternative que le problème nous est d'abord présenté. D'un côté, Hans-Georg Gadamer représente le parti de ceux qui refusent la possibilité d'une critique des idéologies. De l'autre côté, Jürgen Habermas fait figure de ceux qui admettent et encouragent une telle posture. Le débat oppose alors la finitude historique du sujet, contre un idéal d'émancipation.

_

¹⁰⁷ Ricœur P., 1986, op. cit.

Mais s'agit-il là d'une réelle opposition? C'est là tout l'apport de Ricœur, de démontrer que ces deux approches, loin d'être incompatibles, s'interpellent plutôt mutuellement. Ricœur développera, en conformité avec ces deux postures, sa propre méthode d'analyse critique des idéologies, que nous discuterons brièvement.

L'herméneutique des traditions de Gadamer

Quelle est la posture de Gadamer à l'égard de la possibilité de conduire une critique des idéologies? Il est à noter, d'abord, que cet auteur ne travaille pas avec une conception péjorative de l'idéologie. Cette notion doit plutôt exprimer, chez cet auteur, le mode de fonctionnement le plus commun de l'esprit humain, où « préjugé », « tradition » et « autorité » lui sont constitutifs. C'est l'historicité du sujet connaissant, et en cela la finitude humaine, que Gadamer souhaite alors mettre de l'avant. Selon cet auteur, l'homme ne peut pas tirer de lui-même, d'une source libérée de toute influence culturelle, le regard qu'il porte sur le monde. Conséquemment, le préjugé n'est pas une faute de raisonnement, mais l'instrument même à partir duquel l'homme peut seulement se rapporter au monde, pour le comprendre. Le langage se révélera être, pour Gadamer, un préjugé indispensable à la saisie du monde. « L'être qui peut être compris est langage », lira-t-on dans la troisième partie de son œuvre maîtresse, Vérité et méthode 108. La tradition et l'autorité occupent, elles aussi, cette même fonction essentielle, qui est celle d'orienter la pensée. Ainsi, dira Gadamer, l'homme est un être fini, du fait de son irrémédiable inscription au sein d'une tradition culturelle. C'est cette finitude qui est alors le point d'ordre de cette posture, que l'on qualifiera d'« herméneutique des traditions ».

-

¹⁰⁸ Gadamer H.-G. 1996, *Vérité et Méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, Seuil.

Cette théorie de « la conscience exposée aux effets de l'histoire » vient ainsi proposer que toute perception du monde ne peut faire autrement que s'inscrire au sein d'une tradition discursive qui précède l'individu et sa capacité réflexive. Les sciences de la nature n'échappent pas à ce phénomène. Elles aussi sont le produit d'une conscience historique. « C'est pourquoi le projet d'une science libre de préjugés est impossible. Descartes, voudrait que l'homme puisse se positionner réflexivement par rapport à lui-même. Un tel point de départ, considéré objectif et neutre, qu'il provienne du cogito du sujet pensant, ou de la méthode des sciences de la nature, n'existe pas chez Gadamer 111.

Une telle analyse, que l'on peut qualifier de méta-critique, dans la mesure où elle effectue une critique de la critique, nous propose donc le verdict suivant : « une critique exhaustive des préjugés – donc des idéologies – est impossible, en l'absence d'un point zéro d'où elle pourrait être faite 112 ». Parce que « [1]'histoire me précède et devance ma réflexion 113 », la conscience de l'acteur social se trouve engagée au sein d'un cercle herméneutique qui ne lui offre pas la distance critique nécessaire pour lui permettre d'objectiver les idéologies qui orientent sa propre pensée.

Habermas et la critique des idéologies

Les choses se présentent autrement chez Habermas, selon lequel il est possible, pour l'acteur social, d'occuper une posture critique à l'égard des idéologies. D'abord, selon Habermas, tout acte de volonté est intéressé; c'est-à-dire qu'il est

_

¹⁰⁹ Ricœur P., 1986, op. cit., p. 378.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 385.

¹¹¹ *Ibid.*, pp. 374-375.

¹¹² *Ibid.*, p. 378.

¹¹³ *Ibid.*, p. 375.

motivé par un désir¹¹⁴. Le discours idéologique ne doit pas échapper à ce phénomène. Lui aussi sera un discours intéressé. Toutefois, l'idéologie y sera définie comme « une connaissance prétendument désintéressée, servant à dissimuler un intérêt sous la forme d'une rationalisation 115 ». On comprend alors que cette notion possède ici, à l'inverse de chez Gadamer, une connotation péjorative. L'idéologie participe, chez Habermas, d'une forme de violence sociale, précisément dans cet acte de dissimulation du désir qui lui est constitutif, ce qui correspond, chez cet auteur, à un phénomène de réification, où une vision du monde intéressée et particulière est posée comme étant neutre et objective.

Toutefois, Habermas reconnaît la possibilité de démasquer le mensonge idéologique, par l'autoréflexion du sujet social¹¹⁶, autoréflexion qui sera conduite, là encore, par un intérêt, mais lequel vise l'émancipation à l'égard des distorsions propres au phénomène idéologique. Ce sont les sciences sociales critiques qui doivent instaurer cet intérêt pour l'émancipation, et ainsi conduire la critique des idéologies. Comme l'idéologie correspond à un « langage distordu dans ses conditions d'exercice »117, l'intérêt pour l'émancipation devra être régulé par l'idéal « communication sans bornes et sans contraintes ». communicationnel doit représenter le lieu à partir duquel une critique des idéologies peut être conduite.

La synthèse de Paul Ricœur

On le remarque, les deux postures, de Gadamer et de Habermas, semblent ici s'opposer l'une à l'autre. Mais est-ce vraiment le cas? C'est là toute l'ingéniosité de

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 390. ¹¹⁵ *Ibidem*.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 391.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 395.

Ricœur, que de démontrer qu'il n'est pas question de devoir partager l'herméneutique des traditions, de la critique des idéologies, puisqu'il se trouve, en fait, une posture critique au sein même de la démarche herméneutique, et que, de l'autre côté, la critique des idéologies s'appuie elle-même sur une démarche herméneutique. Voyons cela de plus près.

D'abord, nous avons vu que Gadamer semble refuser, à l'acteur social, la possibilité d'une distanciation critique, dû l'historicité de sa conscience. Ricœur apportera toutefois des nuances à cette proposition en affirmant que la distanciation est constitutive de l'acte herméneutique même. Cette distanciation est en effet incontournable parce que le sens d'une œuvre culturelle ne nous est jamais donné de manière directe et transparente. Pour en arriver à ce constat, Ricœur avance l'idée de « la clôture du texte sur lui-même » 118. Ce que nous propose Ricœur, par cette expression, est que l'interprétation d'un texte – ou « œuvre » – ne nous donne pas accès à l'intention primaire de l'auteur. Nous ne pouvons aborder un texte qu'en jetant sur lui les éclairages issus de notre propre historicité. En cela, l'interprétation d'un texte correspond toujours à processus recontextualisation¹¹⁹, de sorte qu'une distance vienne nécessairement s'établir entre la situation historique de l'interprète et celle de l'auteur du texte en question. C'est précisément cette distance qui rend possible la posture critique 120.

De plus, cette recontextualisation, nous dit Ricœur, ne constitue pas nécessairement un calque de notre propre tradition culturelle. Le texte peut effectivement être à l'origine d'un phénomène de distanciation de l'individu par rapport à sa propre condition historique. Ce phénomène est possible dans la mesure où le texte possède

¹¹⁸ Ibid., p. 404. Il est à noter que Ricœur emploie le terme de «texte» pour désigner toute forme d'expression symbolique. Par souci de cohérence, nous emploierons cette terminologie dans la présente section. ¹¹⁹ *Ibid.*, p. 405.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 407.

une structure sémantique construite sous la forme du récit, depuis lequel il est possible, pour l'interprète, de se projeter lui-même, imaginairement, au sein d'un autre monde possible, qu'il pourrait habiter, et par lequel il lui est possible de découvrir de nouvelles modalités existentielles¹²¹. Ainsi, « le souci premier de l'herméneutique n'est pas de découvrir une intention cachée derrière le texte, mais de déployer un monde devant lui, la compréhension de soi authentique est celle qui [...] se laisse instruire par la "chose du texte", 20 No voit donc ici de quelle manière le texte peut induire, chez l'interprète, une distance critique vis-à-vis les conditions de sa propre existence, en suscitant chez lui des « variations imaginatives de l'ego¹²³ ». Ces variations du soi ouvrent alors de nouvelles perspectives pour l'interprète, lesquelles variations vont lui permettre d'entamer une remise en question, et, en cela, une critique des idéologies. « [C]e pouvoir du texte d'ouvrir une dimension de la réalité comporte, dans son principe même, la possibilité d'une critique du réel. L'24 » L'herméneutique semble ainsi posséder intrinsèquement un potentiel critique envers les idéologies.

En ce qui concerne, maintenant, la place de l'herméneutique au sein de la critique des idéologies, telle que nous l'avons vu avec Habermas, Ricœur remarque que l'idée selon laquelle toute action humaine est motivée par des intérêts fait intervenir la question de la finitude humaine; cette finitude même qui devait marquer, chez Gadamer, la nature circulaire de notre interprétation du monde ¹²⁵. Ces intérêts, nous dit Ricœur, jouent, chez Habermas, le même rôle que celui du préjugé, au sein de l'approche herméneutique, dans la mesure où il s'agit ici d'états d'esprit préréflexifs. À cet égard Ricœur propose que l'intérêt pour l'émancipation ne serait pas d'origine transcendantale, mais historique. En fait, nous propose Ricœur, il est

-

¹²¹ *Ibid.*, p. 128.

¹²² *Ibid.*, p. 408.

¹²³ Ibidem.

¹²⁴ *Ibid.*, p. 407.

¹²⁵ *Ibid.*, p. 410.

possible que sans la présence d'un héritage culturel critique, sans une tradition de l'émancipation, cet intérêt ne serait tout simplement pas actualisé ¹²⁶. L'anticipation d'une communication sans bornes et sans contraintes, telle que l'imagine Habermas, ne serait donc pas immanente à la nature humaine, mais serait issue d'une herméneutique des traditions. « C'est la tâche de l'herméneutique des traditions de rappeler à la critique des idéologies que c'est sur le fond de la réinterprétation créatrice des héritages culturels que l'homme peut projeter son émancipation et anticiper une communication sans entraves et sans bornes. 127 » À cet égard, Ricœur interpellera la tradition des Lumières (l'Aufklärung), où l'idéal d'une raison émancipée de la tradition lui est constitutif. Suivant cette idée, la critique des idéologies serait puisée à même une tradition critique, et non à partir du seul sujet connaissant.

Ainsi, l'opposition entre l'herméneutique des traditions et la critique des idéologies serait une fausse antinomie. La critique ne peut pas être puisée d'un point zéro, d'où un discours objectif sur le monde pourrait être tiré, duquel l'homme viendrait se libérer des états de conscience réifiés – et conséquemment faux – du discours idéologique. La critique doit se nourrir des traditions culturelles qui nous précèdent et qui nous offrent l'occasion de penser un autre soi-même, construit imaginairement, par la distanciation critique que doit ouvrir l'analyse sémantique de l'œuvre culturelle. C'est ainsi, dans un processus qui concilie tradition et critique, que Ricœur pose la possibilité même d'une critique des idéologies. Nous aurons l'occasion, lors de notre quatrième chapitre, de revenir sur cette proposition herméneutique. Pour l'instant, nous aimerions nous concentrer sur ces deux éléments qui, chez Ricœur, composent la critique des idéologies, soit la capacité

¹²⁶ *Ibid.*, p. 415. ¹²⁷ *Ibid.*, p. 412.

réflexive du sujet, de même que la forme imaginative, ou utopique, que doit prendre une telle posture critique.

L'utopie comme critique de l'idéologie

Pourquoi parler d'une « forme utopique » de la critique? Précisément parce que Ricœur reconnaîtra à l'utopie une fonction critique envers les idéologies, tout en lui reconnaissant les caractéristiques mêmes du « monde du texte », en tant que construction imaginaire où l'individu peut se projeter au sein d'un autre soi possible. C'est d'ailleurs immédiatement après la présentation de son herméneutique critique, dont nous venons de discuter, que Ricœur aborde, au sein du même livre 128, une discussion où il met en relation l'idéologie et l'utopie. Considérant les affinités conceptuelles entre le « monde du texte », en tant que produit d'une herméneutique critique, et l'utopie, tel qu'elle nous y est alors présentée, en tant que forme critique des idéologies, nous croyons qu'il est approprié de considérer l'un et l'autre, soit le « monde du texte » et l'utopie, comme participant d'un même phénomène 129. Examinons donc ce que Ricœur a pu nous dire au sujet de l'utopie.

L'utopie est, chez Ricœur, le pendant de l'idéologie. Alors que l'idéologie nous est présentée comme une force d'inertie sociale, pouvant devenir une source d'aliénation dans les cas où « l'idéologie s'autonomise, se fige, et favorise un gel des représentations » l'autopie propose, quant à elle, de penser les choses autrement que ce qu'elles sont actuellement. « L'utopie est un exercice de l'imagination pour penser un "autrement qu'être" du social. l'alient d'inertie social l'alient l'inertie social et l'inertie social e

20

¹²⁸ Ricœur P., 1986, Du texte à l'action, Seuil.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 245.

¹³⁰ Mongin O., 1998, *Paul Ricœur*, Seuil, p. 115.

¹³¹ Ricœur P., 1986, op. cit., p. 427.

l'idéologie préserve et conserve la réalité, l'utopie la met essentiellement en question¹³² ». L'utopie possède ainsi une tendance insurrectionnelle, dans la mesure où « l'utopie – toute utopie – joue son destin au plan même où s'exerce le pouvoir¹³³ ». Pour développer ce point, Ricœur se rapporte à la définition de l'« utopie », telle qu'avancée par Mannheim, lequel, dans *Idéologie et utopie*, nous propose de penser celle-ci en fonction de sa critique du pouvoir, qu'elle tente alors de délégitimer. Ainsi, peut-on reconnaître dans cette fonction critique qui est reconnue à l'utopie, de même qu'à travers sa nature imaginaire, le résultat d'une herméneutique critique. C'est le « monde du texte », ce « projet d'un monde que je pourrais habiter et où je pourrais projeter mes possibles les plus propres »¹³⁴, qui constituerait ici le discours utopique. C'est suivant ces correspondances que nous nous permettons de proposer que la critique des idéologies repose, au sein de la perspective ricœurienne, sur la conceptualisation d'une utopie. « Imaginer le non-lieu, c'est maintenir ouvert le champ du possible. ¹³⁵ »

Les limites du discours utopique

Ceci étant dit, comment mettre cette dernière analyse en relation avec notre projet, lequel vise la régulation du dynamisme social? Si l'on nous propose, ici, que la critique du discours idéologique doit être effectuée par la voie de l'utopie, nous devons admettre qu'une certaine indécision persiste chez nous, alors que nous nous posons les questions suivantes : une telle posture est-elle soutenable ; peut-on réellement réguler le dynamisme social à partir de propositions utopiques? Nous remarquons alors que deux problématiques semblent persister, voire être suscitées, par cette approche critique.

_

¹³² *Ibid.*, p. 427.

¹³³ *Ibid.*, p. 428.

¹³⁴ *Ibid.*, p. 128.

¹³⁵ *Ibid.*, p. 430.

D'une part, la démarche critique ricœurienne soulève le problème de la cohésion sociale. En effet, dès lors que la critique des idéologies doit être le produit d'une réflexivité singulière, d'un sujet social singulier, comment cet exercice de réflexivité peut-il induire des pratiques sociales homogènes, ou, du moins, cohérentes entre elles, de sorte que l'on puisse considérer cette critique comme étant capable de générer des pratiques sociales communes, plutôt que de générer un chaos social généralisé? En d'autres termes, comment peut-il être possible de conduire cette prise de conscience individuelle sur le plan social? Cette problématique, qui est relative à la communicabilité de la critique, semble absente des réflexions de Ricœur.

En second lieu, nous ne pouvons être autrement qu'embêté par le caractère irréaliste, voire farfelu, que Ricœur reconnaît au discours utopique, au sein duquel « toute contrainte du réel [...] est absente¹³⁶ ». « L'utopie nous fait faire un saut dans l'ailleurs, avec tous les risques d'un discours fou¹³⁷ », nous dira-t-il. Ce faisant, l'utopie doit nécessairement se montrer impropre à réguler le dynamisme social. Une application concrète du discours utopique se montrerait alors dysfonctionnelle. Cette seconde problématique n'est pourtant pas inconnue de Ricœur, lequel refusera alors de prendre un parti unique. Si l'utopie permet de penser la critique des idéologies, son caractère trop radical doit être tempéré par l'idéologie, nous dit-il.

Tout se passe comme si, pour guérir l'utopie de la folie où elle risque sans cesse de sombrer, il fallait en appeler à la fonction saine de l'idéologie, à sa capacité de donner à une communauté historique l'équivalent de ce que nous pourrions appeler une identité narrative ¹³⁸.

¹³⁶ *Ibid.*, p. 429.

¹³⁷ Ibidem.

¹³⁸ *Ibid.*, p. 431.

Ce sera sur cette forme paradoxale que Ricœur conclura son exposé, où l'idéologie et l'utopie, malgré leur opposition respective, doivent être considérées complémentaires l'une à l'autre.

Quel bilan tirer de tout ceci? Il semble bien que la question de l'efficacité du discours critique – soit sa capacité à réguler le dynamisme social – ne sera pas résolue, tant et aussi longtemps que l'on maintient l'exercice critique au sein de la seule compétence réflexive du sujet. De plus, la proposition selon laquelle la critique des idéologies doit prendre la forme d'une utopie reste problématique, si on ne parvient pas à trouver la manière suivant laquelle son expression peut conduire à une régulation sociale efficace et durable. Pour nous sortir de l'aporie sur laquelle débouchèrent les raisonnements de Ricœur, demandons-nous, à nouveaux frais, en quoi consiste l'élaboration d'une critique des idéologies.

4.2 L'idéologie, critique de l'idéologie

Nous avons vu, avec Ricœur, que la critique des idéologies correspond à un exercice réflexif du sujet connaissant, lequel parvient, via l'interprétation critique d'une œuvre culturelle, à dégager un monde imaginaire à partir duquel prendre ses distances à l'égard de sa propre situation d'existence. Ce « monde », ainsi imaginé, qui à bien des égards peut être considéré comme une utopie, nous cause toutefois problème, avons-nous dit, dans la mesure où celui-ci reste un phénomène privé, d'une part, mais aussi, parce qu'une telle conception utopique de la critique des idéologies est décrite comme étant inapte à réguler le dynamisme social de manière durable. Comment surmonter ces problèmes? Nous proposons ici de poser à

nouveaux frais le problème de la critique des idéologies, et de nous demander en quoi un tel exercice peut consister.

Pour ce faire, nous allons d'abord reprendre la définition de l'idéologie, telle qu'elle nous est apparue au sein du tournant linguistique discuté plus tôt. En cela, une première distance sera effectuée à l'égard du concept d'« idéologie », tel qu'employé par Ricœur. C'est en fonction des deux caractéristiques que nous avons reconnues au discours idéologique – soit le fondement axiomatique des énoncés qui le composent, de même que la structure systémique que prennent entre eux ces énoncés – que nous serons conduit à considérer toutes formes de systèmes théoriques ayant une vocation normative, et en ce sens, toutes théories qualifiées communément de critiques ou de morales, comme étant de nature idéologique. À partir de ces considérations, il nous sera facile de percevoir que la critique des idéologies est un phénomène tout à fait commun à nos sociétés, où l'idéologie se montre être elle-même critique de l'idéologie. Nous sortons donc, en cela, de l'opposition discutée précédemment, entre « idéologie » et « utopie ».

L'idéologie en tant que théorie

Nous l'avons vu à travers les propositions de Reboul, de même que chez Maingueneau et Cossutta, que le phénomène idéologique résulte des effets combinés d'une série d'énoncés, lesquels œuvrent solidairement à légitimer un axiome. C'est l'effet de cohérence logique, qui doit exister entre les énoncés participant d'une même idéologie, qui œuvre alors à nous présenter celle-ci comme étant valide. La structure systémique ainsi produite nous permet, à la suite de

Bourdieu, d'affirmer que l'idéologie exerce, sur l'acteur social, un « effet de théorie » ¹³⁹. Mais qu'est-ce, précisément, qu'une théorie?

Si l'on réduit celle-ci au domaine de la science expérimentale, ou à quelque exercice savant, on risque alors de ne se faire qu'un portrait limité de la situation. Pour porter un regard nouveau et clair sur ce terme, reportons-nous à la définition que nous en donne le dictionnaire. Celui-ci nous en offre deux sens. D'abord : « Ensemble d'idées, de concepts abstraits, plus ou moins organisés, appliqué à un domaine particulier. » Le second sens n'est guère si distinct du premier. « Construction intellectuelle méthodique et organisée, de caractère hypothétique. » Ce qui doit ressortir de ces définitions est précisément le caractère de cohérence qu'entretiennent entre elles les idées qui composent une théorie. Il semble toutefois manquer à ces définitions la valeur de vérité à laquelle renvoie implicitement cette notion. L'étymologie du terme permet de valider cette liaison, dès lors que la racine grecque theôria (θεωρία) désigne l'acte d'observer, ce qui permet de rapporter ce terme à une certaine factualité, ou évidence. Ainsi, dès lors qu'une théorie prétend être une observation du réel, il lui est possible de postuler à la véracité. Il suffit donc que l'idéologie œuvre à nous faire voir le monde, à travers un ensemble d'idées mutuellement cohérentes, pour que l'on puisse considérer celle-ci comme étant, à proprement parler, une théorie. Nous ne croyons pas faire ici œuvre d'originalité, dès lors que Bourdieu eut déjà l'occasion de proposer, que « [t]oute théorie [...] est un programme de perception 40 %. Ce « programme », c'est précisément l'idéologie qui doit le fournir. Mais il serait insuffisant de s'arrêter à cette définition pour nous représenter la forme que doit prendre le discours idéologique, dans notre environnement quotidien. La seconde caractéristique du

¹³⁹ Bourdieu P., «Décrire et prescrire», *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 38, nº 1, 1981, p. 72.

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 69.

discours idéologique, soit sa fondation axiomatique, devra nous permettre de compléter le portrait.

L'idéologie comme critique

Encore une fois, nous avons vu, chez Reboul¹⁴¹, de même que chez Maingueneau et Cossutta¹⁴², qu'un axiome se trouve être au cœur du phénomène idéologique, qu'on décide de nommer celui-ci « sacré », ou « arkhè ». Mais quelle est la valeur de l'axiome sur le plan logique? Référons-nous de nouveau au dictionnaire. Celui-ci nous donne trois définitions de l'axiome, là encore, assez semblables entre elles. 1) « Vérité indémontrable mais évidente pour quiconque en comprend le sens, et considérée comme universelle. » 2) « Proposition admise par tout le monde sans discussion. » 3) « Proposition admise à la base d'une théorie, relation entre les notions premières de la théorie, choisie arbitrairement. » On remarquera, à travers ces définitions, quelques résonnances avec nos précédents propos. L'axiome, cette unité fondamentale et indémontrable, viendrait ainsi fonder tout système théorique, que celui-ci soit de nature mathématique, physique, ou morale. Il faudra toutefois, là encore, se rapporter à la racine grecque de ce terme afin d'en exploiter la véritable connotation. Du grec ancien axiôma (αξίωμα), qui signifie « dignité », « autorité », « crédit », ce terme dérive du verbe αξίόω, qui signifie « croire ou juger digne, convenable »¹⁴³. Ces définitions nous permettent de tisser un lien entre l'axiome et le jugement de valeur, dès lors que l'axiome incarne, à la lumière des derniers propos, un principe de discrimination, et donc d'évaluation. L'axiome serait donc porteur d'un jugement de valeur.

-

¹⁴¹ Reboul O., 1980, op. cit.

¹⁴² Maingueneau D. et Cossutta F., 1995, op. cit.

¹⁴³ Pessonneaux É., 1959, *Dictionnaire Grec-Français*, Éditions Eugène Belin, pp. 136-137.

Nous voici dès lors transportés vers un nouveau domaine d'investigation, alors que nous nous demandons maintenant ce qu'est un jugement de valeur? Sans entrer ici dans une longue discussion que nous développerons mieux lors du troisième chapitre, nous nous rapportons, ici, aux propos de George E. Moore, selon lequel les jugements moraux et, par extension, les jugements de valeur, correspondent à des intuitions subjectives indémontrables¹⁴⁴. La posture de Moore sera ainsi qualifiée de « non cognitiviste », dans la mesure où elle propose que la question, qui consiste à savoir ce qu'est le « bien », ne peut être tirée d'énoncés descriptifs ordinaires. Ni les observations empiriques, ni les déductions logiques, ne sont alors en mesure de déterminer le contenu d'un tel concept que celui de « bien ». Conséquence de ce qui précède, les jugements de valeur ne peuvent être que des intuitions indémontrables, nous dira Moore. Cette thèse le portera à reconnaître le caractère axiomatique de toute proposition éthique et à initier ce qui sera nommé « la méta-éthique ». Nous aurons l'occasion de développer ce thème plus loin et d'identifier les conséquences d'une telle posture à l'égard de notre projet. En ce qui nous concerne, à cette étape de notre raisonnement, retenons ici l'idée qu'un jugement de valeur correspond à une prise de position à l'égard d'un axiome. Cette prise de position, que l'on peut associer au discours épidictique, si l'on se rapporte ici à la typologie aristotélicienne 145, correspond à un type de jugement qui cherche à spécifier ce qui doit faire l'objet d'éloges ou de blâmes. En cela, défendre un jugement de valeur constitue clairement une attitude critique. Mais qu'entend-on, là encore, par le terme de « critique »?

De retour dans notre dictionnaire, celui-ci nous en donne deux sens principaux. D'abord, ce terme nous renvoie à une perspective temporelle, où un changement est sur le seuil de se produire. La critique – ou plutôt, le moment critique – marque la

-

¹⁴⁵ Aristote, *Rhétorique*, 1358b.

¹⁴⁴ Moore G. E., 1959, *Principia Ethica*, Cambridge University Press.

discontinuité. Le second sens, quant à lui, renvoie spécifiquement à l'exercice du jugement, où la critique correspond à un jugement appréciatif, ou en d'autres termes, à un jugement normatif. Du côté de la racine grecque, nous trouvons le mot *krisis* (χρίσις), lequel signifie « triage », « jugement », ou « décision », provenant lui-même du verbe χρίνω, qui signifie « trier », « séparer », « discriminer », mais aussi « juger ». Dans tous les cas, l'on comprend bien qu'il s'agit là de l'exercice d'un jugement discriminatoire. Qu'en est-il maintenant, de l'idéologie? Son activité peut-elle être assimilée à l'exercice d'une critique?

L'idéologie, peu importe la manière dont on aborde le terme – que ce soit d'une perspective matérialiste ou purement linguistique –, a toujours été présentée comme le véhicule d'une certaine vision du monde. Que ce soit l'idéologie bourgeoise selon Marx, les idéologies totale et particulières de Mannheim, les actes de langage chez Vološinov, les groupes d'intérêt chez Bourdieu, ou la tradition chez Gadamer, peu importe l'école de pensée, l'idéologie correspond à cette conscience préréflexive suivant laquelle les acteurs sociaux adoptent des idées et des comportements spécifiques. On doit ainsi comprendre que l'idéologie porte l'acteur social à conduire une discrimination parmi ses actions possibles. Ses choix seront différents selon l'idéologie qui gouverne alors sa pensée. C'est précisément ce processus qui nous permet d'affirmer que l'idéologie correspond à un positionnement critique, que l'idéologie constitue, en soi, une posture critique – ou discriminatoire.

L'idéologie en tant que théorie critique

Si l'on fait la synthèse, maintenant, de nos deux dernières analyses, selon lesquelles, d'une part, l'idéologie correspond, étant donné sa nature systémique, à une théorie, et d'autre part, étant donné sa fondation axiomatique, que celle-ci

dirige la conduite d'un jugement discriminatoire – ou critique –, il semble possible, et tout à fait pertinent, d'assimiler le concept d'« idéologie » à celui de « théorie critique ». Des précisions doivent cependant être faites, à ce stade, puisqu'il ne faudrait pas confondre ici la notion de « théorie critique », telle que nous désirons l'employer, avec cet autre emploi, tenu par l'école de Francfort, auquel, trop souvent, on a réduit le terme. En effet, s'il est encore commun de nos jours de voir des ouvrages qui consacrent l'expression « théorie critique » à cette seule école de pensée, il faut remarquer que cet usage exclusif est de moins en moins fréquent, alors que l'on tend à lui reconnaître un caractère générique 146.

Pour glisser ici quelques mots sur cette notion francfortoise de « théorie critique », telle qu'elle fut présentée par Horkheimer dans son livre *Théorie traditionnelle et théorie critique*¹⁴⁷, notons d'abord que celle-ci y est articulée au sein d'un argumentaire d'inspiration marxiste, où l'on oppose une posture théorique dite « traditionnelle », avec une posture dite « critique ». Alors que la première participerait à la reproduction de la société de type capitaliste, en reprenant à son compte les intérêts de la classe dominante, la théorie critique, quant à elle, viendrait dénoncer le caractère politique de l'activité intellectuelle bourgeoise ¹⁴⁸. En soulignant l'inscription historique de la théorie dite «traditionnelle» ¹⁴⁹, Horkheimer lui refuse alors le caractère d'objectivité dont celle-ci se réclame. Dans ce contexte, la théorie critique affiliée à l'école de Francfort doit constituer une théorie de la libération contre l'idéologie bourgeoise, laquelle, à travers les forces entropiques des médias de masse, de la culture populaire, comme des discours technicoscientifiques, œuvre à réifier une représentation biaisée du monde, empêchant, de

-

¹⁴⁶ Voir, notamment, Frère B. (dir.), 2015, *Le tournant de la théorie critique*, Éditions Desclée de Brouwer, ainsi que De Munk J., « Les bases d'une sociologie critique », *Enjeux sociétaux–CID Working Paper Series*, 2009, vol. 1.

Horkheimer M., 1974, Théorie traditionnelle et théorie critique, Gallimard.

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 57.

¹⁴⁹ *Ibid.*, pp. 60-63.

ce fait, l'avènement de la révolution prolétarienne, telle qu'annoncée, comme nous l'avons vu, par Marx.

S'il est vrai que les réflexions tenues par l'école de Francfort constituent une posture critique envers un certain discours idéologique, il n'en demeure pas moins que cette école ne résume pas, à elle seule, l'entièreté des théories existantes qui se proposent de critiquer une certaine vision du monde. Ainsi, un usage exclusif de la notion de « théorie critique » à l'école de Francfort nous semble inapproprié, précisément parce que l'on peut classer, sous cette notion, bien d'autres approches critiques n'appartenant pas à cette école de pensée. Pour cette raison, nous aborderons la notion de « théorie critique », dans le cadre de nos prochaines discussions, comme toutes formes de discours normatifs validés par un raisonnement théorique.

L'idéologie, critique de l'idéologie

Mais que devient la critique des idéologies, dès lors que nous assimilons la notion d'« idéologie » à celle de « théorie critique »? Pour le dire de façon directe, la logique de cette analyse voudrait que l'idéologie soit l'instrument privilégié depuis lequel exercer une critique envers une autre idéologie, ce qui nous permet de sortir alors de la dichotomie « utopie/idéologie » présentée plus tôt. Une critique des idéologies est conduite dès lors que deux visions du monde – soit deux idéologies – font s'affronter entre elles leurs théories respectives. La critique des idéologies n'est pas menée alors, dans ce contexte, depuis « la compréhension d'un autre soimême », mais par la justification théorique – et rhétorique – d'une vision du monde, fondée sur un axiome. En d'autres termes, c'est de l'idéologie seulement qu'est possible la critique de l'idéologie, l'une s'opposant alors à l'autre. Mais est-ce là véritablement le processus qui se rencontre dans notre environnement? Voit-on

effectivement les visions du monde se combattre « à coup de théories »? Pour percevoir ce phénomène, complétons notre définition de l'idéologie, afin qu'un nouvel angle nous en offre une meilleure appréhension.

Théorie critique et théorie morale

L'idéologie, avons-nous conclu plus tôt, œuvre à légitimer un axiome fondateur, lequel, avons-nous reconnu, est une intuition, ou en d'autres termes, un jugement de valeur. Ce faisant, l'idéologie participe du domaine moral. Suivant cette nouvelle perspective, qui là encore cherche à accorder aux notions d'« idéologie » et de « théorie critique » un sens tout à fait générique, une multitude de discours, qui n'étaient pas auparavant associés à ces appellations, peuvent maintenant être subsumés sous ces termes. À cet égard, nous pensons ici aux théories morales qui, suivant nos précédentes analyses, doivent être considérées comme de véritables théories critiques.

En effet, chacune d'elles – que l'on pense à l'utilitarisme, à la déontologie universaliste, à l'épicurisme, ou au stoïcisme – fait la promotion de certaines valeurs, plutôt que d'autres, acquérant, de la sorte, une vocation critique. Quant à savoir si ces postures critiques sont affiliées à des structures théoriques, il n'est pas nécessaire de chercher bien longtemps pour leur reconnaître un tel appareillage. Il suffit de jeter un œil sur tous les traités qui, depuis la plus lointaine Antiquité jusqu'à nos jours, cherchent à nous convaincre de l'éminente valeur logique de leurs positions morales respectives. Ainsi peut-on remarquer, pour chaque position morale, l'existence de longs argumentaires, lesquels tâchent de justifier la haute pertinence de ce qu'ils considèrent être le « bien ». Mais alors que chacune tâche de gagner son auditoire par l'appel aux notions de « nature humaine », de « droit naturel », ou d'« universalité de la raison », par exemple, on remarque alors que

toutes ces thèses reposent sur des concepts plutôt abstraits, telles que les notions de « Nature », de « Liberté », ou de « Justice », qui sont là des axiomes, et que l'on retrouve au cœur de toutes thèses morales. L'on voit bien, en cela, de quelle manière ces positions morales peuvent, à juste titre, être considérées comme des « théories critiques », comme d'autres l'auront d'ailleurs soutenu avant nous 150.

4.3 Le tournant performatif de la critique des idéologies

Les propos précédents nous ont permis de dégager une conception très large de l'idéologie, laquelle a été définie, avec le tournant linguistique, comme un discours ayant la faculté de se fonder lui-même. C'est par l'effet systémique et autoréférentiel d'un réseau de propositions, partageant ensemble un même fondement axiomatique, que l'idéologie parvient à s'imposer à l'homme sous la forme de l'évidence. Ayant proposé de nommer « théorie », ce réseau de propositions, et ayant reconnu l'orientation axiomatique – et en cela critique – du discours idéologique, nous en sommes venus à considérer celui-ci comme étant une théorie critique, et plus largement, comme une théorie morale. C'est ainsi sous cette forme, morale, que le discours idéologique est véhiculé au sein de nos sociétés, et c'est sous cette forme même que la critique des idéologies s'effectue, l'idéologie se faisant alors la critique d'une autre idéologie. Ainsi, dans la mesure où la critique des idéologies repose sur un débat d'idées entre théories morales adverses, il est possible de concevoir que cet exercice est à la portée de tout homme capable de justifier certains jugements de valeur, plutôt que d'autres, élaborant, de cette simple manière, une idéologie, laquelle constituera en elle-même, aurons-nous compris, une critique des idéologies. Encore une fois, la prolifération des traités de morales témoigne en ce sens de l'accessibilité de cette démarche. Toutefois, la chose n'est

-

¹⁵⁰ Genard J.-L., 2015, *Sociologie critique, sociologie morale*, in Bruno Frère (dir.), *Le tournant de la théorie critique*, Éditions Desclée de Brouwer, p. 37.

pas aussi simple qu'elle n'y paraît. En effet, si l'idéologie est, d'une perspective linguistique, une simple théorie, il ne faut pas négliger la force d'inertie que détient ce type de discours. C'est précisément parce que le discours idéologique est autofondateur qu'il est si difficile pour l'acteur social d'en faire la critique, comme si par ce processus d'autoréférence, la possibilité critique s'en trouvait compromise. Voyons cela de plus près.

L'inaptitude critique du sujet social

Ce fut là une des premières observations de la sociologie, que de remarquer l'inaptitude du sujet social à prendre une distance critique envers ses propres conditions d'existence. Celui-ci semble ne disposer, en effet, que d'une faible propension critique, s'accommodant, au contraire, de situations sociales qui le désavantagent même. Comment expliquer ce phénomène?

Plusieurs sociologues ont élaboré, chacun à leur manière, des théories explicatives, ce qui conduisit, comme l'on pouvait s'y attendre, à une prolifération conceptuelle. À cet égard, l'on peut relever ici, à titre indicatif, le terme d'« interpellation », proposé par Louis Althusser¹⁵¹, lequel terme exprime l'idée que l'acteur social n'est pas porté à prendre une posture critique envers le discours idéologique auquel il est confronté, dans la mesure où ce type de discours est constitutif de sa propre identité.

Nous suggérons alors que l'idéologie "agit" ou "fonctionne" de telle sorte qu'elle "recrute" des sujets parmi les individus (elle les recrute tous), ou "transforme" les individus en sujets (elle les transforme tous) par cette opération très précise que nous appelons *l'interpellation* [...]¹⁵².

1

 $^{^{151}}$ Althusser L., « Idéologie et appareils idéologiques d'État », $Positions,\,1976,\,pp.\,67-125.$ 152 $Ibid..\,p.\,113.$

Nous retrouvons un processus similaire chez Michel Foucault¹⁵³, rapporté toutefois aux normes créées par les champs de savoir, lesquels prennent l'homme comme objet d'étude et le soumettent à différentes formes d'évaluations et de mesures. Celui-ci nommera « normation », « l'imposition coercitive de types d'actions, de modes de comportements, et de manières d'être, pour autant qu'ils prennent la forme, chez ceux qui subissent la normation, de *dispositions durables* à agir et se comporter ainsi¹⁵⁴ ». Quant à Pierre Bourdieu, on retrouve le concept de « pouvoir symbolique », dont nous avons déjà discuté, lequel concept permet d'expliquer le fait que la domination sociale s'exerce le plus souvent, comme nous avons eu l'occasion de le mentionner déjà, « avec la complicité de ceux qui ne veulent pas savoir qu'ils le subissent ou même qu'ils exercent¹⁵⁵ ».

Malgré des approches qui peuvent sembler différentes, que l'on parle d'« interpellation », de « normation », ou de « pouvoir symbolique », l'idée avancée par ces auteurs reste la même. Ce dont il est question, ici, est le fait que les actions et les pensées des acteurs sociaux sont déterminées par une source qui leur serait exogène. Il en résulte, de cette situation, que la capacité critique de l'acteur social, sa capacité à prendre une distance réflexive à l'égard de sa propre condition d'existence, est grandement limitée. Tout se passe, en effet, comme si celui-ci déléguait sa capacité d'autodétermination à une autre entité, laquelle bénéficierait de son assentiment tacite. Toutes ces analyses, nous proposons de les rapporter au concept de « performativité », lequel terme doit expliquer le mode suivant lequel le discours idéologique parvient à s'imposer à la conscience réflexive du sujet, le prémunissant ainsi de faire usage de sa faculté critique. Mais qu'est-ce que la performativité?

_

¹⁵³ Foucault M., 1975, Surveiller et punir, Gallimard.

¹⁵⁴ Legrand S., 2007, Les normes chez Foucault, Puf, p. 47.

¹⁵⁵ Bourdieu P., «Sur le pouvoir symbolique», *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 1977, 32^e année, n° 3, p. 405.

La performativité comme acte du langage

Apparue initialement dans l'ouvrage posthume de John Langshaw Austin, How to do things with words 156, qui recueille une série de conférences données en 1955, la notion de « performativité » caractérise ce processus particulier selon lequel certains types de discours auraient la faculté de faire advenir ce qu'ils énoncent. Celui-ci qualifiera de « performatif », ce type de discours, en référence au verbe anglophone « to perform » 157. L'énoncé performatif doit donc se distinguer, nous dit Austin, de cette autre forme d'énoncés, laquelle aurait pour fonction de seulement décrire – ou de constater – un état de fait. Ce dernier type de discours sera alors qualifié de « constatif ». Ainsi, il existerait deux types d'énoncés, nous propose Austin, entre les énoncés performatifs et constatifs. Du côté de l'énoncé performatif, celui-ci peut être exprimé de différentes manières, prenant soit la forme de l'engagement, tel que dans l'expression « je le jure », soit la forme de la déclaration, comme on le retrouve dans l'expression « je vous déclare mari et femme ». Dans ces cas, remarque Austin, l'action repose entièrement sur l'acte d'énonciation même. Sans la prise de parole, ces événements n'existeraient tout simplement pas. C'est en ce sens qu'Austin parlera d'« acte de langage » (speechact).

Toutefois, alors que sa pensée se développe, tout au long de ses conférences, Austin est conduit à apporter des nuances à sa première analyse. D'une part, il souligne que la capacité de l'énoncé performatif, à faire advenir ce qu'il énonce, n'est pas un phénomène nécessaire, mais seulement possible. Il arrive, en effet, que de telles formules ne se montrent pas efficaces, comme lorsqu'un ordre est donné, et qu'il n'est pas suivi. Dans ce cas, « the utterance is then, we may say, not indeed false

Austin J. L., 1962, How to do things with words, Oxford University Press.
 Ibid., p. 6.

but in general unhappy. And for this reason we call the doctrine of the things that can be and go wrong on the occasion of such utterances, the doctrine of the Infelicities 158 ». Pour se montrer véritablement performatif, l'énoncé nécessite donc, nous dira l'auteur, un contexte d'énonciation – ou «conditions de félicité» – qui lui soit favorable, c'est-à-dire que soient réunis divers éléments périphériques au discours même, qui le rendent alors crédible et efficace. Ainsi, doit-on remarquer, un énoncé n'est jamais performatif en lui-même. Sa capacité à induire des effets sur son auditoire est relative à des circonstances qui sont extérieures à celui-ci. Mais là ne s'arrêtent pas les réajustements qu'Austin apportera à ses premières analyses, alors qu'une nouvelle découverte est réalisée. Il constatera, en effet, que la distinction entre les énoncés constatifs et performatifs n'est pas tout à fait valide. C'est que plusieurs énoncés, qui semblent d'abord être seulement constatifs, ont un impact sur la manière de percevoir le monde, influençant conséquemment notre manière d'interagir avec lui. Il s'ensuit que la simple description de faits posséderait des vertus performatives. Ceci l'emmènera donc à abandonner sa première distinction entre « énoncé performatif » et « énoncé constatif », pour proposer plutôt une division tripartite, entre « actes locutoires » (la simple énonciation), « actes illocutoires » (la modalité performative de l'énonciation), et « actes perlocutoires » (les effets produits par l'énoncé). La mort hâtive d'Austin mis toutefois fin abruptement à la pensée d'un auteur qui se devait être prometteuse.

Néanmoins, l'idée, selon laquelle le langage est en mesure de créer ce qu'il énonce, survécut heureusement à son auteur, et fut reprise et développée par John Searle. Celui-ci proposa, dans *La Construction de la réalité sociale*¹⁵⁹, d'élargir l'application du concept d'« acte de langage » à de plus grands ensembles, et de

-

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 14.

¹⁵⁹ Searle J. R., 1998, La Construction de la réalité sociale, Gallimard.

reconnaître ainsi le rôle du langage dans l'apparition de plusieurs phénomènes sociaux. C'est ainsi que Searle proposera que « le langage est essentiellement constitutif de la réalité institutionnelle 160 ». Plusieurs pratiques sociales seraient ainsi redevables, nous dit cet auteur, à de simples conventions langagières. Mais nous nous éloignerions trop de notre sujet en développant davantage la pensée de ces deux auteurs; concentrons-nous plutôt sur l'usage euristique de cette notion de « performativité » à l'égard de notre présente problématique, alors que nous tâchons de cerner les causes de l'inaptitude critique de l'acteur social.

La performativité : une action qui est exogène à l'homme

L'idée remarquable du concept de « performativité », tel que nous souhaitons l'employer ici, et en prenant une certaine distance avec la définition qu'en aura d'abord donné Austin, est que le langage n'est pas un simple instrument au service de l'homme, lequel pourrait en disposer à sa guise pour décrire le monde qui l'entoure. Au contraire, cette notion propose que le langage est en mesure d'influencer l'acteur social et d'engendrer ainsi des phénomènes sociaux, en déterminant l'action qui sera entreprise par celui-ci. C'est précisément parce que l'acteur social délègue son pouvoir décisionnel, pour alors conformer son action au contenu d'un discours ambiant, que l'on peut dire que l'action entreprise par celuici ne lui est pas tout à fait redevable. L'action semble, en effet, dans ce cas, provenir d'une source qui lui est exogène, soit d'un discours que l'acteur social aura fait sien. En adoptant ainsi la vision du monde suggérée par un discours ambiant, et en y adaptant son action, l'acteur social ne fait aucun usage de sa faculté critique; il ne cherche pas à opposer d'autres possibilités d'existence à ce qui lui est suggéré; il « performe » le contenu du discours; l'acteur social agit, dans ce cas, de manière non réflexive.

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 83.

_

L'usurpation du politique

Deux remarques doivent être faites ici, relativement à ce phénomène. D'une part, dès lors qu'un discours se révèle être performatif, c'est-à-dire, dès lors que celui-ci induit, chez l'acteur social, l'adoption de comportements spécifiques, l'on peut affirmer que cette action même, qui est conduite par cet individu, n'est pas de nature réflexive. Celui-ci aura, en effet, adhéré à la proposition d'action suggérée par le discours ambiant, sans avoir fait appel à sa faculté critique. Dans ce contexte, la performativité du discours usurpe la capacité critique de l'agent social, lequel se voit subir une influence dont il est, le plus souvent, inconscient. Le second point que nous souhaitons relever est relatif au fait que le discours performatif, dès lors qu'il porte l'acteur social à accorder son assentiment envers certains comportements, plutôt qu'à d'autres, est nécessairement engagé au sein d'une posture morale. À ce compte, le discours performatif n'est jamais neutre. Celui-ci transporte avec lui des jugements de valeur – une certaine vision du monde – lesquels seront mis en pratique, dès lors que l'acteur social « performe » le « programme » du discours en question. C'est la raison pour laquelle la présence de discours performatifs, au sein de la société, est un enjeu politique d'importance.

La critique du discours performatif

Ce fut l'une des grandes tâches de la sociologie critique que de dévoiler la présence de ces discours performatifs, au sein de la société, et d'identifier l'orientation politique qu'ils recèlent. Le pari tenu par ces approches critiques est qu'une fois informé de la partialité de ces discours, de même que des mécanismes suivant lesquels ceux-ci acquièrent leur autorité, l'individu soit moins enclin à y adhérer aveuglément, et qu'alors il puisse exercer sa faculté critique. C'est donc par le biais d'une critique de la performativité du discours que la sociologie critique amorce ce

que nous reconnaissons être un tournant au sein de la critique des idéologies. Voyons cela de plus près.

4.3.1 La performativité de la parole

Il est possible de faire remonter à Marx, de même qu'à Weber, les premières analyses qui mettent en cause la performativité du langage. Alors que le premier proposa de trouver au sein du système légal, un important vecteur de l'idéologie bourgeoise, le second trouva, au sein de la doctrine religieuse protestante, les sources du phénomène capitaliste. On trouvera toutefois chez Bourdieu une pensée plus structurée sur le sujet.

Bourdieu : les mécanismes sous-jacents au discours performatif

Chez Bourdieu, d'abord, la société est perçue comme un ensemble de secteurs d'activités où ont cours des luttes de pouvoir pour l'accumulation de capital symbolique. Dans cette lutte, le langage occupe un rôle de premier plan. Celui-ci sert les intérêts des classes dominantes, dès lors qu'il permet de dissimuler l'existence de cette lutte et de s'assurer la complicité de ceux-là mêmes qui subissent les effets de cette domination. Les dominants, nous dit-il,

s'efforcent d'imposer universellement, par un discours tout empreint de la simplicité et de la transparence du bon sens, le sentiment d'évidence et de nécessité que ce monde leur impose [...] qui, étant orienté vers la naturalisation de l'ordre social, emprunte toujours le langage de la nature¹⁶¹.

¹⁶¹ Bourdieu P., «Décrire et prescrire», *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 38, nº 1, 1981, p. 71.

_

L'acceptation de l'ordre social, tel que nous le présente Bourdieu, à l'instar de Reboul, passe par le biais d'un processus de rationalisation. C'est par ce moyen qu'un discours parvient à dissimuler sa fonction politique et à faire accepter un état du monde, même injuste, dès lors que celui-ci est présenté comme étant « naturel ». En prenant les formes de la scientificité, un discours pourra plus facilement s'assurer l'adhésion de l'acteur social.

Ce langage politique non marqué politiquement se caractérise par une rhétorique de l'impartialité [...] qui manifeste la dénégation de la lutte politique en tant que lutte. Cette stratégie de la neutralité (éthique) trouve son accomplissement naturel dans la rhétorique de la scientificité 162.

Le discours scientifique permettrait ainsi, nous dit Bourdieu, de naturaliser des pratiques sociales, ce qui faciliterait leur adoption de la part des acteurs sociaux. Nous nous retrouvons donc en présence du phénomène de la performativité, lorsque les individus se conforment aux énoncés émis par l'appareil théorique même. « La description scientifique la plus strictement constative, nous dit Bourdieu, est toujours exposée à fonctionner comme prescription capable de contribuer à sa propre vérification en exerçant un effet de théorie propre à favoriser l'avènement de ce qu'elle annonce. 163 » On peut déjà souligner ici la place qu'occupe le discours constituant – et par association, l'idéologie – à l'égard du phénomène de la performativité. En effet, si le discours performatif, pour être efficace, doit être en mesure de valider son autorité auprès de l'acteur social, alors même que cette autorité repose sur un jugement de valeur, c'est précisément dans la mesure où un discours constituant est constitutif même du discours performatif. Le discours performatif correspondrait ainsi à l'efficacité symbolique du discours constituant.

¹⁶² Ibidem.

¹⁶³ *Ibid.*, p. 72.

La performativité des théories économiques

L'on peut trouver un exemple de cet « effet de théorie » du discours performatif au sein du domaine économique. Des auteurs 164 ont effectivement proposé de concevoir les théories économiques, non pas comme de simples descriptions des pratiques factuelles d'échange de biens et de services, mais comme de véritables discours performatifs capables d'orienter les pratiques sociales en un sens déterminé. À cet égard, ceux-ci parleront de « prophéties auto-réalisatrices ». Par exemple, si les théories économiques de type « néo-classique », tel qu'on le retrouve chez Walras¹⁶⁵, ont ce grand intérêt de présenter un système d'échange capable de s'autoréguler à partir du principe de l'offre et de la demande, ce modèle économique, toutefois, est loin de représenter la pratique réelle des modes d'échanges généralement employés par les hommes. En effet, les pratiques du don, du vol, et de la redistribution, y sont exclues. Conséquemment, pour atteindre son plein développement, un tel modèle exige des acteurs sociaux qu'ils adoptent uniquement les pratiques économiques conforment à celui-ci, ces pratiques étant les seules alors pouvant être qualifiées de « rationnelles ». Dans ces conditions, les théories économiques sont constitutives de certaines pratiques sociales, telles que l'épargne ou l'investissement, par exemple. Les théories économiques occupent en cela un rôle de régulation sociale, c'est-à-dire un rôle politique, et ce, de manière performative, dès lors que l'acteur social y participe de manière intuitive, sans prendre nécessairement conscience de l'influence qu'il subit alors, croyant se conformer à l'ordre naturel – ou « logique » – des choses.

1

¹⁶⁴ Voir Muniesa F. et Callon M., 2008, «La performativité des sciences économiques », Papiers de recherche du Centre de Sociologie de l'innovation, n° 10, pp. 1-23, de même que Ferraro F., Pfeffer j. et Sutton R. I., «Economics language and assumptions: How theories can become self-fulfilling», Academy of Management review, 2005, vol. 30, n° 1, pp. 8-24.

Walras L., 1988, Éléments d'économie politique pure ou théorie de la richesse sociale, Economica.

La performativité de la norme chez Foucault

Un processus similaire a été relevé par Foucault, dans son livre Surveiller et punir, où celui-ci s'est intéressé particulièrement aux domaines de la médecine et de la psychiatrie qui, selon cet auteur, influencent la manière dont l'individu va se comprendre lui-même, et conséquemment, la manière dont celui-ci va se comporter. Ce que créent ces discours médicaux et psychiatriques, nous dit Foucault, est une représentation du sujet social. C'est en faisant de l'homme un « objet de savoir » qu'un processus d'objectivation, ou d'« assujettissement », aurait lieu, suivant lequel l'individu intérioriserait les normes véhiculées par ces discours, pour ensuite y conformer ses comportements. L'idée que le sujet se fera de lui-même serait ainsi l'effet d'observations, de mesures, et de normes, véhiculées par le discours savant. Mais ce savoir n'est pas neutre, là non plus, chez Foucault. Il est le produit d'une posture de pouvoir, lequel est à l'origine de ce savoir. Ainsi, sera-t-il conduit à affirmer que « pouvoir et savoir s'impliquent directement l'un l'autre 166 ». Ce que Foucault cherche alors à démontrer est qu'« il n'y a pas de relation de pouvoir sans constitution corrélative d'un champ de savoir, ni de savoir qui ne suppose et ne constitue en même temps des relations de pouvoir 167 ». Parce que les normes véhiculées par le discours d'experts constituent des contraintes anonymes, lesquelles vont exercer, sur l'acteur social, un processus de « normation », ou dit autrement, une régulation de sa conduite, Foucault se trouve à dévoiler la présence d'enjeux politiques, là où l'on ne s'y attend pas, soit dans le domaine de l'expertise scientifique. C'est précisément parce que le discours d'experts s'impose à l'acteur social, sans que celui-ci n'y oppose sa faculté critique, qu'il s'en trouve alors aliéné.

_

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 36.

¹⁶⁶ Foucault M., 1975, *Surveiller et punir*, Gallimard, p. 36.

On voit ainsi comment la performativité du discours se révèle être un véritable enjeu social, dès lors que les acteurs sociaux adoptent, de manière non réflexive, certains comportements qui peuvent leur être, comme nous venons de le voir, défavorables. Ce phénomène, on l'explique par la force suggestive du langage, lequel, par le biais d'une théorie, ou d'un effet de rationalisation, parvient à rendre universel, ou neutre, ce qui doit n'avoir, en fait, qu'une forme intéressée et partiale. Ce mécanisme, c'est celui du discours constituant, dont nous avons discuté plus tôt, lequel parvient à actualiser, de manière performative, la vision du monde qu'il recèle. C'est parce que l'action ne résulte pas de la réflexivité d'un sujet qui se questionne sur ses possibilités existentielles, tel que nous l'avons vu avec Ricœur, mais procède plutôt de l'influence des mécanismes impersonnels du discours idéologique, que l'on peut considérer la performativité du langage comme ce qui, précisément, nuit à la capacité critique du sujet. Une critique des idéologies doit donc tenir compte de ce phénomène et conduire, parallèlement à une critique axiomatique touchant aux valeurs véhiculées par le discours idéologique, une critique des mécanismes impersonnels suivant lesquels le langage devient performatif. Mais le langage est bien loin d'être le seul facteur capable d'influencer l'acteur social au point de démunir celui-ci de sa capacité critique. Nous proposons de considérer la pratique elle-même – ce que nous nommons aussi « la technique » - comme étant performative, c'est-à-dire capable d'induire des attitudes et des visions du monde particulières chez l'acteur social, et ce, de manière non réflexive.

4.3.2 La performativité de la technique

En effet, si le langage porte l'acteur social à adopter certains comportements, sans que celui-ci ne fasse l'usage de sa faculté critique, la technique, verrons-nous, en fait tout autant. Parce que des phénomènes sociaux sont engendrés par celle-ci, parce qu'elle est le véhicule d'un discours idéologique, la technique peut être qualifiée de « performative »; elle agit sur l'acteur social de manière à ce que celui-ci conforme ses pensées et ses actions au « programme » moral auquel participe l'activité en question. Mais prenons le temps d'abord de préciser notre vocabulaire. Qu'entend-on par « technique »? Par ce terme, nous désirons désigner l'ensemble des pratiques — ou manières de faire les choses — selon une perspective tout à fait générique, et ainsi ne pas réserver ce terme à la rationalité instrumentale. Ainsi, une simple routine de vie, une manière de se nourrir, de travailler, de côtoyer ses pairs, etc., relève de la technique. Il s'agit alors, tout bonnement, d'une manière de faire les choses. Le terme latin de *praxis* serait approprié ici pour désigner la chose. Nous en resterons néanmoins avec la notion de « technique », laquelle possède l'avantage de laisser entendre le processus de rationalisation qui participe de ce phénomène.

Élargissement du concept de « performativité »

On comprend, dès lors, que la notion de « performativité », dans ce contexte, n'est pas réductible aux seuls faits langagiers, tel qu'on le retrouve initialement dans la proposition d'Austin, et tel que nous avons traité ce terme jusqu'à présent. En considérant que la technique induit des effets sociaux qui vont bien au-delà de leur seule application concrète, nous proposons que celle-ci réalise des effets performatifs. Il est possible de percevoir, d'ailleurs, l'ébauche d'une telle proposition, soit la performativité de la technique, chez Austin même, alors que celui-ci affirma qu'un énoncé n'est jamais performatif en lui-même, mais doit bénéficier d'un contexte qui lui soit favorable. Ce contexte, ou « conditions de félicité », c'est l'attitude de celui qui produit l'acte illocutoire (sa *praxis*), c'est aussi le décorum, c'est-à-dire le lieu, le moment, la présence de tiers, ou d'artefacts spécifiques, etc., ce qui contribue à la performativité d'une énonciation. Ainsi, le

phénomène de la performativité se trouve être partagé entre éléments langagiers et éléments non langagiers. En ce sens, nous ne trahissons pas l'idée de la performativité en désirant y inclure des éléments non langagiers, tels que la technique, et, comme nous le ferons dans un instant, avec les objets.

L'idéologie derrière la technique

La technique, en tant que manière de faire les choses, au même titre que le langage, n'est pas un simple instrument qui serait entièrement soumis à la discrétion des hommes. Celui-ci disposerait de facultés performatives qui portent l'acteur social à adopter une certaine vision du monde. Ainsi, la technique serait elle-même un vecteur idéologique, souvent occulté du fait qu'elle s'appuie, pour se légitimer, sur un raisonnement scientifique. On peut noter, sur ce même thème, les dénonciations effectuées par Marcuse¹⁶⁸, puis par Habermas¹⁶⁹, à l'endroit de la technique, laquelle usurperait la capacité d'autodétermination de l'homme en orientant, « performativement », ses pensées et ses comportements.

C'est dans son livre *L'homme unidimensionnel*, que Marcuse dénonce l'influence qu'exerce le mode de production technique, sur nos sociétés dites « modernes ». Selon ce dernier, « l'appareil de production tend à devenir totalitaire dans ce sens qu'il détermine, en même temps que les activités, les attitudes et les aptitudes qu'implique la vie sociale, les aspirations et les besoins individuels. ¹⁷⁰ » De la même manière qu'un modèle économique peut emmener l'acteur social à adopter les comportements qui répondent aux exigences du système ainsi proposé, la technique induit, « performativement », des attitudes et des pensées qui adhèrent au projet institué par le modèle de production technique.

¹⁶⁸ Marcuse H., 1968, *L'homme unidimensionnel*, Éditions de Minuit.

.

¹⁶⁹ Habermas J., 1973, *La technique et la science comme «idéologie»*, Gallimard.

¹⁷⁰ Marcuse H., 1968, op. cit., p. 24.

À mesure que le projet se développe, il façonne l'univers du discours et de l'action, de la culture sur le plan matériel et sur le plan intellectuel. Par le truchement de la technologie, la culture, la politique et l'économie s'amalgament dans un système omniprésent qui dévore ou qui repousse toutes les alternatives 171.

La technique posséderait donc ainsi un fort impact sur la mise en forme de la société. Parce qu'elle agit sur le plan culturel et politique, la technologie occuperait un véritable rôle politique. Elle porterait l'homme à devenir, malgré lui, un « homme unidimensionnel »; c'est-à-dire que celui-ci serait conduit à se saisir lui-même à l'aune du système technique.

Devant les aspects totalitaires de cette société, il n'est plus possible de parler de "neutralité" de la technologie. Il n'est plus possible d'isoler la technologie de l'usage auquel elle est destinée; la société technologique est un système de domination qui fonctionne au niveau même des conceptions et des constructions techniques ¹⁷².

Cette proposition connut des échos chez Habermas, lequel reprit à son compte l'enjeu déjà présenté par Marcuse, pour y souligner à grand trait la nature idéologique de la technique. Dans son livre *La science et la technique comme* «idéologie», Habermas dénonça la fausse neutralité de la rationalité instrumentale et le fait que « cette intention technocratique [...] tient lieu d'idéologie pour cette politique d'un genre nouveau¹⁷³ ». Le danger, nous dit Habermas, est que soit appliquée « la structure de l'activité rationnelle par rapport à une fin au niveau des systèmes sociaux¹⁷⁴ ». Dès lors, c'est une structure totalitaire qui s'instaurerait au sein du monde social, et ce, de manière autonome, par la seule force de l'idéologie technique. Ce que dénonce ainsi Habermas, à l'instar de Marcuse, est le risque

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 25.

¹⁷³ Habermas J., 1973, op. cit., p. 48.

¹⁷⁴ *Ibid.*, p. 47.

¹⁷² *Ibid.*, p. 24.

que le secteur d'activité rationnelle par rapport à une fin acquiert non seulement une certaine prépondérance vis-à-vis de la structure institutionnelle mais aussi qu'il fini[sse] même par absorber au fur et à mesure toute activité communicationnelle en tant que telle¹⁷⁵.

Les techniques disciplinaires

On se rappellera que Foucault propose que les acteurs sociaux sont conduits à s'objectiver eux-mêmes via les discours savants qui les prennent comme objet d'étude. Mais celui-ci porta plus loin sa réflexion lorsqu'il s'intéressa à l'influence qu'exerce sur nous ce qui sera nommé « les techniques disciplinaires ». C'est à travers l'étude du pouvoir gouvernemental, tel que celui-ci s'applique concrètement sur les populations, que Foucault ouvre la porte à l'examen critique des techniques de gestion. Le pouvoir gouvernemental, nous dit Foucault, se distingue ainsi du pouvoir ecclésiastique en ce qu'il ne cherche pas à « convertir les âmes » des individus, mais s'adresse plutôt au corps de ceux-ci. C'est dans cet exercice de dressage des individus¹⁷⁶, par le biais de diverses techniques disciplinaires dont l'objectif est de réguler de manière durable le comportement des individus, que Foucault remarque la nature performative de la technique. L'emploi des techniques disciplinaires, souligne alors cet auteur, vient ainsi changer la nature du pouvoir gouvernemental, tel qu'il est désormais exercé sur les populations. Comme le soulignent Lascoumes et Le Galès, « [i]l ne s'agit plus de conquérir et de posséder, mais de produire, de susciter, d'organiser la population 177 ». Foucault parle alors de « gouvernementalité » pour exprimer cette forme de contrôle que les autorités publiques exercent sur les populations. La gouvernementalité correspond alors à

¹⁷⁵ Ibidem.

¹⁷⁶ Foucault M., 1975, Surveiller et punir, Gallimard, p. 200.

Lascoumes P. et Le Galès P., L'action publique saisie par ses instruments, in Lascoumes P. et Le Galès P. (dir.), 2004, Gouverner par les instruments, Presses de Sciences Po, p. 19.

« un changement radical dans les formes d'exercice du pouvoir par une autorité centralisée, processus qui résulte d'une rationalisation et d'une technicisation 178 ».

De telles pratiques ne sont pas uniquement contraignantes, elles ne font pas que punir et interdire. Notamment elles renforcent et rendent possible la volonté d'obéissance et constituent sur le plan organisationnel des formes reconnues de créativité et de productivité grâce à un processus à la fois explicite (par des éléments externes d'autorité tels que les règles, les supérieurs) et implicite (par l'acquisition d'une bonne conduite de la part des membres)¹⁷⁹.

Nous l'avons mentionné, savoir et pouvoir sont intimement liés chez Foucault. En cela, les techniques disciplinaires, lesquelles relèvent d'un savoir technique, sont attachées à un type de pouvoir particulier. C'est au pouvoir économique que Foucault associe la gouvernementalité. Le contrôle des populations est issu de la logique économique néo-libérale, nous dit-il, où la régulation des comportements sociaux doit servir l'augmentation du capital le logique cherche alors à créer le type d'homme propice à son expansion, soit l'homo œconomicus le limiter à l'État seulement, Foucault porta son attention à diverses organisations, prisons, hôpitaux, écoles, et tenta de démontrer comment le pouvoir de celles-ci s'exerce sur les individus. « La médecine, l'hygiène, l'éducation ou encore le contrôle "bio-politique" de la fertilité et de la mortalité, de l'épargne, etc. sont autant de techniques qui visent moins à produire l'obéissance qu'à normaliser les individus par des techniques de socialisation. les la fertilité et de la mortalité, de l'épargne, etc.

¹⁷⁸ Ibidem.

¹⁷⁹ Clegg S., 1990, «Pouvoir, symbolique, langage et organisation», in Chanlat J.-F., *L'individu dans l'organisation*, Presses de l'Université Laval, p. 667.

¹⁸⁰ Voir à ce sujet Foucault M., 2004, *Naissance de la biopolitique. Cours au collège de France.* 1978-1979, Seuil/Gallimard.

¹⁸¹ *Ibid.*, p. 231.

¹⁸² Bert J.-F., 2011, *Introduction à Michel Foucault*, La Découverte, p. 77.

La critique des techniques de gestion

Transposées au domaine de la gestion, ces approches critiques, de Marcuse, de Habermas, et de Foucault, ont donné naissance à de nouveaux domaines d'investigation ayant comme objet spécifique les techniques de gestion. Du côté anglophone figure l'école des Critical management studies, laquelle rassemble divers auteurs¹⁸³, lesquels poursuivent principalement les analyses initiées par Marcuse et Habermas, en dénonçant le contenu idéologique véhiculé par les techniques managériales. L'idée derrière cette entreprise est de dévoiler l'orientation politique contenue par les techniques de gestion, de sorte que l'acteur social cesse de s'y conformer aveuglément et puisse leur opposer sa faculté critique. Une même entreprise existe du côté francophone 184, qui trouve alors chez Foucault son inspiration première et qui cherche, là aussi, à dévoiler la politique cachée sous les instruments de gestion, prétendus neutres. Mais peu importe ici les influences à l'origine de ces propositions, l'idée est, chez chacune de ces écoles, similaire, laquelle consiste à dévoiler l'orientation idéologique et les impacts sociaux engendrés par l'usage de la technique. « [L]e développement de techniques et d'instruments de régulation supposément neutres et apolitiques produit [...] des effets profondément politiques en termes d'allocation des ressources entre groupes sociaux et d'accès au processus décisionnel. 185 » Alors que les instruments de gestion « procurent une plus grande efficacité, [...] ils contribuent à dépolitiser les questions, à les rendre naturelles en leur ôtant une partie de leur charge

1

¹⁸³ Pour avoir une vue d'ensemble de ce courant de pensée, voir Alvesson M. et Willmott H. (eds.), 2003, *Studying Management Critically*, Sage, ainsi que Alvesson M. et Willmott H., «Critical theory and management studies: An introduction», *Critical Management Studies*, 1992, pp. 1-20, de même que Alvesson M. et Deetz S., 2000, *Doing Critical Management Research*, Sage.

¹⁸⁴ Voir, à cet effet, Ogien A., 1995, *L'esprit gestionnaire*, Éditions de l'EHESS, de même que Chiapello È. et Gilbert P., 2013, *Sociologie des outils de gestion. Introduction à l'analyse sociale de l'instrumentation de gestion*, La Découverte, ainsi que Lascoumes P. et Le Galès P. (dir.), 2004, *Gouverner par les instruments*, Presses de Sciences Po.

Halpern C., Lascoumes P., et Le Galès P. (dir.), 2014, L'instrumentation de l'action publique : controverses, résistances, effets, Presses de Sciences Po, p. 45.

politique¹⁸⁶ ». La capacité critique du sujet est, dans ce contexte, déléguée à une technocratie¹⁸⁷, laquelle retire à l'acteur social sa capacité d'autodétermination, et en cela, sa réflexivité critique. « Le pouvoir n'est alors ni aux citoyens, ni aux gouvernants, il a été incorporé dans ces instruments qui fonctionnent comme des systèmes techniques indépendants des acteurs. ¹⁸⁸ » Dans la mesure où les outils de gestion « restreignent l'horizon des acteurs » ¹⁸⁹, ceux-ci se montrent effectivement performatifs. Ainsi, comme nous l'avons vu plus tôt avec les actes de langage, les instruments de gestion engendrent, eux aussi, des phénomènes sociaux; « [ils] produisent des effets propres, ils engendrent des usages détournés qui échappent aux desseins de leurs concepteurs ¹⁹⁰ ».

Nous voyons, avec les précédents propos, que le phénomène de la performativité n'est pas nécessairement le produit du seul discours langagier. La technique peut, elle aussi, engendrer des phénomènes sociaux qui débordent de l'exercice d'une pratique située. Celle-ci est en mesure d'influencer la manière suivant laquelle l'homme va se comprendre lui-même, de même que le monde. Et alors que la technique est chargée idéologiquement, alors qu'elle articule une vision du monde spécifique, celle-ci se présente pourtant sous le couvert de la rationalité, d'où elle tire sa légitimité. Ce faisant, c'est la capacité critique de l'acteur social qui est compromise par la technique, laquelle tient lieu de raison, à la place de l'homme.

-

¹⁸⁶ Lorrain D., *Les pilotes invisibles de l'action publique*, in Lascoumes P. et Le Galès P. (dir.), 2004, *Gouverner par les instruments*, Presses de Sciences Po., p. 188.

Ogien A., 1995, *L'esprit gestionnaire*, Éditions de l'EHESS.

¹⁸⁸ *Ibid.*, p. 189.

¹⁸⁹ *Ibid.*, p. 188.

¹⁹⁰ Halpern C., Lascoumes P., et Le Galès P. (dir.), 2014, op. cit., p. 64.

4.3.3 La performativité de l'objet

Nous avons suggéré l'idée, il y a quelques instants, que les objets peuvent, eux aussi, à l'instar du langage et de la technique, être des vecteurs idéologiques capables d'influencer, de manière non réflexive, le comportement des individus. Cette capacité performative de l'objet a suscité récemment l'intérêt de nombreux auteurs, ce qui entraîna une prolifération des termes qui doivent désigner ce phénomène. Dans le monde anglophone, par exemple, se côtoient les notions de « materiality » 191, de «sociomateriality» 192, ainsi que de «material agency» 193. En ce qui nous concerne, nous proposons de conserver le terme de « performativité » pour exprimer cette idée selon laquelle les objets peuvent « faire des choses ». Nous espérons, en évitant ainsi la multiplication des concepts, éviter, du même fait, les sources de confusion. D'ailleurs, comme nous l'avons mentionné précédemment, il n'y a aucune raison qui doit nous porter à réserver le terme de « performativité » aux seuls « actes de langage », alors que le phénomène qui doit être désigné par ce terme — soit l'action non réflexive de l'acteur social — peut effectivement être produit par différents vecteurs, qu'ils soient langagiers, techniques, ou matériels.

La théorie de la traduction

Lorsque l'on aborde la question du rôle de l'objet envers la conduite de l'action, les travaux de Callon et Latour¹⁹⁴ apparaissent souvent comme étant précurseurs. Ces auteurs traitent de ce phénomène sous l'expression de « la théorie de la

¹⁹¹ Leonardi P.M, Nardi B.A., Kallinikos J., 2012, *Materiality and Organizing. Social Interaction in a Technological World*, Oxford University Press.

Faulkner P. et Runde J., On Sociomateriality, in Leonardi P.M., Nardi B.A., Kallinikos J., 2012, Materiality and Organizing. Social Interaction in a Technological World, Oxford University Press.
 Leonardi P.M., 2011, «When Flexible Routines Meet Flexible Technologies: Affordance, Constraint, and the Imbrication of Human and Material Agencies», MIS quarterly, 35, pp. 147–167.
 Callon M. et Latour B., « Le grand Léviathan s'apprivoise-t-il? », Sociologie de la traduction. Textes fondateurs, 2006, pp. 11-32.

traduction », aussi connu sous l'appellation « théorie de l'acteur-réseau ». L'idée avancée par cette théorie est qu'il est inexact de conférer à l'être humain, seul, la responsabilité de ses actions. Ces auteurs vont ainsi proposer de partager cette responsabilité avec « [n]'importe quel élément qui cherche à courber l'espace autour de lui, à rendre d'autres éléments dépendants de lui, à traduire les volontés dans le langage de la sienne propre 195 ». À ce compte, toutes choses, peu importe le substrat, « habitudes, mots, bois, aciers, lois, institutions, gênes, sentiments ... 196 », peuvent postuler au titre d'«actant». Mais il ne s'agit pas ici d'ajouter simplement de nouveaux acteurs au calcul des causes de l'action, mais plutôt de rendre diffuse la source même de l'action. Ainsi, rendre compte d'une action ne consisterait pas à lui reconnaître une source unique, peu importe la nature de cette source, mais de saisir plutôt le réseau d'acteurs, à la fois humains et « non humains », au sein duquel l'action est conduite. C'est par l'interdépendance des éléments de ce réseau, lesquels se partagent entre eux les responsabilités de l'action, que celle-ci a lieu. Ainsi, comme le dira Latour, dans son livre La vie au laboratoire, ce n'est pas le chercheur qui découvre, seul, le microbe, mais c'est aussi le microscope.

Toutefois, alors qu'elle laisse en suspens la question qui consiste à savoir en quelle circonstance et par quel procédé un objet se révèle être performatif, la théorie de la traduction semble n'en rester, tout compte fait, qu'à une posture anthropologique parmi d'autres¹⁹⁷, présentant alors une forme particulière de relation entre le matériel et la société, telle qu'on le retrouve, par exemple, dans l'animisme, le totémisme, le naturalisme, ou l'analogisme¹⁹⁸. Ainsi, considérant, d'une part, qu'une telle approche tend vers une régression à l'infinie, lorsqu'il faut expliquer les causes d'un événement, et d'autre part, dès lors qu'il n'est pas question de

¹⁹⁵ *Ibid.*, p. 20.

¹⁹⁶ *Ibid.*, p. 19.

Vaujany F.-X. et Mitev N., «Introduction au tournant matériel», in De Vaujany F.-X., Hussenot A. et Chanlat J.-F., 2016, *Théories des organisations. Nouveaux tournants*, Economica, p. 153. *Ibidem.*

considérer l'objet comme étant le véhicule d'une idéologie particulière, laquelle porterait l'homme à agir de façon déterminée, cette approche se révèle être incompatible avec notre démarche, laquelle, répétons-le, postule que le discours idéologique est à l'origine du dynamisme social. Nous allons donc chercher ailleurs quelques exemples favorables à notre entreprise, où l'objet prend clairement la posture d'un vecteur idéologique.

La longue histoire de la performativité de l'objet

Cette idée, qui consiste à reconnaître que les objets sont capables d'induire, « performativement », des effets sociaux, n'est heureusement pas nouvelle. En effet, des propositions existent, qui traitent de ce phénomène dans le sens même que nous préconisons. Nos prochains propos offriront un aperçu de cette littérature. Mais avant de débuter notre exposé, il peut être utile de préciser ce que nous entendons ici par « objet ». Sous ce terme, nous entendons, bien sûr, les éléments matériels, tel que cette notion le laisse entendre ordinairement; mais là ne s'arrêtent pas nos considérations. Il faut encore ajouter, aux éléments matériels, les images, les sons, les saveurs, bref, tout ce qui est mis devant nous et qui se distingue du langage et de la technique, n'ayant alors pas une forme conceptuelle et ne prenant pas non plus la forme d'un exercice pratique. Quels sont donc les auteurs qui ont proposé que les objets peuvent se faire les véhicules du discours idéologique, et, par conséquent, sont en mesure de nous mettre dans un état d'esprit tel que notre comportement s'en trouve modifié? Il est possible de remonter jusqu'à Aristote pour trouver une proposition qui abonde en ce sens, alors que celui-ci souligne cette capacité performative, que possèdent les mélodies musicales, d'enthousiasmer les âmes¹⁹⁹. Mais d'autres auteurs auront su aborder, de façon beaucoup plus substantielle, la question de la performativité de l'objet.

¹⁹⁹ Aristote, Les politiques, VIII; 5 1340 A 8-12.

Durkheim et la réification de la morale

Durkheim a développé une théorie intéressante en ce sens, alors qu'il s'interrogea sur les sources à l'origine du dynamisme social. Selon cet auteur, les phénomènes sociaux sont le produit de représentations collectives, lesquelles ont la capacité d'orienter le comportement des individus par le biais de la force morale qui est associée à ces représentations. Cette force morale correspond, pour Durkheim, à une force de même nature que celles auxquelles nous ont habitués les sciences physiques. Ce sont les représentations sensibles de cette force, ce que Durkheim nomme « idéaux », qui vont porter l'acteur social à agir en un sens déterminé. Ainsi dira-t-il que « [l]es idéaux sont essentiellement moteurs; car derrière eux, il y a des forces réelles et agissantes : ce sont les forces collectives, forces naturelles, par conséquent, quoique toutes morales, et comparables à celles qui jouent dans le reste de l'univers²⁰⁰ ». Toutefois, cette force morale, affirme Durkheim, ne peut être réellement effective que lorsqu'elle est reconnue par une communauté d'individus. À cet effet, elle doit être communicable, et en cela, elle doit reposer sur un symbole objectif, c'est-à-dire indépendant de l'individu.

Les idéaux collectifs ne peuvent se constituer et prendre conscience d'eux-mêmes qu'à condition de se fixer sur des choses qui puissent être vues par tous, comprises de tous, représentées à tous les esprits : dessins figurés, emblèmes de toute sorte, formules écrites ou parlées, êtres animés, ou inanimés²⁰¹.

C'est ainsi en se fixant sur des objets, seulement, que cette force morale parvient à exercer une influence sur le comportement de l'acteur social, attribuant de ce fait, aux objets, une faculté performative. Ainsi l'objet sur lequel se sera fixé un idéal collectif se montre-t-il capable d'engendrer des phénomènes sociaux. Celui-ci

²⁰¹ *Ibid.*, p. 106.

-

²⁰⁰ Durkheim É., 1967b, *Sociologie et philosophie*, Puf, p. 105.

permet alors de canaliser les représentations que l'homme se fait du monde; il encourage certaines pratiques et en décourage d'autres.

En un mot, quand une chose est l'objet d'un état de l'opinion, [elle] tend à refouler les représentations qui la contredisent, elle les tient à distance; elle commande, au contraire, des actes qui la réalisent, et cela, non par une coercition matérielle ou par la perspective d'une coercition de ce genre, mais par le simple rayonnement de l'énergie mentale qui est en elle²⁰².

Cette « énergie mentale », chez Durkheim, correspond à l'interdit religieux qui est évoqué par l'objet en question. Cet interdit religieux, nous dit-il, « implique nécessairement la notion du sacré; il vient du respect que l'objet sacré inspire et il a pour but d'empêcher qu'il soit manqué à ce respect²⁰³ ». Nous retrouvons ainsi, chez cet auteur, l'idée du sacré constitutif caractéristique du discours idéologique, tel que nous avons présenté ce phénomène, au sein du tournant linguistique de l'idéologie. Mais poursuivons.

Marcel Mauss eut l'occasion d'appliquer ces analyses au domaine de l'argent. C'est dans un texte intitulé *Les origines de la monnaie*, que celui-ci relève le caractère sacré que possède la monnaie. Mauss remarque alors l'affinité qui unit la monnaie et les artefacts religieux, tous deux ayant, en puissance, la capacité de symboliser une force supranaturelle. C'est de cette connotation religieuse que la monnaie doit tirer sa valeur. C'est cette force morale, que posséderait la monnaie, qui lui conférerait sa capacité performative.

La monnaie n'est nullement un fait matériel et physique, c'est essentiellement un fait social; sa valeur est celle de sa force d'achat, et la mesure de la confiance qu'on a en elle. [L]e caractère religieux et

²⁰³ *Ibid.*, p. 430.

-

²⁰² Durkheim É., 2008, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Puf, p. 297.

magique de la monnaie était fort accusé et dans nombre de populations la notion de monnaie se rattachait nommément expressément à celle de pouvoir magique²⁰⁴.

Cette force morale, Mauss propose de la nommer « mana ». Mais ce mot n'est pas simplement l'expression d'une qualité de l'objet. Le mana s'impose à son interprète et possède ainsi une valeur coercitive, dès lors qu'il constitue, à lui seul, un argument d'autorité.

Le mot de *mana* dans les langues malayo-mélanéso-polynésiennes désigne non seulement le pouvoir des substances et des actes magiques, mais aussi l'autorité des hommes²⁰⁵.

Cet appel à l'autorité, auquel il est fait référence ici, n'est pas sans rappeler la notion d'« arkhè » qui, au sein du discours constituant, en compose l'axiome fondateur. L'on voit ici de quelle manière le discours constituant semble être à l'œuvre, même au sein de la performativité de l'objet. Mais si nous avons vu, avec Durkheim et Mauss, par quel processus un objet est en mesure de porter l'acteur social à agir d'une certaine manière, par l'autorité morale reconnue à l'objet en question, Simmel aborde le phénomène sous un angle différent, en exposant l'idée que les objets s'autonomisent de leur processus de création pour engendrer, suivant un effet de système, un univers symbolique capable de « performer », de manière autonome, tout un monde social.

Simmel et la performativité des œuvres culturelles

C'est dans *La tragédie de la culture* que Simmel décrit ce processus selon lequel les œuvres culturelles parviennent à s'émanciper de leur contexte de production pour

²⁰⁴ Mauss M., «Les origines de la monnaie», in *Œuvres*, tome 2, Représentations collectives et diversité des civilisations, Minuit, p. 106.

²⁰⁵ *Ibid.*, p. 111.

générer des phénomènes sociaux dont elles seraient, à proprement parler, les auteures. C'est ainsi qu'il nous présente la chose : «L'esprit engendre d'innombrables productions qui continuent d'exister dans leur autonomie spécifique, indépendamment de l'âme qui les a créées, comme de toute autre qui les accueille ou les refuse²⁰⁶ ». Nos contenus culturels, nous dit Simmel, « évoluent suivant une logique immanente, et deviennent par là même étrangers à leur origine comme à leur fin²⁰⁷ ». Ce n'est toutefois qu'à partir du moment où ces différentes expressions culturelles en arrivent à une condensation telle qu'elles puissent former ensemble un cosmos autosuffisant de sens, qu'elles se placent « au-delà de cette vie quotidienne », pour n'obéir qu'« à leur propre loi ». Il nommera « formation culturelle », un tel réseau interdépendant d'œuvres culturelles. Par exemple :

[l]a religion [...] naît de son côté au moment où l'élément original, qui accompagne de telles expériences vécues, s'élève à l'existence propre, laisse derrière lui leur contenu, et se condense par son autoactivité en ces pures formations qui représentent ses expressions [...]²⁰⁸.

Les formations culturelles, lesquelles mettent en scènes différentes thématiques, « font partie a priori des énergies déterminant la vie », « elles légifèrent dans leur propre royaume et créent leurs propres contenus »²⁰⁹. On voit bien ici de quelle manière l'objet possède, chez Simmel, cette faculté d'induire des phénomènes sociaux, par un processus qui n'est pas sans rappeler ce que nous avons dit, là encore, à propos du discours constituant. C'est lorsqu'une densité d'œuvres culturelles homogènes parvient à se constituer en « formations », ce que l'on pourrait aussi nommer « systèmes symboliques », que celles-ci, devenues autoréférentielles, s'autonomisent et s'autoproduisent, de manière performative. L'homme qui entre en relation avec ces formations culturelles se trouve ainsi

²⁰⁶ Simmel G., 1988, *La tragédie de la culture et autres essais*, Rivages, p. 179.

²⁰⁷ *Ibid.*, p. 208.

²⁰⁸ *Ibid.*, p. 236.

²⁰⁹ *Ibid.*, p. 237.

« déformé » au contact de celles-ci²¹⁰, la subjectivité de son affectivité se trouvant dominée par l'objectivité de ces systèmes devenus autonomes. C'est là, nous dit Simmel, toute la tragédie de la culture, où l'homme se voit être aliéné par ses propres productions culturelles.

Il est possible, sans doute, de trouver encore d'autres exemples d'auteurs ayant proposé que les objets sont de véritables vecteurs idéologiques capables d'induire, chez l'acteur social, des représentations du monde, de sorte que son comportement s'en trouve modifié. Mais ce que nous désirons souligner, à partir des dernières discussions, est que l'objet - entendu ici dans le sens large que nous lui avons précédemment attribué, soit en tant qu'images, sons, et autres – est lui aussi, au même titre que le langage et que la technique, un véhicule idéologique. L'objet porte l'homme à adopter certains comportements, et en cela, nous lui reconnaissons une capacité performative. Avec Durkheim et Mauss, nous avons vu que l'efficacité de l'objet est redevable de son évocation morale, laquelle repose elle-même sur un axiome, soit un référent au sacré. Avec Simmel, nous avons vu que la performativité de l'objet va bien au-delà de la simple coercition morale, mais que les œuvres culturelles seraient en mesure, suivant un processus autopoïétique, de tirer d'elles-mêmes leurs propres principes directeurs. Dans tous les cas, l'homme se trouve influencé par la fréquentation de l'objet, lequel le porte à agir de manière non réflexive, conformément au discours idéologique alors véhiculé par celui-ci.

²¹⁰ *Ibid.*, p. 215.

Le polymorphisme du discours idéologique

Nous le constatons, à partir des propos précédents, que le discours idéologique peut être véhiculé par différents vecteurs, qu'ils soient langagiers, techniques, ou matériels. Chacun de ces vecteurs parvient effectivement à influencer l'acteur social, portant celui-ci à agir de manière non réflexive, alors qu'il n'oppose pas sa faculté critique aux prescriptions ainsi véhiculées par ces discours. Dès lors nous pouvons en conclure que l'expression « discours idéologique » ne doit pas être interprétée d'une manière restrictive, où le terme de « discours » ne renverrait qu'aux seules expressions langagières. Nous proposons, en effet, de considérer la notion de « discours » en un sens très large, subsumant sous ce terme l'ensemble des différents vecteurs dont nous venons de discuter, soit le langage, bien sûr, mais aussi la technique et les objets. Cette conception, générique, du terme de « discours » est loin cependant de constituer une innovation de notre part, dès lors que plusieurs auteurs, dont nous nous épargnons de faire le décompte, ont employé ce terme pour désigner toutes formes d'expressions symboliques.

4.3.4 Un tournant au sein de la pensée critique

L'identification du pouvoir performatif qu'exerce le discours idéologique, à travers le langage, la technique, et l'objet, nous confère une nouvelle perspective quant à la situation de l'homme au sein de son environnement social. On constate alors que celui-ci subit diverses influences dont il est le plus souvent inconscient, tandis qu'il conforme ses actions aux normes suggérées par le discours idéologique. Dans ce contexte, l'homme semble être dépossédé de sa capacité d'autodétermination, vivant plutôt par procuration, se laissant ainsi guider par les contenus de sens véhiculés par le discours idéologique. C'est cette condition de dépendance que vient dénoncer la sociologie critique, laquelle, comme nous l'avons vu, cherche à

dévoiler les vecteurs occultes via lesquels le discours idéologique parvient à s'actualiser « performativement », malgré l'homme et avec sa complicité implicite.

Le souhait de la sociologie critique est que l'individu, alors conscient des mécanismes impersonnels qui influencent à la fois ses idées et ses comportements, puisse alors s'en libérer et porter, à l'égard de ceux-ci, un jugement critique. Cette critique de la performativité du discours idéologique correspond à l'apparition d'une nouvelle manière d'appréhender la critique des idéologies. En intégrant un questionnement relatif aux conditions suivant lesquelles les idéologies parviennent à induire des comportements chez l'acteur social, par les moyens du langage, de la technique, et des objets, la sociologie critique décentre le point d'attention des seuls enjeux axiomatiques auxquels était attachée jusqu'alors la critique des idéologies, en tant que théorie morale. Dès lors, la critique des idéologies ne consiste plus à opposer une théorie du « bien » contre une autre théorie du « bien », mais à dénoncer l'inaptitude critique du sujet social devant le phénomène de la performativité. C'est là toute l'originalité qu'apportera la discipline sociologique à la pensée critique, par cet intérêt porté envers les mécanismes impersonnels qui se cachent derrière les pratiques quotidiennes. Cette nouvelle manière d'effectuer une critique des idéologies constitue, selon nous, un tournant de la pensée critique.

Le tournant réflexif

Notons, à cet effet, que nous ne sommes pas le seul, ni le premier, à proposer qu'un tournant ait eu cours, au sein de la pensée critique. D'autres avant nous²¹¹ auront, eux aussi, suggéré l'avènement d'un tel processus. Toutefois, il est remarquable que le tournant auquel ceux-ci font référence prenne une posture tout à fait opposée à la nôtre. En effet, l'idée suggérée par ces auteurs est que la pensée critique, en

-

²¹¹ Frère B. (dir.), 2015, *Le tournant de la théorie critique*, Desclée de Brouwer.

sociologie, s'est d'abord représentée l'agent social comme un être passif et privé de capacité réflexive. Les travaux de Marcuse, Adorno, et Horkheimer, abonderaient en ce sens, de même que ceux de Bourdieu, au sein desquels les agents sociaux sont considérés comme les complices de leur propre domination, dès lors qu'ils ne font que reproduire l'idéologie dominante. Toutefois, une rupture s'est produite, nous dit-on, à l'égard de cette conception fondamentalement aliénée de l'individu. Ce que nous proposeraient les « nouvelles théories critiques », avec les travaux de Luc Boltanski²¹², Laurent Thévenot²¹³, Axel Honneth²¹⁴, et d'autres, seraient de considérer les acteurs sociaux comme des êtres réflexifs, ayant pleinement conscience de la domination qu'ils subissent. L'inaptitude critique ne leur serait donc pas constitutive, mais serait due, bien plutôt, à un manque de moyens; si ceux-ci sont conduits à reproduire l'ordre inique de leur société, ce ne serait que par défaut d'opportunité d'action. C'est ce passage, entre une conception passive de l'acteur social, où celui-ci est inconscient de la domination sociale qu'il subit, à une conception réflexive, où celui-ci en est conscient mais néanmoins inapte à l'action, qui constitue, selon ces auteurs, le tournant de la pensée critique.

La différence existant entre notre propre définition du tournant de la pensée critique, et la leur, réside essentiellement dans les définitions respectives que nous accordons à la notion de « théorie critique ». Alors que ceux-ci en font spécifiquement un exercice issu de la sociologie critique, dont la naissance apparaîtrait essentiellement avec les travaux de Marx, nous proposons, de notre côté, de faire remonter celle-ci bien plus loin, pour y inclure toutes formes de théories morales, tel que nous en avons discuté précédemment. Notre définition de la théorie critique n'est donc pas exclusivement restreinte à une théorie sociologique portant sur la capacité réflexive de l'acteur social; elle est d'abord

²¹² Boltanski L., 2009, De la critique. Précis de sociologie de l'émancipation, Gallimard.

²¹³ Thévenot L. et Boltanski L., 1991, *De la justification. Les économies de la grandeur*, Gallimard.

²¹⁴ Honneth A., 2007, *La Réification : petit traité de théorie critique*, Gallimard.

l'expression d'une critique morale justifiée par un raisonnement. De ces deux définitions de « théorie critique », il s'en trouve que nous travaillons chacun avec des échelles d'analyse tout à fait différentes, d'où cette mise en récit différente de l'histoire de la théorie critique.

Le tournant performatif

Ainsi, depuis notre propre échelle temporelle, laquelle est beaucoup plus longue que celle suggérée par ces auteurs, nous proposons plutôt de porter notre attention sur la modalité selon laquelle s'effectue la critique des idéologies. De notre perspective, ce sont les analyses sociologiques qui apportent les plus grandes modifications à cet égard, où la critique des idéologies ne porte plus tant sur le contenu moral du discours idéologique, que sur l'influence occulte que celui-ci opère sur l'homme, via la performativité du langage, de la technique, et de l'objet. La découverte de la performativité du discours idéologique conduit ainsi la critique des idéologies à changer de posture. Celle-ci n'est plus proprement théorique, mais devient technique; c'est-à-dire que l'on va identifier les mécanismes impersonnels qui portent l'acteur social à agir de manière non réflexive, plutôt que de justifier la prévalence de certaines normes comportementales sur d'autres. Il ne s'agit pas, ici, d'affirmer que la critique de la performativité du discours idéologique est dénuée de toute composante morale, mais plutôt de reconnaître la présence d'un décentrement de la pensée critique, où celle-ci passe de préoccupations exclusivement orientées vers la définition du « bien », à un raisonnement qui s'intéresse aux conditions d'émergence de l'action individuelle et collective. Ce tournant, nous le qualifions de « performatif ».

Revenons maintenant à notre problématique de départ, lors de laquelle nous nous demandions comment il peut être possible de conduire une critique des idéologies, de sorte que l'on puisse exercer un contrôle sur la mise en forme de la société. Les propos précédents semblent nous démontrer que la chose est loin d'être évidente.

Tout d'abord, si nous avons vu, avec Ricœur, que la critique des idéologies est une faculté inhérente à l'homme – dès lors qu'il lui est possible, d'après l'analyse critique d'une œuvre culturelle, de remettre en question ses propres conditions d'existence -, nous avons vu également que cette posture critique reste problématique à divers niveaux. D'une part parce que l'action suggérée par ce processus critique prenait la forme d'une utopie, celle-ci s'avérait impropre à réguler le dynamisme social. D'autre part, dans la mesure où cette posture critique est le fruit d'une expérience individuelle, sa traduction sur le plan social exigerait que chaque individu soit touché, de façon plus ou moins simultanée, par une même prise de conscience. À cet événement, assez peu probable en soi, il faudrait encore ajouter, pour qu'un phénomène social puisse être généré par cette prise de conscience, le fait que les acteurs sociaux soient en mesure de stabiliser leur propension à générer des critiques, de sorte que de nouvelles interprétation d'un « soi » qui se projette au sein « d'un monde que je pourrais habiter et où je pourrais projeter mes possibles les plus propres », ne viennent pas contrecarrer toute forme de coordination sociale, laquelle ne peut s'effectuer qu'au sein d'un système stable d'attentes mutuelles. Ces facteurs font en sorte que le projet qu'une telle herméneutique critique puisse elle-même être à l'origine d'une forme de régulation sociale, semble plutôt inespéré. Devant ce problème, nous nous sommes demandé s'il était possible de concevoir la critique des idéologies d'une manière autre que l'herméneutique critique suggérée alors par Ricœur.

Avec une série d'analyses étymologiques, nous sommes convenus à reconnaître le lien qui unit « théorie critique » et « théorie morale ». Ce faisant nous nous retrouvions avec une conception très générique de la critique des idéologies. À partir de cette définition, nous n'abordons plus la critique des idéologies à partir de ses conditions d'émergence, soit la conscience réflexive du sujet, mais à l'égard de ses conditions d'exercice, soit l'opposition d'une théorie morale envers une autre théorie morale. Au même moment, nous avons souligné l'inaptitude critique du sujet social, inaptitude causée alors par le phénomène de la performativité du discours idéologique, à travers le langage, la technique, et l'objet. Ces dernières remarques nous ont fait constater que l'acteur social se montre plutôt enclin à agir de manière non réflexive, c'est-à-dire que sa capacité critique n'est pas sollicitée devant des discours auto-constituants – ou idéologiques – lesquels lui semblent alors fondés et rationnels. Doit-on en conclure qu'une régulation critique du discours idéologique ne s'avère être qu'un vœu pieux, considérant les deux difficultés dont nous avons discutées, soit l'impossibilité de transposer une critique réflexive sur le plan social, d'une part, et d'autre part, la propension non réflexive de l'acteur social?

Pourtant, cette dernière affirmation, suivant laquelle la critique des idéologies serait, en soi, un exercice exceptionnel, doit nous sembler elle-même trop forte. Il nous est possible effectivement d'observer l'expression de raisonnements critiques de la part des acteurs sociaux, à travers le développement de théories morales dissidentes, bien sûr, mais aussi, plus près de nous, par le simple exercice du jugement que l'on applique au quotidien. Par exemple, nous savons qu'il y a des comportements adaptés à certaines circonstances, et non pas à d'autres, de sorte qu'à chaque moment, qu'au sein de chaque contexte, l'acteur social sollicite son jugement critique pour ainsi agir constamment de manière adéquate. On constate alors de la sorte que la critique des idéologies est un phénomène tout à fait courant

et ordinaire, au sein de nos sociétés, laquelle critique semble pratiquée, même, de manière tout à fait intuitive. Ce jugement quotidien, cette critique ordinaire, correspond, selon nous, à *une critique non réflexive*. C'est là la forme critique qui, seule, se montre efficace sur le plan social. Conséquemment, tout l'enjeu de la régulation du discours idéologique doit consister à faire passer la critique réflexive vers une forme non réflexive. Mais comment effectuer une telle opération? Nous traitons de cette question, dans le chapitre suivant, en abordant le processus d'institutionnalisation de la critique.

CHAPITRE II

QUELLE RÉGULATION DU DISCOURS IDÉOLOGIQUE?

1. Introduction

Nous avons proposé, lors du précédent chapitre, que le discours idéologique est un facteur de premier ordre, lorsqu'il s'agit de rendre compte du dynamisme social. La capacité performative de ce type de discours, avions-nous vu, porte l'acteur social à agir de manière déterminée, ce qu'exprimait la notion d'« action non réflexive ». Ce constat nous portera à développer, en début de ce second chapitre, ce que nous allons nommer « une théorie discursive de l'action sociale », où le discours – parole, technique, et objet – s'avère être à l'origine de la coordination sociale et, conséquemment, de son dynamisme. Alors que plusieurs auteurs abondent en ce sens, qui proposent chacun de concevoir l'individu comme étant motivé par les discours qui composent son environnement social, nous allons nous concentrer sur les propos issus de l'école du néo-institutionnalisme, où nous trouverons l'occasion de relever les liens qui doivent unir la notion d'« institution » avec celle d'« idéologie ». Toutefois, malgré la valeur euristique de cette approche, il est possible néanmoins de considérer qu'une telle théorie discursive de l'action nous conduit à une proposition trop forte, où l'homme se trouve dépouillé de tout libre arbitre, et ce faisant, de sa capacité critique. L'idée de « pluralisme identitaire » nous permettra d'apporter des éléments de réponse à cet enjeu.

En effet, l'on remarquera, à la suite des apports de Bernard Lahire, mais plus encore, du néo-institutionnalisme, que l'individu adopte différentes postures identitaires, au sein de la société, selon les contextes auxquels il participe. Cette pluralité des contextes, et la variabilité de l'ego qui en résulte, nous proposent ainsi l'idée que la critique des idéologies est inhérente à notre environnement social, entre ces contextes mêmes, depuis lesquels les idéologies se côtoient et se contraignent mutuellement. L'examen des conditions suivant lesquelles ces variations identitaires sont actualisées chez l'acteur social nous permettra d'identifier les modalités d'efficacité de la critique des idéologies.

Ayant reconnu que c'est l'institutionnalisation du discours idéologique qui en assure l'efficacité critique, nous conviendrons que la régulation du dynamisme social est corrélative à la capacité d'institutionnalisation du discours idéologique. Notre question sera donc maintenant la suivante : d'où provient, dans la société, cette capacité d'institutionnalisation? Refusant à l'acteur social seul cette capacité d'institutionnalisation du discours idéologique, ce sont les organisations qui, à de nombreux égards, nous sembleront posséder cette faculté régulatrice envers les identités de l'acteur social. L'organisation se révélera donc être l'instrument privilégié à partir duquel il est possible de réguler le dynamisme social. Nous nous demanderons donc, en fin de chapitre, quel est l'état actuel du contrôle social exercé sur nos organisations, considérant le rôle central que celles-ci occupent à l'égard de la mise en forme de la société. Une analyse de quatre modalités, suivant lesquelles nous prétendons exercer un contrôle sur les activités organisationnelles, nous les montrera toutefois, soit incomplètes, soit orientées idéologiquement, ce qui doit nous empêcher de construire un cadre régulateur fondé sur de tels principes. C'est sur ce constat d'insuffisance que nous conclurons ce second chapitre. Nous présenterons, dans le chapitre suivant, notre solution, soit l'élaboration d'une théorie critique analytique du discours organisationnel. Mais

pour l'instant, examinons avec plus d'attention comment se pose la problématique qui nous préoccupe.

2. L'institutionnalisation de la critique

C'est donc sur cette proposition assez surprenante que nous avons conclu notre premier chapitre, en affirmant que la critique des idéologies ne s'avère efficace, sur le plan social, que lorsqu'elle est non réflexive. À première vue, cette idée peut sembler contre-intuitive, pour ne pas dire contradictoire. Comment peut-on effectivement parler d'un jugement critique qui serait non réflexif, dès lors que c'est précisément cette absence de réflexivité que veut combattre la pensée critique? Pourtant, il serait inapproprié de considérer que l'acteur social puisse faire un usage constant de sa faculté réflexive, et que chacune de ses pratiques quotidiennes soit le fruit d'une délibération intime à l'égard de ses possibilités d'existence possibles. Au contraire, diverses approches théoriques proposent que l'action des agents sociaux est conduite, sous sa forme la plus habituelle, de manière non réflexive. Sur ce thème, l'école du néo-institutionnalisme nous permettra de reconnaître le rôle que jouent les institutions à l'égard de la détermination des comportements individuels et collectifs. Cette discussion, autour de la notion d'« institution », nous permettra, par ailleurs, de remettre de l'avant la notion d'« idéologie », dont nous avons proposé plus tôt qu'elle est à l'origine du dynamisme social. Cette discussion composera la première partie de la présente section, où le dynamisme social nous sera présenté comme étant principalement le produit de comportements non réflexifs. Il ne faudra pas en conclure, pour autant, que cette absence de réflexivité débouche nécessairement sur une absence de raisonnement critique de la part de l'acteur social. Nous remarquons, au contraire, et cela composera le second moment de cette section, que la critique des idéologies s'insinue au sein de toutes les sphères d'activités sociales.

C'est par le biais de la notion de « pluralisme identitaire » que nous allons avancer cette idée, que l'action non réflexive peut constituer elle-même une attitude critique, alors que les différents contextes sociaux, au sein desquels l'homme évolue, doivent se montrer mutuellement concurrents, chacun impliquant des normes comportementales qui lui sont propres. En passant d'une identité à l'autre, selon les contextes d'action, l'acteur social se trouve ainsi à activer une faculté critique qui se révèle être non réflexive. Dès lors nous comprenons que tout l'enjeu de la critique des idéologies repose sur la maîtrise des processus qui permettent à l'acteur social de passer d'une modalité comportementale à l'autre, ce qui revient à saisir les modalités d'institutionnalisation de la critique. Ainsi, nous serons emmenés à proposer que la critique réflexive ne doit composer qu'un moment spécifique de l'activité humaine, sans devoir être elle-même une norme à l'action. Cette discussion composera le troisième et dernier moment de cette section.

Enfin, ces discussions devront nous conduire à reconnaître le rôle que doivent jouer les organisations à l'égard du processus d'institutionnalisation de la critique. Nous développerons alors ce thème lors de la section suivante; demandons-nous pour l'instant quel usage l'agent social fait-il, le plus communément, de sa faculté critique.

2.1 Une théorie discursive de l'action

Comment l'acteur social agit-il donc en société? Autrement dit, quelle place y occupe la réflexivité critique, au sein de sa vie quotidienne? Nos précédentes remarques, à propos de la performativité du discours idéologique, ont laissé entendre que l'action de l'individu peut être de nature non réflexive, celui-ci subissant l'influence de discours qui lui paraissent tout à fait logiques et légitimes, dès lors qu'ils adoptent une structure autofondatrice, tel que nous l'exposait la

théorie du discours constituant. Qu'il s'agisse de paroles, de pratiques, ou tout simplement d'objets, tous induisent, chez l'acteur social, des visions du monde à l'égard desquelles celui-ci adapte son comportement. Nous nous retrouvions donc avec cette proposition, que l'action de l'homme peut être déterminée par des discours qui le précèdent et qui orientent ainsi le choix de ses actions.

Mais quelle place doit-on accorder à cette théorie de l'action non réflexive? Que peut nous dire la littérature à cet égard? Une telle proposition a-t-elle fait école? Nous constaterons, au cours des prochaines pages, que l'idée selon laquelle l'acteur social oriente ses actions en fonction de discours préétablis – idée que nous développerons à travers une théorie discursive de l'action – n'est ni novatrice, ni marginale, mais au contraire, est adoptée par une multitude d'approches disciplinaires. Si, en effet, plusieurs auteurs nous permettent d'expliquer ainsi l'origine des comportements sociaux, par la présence préalable de discours, au sein de notre environnement social, nous allons concentrer notre attention sur les analyses issues de l'école du néo-institutionnalisme, lesquelles nous permettent, à travers l'usage qu'il y est fait de la notion d'« institution », de rappeler à nous cette autre notion d'« idéologie », dont nous avons mentionné plus tôt qu'elle joue un rôle déterminant à l'égard du dynamisme social.

Quelques théories présentant une théorie non réflexive de l'action sociale

Quelle est la place d'une théorie discursive de l'action, au sein des sciences sociales? Pour répondre à cette question, nous allons présenter, ici, différents auteurs qui ont su faire intervenir la notion de « discours » pour rendre compte du dynamisme social. Ce sera pour nous l'occasion de constater que ce type de thèse, que l'on qualifiera d'« anti-individualiste », ou d'« anti-psychologique », et qui correspond à une conception non réflexive de l'action sociale, est présente au sein

de différentes disciplines, que ce soit en sociologie, en psychologie, ou en philosophie.

Déjà, nous avons eu l'occasion, lorsqu'il fut question de la performativité du discours idéologique, de présenter quelques propositions allant en ce sens. En effet, l'idée avancée par la performativité étant que le comportement de l'agent social est induit par différents vecteurs idéologiques, que ce soit les actes de parole, les procédés techniques, ou les objets, nous nous retrouvions à discuter de modèles d'action non intentionnelle suivant lesquels le discours idéologique précède et détermine les comportements de l'individu. Nous ne reviendrons pas ici sur la pensée de ces auteurs sur lesquels nous nous sommes entretenus déjà, mais qu'il est approprié de se rappeler ici. Nous allons plutôt poursuivre cette réflexion avec l'apport d'autres auteurs qui nous permettront de mesurer la pertinence que possède cette thèse anti-individualiste au sein de différents champs disciplinaires.

En commençant par la discipline sociologique, des auteurs tels que George Herbert Mead et Erving Goffman, qui ont tous deux participé à la formalisation de l'interactionnisme symbolique, ont soutenu l'idée que l'agent social va conduire son action quotidienne en fonction de schémas comportementaux préétablis. À cet égard, Mead affirmera que la pensée réflexive « is only the importation of outer conversation, conversation of gestures with other, into the self in which the individual takes the role of others as well as his own role. L'idée soutenue par cet auteur est qu'il y aurait une « préexistence logique et temporelle du processus social par rapport à la conscience de soi de l'individu² ». Celui-ci ne serait donc pas en mesure de tirer de lui-même les ressources utiles à l'opération réflexive, ce qui n'est pas sans rappeler les propos de Vološinov, dont nous avons discuté au

¹ Mead G. H., 1964, On Social Psychology. Selected Papers. Edited and with an introduction by Anselm Strauss, The University of Chicago Press, p. 42.

² Mead G. H., 1963, L'esprit, le soi et la société, Puf, p. 249.

chapitre précédent. « Le soi, nous dira encore Mead, doit importer en soi les attitudes du monde social extérieur dans sa conduite pour pouvoir penser. 3 » C'est par l'observation et l'intériorisation des comportements des autres, nous propose-til, que l'individu parvient à se saisir lui-même, par un processus d'objectivation 4. La conscience privée – et ainsi la conscience réflexive – serait alors en état de dépendance à l'égard de son environnement social. Nous sommes ici à l'opposé du sujet cartésien, capable de fonder, sur les bases de sa propre conscience, l'autonomie et la pureté de sa pensée.

De son côté, Erving Goffman, dans *La mise en scène de la vie quotidienne*, développe une idée similaire, selon laquelle l'individu, lors de ses activités quotidiennes, incarne les rôles sociaux qu'il aura assimilés. Ce processus peut être exécuté de manière non réflexive, de sorte que celui-ci n'aborde pas son propre comportement comme l'interprétation d'un rôle, mais comme l'expression authentique de sa personnalité.

L'acteur peut être complètement pris par son propre jeu; il peut être sincèrement convaincu que l'impression de réalité qu'il produit est la réalité même. Lorsque son public partage cette conviction – ce qui semble être le cas le plus fréquemment –, alors, momentanément du moins, seul le sociologue, ou le misanthrope, peut avoir des doutes sur la "réalité" de ce que l'acteur présente⁵.

Cela ne doit pas empêcher toutefois l'acteur social de prendre parfois conscience du caractère emprunté de son attitude. Dans ce cas, il s'agit de cynisme, nous dit Goffman⁶. Mais quoiqu'il en soi, « l'acteur donne sa représentation et organise son spectacle "à l'intention des autres" personnes⁷ », de sorte que, en cachant « ses

³ *Ibid.*, p. 260.

⁴ *Ibid.*, p. 281.

⁵ Goffman E., 1973, La mise en scène de la vie quotidienne, t. 1, Minuit, p. 25.

⁶ Ibidem.

⁷ Ibidem.

désirs personnels derrière des déclarations qui font référence à des valeurs auxquelles toutes les personnes présentes se sentent tenues de rendre hommage⁸ », une harmonie sociale puisse être maintenue.

En psychologie, la thèse anti-individualiste est soutenue par différents auteurs, ⁹ lesquels soutiennent que la conscience de soi est le produit d'un processus social qualifié de « dialogique ». Leurs démarches se résument, en quelques sortes, à montrer que « the self, conceived of as a dialogical narrator, is (a) spatially organized and *embodied* and (b) *social*, with the other not outside but in the self-structure¹⁰ ». Là encore, pour ces auteurs, l'influence de Vološinov se montrera déterminante.

Du côté de la philosophie, nous remarquons, parmi d'autres, les travaux de Charles Taylor¹¹ et de Michel Seymor¹², lesquels soutiennent, là aussi, que la réflexivité du sujet ne peut jamais lui être entièrement attribuable, mais qu'il faut faire entrer en ligne de compte l'influence de son milieu social. Ainsi, alors que Taylor place la conscience de soi au sein d'un espace éthique insurmontable, affirmant que « [a] human being exist enescapably in a space of ethical questions¹³ », Seymor emprunte, quant à lui, la voie linguistique, en proposant que l'environnement social joue un rôle déterminant dans la nature des contenus de pensée. « Il n'y a pas de

⁸ *Ibid.*, p. 18.

⁹ Voir, à cet égard, Hermans H. J., Kempen H. J., et Van Loon R. J., 1992, «The Dialogical Self: Beyond Individualism and Rationalism», *American psychologist*, 47(1), pp. 23-33, de même que Hermans H. J., «The Dialogical Self: Toward a Theory of Personal and Cultural Positioning», *Culture & psychology*, 2001, 7(3), pp. 243-281, ainsi que Richardson F. C., Rogers A., et McCarroll J., «Toward a Dialogical Self», *American Behavioral Scientist*, 1998, 41(4), pp. 496-515.

¹⁰ Hermans H. J., Kempen H. J., et Van Loon R. J., op. cit., p. 23.

¹¹ Taylor C., 1991, *The Dialogical Self*, in Hiley D.R., Bohman J. et Shusterman R., *Interpretive Turn: Philosophy, Science, Culture*, Cornell University Press.

¹² Seymor M., 1994, Pensée, langage et communauté : une perspective anti-individualiste, Bellarmin.

¹³ Taylor C., 1991, op. cit., p. 305.

pensée sans langage public¹⁴ », nous dira-t-il. Ainsi, « la naturalisation d'un état intentionnel doit passer par la naturalisation des conventions à partir desquelles les faits intentionnels sont institués, ainsi que par la naturalisation des propriétés sémantiques elles-mêmes¹⁵ ».

Nous voyons, à travers ce rapide survol qui ne cherche aucunement à être exhaustif, que la thèse anti-individualiste de l'action est assez commune, et trouve des promoteurs au sein de différents champs disciplinaires. Ainsi, affirmer que l'action des agents sociaux, dans leurs mouvements les plus quotidiens, est de nature non réflexive, c'est-à-dire qu'elle puise ses sources à l'extérieur de l'agent agissant, ne devrait pas ici nous surprendre. Mais comment rapporter cette théorie discursive de l'action avec ce que nous avons soutenu plus tôt, à l'égard de l'idéologie, dont nous avons dit qu'elle constitue le moteur du dynamisme social? Pour assurer la cohérence de nos propos, nous devons être en mesure de concilier ces deux approches. L'école du néo-institutionnalisme nous permet d'effectuer ce lien, par l'usage qu'il y est fait de la notion d'« institution », où celle-ci prend les traits, comme nous le verrons, de l'idéologie. Voyons de quoi il s'agit.

L'école du néo-institutionnalisme

Le néo-institutionnalisme est apparu à la fin des années 1970, aux États-Unis, sous l'impulsion des travaux de John W. Meyer et de Brian Rowan¹⁶. Initialement issu de recherches concernant le domaine de l'éducation¹⁷, le néo-institutionnalisme est

¹⁴ Seymor M., 1994, op. cit., p. 315.

¹⁵ *Ibid.*, p. 318.

¹⁶ Pour une présentation générale de ce courant de pensée, voir Jepperson R. L., «The Development and Application of Sociological Neoinstitutionalism», *Working Paper* 2001/5, Robert Schuman Centre, European University Institute, p. 2.

¹⁷ Voir, à ce sujet, Meyer J. W., 1970, «High School Effects on College Intentions», *American Journal of Sociology*, 76 (1), pp. 59-70, de même que Meyer J. W., 1972, *The Effects of the Institutionalization of Colleges in Society*, In K. Feldman (ed.), *College and student*, Pergamon,

rapidement sorti de ce giron pour prendre la forme d'une théorie générale de l'action individuelle, mais aussi des groupements d'individus, que sont les organisations. Cette approche se distingue principalement par son refus de considérer l'agent social comme un être pleinement rationnel, dont la seule motivation consisterait à optimiser la somme de ses bénéfices personnels. Cette démarche vient ainsi prendre le contrepied de la représentation d'un individu cartésien et calculateur, tel que la théorie du choix rationnel tend à nous le dépeindre. Ce que le néo-institutionnalisme vient dévoiler, ce sont les limites des capacités stratégiques de l'acteur social, limitations dues à l'influence que celui-ci doit subir de la part de ce qui sera nommé « les institutions ». C'est par la reconnaissance du rôle des institutions, à l'égard de la détermination des comportements sociaux, que l'école du néo-institutionnalisme participe de la thèse anti-individualiste. Mais avant d'aller plus avant dans la présentation de cette école de pensée, prenons le temps de définir le sens que doit prendre ici la notion d'« institution ».

Les origines de la notion d'« institution »

Le terme d'« institution » est polysémique, ce qui complexifie toute tentative de définition. Employé au XVII^e siècle au sein des champs disciplinaires juridique et politique, ce n'est qu'au XIX^e siècle que celui-ci est intégré aux sciences sociales. Chacune de ces disciplines en fera alors un usage différent, en fonction de leurs enjeux spécifiques. Pour compliquer les choses, cette notion prendra, au sein du seul champ sociologique, différents sens, lesquels vont varier passablement entre

ainsi que Meyer J. W., «The Effects of Education as an Institution», *American journal of Sociology*, 1977, 83 (1), p. 55-77.

eux, selon les auteurs¹⁸. Il est donc nécessaire, dans cette circonstance, de préciser l'usage que nous ferons ici de ce terme.

L'on peut distinguer, de façon un peu grossière, en sociologie, deux manières de se rapporter à la notion d'« institution », lesquelles peuvent se réclamer d'une même origine, soit l'école durkheimienne. C'est d'abord Mauss et Fauconnet, qui ont évoqué la notion d'« institution », pour désigner « un ensemble d'actes ou d'idées tout institué que les individus trouvent devant eux et qui s'impose plus ou moins à eux¹⁹ ». L'usage de ce terme sera repris, par la suite, par Durkheim, lors de la préface de la seconde édition des *Règles de la méthode sociologique*, lequel aura su reconnaître la valeur euristique de cette notion pour identifier l'objet d'étude de la discipline sociologique, au point de définir celle-ci comme « la science des institutions ». Écoutons-le à cet égard :

On peut en effet, sans dénaturer le sens de cette expression, appeler *institution* toutes les croyances et tous les modes de conduite institués par la collectivité; la sociologie peut alors être définie : la science des institutions, de leur genèse et de leur fonctionnement²⁰.

C'est le « fait social » qui est désigné ici par cette notion d'« institution », alors que celle-ci, au même titre que celui-là, doit s'imposer à l'individu et avoir sur lui une force coercitive.

La définition synthétique qu'en donnent Boudon et Bourricaud, au sein de leur *Dictionnaire critique de la sociologie*, est éclairante pour la suite des choses. « Les institutions, ce sont des manières de faire, de sentir, de penser, "cristallisées", à peu

¹⁸ Pour une présentation de ces différents sens, voir Juan S., «Le combat de l'Organisation et de l'Institution», *SociologieS*, 2006, vol. p. 36.

¹⁹ Marcel M. et Fauconnet P., «La sociologie, objet et méthode», in Mauss M., 1969, *Œuvres*, tome 3, Les Éditions de Minuit, p. 150.

²⁰ Durkheim E, 1967a, Les règles de la méthode sociologique, Puf, p. xxii.

près constantes, contraignantes et distinctives d'un groupe social donné. ²¹ » Cette définition nous permet de distinguer clairement les deux éléments qui doivent composer le concept d'« institution » au sein de l'école durkheimienne. D'abord, il s'agit de phénomènes *cristallisés*, ensuite, ceux-ci doivent s'avérer *contraignants*. C'est justement ces deux caractéristiques qui ont permis l'instauration d'une scission, quant à la manière dont la notion d'« institution » sera abordée par la suite. Nous retrouvons ainsi, d'un côté, ceux qui privilégient le rôle coercitif – ou « disciplinaire » – induit par l'institution, de l'autre, ceux qui en privilégient la nature conventionnelle. Nous allons situer la place de quelques auteurs relativement à chacune de ces deux perspectives.

L'institution en tant que processus disciplinaire

Dans le premier groupe, ceux qui définissent l'institution d'abord comme un type particulier de contraintes sociales, nous allons discuter de trois auteurs, soit Max Weber, François Dubet, et Michel Freitag.

C'est dans Économie et société que Max Weber donnera une définition de la notion d'« institution ». Celle-ci y est définie en opposition avec l'organisation. Ainsi, alors qu'on entre librement dans l'organisation²², nous dira-t-il, l'institution correspond, quant à elle, à « un groupement dont les ordres statués sont, dans les limites d'un champ d'action définissable, imposés avec un succès (relatif) à toute action définissable selon des critères déterminés²³ ». En d'autres termes, l'institution impose ses normes de fonctionnement à tous les sujets, non pas en fonction de leur accord librement consenti, mais en fonction de critères déterminés, lesquels les rendent susceptibles d'être pris en charge par l'institution en question.

²³ Ibidem.

²¹ Boudon R., Bourricaud F, 2004, *Dictionnaire critique de la sociologie*, Puf, p. 327.

²² Weber M., 2016, *Concepts fondamentaux de sociologie*, trad. J.-P. Grossein, Gallimard, p. 158.

L'institution nous est donc présentée ici comme un pouvoir qui s'impose à l'individu à partir d'un centre décisionnel prétendu légitime. Autre trait intéressant que possèdent les institutions, chez cet auteur, est la nature rationnelle que celui-ci leur accorde, reconnaissant ainsi le titre d'« institution » à des organisations telles que l'État, de même que l'Église, « dans la mesure où [leurs] ordres sont statués rationnellement²⁴ ». La contrainte exercée par l'institution est donc, chez Weber, réfléchie; la coercition y est le produit d'une réflexivité. Nous reviendrons, dans un instant, sur cet enjeu.

Plus près de nous, François Dubet définira l'institution comme « un dispositif symbolique et pratique chargé d'instituer des sujets »²⁵, ce qu'il nommera aussi « organisation morale »²⁶. Cette « institutionnalisation du sujet » correspond, chez cet auteur, à un exercice de socialisation²⁷, c'est-à-dire à l'inculcation de valeurs et de principes qui doivent composer un « univers de sens commun ». C'est en ce sens que Dubet parlera de l'institution en tant que « travail sur autrui ». Cette socialisation « repose sur une conception verticale et la transcendance de la production du sens et du lien social par la religion ou par le sacré laïque²⁸ ». Ainsi, comme le fera remarquer Yves Bonny, « [c]e modèle repose en son cœur sur une asymétrie clairement établie entre l'agent socialisateur que constitue le professionnel et le sujet-objet de son action, caractérisé par sa défaillance et son inadaptation sociale, posées comme provisoires²⁹ ». Là encore, la réflexivité doit donc assumer une posture prépondérante, au sein de l'institution.

-

²⁴ *Ibid.*, p. 159.

²⁵ Dubet F., 2010, «Déclin de l'institution et/ou néolibéralisme?», *Éducation et sociétés*, n° 1, p. 17.

Dubet F., « La place de l'Institution aujourd'hui », Enfances & Psy, 2008/3 n° 40, p. 30.
 Il faut entendre ici la notion de «socialisation» comme étant l'acquisition d'une discipline.

²⁸ Dubet F., 2010, op. cit., p. 22.

²⁹ Bonny Y., 2012, *Les institutions publiques au prisme de la pluralité*, in Bonny Y. et Demailly L. (éds), *L'institution plurielle*, Septentrion, p. 29.

On retrouve une conception assez similaire chez Michel Freitag, selon lequel l'institution « se définit par la nature de sa finalité, qui est posée, définie et rapportée au plan global ou universel de la société, et elle participe elle-même du développement "expressif" des valeurs à prétention elle aussi universelle qui sont propres à la fin qu'elle sert³⁰ ». Nous verrons mieux ce que tente d'exprimer, ici, cet auteur, en opposant, comme nous l'avons fait avec Weber, la notion d'« institution » à celle d'« organisation », telle que celles-ci sont définies par cet auteur. Alors que l'organisation n'aurait que des visées instrumentales, appartenant « à l'ordre de l'adaptation des moyens en vue de l'atteinte d'un but ou d'un objectif particulier³¹ », l'institution aurait, quant à elle, une visée civilisationnelle³². Cette visée propre de l'institution, laquelle se rapporte « au plan global ou universel de la société », doit s'opposer, en cela, aux intérêts organisationnels particuliers³³, pour y substituer plutôt des intérêts généraux, dont ceux de l'État, du Bien commun, et ultimement, ceux de l'humanisme³⁴. Mais l'institution est aussi, chez Freitag un lieu décisionnel. Elle est le moyen dont disposent les sociétés pour porter un regard réflexif sur elles-mêmes. Elle doit constituer un pouvoir politique autonome et réflexif, qui a pour fonction de réguler les pratiques sociales en fonction de son idéal régulateur, lequel, nous le disions, doit correspondre à un idéal civilisationnel.

Ainsi voit-on chez ces auteurs, qui ont fait de l'institution un mode de régulation sociale, non pas l'expression d'un simple pouvoir coercitif, mais aussi, et tout particulièrement, l'exercice d'une faculté réflexive que l'homme doit opérer sur

³⁰ Freitag M., «Grandeur de l'Institution. Les finalités de l'Université comme institution», *Revue du MAUSS*, 2009/1 n° 33, p. 327.

³¹ Ibidem.

³² *Ibid.*, p. 341.

³³ Freitag M., 1995, *Le naufrage de l'Université et autres essais d'épistémologie politique*, La Découverte / Nota bene, p. 99.

³⁴ Freitag M., 2009, op. cit., p. 331.

lui-même. Nous allons voir maintenant que les choses se présentent tout autrement au sein de la seconde conception de l'institution.

L'institution en tant que convention

En effet, l'institution nous paraît bien différente lorsque l'on fait de celle-ci, non pas un pouvoir légitime – et réflexif – de contrainte, telle que nous le voyions chez les précédents auteurs, mais plutôt une simple pratique culturelle, ou, pour le dire autrement, une simple convention comportementale. L'emphase n'est donc plus mise ici sur le caractère rationnel de l'institution, et sur ses vertus disciplinaires, mais, plus simplement, sur la nature récurrente, ou conventionnelle, de celle-ci, en tant que manière commune de se comporter. Ce faisant, l'institution ne se trouve plus être ici, tel que nous le voyions exposé dans la définition précédente, le lieu d'une contrainte réflexive, mais, au contraire, un processus dont le caractère spécifique est la non réflexivité. Là encore, différents auteurs nous permettent d'exposer cette position.

Par exemple, Talcott Parsons reconnaîtra à l'institution un rôle de premier plan à l'égard de la régulation du dynamisme social. L'acteur social, nous propose-t-il, intériorise et reproduit les valeurs et les modèles comportementaux qui sont présents au sein de son environnement social. Ce sont les institutions qui fournissent ces modèles et qui vont ainsi assurer la stabilité et la pérennité des processus sociaux.

The most fundamental theorem of the theory of action seems to me to be that the *structure* of systems of action *consist* in institutionalized (in social and cultural systems) and/or internalized (in personalities and organisms) patterns of cultural meaning³⁵.

³⁵ Parsons T., «The Point of View of the Author», in Max Black (ed.), 1961, *The Social Theories of Talcott Parsons*, Englewood Cliffs N.J./ Prentice-Hall, p. 342.

Chez cet auteur, la notion d'« institution » est ainsi assimilée à celle de « culture », d'où est expliquée l'origine de l'action sociale. Selon cette perspective, l'institution serait alors un facilitateur social, offrant aux individus des modèles d'action communément acceptés, plutôt que l'expression d'une régulation réflexive exercée sur l'acteur social, par des autorités compétentes.

De manière comparable, Mead proposa que notre identité personnelle, mais plus encore, que nos comportements, sont déterminés par notre environnement social, c'est-à-dire par les attitudes couramment pratiquées par nos pairs, que l'on fait siennes. Ces comportements habituels, Mead les nomme « institution »³⁶. L'institution n'est donc pas, là non plus, chez cet auteur, un mode de régulation issu d'un processus réflexif, mais à l'inverse, un mouvement d'imitation qui a pour but de faciliter les échanges sociaux.

Il en va de même chez Veblen, lequel nous donne la définition suivante de l'institution: «En substance, les institutions sont des habitudes mentales, prédominantes, des façons très répandues de penser les rapports particuliers et les fonctions particulières de l'individu et la société³⁷. » Il peut être intéressant, toutefois, de soulever le sens particulier que cet auteur accorde à ce terme. En effet, celle-ci possède, comme nous en avons discuté précédemment, un substrat affectif. C'est-à-dire que les institutions correspondent, chez cet auteur, à des pulsions psychologiques — ou « instincts » — cristallisées, lesquelles donnent lieu à des pratiques conformes aux aspirations particulières à chacun de ces différents instincts. En cela, le caractère irrationnel de l'institution peut difficilement être mieux exposé qu'au sein de l'approche veblenienne.

³⁶ Mead G. H., 1964, On Social Psychology. Selected papers. Edited and with an introduction by Anselm Strauss, The University of Chicago, p. 34.

³⁷ Veblen T., 1970, *Théorie de la classe de loisir*, Gallimard, p. 125.

Mais au-delà des particularités propres à chacun de ces auteurs, dont nous aurions pu allonger la liste, tous proposent de considérer l'institution comme un cadre régulateur non réflexif de l'action sociale. En d'autres mots, l'institution y est conçue comme une manière habituelle de penser et d'agir, que l'acteur social adopte sans la remettre nécessairement en question. Au sein de cette perspective, l'institution nous est ainsi présentée comme le mode par lequel les acteurs sociaux entrent en relation avec leurs pairs. C'est ce sens, conventionnel, que le néo-institutionnalisme reconnaîtra à la notion d'« institution ».

L'institution au sein du néo-institutionnalisme : des conventions non réflexives

Nous le disions précédemment, que le néo-institutionnalisme refuse de considérer l'acteur social comme un être pleinement rationnel et calculateur. À l'inverse, celui-ci va suggérer que l'agent social agit, la plupart du temps, de manière irrationnelle, dès lors que le critère suivant lequel celui-ci détermine ses comportements est d'abord et avant tout un souci de convenance, ce qui sera nommé « *appropriateness* ». Selon cette école, les institutions correspondent ainsi à des modèles d'action considérés appropriés dans la mesure où ces derniers sont publiquement reconnus. « The logic of appropriateness is a perspective that sees human action as driven by rules of appropriate or exemplary behavior, organized into institutions. ³⁸ » Comme nous le voyions chez Mead et Parsons, l'adoption des comportements institués est le produit d'un processus de socialisation ³⁹ où l'agent social observe ses pairs et reproduit à son tour les rôles qui lui sont ainsi suggérés ⁴⁰. Chaque contexte social se voit ainsi disposer de schémas comportementaux – c'est-à-dire d'institutions – qui lui sont spécifiques, et que

 38 March J. G. et Olsen J. P., 2004, «The Logic of Appropriateness», *ARENA Working Papers*, n° 9, p. 2.

p. 2. 39 March J. G. et Olsen J. P., 1989, *Rediscovering Institutions. The Organizational Basis of Politics*, The Free Press, p. 23.

⁴⁰ March J. G. et Olsen J. P., 2004, op. cit., p. 2.

l'acteur social doit s'approprier afin de faciliter ses échanges sociaux. Ces conventions comportementales réduisent alors l'ambiguïté que peut comporter chaque situation sociale et permettent, ce faisant, d'éviter l'apparition possible de conflits d'interprétations entre les personnes. « Routines help avoid conflicts; they provide codes of meaning that facilitate interpretation of ambiguous world⁴¹. » En cela, les institutions permettent de limiter, pour l'acteur social, les coûts de transaction qu'impliquerait une fastidieuse analyse des opportunités et des obstacles propres à chaque situation, en se rapportant alors tout simplement aux normes comportementales en vigueur – soit les institutions –, auprès desquelles il trouvera des modèles d'action conventionnels, et en cela adaptés à chaque contexte. Cette « routinisation » de l'action permet ainsi à l'acteur social d'agir malgré des lacunes, à la fois sur le plan de l'acquisition de l'information, comme envers sa capacité à traiter celle dont il dispose.

Mais une autre caractéristique de l'institution doit être soulignée, qui découle directement et logiquement de ces propos, qui concerne la nature irrationnelle de celle-ci. En effet, dès lors que l'individu est emmené à adopter certains comportements sociaux en fonction des prescriptions de rôles qui lui sont fournies par les institutions, celui-ci n'est pas porté à chercher de nouveaux modèles d'action. Sa préoccupation sera d'assurer la convenance de l'action conduite, plutôt que l'optimisation de sa performance. « Action is often based more on identifying the normatively appropriate behavior than on calculating the return expected from alternative choices. 42 » Ainsi, un des éléments fondamentaux, alors soulevés par l'école du néo-institutionnalisme, correspond à l'irrationalité des agents sociaux. Il ne s'agit pas ici d'affirmer que ceux-ci sont incapables de réflexivité, mais de souligner que, dans leurs actions les plus ordinaires, ceux-ci rapportent la régulation de leurs comportements sur l'autorité que détiennent les institutions

 ⁴¹ March J. G. et Olsen J. P., 1989, *op. cit.*, p. 24.
 ⁴² *Ibid.*, p. 22.

présentes au sein de leur environnement social. Ceci leur permet alors d'agir avec un certain succès, de manière non réflexive. Cette approche est ainsi conforme à l'idée d'une conception discursive de l'action, où celles-ci se trouvent être prescrites par les différents discours véhiculés au sein de la culture sociale.

Demandons-nous maintenant comment il est possible de concilier une telle conception de l'action sociale, laquelle accorde aux institutions un rôle de premier plan, avec les conclusions issues de notre premier chapitre, où nous avions proposé que le dynamisme social est dû au discours idéologique. Pour être conséquent dans nos propos, il faudrait qu'un lien puisse être démontré entre l'institution et l'idéologie. Qu'en est-il à ce sujet?

Institution et idéologie

Il ne sera pas difficile de démontrer les liens qui doivent unir l'idéologie et l'institution, considérant les définitions retenues pour chacune d'elles. Alors que nous définissions l'idéologie comme un discours autofondateur – ou constituant –, c'est-à-dire capable de se légitimer lui-même par un effet de théorie, lequel, rappelons-nous, doit porter un axiome à l'état d'évidence, l'idéologie, donc, avons-nous vu, dispose, ce faisant, d'une capacité performative. Par cette notion de « performativité », nous avons reconnu que l'acteur social est porté à agir de manière non réflexive, dès lors que celui-ci subit l'influence du discours idéologique. Ce thème fut développé au chapitre précédent, alors que nous traitions du phénomène de la performativité du langage, de la technique, et de l'objet. Maintenant, si l'on se rapporte à nos derniers propos concernant l'institution, nous avons défini celle-ci comme étant d'abord une convention comportementale. Elle est la réponse d'un sujet social qui est aux prises avec des coûts élevés d'accès à l'information, de même qu'avec une limitation quant à sa capacité de traitement de celle-ci. Dans cette situation, l'individu va chercher à adopter l'action la plus

appropriée à un contexte donné, plutôt que celle qui lui serait la plus profitable, d'un point de vue strictement rationnel. À cette fin, celui-ci tâchera alors de reproduire les conventions sociales présentes au sein de son environnement, et ce, sans faire appel à sa faculté réflexive.

On le voit, l'une et l'autre, l'idéologie et l'institution, portent l'acteur social à agir de manière non réflexive. Ainsi, bien que la première renvoie d'abord au terme de « discours constituant », tandis que la seconde nous propose celui de « convention », l'on doit remarquer ici la parenté qui unit ces deux termes. C'est que dans la mesure où l'institution parvient à se valider elle-même du simple fait qu'elle est communément reconnue, celle-ci correspond à un discours constituant; l'institution fonde sa propre autorité par sa propre notoriété, cette dernière occupant alors le rôle de l'*arkhè*.

Ce qui doit distinguer, enfin, chacun de ces deux termes, d'« institution » et d'« idéologie », repose sur le caractère récursif de l'institution, caractère dont ne dispose pas nécessairement l'idéologie, ce qui laisse entendre que l'institution serait, en fait, la part institutionnalisée de l'idéologie. Nous reviendrons sur cette remarque, dans un instant.

2.2 Le pluralisme identitaire

Lors des derniers propos, nous avons tâché de présenter une théorie de l'action au sein de laquelle le comportement de l'acteur social se présente d'abord comme étant de nature non réflexive, c'est-à-dire déterminé par des conventions, ce que nous avons nommé « institution ». Une telle conception de l'action risque toutefois de paraître impropre à représenter la réalité, puisque nous avons tous l'intuition de n'être pas tout à fait contraints dans nos possibilités d'action, et qu'il nous est

toujours possible d'agir contrairement aux attentes sociales, tel qu'on le retrouve, par exemple, dans les phénomènes marginaux, ou ne serait-ce que par la faculté critique dont dispose le sujet, dont nous avons soulevé, plus tôt, l'existence. Comment dès lors concilier ces deux idées contradictoires, entre une théorie discursive de l'action, et la capacité critique du sujet? La notion de « pluralisme identitaire » semble pouvoir résoudre ce problème. Mais posons-nous d'abord cette question : qu'est-ce que l'identité?

Selon Richardson *et al.*⁴³, la manière dont la notion d'« identité » a été traitée à travers l'histoire des idées a connu quatre grandes périodes qui peuvent être abordées comme autant de paradigmes. Le pluralisme identitaire, dont nous allons discuter dans un instant, compose l'un de ces paradigmes. Mais voyons d'abord en quoi consistent ces différentes définitions de l'identité.

Diverses conceptions de l'identité

Une première manière de se représenter l'identité peut être dite « traditionnelle », qui nous montre un individu qui serait totalement absorbé par son environnement social. Au sein de cette perspective, l'individu ne possède pas de conscience réflexive. On y reconnaîtra là une vision déterministe qui peut ressembler à ce que nous avons vu, jusqu'à présent, par le biais de notre théorie discursive de l'action, où l'individu — et plus globalement les groupes sociaux — serait limité, quant à ses possibilités d'action, par les contraintes normatives imposées par son environnement social. Ici, parce que l'homme y est dépeint comme étant dépourvu d'intériorité, il ne doit pas subir de contrariété face à son environnement social.

-

⁴³ Richardson F. C., Rogers A. et McCarroll J., «Toward a Dialogical Self», *American Behavioral Scientist*, 1998, 41(4), pp. 496-515.

Une seconde conception de l'identité, que ces auteurs nomment « identité moderne », nous trace un portrait plutôt contraire à la première. Selon cette modalité, notre subjectivité ne serait pas intégrée à l'ordre social, mais à l'inverse, s'y opposerait. On conçoit ici que l'intériorité de l'acteur social, c'est-à-dire son vécu affectif et la compréhension de ce vécu, lui est transparente. L'individu serait ainsi toujours capable de distinguer, parmi ses actions, celles qui seraient redevables de son propre jugement réflexif, et celles qui seraient le fruit d'une contrainte sociale. Selon cette perspective, la performativité du discours idéologique n'aurait tout simplement pas cours, puisque l'acteur social agirait toujours de manière réflexive. Ici, l'homme nous est présenté comme libre et rationnel, lequel subirait alors l'oppression provenant des cadres culturels⁴⁴.

On a vu apparaître, par la suite, avec la montée des théories post-modernes et constructivistes, une conception de l'identité que l'on peut qualifier de « décentrée ». Selon cette conception, les relations de domination, présentes au sein de nos sociétés, nous imposent, tel que nous l'avons vu avec Foucault, des identités d'emprunt, lesquelles ne seraient pas l'expression de notre intériorité, mais d'un discours objectivant, auquel nous serions assujettis. Conséquemment, nous nous retrouverions à être décentrés par rapport à notre identité authentique. Soumis à ces influences extérieures, l'individu en viendrait à entretenir une fausse représentation de lui-même⁴⁵. Cette conception des choses a alimenté plusieurs théories critiques qui ont proposé que l'émancipation humaine doit passer par la libération du sujet des forces aliénantes qui peuvent l'affecter.

Une quatrième conception de l'identité s'ajoute à ce tableau, et c'est à celle-ci que nous allons adhérer. Il s'agit de ce que ces auteurs nomment « l'identité dialogique ». Ce qualificatif de « dialogique » lui a été octroyé en référence à

⁴⁴ *Ibid.*, p. 499. ⁴⁵ *Ibid.*, p. 501.

l'approche dialogique bakhtinienne selon laquelle l'individualité fluctue parmi différentes positions, lesquelles peuvent s'avérer contradictoires entre elles⁴⁶. Ainsi, il n'est plus question d'accorder à l'individu une seule identité, qui lui serait plus authentique que les autres, mais plutôt de considérer que celui-ci en dispose de plusieurs, qui sont actualisées successivement, selon les contextes. L'unité de l'individu résiderait donc dans la synthèse de ces identités. C'est là, répétons-nous, la conception de l'identité que nous souhaitons retenir, puisque celle-ci nous permet d'articuler la faculté critique du sujet avec l'idée d'une détermination discursive de celui-ci.

Le pluralisme identitaire, une théorie répandue

L'idée du pluralisme identitaire n'est pas nouvelle. On la retrouve effectivement chez différents auteurs, classiques et modernes, lesquels parviennent à ce constat, soit de manière explicite, soit de manière implicite. À titre d'exemple, Mead évoque cette condition de l'acteur social, affirmant qu'« [i]l existe ainsi une grande diversité de soi correspondant aux différentes réactions sociales. [...] Une personnalité multiple est en un sens normale⁴⁷ ». On retrouve cette même idée chez Parsons, selon lequel les institutions – dont nous savons qu'elles « distribuent » des rôles sociaux – vont conduire l'acteur social à emprunter diverses identités, à adopter plusieurs rôles, selon les contextes auxquels celui-ci est emmené à participer, qu'il s'agisse de la famille, de l'école, ou de l'usine⁴⁸. L'idée du pluralisme identitaire est aussi bien présente au sein du néo-institutionnalisme, dont nous avons discuté plus tôt. Selon cette école, nous avons vu que l'acteur social cherche à rendre son action convenable en adoptant des schémas comportementaux institutionnalisés. Mais il n'existe pas qu'une seule manière de

_

⁴⁶ *Ibid.*, p. 512.

⁴⁷ Mead G. H., 1963, L'esprit, le soi et la société, Puf, p. 121.

⁴⁸ Voir, à cet égard, Rocher G., 1972, Talcott Parsons et la sociologie américaine, Puf.

se comporter, qui serait valable pour toutes les situations. En effet, les individus vont adopter, selon les contextes dans lesquels ils se trouvent, différentes attitudes, lesquelles sont adaptées, chacune, aux normes des diverses situations rencontrées. Ce faisant, « humans maintain a repertoire of roles and identities, each providing rules of appropriate behavior in situations for which they are relevant⁴⁹ ».

Aujourd'hui, l'idée du pluralisme identitaire semble être devenue la norme. Elle fait d'ailleurs l'objet d'une reconnaissance au sein du champ psychologique⁵⁰. En sociologie, du côté de la francophonie, si cette idée est exploitée par différents auteurs⁵¹, c'est chez Bernard Lahire que l'on en trouvera l'un des plus grands promoteurs⁵².

Le pluralisme identitaire de Bernard Lahire

Lahire part du concept d'« habitus » pour développer sa théorie du pluralisme identitaire. Ce concept a d'abord été employé par Bourdieu, afin d'expliquer la prévisibilité des trajectoires de vie individuelles. Bourdieu nous en avait donné la définition suivante : l'habitus, nous dira-t-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

p. 4.

Voir, à cet égard, Linton R., 1986, *Les fondements culturels de la personnalité*, Dunod, de même Culture & Psychology, 2001, 7 (3), pp. 243-281.

⁴⁹ March J. G. et Olsen J. P., 2004, «The logic of Appropriateness», ARENA Working Papers, n° 9,

⁵¹ Pour une revue des auteurs ayant traité de la nature plurielle de l'identité, nous renvoyons à l'article suivant : Corcuff, P., 1999, «Acteur pluriel contre habitus? À propos d'un nouveau champ de recherches et de la possibilité du débat en sciences sociales», Politix. Revue des sciences sociales du politique, 12 (48), pp. 157-173.

Voir Lahire B., 1998, L'homme pluriel. Les ressorts de l'action, Nathan, ainsi que Lahire B., 2013, Dans les plis singuliers du social: individus, institutions, socialisations, La Découverte.

supposer la visée consciente de fins et la maîtrise expresse des opérations nécessaires pour les atteindre [...]⁵³.

L'habitus correspond ainsi à une « seconde nature », acquise généralement dans la prime jeunesse, laquelle confère à l'individu une certaine prédisposition quant à la manière dont il interagira, à l'avenir, avec son environnement. L'habitus orienterait donc, de manière non réflexive, les manières de penser d'un individu, ses goûts, ses aptitudes, comme son attitude en général. Toutefois, même si Bourdieu apporte des nuances, relativement à l'efficacité de l'habitus, lesquelles permettent de rendre son approche moins rigide envers la détermination des parcours de vie individuels⁵⁴, Lahire resta néanmoins insatisfait du pouvoir explicatif de ce concept face aux variations comportementales d'un même individu, sur des périodes de temps très courtes. Ainsi dira-t-il que

[l]orsqu'on a besoin de comprendre les "raisons" pour lesquelles tel individu particulier a agi comme il l'a fait, on ne peut plus se contenter de recourir seulement aux grandes déterminations de groupe, de classe ou de champ. L'étude exige alors que l'ensemble des espaces de façonnement sociaux [...] par lesquels est passé l'individu en question soit pris en compte⁵⁵.

Ce que tient à soulever Lahire est que l'individu est « multisocialisé et multidéterminé », et qu'en cela, il est difficile de rapporter l'origine d'un comportement à une seule source dont tous les comportements futurs doivent dépendre. Les multiples expériences de vie de l'acteur social lui procurent ainsi un bagage de dispositions, lesquelles peuvent être réactivées, au gré des circonstances rencontrées.

.

⁵³ Bourdieu P., 1980, Le sens pratique, Minuit, p. 88.

⁵⁴ *Ibid.*, pp. 93-94.

⁵⁵ Lahire, B., 2013, *Dans les plis singuliers du social: individus, institutions, socialisations*, La Découverte, p. 18.

Ainsi, la position de Lahire n'est pas tant de réfuter l'habitus bourdieusien que de penser la possibilité que l'individu détienne plusieurs expériences de socialisation, de sorte que « chaque individu soit porteur d'une pluralité de dispositions 56 ». En d'autres termes, l'acteur social porterait en lui différents habitus, assimilés au cours de ses différentes expériences de socialisation. Conséquemment, ce sont les contextes sociaux, dans lesquels va se trouver ponctuellement l'agent social, qui vont activer certains habitus plutôt que d'autres, ce qui permet à la personne de déroger à certaines dispositions comportementales, pour en adopter d'autres. Cette capacité de passer d'une identité à l'autre, Lahire l'explique alors par la notion de « plasticité mentale » de l'être humain⁵⁷.

Une critique non réflexive

La théorie du pluralisme identitaire nous permet de compléter notre théorie de l'action sociale, que nous avions alors qualifiée de « discursive » dans la mesure où nous suggérions que le comportement de l'individu est déterminé par la présence de discours performatifs au sein de son environnement social. Avec l'idée du pluralisme identitaire, nous pouvons donc compléter cette affirmation en ajoutant que, non seulement, la personne adopte des comportements qui se conforment aux conventions issues de son milieu social, mais encore, que celle-ci est en mesure de moduler son identité en fonction des différents contextes sociaux auxquels elle participe ponctuellement, afin d'y conformer, à chaque fois, ses manières de penser et d'agir. L'idée alors suggérée ici est que l'agent social dispose d'un éventail d'identités, ou de rôles, que celui-ci active successivement, afin, toujours, d'agir de manière appropriée aux normes d'action propres à chaque circonstance. Ainsi un individu peut-il se montrer tout à fait compétent à participer à différents contextes sociaux, malgré que leurs normes respectives doivent s'opposer mutuellement. De

⁵⁶ *Ibid.*, p. 109. ⁵⁷ *Ibid.*, p. 141.

la sorte, nous pouvons affirmer que le pluralisme identitaire fonctionne à la manière d'une herméneutique critique; c'est-à-dire qu'elle est l'expression concrète de la variation de l'ego, dont Ricœur nous suggérait qu'elle est le résultat d'une critique des idéologies.

Il faut bien remarquer toutefois qu'une telle critique est conduite, dans ces cas, non pas à partir d'une remise en question individuelle de notre propre mode d'existence, mais par la simple adhésion à des conventions sociales - ou « institutions » –, lesquelles s'opposent alors l'une à l'autre. Cette critique, que l'on qualifiera alors d'« institutionnelle », doit être considérée comme étant non réflexive. L'agent social est porté à sortir d'une détermination identitaire et comportementale – et ainsi à adopter une attitude critique – qu'à la faveur d'une nouvelle inscription institutionnelle. La critique n'est donc pas conduite depuis la réflexivité de l'acteur social, mais depuis des conventions performatives. C'est là, sans doute, la forme la plus commune de la critique des idéologies, où nos visions du monde sont constamment remises en question dès lors que nous changeons tout simplement de contexte social. Ce type de transfert n'exige pas du sujet qu'il effectue une authentique remise en question de son pouvoir-être en ce monde. Il n'a qu'à emprunter la proposition d'existence institutionnalisée au sein d'un contexte donné. Ainsi, le pluralisme identitaire nous permet de nous représenter la possibilité d'une critique des idéologies qui ne serait pas réflexive.

Cette caractéristique ne doit pourtant pas nous décourager de pouvoir exercer une régulation réflexive du dynamisme social, tel que se présente notre projet. L'exposé d'une critique non réflexive nous offre plutôt à voir la modalité suivant laquelle une critique des idéologies s'avère efficace sur le plan social. En cela, il nous est possible d'y découvrir ce qui nous permettra de résoudre l'aporie à laquelle nous conduisait l'idée d'une critique purement réflexive des idéologies. Nous allons donc porter notre attention sur les conditions suivant lesquelles de telles transitions

identitaires peuvent être conduites, lorsque nous passons d'un contexte social à l'autre. Quel est le processus suivant lequel de nouvelles conventions sociales sont adoptées par l'individu, le portant ainsi à se libérer de sa participation idéologique en cours, pour adopter une nouvelle perspective critique? Les théories qui abordent le phénomène du pluralisme identitaire ne sont pas très claires à cet égard. Il semble que l'on puisse trouver, dans la notion de « rituel », quelques réponses à ce questionnement.

2.3 Le rite, vecteur d'institutionnalisation de la critique

Nous avons proposé précédemment de concevoir l'action sociale comme étant principalement non réflexive. Nous avons été conduits à ce constat après avoir discuté du phénomène de la performativité du discours idéologique, puis par l'étude des institutions, dont nous avons vu, avec l'école du néo-institutionnalisme, qu'elles orientent l'action du sujet social, dès lors que celui-ci tend à rendre son action convenable. Cette théorie de l'action, nous l'avions qualifiée de « discursive », afin de souligner le rôle du discours envers la détermination de notre comportement. Pourtant, voilà une chose qui peut paraître surprenante, l'absence de réflexivité de l'acteur social, dans son action quotidienne, n'empêche pas celui-ci d'exercer une critique des idéologies. Le pluralisme identitaire témoigne effectivement de la capacité de l'acteur social de passer d'une participation idéologique à une autre, selon les contextes auxquels il participe, de sorte que l'on puisse y reconnaître là l'exercice implicite d'une critique des idéologies. Nous considérons toutefois que cette critique est non réflexive puisqu'elle correspond à l'adhésion du sujet à une convention, au lieu d'être le résultat d'un effort personnel d'émancipation. Dans ce cas, l'on peut dire que ce sont les idéologies qui mènent elles-mêmes le processus critique, et non pas l'acteur social. Il devient intéressant, pour la suite de notre réflexion, d'étudier les

éléments qui composent la tenue d'une telle critique non réflexive. Quels sont les processus qui régulent le pluralisme identitaire, et qui ont, chez l'individu, cette faculté d'engendrer des variations identitaires?

La notion de « rituel » semble posséder quelques vertus explicatives à l'égard de ce phénomène, considérant, comme nous le verrons mieux dans un instant, que le rite constitue un élément déclencheur permettant au sujet de passer d'un état d'esprit à l'autre, et ce, de manière non réflexive. Il nous est donc possible, à partir de ce moment, de penser pouvoir sortir de l'aporie à laquelle nous étions confrontés, lorsque nous considérions que la critique des idéologies ne pouvait être que réflexive. Nous étions alors convenus qu'une critique purement réflexive ne permettait pas d'exercer une régulation de la mise en forme de la société, pour cette raison que la critique réflexive relève de la sphère privée. Ne pouvant alors être partagée avec autrui sans devoir prendre, pour ce faire, la forme d'un discours idéologique, l'on comprend alors qu'une critique réflexive, pour avoir quelques influences sur le plan social, doit dès lors passer de la sphère réflexive à la sphère non réflexive. Dit autrement, une critique efficace, sur le plan social, doit être institutionnalisée.

Le rituel

La notion de rituel, disions-nous, nous permet de comprendre le processus par lequel l'acteur social peut passer d'une modalité identitaire à l'autre, tel que le suggère la théorie du pluralisme identitaire. Mais précisons d'abord ce que nous entendons par les notions de « rituel » et de « rite », que nous proposons de considérer comme étant synonymes. À propos du rituel, peu d'ambiguïté ne devrait compromettre l'usage de cette notion, puisque les différents sens reconnus à ce terme, au sein du dictionnaire, sont similaires. Nous en dégageons la définition générale suivante : « Ce qui est réglé par une coutume immuable ». Si l'on regarde,

maintenant, du côté de la notion de « rite », là encore, parmi ses diverses connotations, il est possible de dégager les sens génériques suivants : « Ensemble de règles fixant le déroulement d'un cérémonial quelconque », de même que : « Manière d'agir propre à quelqu'un ou à un groupe social et revêtant un caractère invariable ».

Si l'on sort du dictionnaire, et que l'on se tourne maintenant vers les ouvrages spécialisés provenant des champs sociologiques et anthropologiques, la définition du rituel s'enrichit. On y présente alors les mécanismes à l'œuvre au sein de ce phénomène, où le sujet passe « d'un registre à l'autre de la conscience » 58. Les rituels, nous dit-on, « servent à produire des situations liminales dans la transition d'un point à un autre de la structure sociale, situations dans lesquelles ont lieu la dissolution de l'identité sociale qui avait prévalu jusqu'alors et la préparation à la future identité sociale⁵⁹ ». Le rituel autoriserait ainsi l'acteur social à transgresser les normes propres d'un système idéologique, pour participer alors d'un nouvel ordre moral⁶⁰. On explique ce processus du fait que « l'exécution du rite induit un léger état auto-hypnotique, tant chez les opérateurs que chez les participants à l'action rituelle⁶¹ ». De cette manière on « parvient à actualiser des facultés psychiques et des fonctions de l'esprit normalement latentes, mais susceptibles d'être réactivées à tout moment⁶² ». Le rite permettrait donc à l'acteur social de sortir de l'influence performative d'un discours idéologique pour en adopter un nouveau. Cette disposition du rituel nous permet de mieux comprendre comment s'effectue le phénomène du pluralisme identitaire, de même que ses conditions de félicité.

_

⁵⁸ Mancini S., 2006, *La fabrication du psychisme*, La Découverte, p. 35.

⁵⁹ Wulf C., «Mimesis et rituel», *La Revue Hermès*, 1998, n° 1, p. 158.

⁶⁰ Bourdieu P., 1982, «Les rites comme actes d'institution», *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 43, Rites et fétiches, pp. 58-63.

⁶¹ Mancini S., 2006, op.cit., p. 35.

⁶² *Ibid.*, p. 24.

C'est le rite qui constitue, à cet égard, le déclencheur permettant à l'acteur social de passer d'une identité à l'autre, c'est-à-dire de participer de différentes idéologies au sein desquelles différentes manières de penser et d'agir sont promulguées. Comme l'a fait remarquer Bourdieu, à l'égard de la cérémonie d'investiture, celleci transforme « la représentation que la personne investie se fait d'elle-même et les comportements qu'elle se croit tenue d'adopter pour se conformer à cette représentation⁶³ ». Le rite se révèle donc, lui-même, être un processus performatif; il fonctionne à la manière du discours constituant. Celui-ci tend à « rendre visible l'invisible »⁶⁴ et a se légitimer, lui-même, par l'évocation d'un sacré qui lui serait constitutif⁶⁵, ayant, en cela, une fonction de légitimation⁶⁶. Le rite contribue ainsi à la production de la réalité sociale, c'est-à-dire à l'actualisation d'une certaine vision du monde, laquelle porte l'individu à agir de manière non réflexive.

C'est parce que le rituel conduit l'acteur social à réviser sa conduite en ce monde, que celui-ci correspond à une critique des idéologies. Et dans la mesure où le rituel porte l'acteur social à agir de manière non réflexive, l'on doit considérer alors que le rituel rend possible l'exécution d'une critique non réflexive des idéologies. Dans ces cas, la critique des idéologies sera considérée efficace, sur le plan social, dans la mesure où celle-ci parvient à induire, de manière performative, l'adoption de certains comportements spécifiques. Ainsi, toute critique des idéologies ayant l'ambition de réguler le dynamisme social doit être en mesure de se ritualiser, c'est-à-dire de passer de la sphère réflexive à la sphère non réflexive. C'est dans le cadre de cette transition vers la sphère non réflexive de la conscience humaine que le rituel montre alors sa pertinence.

_

⁶³ Bourdieu P., 1982b, op. cit., p. 59.

⁶⁴ Wulf C., 1998, op. cit., p. 158.

⁶⁵ Lardellier P., 2003, *Théorie du lien rituel : anthropologie et communication*, L'Harmattan, p. 24 et suivantes.

⁶⁶ Bourdieu P., 1982b, op. cit., p. 58.

L'institutionnalisation de la critique

Mais qu'entend-on ici par « la ritualisation de la critique »? Là encore, il ne faudrait pas se laisser distraire par la multiplication des termes. Cette ritualisation, nous proposons de la désigner par le terme d'« institutionnalisation ». Ce glissement conceptuel ne devrait pas étonner, considérant les liens qui unissent intimement la notion de « rituel » à celle d'« institution ». D'autres avant nous⁶⁷ auront effectivement déjà su relever que «la cérémonie et le rituel sont au cœur de toute institution⁶⁸». Les définitions que nous avons établies plus tôt, pour chacun de ces termes, doivent aussi nous conduire à ce constat, alors que le rituel y fut présenté comme une coutume, tandis que nous avions abordé l'institution comme étant une convention. Nous sommes clairement ici dans des eaux similaires. Toujours est-il que l'une et l'autre de ces notions, remarquons-le, comportent l'idée de « récursivité ». C'est-à-dire qu'une institution, ou un rite, implique nécessairement des comportements qui sont prévisibles, c'est-à-dire récurrents. Dit autrement, il faut que les attentes des acteurs sociaux, lors de certaines circonstances, soient satisfaites. Pour ce faire, il est nécessaire que les choses se déroulent tel que convenu, au moment où elles doivent se produire. C'est en ce sens que nous employons la notion de « récursivité ».

Une institution, ou un rite, sont proprement des activités récursives, c'est-à-dire qui se reproduisent de manière similaire lors de circonstances spécifiques. Ce n'est que lorsqu'une pratique sociale est stabilisée que l'on peut considérer celle-ci comme étant une institution – ou un rite –, et qu'elle peut par la suite acquérir la faculté d'influencer, de concert, plusieurs acteurs sociaux de manière performative, alors

-

⁶⁷ Voir, à cet effet, Bourdieu P., «Les rites comme actes d'institution», *Actes de la recherche en sciences sociales*, 1982, vol. 43, Rites et fétiches, pp. 58-63, ainsi que Turmel A., 1997, *Le retour du concept d'institution*, in Turmel A. (dir.), *Culture, institution et savoir*, Les Presses de l'Université Laval.

⁶⁸ Turmel A., 1997, op.cit.

que ceux-ci chercheront à adopter l'action convenable pour cette situation donnée. Les rituels ont ainsi cette fonction de « favoriser l'intégration routinière des individus dans les cadres idéologiques et institutionnels qui sont les leurs⁶⁹ ». Mais il ne faudrait pas penser ici que tout rituel engage nécessairement le déploiement d'une faste pompe. Il peut s'agir ici d'une simple poignée de main, d'un simple décorum, que l'on adopte lors des files d'attente, lors d'activités sportives, ou lors d'un cocktail professionnel. Chacun de ces lieux implique des rituels, c'est-à-dire des attitudes stéréotypées, souvent implicites et inaperçues, lesquelles demeurent tout simplement dans la manière dont on se vêtit, dans le niveau de langage que l'on tient, dans notre propre humeur même, etc.

Si l'on revient maintenant à notre question, qui est de savoir comment il est possible d'institutionnaliser une critique des idéologies, de manière à rendre celleci performative à l'endroit de plusieurs personnes – la rendant, en cela, efficace sur le plan social –, nous comprenons qu'il s'agit tout simplement de stabiliser une pratique sociale et d'en assurer la récursivité, lors de circonstances spécifiques. De cette manière, chaque acteur social peut alors entretenir un système d'attente envers chaque situation sociale, et ainsi modifier son attitude en conséquence. Mais dès lors que l'on sait que l'institutionnalisation de la critique s'effectue par la stabilisation de certaines pratiques sociales, ce que doit permettre la récursivité du discours idéologique, une autre question demeure, qui consiste à se demander d'où provient cette force d'institutionnalisation. Qui, ou quoi, est en mesure d'institutionnaliser la critique? C'est à partir d'ici que la notion d'« organisation » entre en scène.

_

⁶⁹ Mancini S., 2006, op. cit., p. 9.

3. Les organisations : diffuseurs idéologiques

Reprenons le fil de notre pensée, depuis le début. Alors que nous sommes convenus que le dynamisme social est grandement tributaire du discours idéologique, nous avons proposé qu'une critique des idéologies devrait nous permettre de réguler cette mise en forme de la société, accordant de ce fait à l'homme un pouvoir sur son environnement social. Il nous a semblé toutefois qu'une critique purement réflexive, issue de la conscience du sujet individuel, n'est pas en mesure d'assurer une coordination sociale. Nous questionnant alors sur le processus suivant lequel une telle coordination est possible, nous sommes parvenus à une théorie discursive de l'action sociale, où l'homme semble agir principalement de manière non réflexive, c'est-à-dire conformément à des conventions. La conduite d'une critique des idéologies, au sein d'une théorie non réflexive de l'action, nous a semblée être néanmoins possible à travers le phénomène du pluralisme identitaire, alors que diverses conventions peuvent s'opposer l'une à l'autre, portant ainsi l'acteur social à réviser ses états de conscience, selon les circonstances. Nous avons donc conclu, à la suite de ces réflexions, que l'efficacité d'une critique des idéologies, sur le plan social, est relative à son institutionnalisation, c'est-à-dire à sa capacité d'induire des comportements non réflexifs, de la part de l'acteur social.

Cette institutionnalisation, nous venons d'en discuter, correspond à la stabilisation d'une pratique sociale, par la diffusion récursive de discours performatifs. Les conventions comportementales ainsi créées orientent alors l'action de l'agent social, permettant la tenue d'une action sociale prévisible, ou en d'autres termes, coordonnée. Ces remarques doivent nous conduire ici à de nouvelles considérations. Si le discours idéologique parvient à se stabiliser, c'est bien parce que des émetteurs en assurent la récursivité. L'institutionnalisation du discours idéologique n'est donc pas une propriété du discours comme tel, mais est plutôt

causée par l'intermédiaire d'un émetteur, lequel en assure l'expression continue. Quels peuvent donc être ces émetteurs, qui ont la faculté de stabiliser le discours idéologique?

Plusieurs auteurs ont su mettre de l'avant la capacité, dont disposent les organisations, à institutionnaliser des pratiques sociales. Nous allons explorer ce thème avec les apports de Max Weber, Michel Foucault, Renaud Sainsaulieu, et Stanley A. Deetz, lesquels nous proposent de concevoir les organisations comme de véritables vecteurs idéologiques capables d'induire, chez l'individu, mais plus encore, auprès de populations entières, des comportements et des manières de penser, qui résultent de leurs activités.

Weber et l'organisation bureaucratique

Weber s'est intéressé à un type particulier d'organisations, qu'il nomma « bureaucratie ». Celle-ci nous est d'abord présentée comme l'expression d'une forme de domination. Mais qu'est-ce que la domination, chez Weber? Écoutons-le à cet égard : « Nous entendons par "domination" [...] la chance, pour des ordres spécifiques (ou pour tous les autres), de trouver obéissance de la part d'un groupe déterminé d'individus. Ne Cette obéissance, nous dira-t-il encore, implique la « volonté d'obéir » de la part de ceux qui en font l'objet. Conséquemment, « toutes les dominations cherchent à éveiller et à entretenir la croyance en leur "légitimité" ». Dans le cas de la bureaucratie, cette légitimité repose sur le caractère rationnel de celle-ci, c'est-à-dire « sur la croyance en la légalité des règlements arrêtés et du droit de donner des directives qu'ont ceux qui sont appelés à exercer la domination par ces moyens 2 ». L'obéissance étant témoignée, ici, à

⁷⁰ Weber M., 1995, Économie et société - Les catégories de la sociologie, t. 1, Pocket, p. 285.

⁷² *Ibid.*, p. 289.

⁷¹ *Ibid.*, p. 286.

l'endroit de règles abstraites et impersonnelles, plutôt qu'à une personne, Weber qualifia de « légale » ce type de domination 73.

Pour s'assurer du caractère rationnel de leurs activités, et donc de leur propre légitimité, les organisations bureaucratiques disposent d'un ensemble de processus, lesquels œuvrent, à l'égal du discours constituant, à valider l'axiome fondateur de tout l'appareil, en l'occurrence, ici, la rationalité. Ainsi, des modalités de recrutement, des définitions de tâche, de même que des procédures de régulation interne, seront employées à cette fin, qui œuvrent à donner à l'organisation bureaucratique un caractère rationnel, et assurer ainsi l'efficacité de la domination exercée par celle-ci. En cela, l'organisation bureaucratique semble effectivement fonctionner à la manière du discours constituant. Elle cherche à s'auto-fonder ellemême, par l'apport de ses propres ressources discursives. Celle-ci parvient donc, de manière performative, à engendrer, chez l'acteur social, certaines manières de penser, certaines « volontés d'obéissance », lesquelles assurent la poursuite des activités de l'organisation bureaucratique.

Mais là ne s'arrêtent pas les observations de Weber. Celui-ci remarque que l'influence de l'organisation bureaucratique déborde de ses murs et parvient à engendrer des conséquences sociales considérables. Weber note, à cet égard, que le mode décisionnel très formel de ce type d'organisation, lequel repose essentiellement sur des règles abstraites et impersonnelles, déresponsabilise les individus qui abordent alors leur travail seulement comme un moyen leur permettant d'accroître « la sécurité des chances personnelles de vie » 74. Conséquemment, il apparaît, au sein de l'appareil bureaucratique, une tendance morale utilitariste, soit « l'inclination des fonctionnaires à traiter dans un sens

⁷³ *Ibid.*, p. 291. ⁷⁴ *Ibid.*, p. 301.

matériel et utilitaire les tâches d'administration qui sont les leurs⁷⁵ ». Cette « tendance à la rationalité matérielle » encouragerait alors le développement de la science et de la technique, nous dit Weber, lesquelles, en retour, par « l'intellectualisation et la rationalisation croissante » qu'elles entraînent, favorisent ensemble ce que celui-ci nommera « le désenchantement du monde » – pour reprendre ici l'expression consacrée –, ou « démagification » – si l'on se rapporte à la nouvelle traduction qu'en donne Grossein ⁷⁶.

Ainsi voyons-nous, avec Weber, comment l'organisation bureaucratique parvient à diffuser au sein de l'environnement social, à travers ses modes de fonctionnement, des discours idéologiques qui portent l'acteur social à modifier son comportement, jusqu'à adopter, de manière non réflexive, certaines valeurs morales et visions du monde, induites alors par de telles pratiques organisationnelles.

Foucault et l'organisation disciplinaire

Le portrait que nous trace Foucault, envers l'influence idéologique exercée par les organisations, n'est guère différent. On se rappellera que, selon cet auteur, la compréhension que le sujet a de lui-même est influencée par le discours savant, de même que par les pratiques disciplinaires auxquelles il est soumis. La prison, l'école, et l'hôpital, jouent, à cet égard, un rôle de premier plan envers ce phénomène d'assujettissement, où le délinquant, l'élève, et le malade, sont produits par ces organisations mêmes, qui émettent des discours au sein desquels la personne y est objectivée, suivant différentes unités de mesure⁷⁷. Conséquemment à tout ceci, la personne touchée par de tels discours va adopter, de manière non réflexive, les attitudes et manières de penser conformes ces identités, que l'on peut

⁷⁶ Weber M., 2016, *Concepts fondamentaux de sociologie*, trad. J.-P. Grossein, Gallimard, p. 335. ⁷⁷ Foucault M., 1975, *Surveiller et punir*, Gallimard.

⁷⁵ Ibidem.

dès lors qualifier d'« organisationnelles ». Il en va de même, nous dit Foucault, pour la plus ample des organisations, soit l'État, laquelle aurait tendance à dominer et à réguler toutes les sphères de la vie.

C'est par la notion de « gouvernementalité » que Foucault exprime ce phénomène, où l'organisation étatique – à l'instar de la prison, de l'école, et de l'hôpital – influencerait le comportement des acteurs sociaux. L'auteur effectue alors un lien entre la « gouvernementalité » et l'idéologie capitaliste 78. Selon ce dernier, l'État tenterait de réguler les comportements de sa population dans l'objectif d'effectuer « un ajustement des phénomènes de population aux processus économiques 79 ». Les activités menées par le gouvernement conduiraient donc à terme à « la prolifération des technologies politiques, qui [...] vont investir le corps, la santé, les façons de se nourrir et de se loger, les conditions de vie, l'espace tout entier de l'existence⁸⁰ ». On voit ainsi de quelle manière les organisations s'avèrent, chez Foucault, d'importants diffuseurs idéologiques, lesquelles seraient en mesure d'induire, chez l'acteur social, des identités et des comportements spécifiques, suivant les effets performatifs de leurs discours.

Sainsaulieu et l'organisation du travail

Renaud Sainsaulieu, sociologue du travail, s'est intéressé, quant à lui, à « l'influence profonde du travail organisé sur les structures mentales et les habitudes collectives des habitants du monde industriel ou administratif⁸¹ ». Les conditions d'exercice du travail, nous dit-il, ont un impact performatif sur l'employé. Celui-ci adopterait des manières d'agir et de penser différentes selon le

⁷⁸ Foucault M., 1994, *Histoire de la sexualité*, tome 1, *La volonté de savoir*, Gallimard, p. 185.

⁷⁹ Ibidem.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 189.

⁸¹ Sainsaulieu R., 1985, L'Identité au travail. Les effets culturels de l'organisation, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, p. 9.

type d'emploi occupé, alors qu'il serait « influencé dans sa façon de raisonner [...] par les circonstances de la communication dans le travail⁸² ». Un manœuvre développerait ainsi des goûts culturels et des modes de pensées qui divergeront de ceux du cadre intermédiaire, ou du cadre supérieur. L'idée alors avancée par Sainsaulieu est qu'un changement de profession va engendrer un changement de comportement de la part du sujet, peu importe la période de la vie où ce changement se produit. C'est ainsi une corrélation forte qu'effectue cet auteur, entre nos activités professionnelles et nos structures mentales.

Mais voilà, « l'expérience des relations est si intense et durable dans les organisations contemporaines que leurs effets culturels ne se limitent pas aux seules normes de comportement dans les bureaux et les ateliers ⁸³ ». Là encore, l'influence exercée par l'organisation déborde de ses frontières et parvient à engendrer des phénomènes sociaux. Sur ce thème, on avança l'idée que les transformations du monde économique, où certaines professions deviennent alors privilégiées au détriment d'autres, que l'on pense ici aux transitions qui nous ont fait passer du monde agraire au monde industriel, puis au monde informatique, ont une influence directe sur la culture générale de nos sociétés.

[T]out changement technologique modifie les compétences nécessaires à l'accomplissement de la tâche. Cette modification des qualifications entraîne des changements dans les formations professionnelles, puis, à plus long terme, dans l'éducation tout entière. Toute la filière travail-emploi-formation s'en trouve donc modifiée⁸⁴.

Ainsi, selon le type de tâche exigé par les nouveaux modes de production économique, l'individu sera emmené à développer certaines facettes de sa

.

⁸² *Ibid.*, p. 11.

⁸³ *Ibid.*, p. 13.

⁸⁴ Liu M., 1992, «L'autonomie des entreprises dans le champ social», in Sainsaulieu R. (dir.), *L'entreprise, une affaire de société*, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, p. 121.

personnalité plutôt que d'autres, certains goûts culturels, certains réflexes cognitifs, certaines attitudes morales. « Il en résulte donc que les changements technologiques, à travers les modifications d'organisations qu'ils imposent, influencent les rapports sociaux. 85 » À grande échelle, Jacques Gautrat souligne que « la propagation, épidémique [...] des classes moyennes d'ingénieurs et de techniciens dans toutes les autres couches socio-professionnelles en déclin et dans la hiérarchie [correspondrait à] la colonisation culturelle des couches sociales en déclin par les couches sociales en croissance⁸⁶ ».

Ainsi, dans la mesure où l'état de conscience des individus est influencé, de manière performative, par les modes de production, l'organisation devient un lieu de diffusion idéologique de premier plan, où les acteurs sociaux acquièrent une identité, de même qu'une manière de raisonner, et dont les conséquences peuvent se faire sentir sur l'ensemble de la société.

Deetz et la colonisation organisationnelle

Stanley A. Deetz reprend, dans son livre Democracy in an Age of Corporate Colonization⁸⁷, la problématique soulevée depuis Marcuse et Habermas, relativement à la colonisation du monde vécu par l'idéologie managériale. L'idée avancée par Deetz est que cette idéologie est véhiculée par les organisations, lesquelles se trouvent avoir un effet délétère sur la démocratie. Ainsi, les organisations, par leurs activités économiques, mais surtout, par les normes de travail qu'elles imposent à leurs employés, exerceraient une forte influence sur la société tout entière. « Organizational decisions, products, and practices have major

⁸⁵ Ibidem.

⁸⁶ Gautrat J., 1992, «Changements techniques. Culture et démocratie», in Sainsaulieu R. (dir.), L'entreprise, une affaire de société, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, p.

⁸⁷ Deetz S.A., 1992, Democracy in an Age of Corporate Colonization: Developments in Communication and the Politics of Everyday Life, State University of New York Press.

effects on human development. 88 » De manière comparable à Sainsaulieu, Deetz souligne que les modalités d'exercice d'un emploi ont des conséquences sur la capacité décisionnelle de l'individu. Par exemple, « [e]mpirical evidence [...] continues to support correlations between types of decisional structures and varying amounts of personal autonomy and social participation outside of the workplace 89 ». Ainsi, « work resting on undemocratic authority socializes people into passivity and political apathy 90 ». Les organisations posséderaient, nous propose cet auteur, un effet structurant sur le comportement politique des individus, décidant de leur participation au débat public en fonction du degré d'autonomie que leur octroient leurs activités professionnelles.

Mais l'influence idéologique des organisations doit se faire sentir dans plusieurs autres domaines de la vie sociale. Celles-ci, nous dit-il, «[are] structuring time and experience, influencing education and knowledge production, and directing entertainment and news productions⁹¹». Un pas de recul nous permet effectivement de constater à quel point la plupart des grands enjeux de notre vie personnelle sont dépendants de notre activité professionnelle et des normes qui en découlent. Par exemple, le lieu où l'on va exercer notre profession, les déménagements auxquels celle-ci parfois nous oblige, de même que le moment où l'on décide d'avoir des enfants, ou pas, tous ces éléments sont de plus en plus liés et dépendants de l'organisation du travail, plutôt que basés sur d'autres considérations, telles que les liens de fraternité et notre attachement communautaire⁹². Ce conformisme massif, des modes de vie populationnels aux normes de l'entreprise, témoigne de la force avec laquelle celle-ci parvient à légitimer de telles pratiques, qui ont ici clairement un impact sociétal.

Ω

⁸⁸ *Ibid.*, p. 3.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 39.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 38.

⁹¹ *Ibid.*, p. 2.

⁹² Berger B. et Berger P. L., 1983, *The War Over the Family. Capturing the Middle Ground*, Anchor/Doubleday, p. 24.

De nombreuses études abondent d'ailleurs en ce sens, qui démontrent l'effet qu'exercent les organisations sur la construction identitaire de la personne, témoignant, en cela, de l'influence idéologique dont elles disposent et usent⁹³. Ce quasi-monopole, qu'exerce l'organisation, sur notre vie, ne devrait pas nous surprendre, considérant que nous y passons le plus clair de notre temps.

Des propos précédents, il ressort que les organisations sont de puissants vecteurs idéologiques, capables de conduire les acteurs sociaux à modifier leurs manières d'agir et de penser, en fonction des relations que ceux-ci entretiennent avec cellesci. Ce sont les vertus performatives de leurs activités qui leur permettent d'induire chez l'acteur social, de manière non réflexive, l'adoption de comportements spécifiques. Ces activités organisationnelles, elles peuvent prendre différentes formes, allant des énoncés langagiers de toutes sortes, aux méthodes de travail, en passant par les techniques de gestion. Il ne faut pas oublier encore ces éléments qui souvent peuvent passer inaperçus, mais qui ne possèdent pas moins des vertus performatives, que sont le code vestimentaire, l'architecture, ou l'ambiance générale qu'une organisation peut générer entre ses murs, comme à l'extérieurs de ceux-ci. Pour souligner cette diversité des substrats via lesquels une organisation parvient à diffuser des contenus idéologiques, nous allons employer le terme de « discours organisationnel ». L'emploi du terme de « discours », dans cette expression, doit prendre alors un sens générique identique à celui employé dans l'expression « discours idéologique », par laquelle sont désignés les substrats, tant

_

⁹³ À titre indicatif, voir Hughes E. C.,1958, *Men and their Work*, Free Press, ainsi que Kunda G., 1992, *Engineering Culture. Control and Commitment in a High-Tech Corporation*, Temple University Press, de même que Siri J., et Von Groddeck V., «Temporalized Identities: How Organizations Construct Identities in a Society of Presents», *Tamara: Journal for Critical Organization Inquiry*, 2012, 10 (3), ainsi que Hogg M.A. et Terry D.J., «Social Identity and Self-Categorization Processes in Organizational Contexts», *Academy of Management Review*, 2000, 25 (1).

langagiers, que pratiques, de même que les artefacts. Le discours organisationnel correspond ainsi à un discours idéologique qui serait alors véhiculé par une organisation. C'est en ce sens, d'ailleurs, que l'on doit entendre le sous-titre du présent ouvrage *Théorie critique analytique du discours organisationnel*. Mais trêve de parenthèse, retenons ici que l'organisation est un lieu où les discours idéologiques peuvent se fixer et assurer leur récursivité. Ainsi, l'organisation se présente comme un lieu de prédilection pour assurer l'institutionnalisation du discours idéologique, la stabilité des organisations elles-mêmes assurant la constance, et en cela la nature conventionnelle, de leurs activités.

Remarquons d'ailleurs de quelle manière chaque organisation, que nous sommes emmenés à fréquenter, nous porte effectivement, de façon générale et dans des conditions normales, à changer d'attitude. Pensons au recueillement qu'implique la visite d'une église, à la gaieté d'un festival d'été, à la retenue d'un bureau de vote. Chaque organisation diffuse des discours idéologiques différents, lesquels nous font transiger d'un état de conscience à un autre. En cela, les organisations semblent bel et bien permettre l'actualisation du pluralisme identitaire, et, conséquemment, la tenue d'une critique non réflexive. Mais ce qui doit nous intéresser davantage ici - et cela fut souligné par l'ensemble des auteurs précédemment discutés – est l'impact social généré par le discours organisationnel. En effet, la prégnance des organisations, au sein de notre environnement social, est telle qu'il est pratiquement possible de réduire celui-ci à celles-là, c'est-à-dire de concevoir le dynamisme social comme étant majoritairement composé de discours organisationnels. Conséquemment, il devient tout à fait approprié de considérer, dans l'optique d'une régulation du dynamisme social, que ce soit les organisations, elles-mêmes, qui doivent faire l'objet d'une régulation, dès lors que ce sont elles qui sont à l'origine de l'institutionnalisation de certaines pratiques sociales. À la lumière de ces nouvelles réflexions, nous allons nous demander, dans la section suivante, quel est l'état actuel de la régulation du discours organisationnel. Quels

sont les moyens dont nous disposons pour contrôler l'impact social qu'exercent les organisations?

4. Quelle régulation du discours organisationnel?

Nous venons de souligner l'idée que l'organisation est un vecteur de premier ordre, quant à la mise en forme de la société. En assurant la stabilisation du discours idéologique, celle-ci favorise l'adhésion non réflexive de l'acteur social envers certains comportements. Conséquemment, l'on peut penser qu'une régulation du discours organisationnel devrait nous permettre d'exercer un certain contrôle à l'égard du dynamisme social. Quel est, dès lors, l'état actuel de la régulation du discours organisationnel? À quels types de contrôle les organisations sont-elles soumises? Dans la présente section, nous allons examiner quatre modes de régulation, soit la réglementation formelle, l'évaluation de programme, le marché, et enfin, la revendication. Nous verrons que chacune de ces modalités soulève des enjeux qui nous empêchent d'envisager l'une d'entre elles comme une solution satisfaisante au problème qui nous préoccupe, lequel consiste à développer un cadre théorique nous permettant de réguler l'influence idéologique des organisations. Nous serons donc emmenés à considérer la nécessité de développer un nouveau mode de régulation du discours organisationnel, ce à quoi le chapitre suivant sera consacré. Mais prenons le temps d'examiner, pour l'instant, les différents types de régulation auxquels les organisations sont soumises, de même que les reproches que nous leur adressons.

4.1 La réglementation formelle

Nous regroupons ici, sous le terme de « réglementation formelle », l'ensemble des normes écrites possédant une structure langagière. Ainsi, bien que le droit soit le prototype de cette forme de régulation, nous devons aussi y inclure les chartes et les règlements, bref, toutes les sortes de prescriptions écrites. Il va sans dire que dans nos sociétés, les organisations, peu importe leurs activités, se trouvent être régulées par une multitude de réglementations formelles, provenant de diverses sources, que ce soit par les associations professionnelles, les règlements municipaux, les divers paliers gouvernementaux et leurs différents ministères, jusqu'aux normes constitutionnelles. La question que nous nous posons alors est de savoir si ce type de régulation peut nous permettre d'atteindre notre objectif, lequel consiste à réguler l'orientation idéologique du discours organisationnel. À y regarder de près, la chose semble loin d'être évidente. Deux caractéristiques de la réglementation formelle empêchent effectivement celle-ci d'exercer pleinement l'effet régulateur attendu. D'une part, nous reprochons à la réglementation formelle d'être équivoque, d'autre part, d'être parcellaire. Étudions l'un et l'autre de ces aspects.

Le caractère équivoque de la règlementation formelle

Concernant la question de l'équivocité, nous renvoyons ici à la distinction entre l'esprit de la loi et la lettre du droit. Il s'agit là d'une distinction élémentaire en théorie du droit, laquelle souligne le fait que, pour toute règle écrite, il y a une distance entre ce que mentionne explicitement le texte de droit, et ce que celui-ci veut dire. Ainsi, tandis que la lettre du droit correspond au texte lui-même, aux mots qui le composent, l'esprit de la loi, quant à lui, correspond à l'intention du législateur, à ce que celui-ci a voulu exprimer en édictant cette loi. Le sens d'une loi va donc toujours bien au-delà de sa forme écrite. Prenons l'exemple d'un restaurant qui aurait interdit explicitement à ses clients d'apporter leurs chiens avec eux. Doit-on en comprendre qu'il est possible d'emmener son tigre? La réponse risque fort d'être « non ». La lettre du droit mentionne le chien, car il est d'usage que l'on ait, comme animal de compagnie, ces animaux d'espèce canine. Toutefois,

l'esprit de la loi ne doit pas être compris de manière exclusive. Il faut comprendre, au-delà d'une interprétation minimaliste où il est fait mention du chien, que tout animal, peu importe l'espèce, est interdit. Ce qui ressort de cela est que les normes écrites doivent toutes faire l'objet d'une interprétation pour être appliquées. Conséquemment, il restera toujours une marge de manœuvre, à qui veut bien la trouver, pour conduire une action qui respecte la lettre du droit, sans toutefois s'accorder à l'esprit de la loi. L'on peut penser, à cet égard, à certaines activités organisationnelles, telles que l'évasion fiscale, pour n'en nommer ici qu'une seule, qui a tous les aspects de la fraude, mais qui se prétend être pourtant légale, en exploitant, justement, les « zones grises » qui affectent les normes écrites.

Lorsqu'un conflit surgit entre différentes interprétations d'une loi, et que l'enjeu demande d'être résolu, c'est devant les tribunaux que le litige va généralement être tranché. Il en résulte alors une production de nouvelles règles, lesquelles vont remédier aux lacunes des anciennes. C'est ainsi que la réglementation formelle parvient-elle à corriger ses propres manquements, par la création de nouveaux règlements. Ceci nous conduit directement au deuxième reproche que nous adressons à cette forme de régulation du discours organisationnel, soit son caractère parcellaire.

Le caractère parcellaire de la règlementation formelle

Par cette notion de « parcellaire », nous voulons désigner le fait que toutes les activités de la vie sociale ne font pas – et ne peuvent pas faire toutes – l'objet d'une réglementation. Ce n'est que lorsque les autorités politiques et judiciaires se décident à prendre en charge certains enjeux, par suite de pression populaire, par exemple, que des réglementations sont alors produites. Dans les cas qui nous intéressent ici, soit les organisations, on constate effectivement que les régulations auxquelles celles-ci sont soumises, que ce soit en matière de protection du

consommateur, du travailleur, ou de l'environnement, que ces régulations, donc, correspondent à des gains historiques et que, par conséquent, l'on peut s'attendre à ce que de nouvelles règles soient promulguées, tandis que d'autres deviendront désuètes. Conséquemment, nous sommes, là encore, ramenés à l'enjeu des « zones grises », lesquelles peuvent être exploitées par les organisations, alors que celles-ci peuvent effectivement opérer leurs activités au sein de larges domaines d'action qui n'auront pas encore fait l'objet d'une réglementation. Ainsi, bien que les normes écrites puissent servir de repère à la régulation des activités organisationnelles, on ne peut s'en remettre à elles uniquement pour veiller à ce que tout se passe comme prévu. Il faudrait pour cela disposer de normes régulant les moindres activités, pour chaque circonstance, ce qu'il est déraisonnable d'espérer.

Ainsi, de par son caractère équivoque et parcellaire, la règlementation formelle se montre être un instrument insuffisant pour réguler le discours organisationnel. Celui-ci parviendra toujours à nous échapper en partie, s'il doit être soumis à cette seule méthode de régulation. Conséquemment, la réglementation formelle ne possède qu'une efficacité partielle. Il faudra donc trouver ailleurs un cadre réglementaire capable de réguler efficacement le discours organisationnel.

4.2 L'évaluation de programme

L'évaluation de programme est une technique de gestion qui consiste à collecter un ensemble de données relatives aux activités tenues par une organisation, afin de procurer un soutien à la prise de décision. Ces données sont recueillies à l'aune de différents indicateurs, relatifs à différents enjeux, ces derniers pouvant être de

l'ordre de l'efficacité, de l'efficience, ou de la cohérence, entre autres. Cet exercice est généralement réalisé à l'initiative des organisations elles-mêmes, lesquelles souhaitent faire une meilleure gestion de leurs ressources. Il s'agit là d'un mode de régulation différent de la règlementation formelle dans la mesure où il ne s'agit plus, pour l'organisation, de naviguer au travers d'un cadre règlementaire restrictif, ou autrement dit, d'exploiter les espaces de liberté que permet un tel cadre, mais de disposer d'un instrument de mesure permettant à l'organisation de se réguler ellemême. Nous passons donc ici d'un système de régulation externe à l'organisation, que constitue la réglementation formelle, à un mode de régulation endogène, conduite par la technique d'évaluation de programmes. Voyons quels sont les enjeux soulevés par ce mode de régulation.

L'idéologie sous le chiffre

L'évaluation de programme nous est d'abord présentée comme un instrument de gestion. En cela, celle-ci se propose d'être une technique de mesure et d'évaluation qui serait mise à la disposition de son utilisateur. En d'autres termes, l'évaluation de programme prétend n'effectuer que des analyses objectives, tirées des faits empiriques récoltés, puis compilés, par les différents indicateurs qui doivent structurer cette méthode d'analyse. Présentés de cette manière, l'on peut penser que les résultats obtenus, suite à cette procédure d'évaluation, seront neutres sur le plan des valeurs, et par extension, sur le plan idéologique. Toutefois, des voix s'élèvent qui prétendent le contraire et qui affirment que la technique issue de l'évaluation de programme possède une orientation idéologique. En cela, celle-ci porterait les acteurs sociaux, et dans ce cas-ci, les décideurs organisationnels, à adopter certaines manières d'agir et de penser, plutôt que d'autres, le tout s'effectuant, bien sûr, de manière non réflexive. Ce que l'on affirme alors est que les indicateurs

agissent sur les acteurs parce qu'ils véhiculent une représentation de l'organisation, de ses activités et de ses acteurs. Ils donnent une définition de l'organisation, ils fournissent un cadre de perception des problèmes et de leur résolution. Ils sont donc à voir comme des normes, des conventions, des cadres, des schèmes cognitifs, plus que comme de simples chiffres, graphiques ou tableaux de bord⁹⁴.

L'idée présentée ici est que les techniques d'évaluation sont elles-mêmes des discours performatifs. Celles-ci font advenir des réalités dont elles sont ellesmêmes le véhicule. Ainsi, «l'instrument est producteur d'une représentation spécifique de l'enjeu qu'il traite, il a dans ce sens un effet cognitif direct. Il impose des définitions conventionnelles de faits sociaux en fournissant une grille de catégorisation⁹⁵ ».

En tant que discours idéologique, la technique de l'évaluation de programme instaure sa légitimité par le biais d'un discours légitimateur – ce que nous avons nommé, plus tôt, « théorie » – lequel fait souvent référence à l'autorité morale de la science empirique, pour assurer sa crédibilité. Comme le fait remarquer Valérie Boussard, «[l]es indicateurs de gestion ont cette caractéristique d'apparaître à première vue comme neutres. Ils abusent les acteurs grâce au manteau de la science⁹⁶ ».

Mais ceci ne résume pas à lui seul le modus operandi de cette technique. On remarqua que les personnes dont les activités font l'objet de mesures quantitatives subissent directement l'influence des indicateurs d'après lesquels ceux-ci sont évalués⁹⁷. Ainsi, l'individu, s'il sait en fonction de quels critères son activité fait l'objet de mesure, va privilégier l'accomplissement et la satisfaction des

⁹⁴ Boussard V., «Quand les règles s'incarnent», Sociologie du travail, n°43, 2001, p. 535.

⁹⁵ Lascoumes P. et Simard L., «L'action publique au prisme de ses instruments. Introduction», Revue française de science politique, 2011/1, vol. 61, p. 19.

⁹⁶ Boussard V., 2001, op. cit., p. 542.

⁹⁷ Berry M., 1983, Une technologie invisible? L'impact des instruments de gestion sur l'évolution des systèmes humains, édition en ligne : Hal-00263141, p. 36.

paramètres « sur lesquels il se sent jugé et règle logiquement ses choix de manière à optimiser les jugements dont il se sent l'objet⁹⁸ ». De cette manière, comme nous l'avons relevé déjà avec Foucault, on remarque que l'instrument de mesure participe du phénomène d'« assujettissement », suivant lequel l'individu adapte son comportement, et ultimement sa vision du monde, en fonction des critères d'analyse auxquels il est soumis.

À l'échelle d'une organisation, les indicateurs de gestion, issus de la technique d'évaluation de programmes,

organisent l'élaboration des prescriptions administratives, réglementaires et juridiques indiquant comment il convient de gouverner. De sorte que ces catégories de pensée, et les enchaînements logiques qu'elles induisent, ont une dimension directement pratique : elles contribuent à former et à diffuser un modèle d'action publique⁹⁹.

Les activités tenues par les organisations se trouvent donc être directement influencées par les instruments de mesure auxquels elles sont soumises, jusqu'à dénaturer l'organisation de sa vocation première pour renforcer chez elle l'omniprésence de l'idéologie dite « managériale », ou « comptable » ¹⁰⁰. Lorsque de tels instruments sont employés pour élaborer des politiques publiques, il est probable alors que des questions, qui doivent être de nature politique, soient transposées dans le registre propre de la technique. Dubois parle à cet effet de la « tendance autoréférentielle » inhérente aux modèles d'analyses quantitatives des politiques publiques, lesquels comportent le risque « d'un oubli de ressources analytiques éprouvées dans d'autres domaines des sciences sociales ¹⁰¹ ». De son

_

⁹⁸ *Ibid.*, p. 11.

⁹⁹ Ogien A., 1995, *L'esprit gestionnaire*, Éditions de l'EHESS, p. 190.

¹⁰⁰ Friedland R. et Alford R. R., 1991, «Bringing Society back in: Symbols, Practices, and Institutional Contradictions», in Powell W. W. et DiMaggio P. J. (eds), In *The New Institutionalism in Organizational Analysis*, University of Chicago Press, p. 260.

Dubois V., «L'action publique», 2009, édition en ligne : halshs-00498038, p. 5.

côté, Ogien propose de parler de « numérisation du politique » ¹⁰² pour exprimer l'influence qu'opère la donnée quantifiable à l'égard de la détermination de l'action publique. Celle-ci, en adoptant les seuls critères issus de l'évaluation de programme, nuit à la connaissance intuitive de notre environnement ¹⁰³ et tend à favoriser la réalisation des seuls objectifs pouvant être quantifiés, au détriment d'autres objectifs sociaux plus subjectifs et conséquemment difficilement mesurables ¹⁰⁴.

La régulation du discours organisationnel conduite par l'évaluation de programmes n'est donc pas neutre; elle est engagée au sein d'un programme idéologique. Dans la mesure où les indicateurs de gestion sont performatifs, l'on ne peut pas considérer que ce mode de régulation offre véritablement à l'homme les moyens de réguler la mise en forme de son environnement social, mais au contraire, semble réguler l'homme lui-même, à son insu, par l'influence qu'un tel discours opère sur celui-ci. Dans ces circonstances, nous restons insatisfait de la régulation proposée par ce modèle.

4.3 Le modèle du marché

Un autre mode de régulation, que l'on ne peut passer sous silence ici, consiste à laisser les principes du marché exercer eux-mêmes une régulation du discours organisationnel. L'idée suggérée par ce modèle est qu'il serait possible d'exercer une pression sur les organisations, par le biais d'une certaine forme de « sélection naturelle », que permettrait le jeu de l'offre et de la demande. Dans ce cas-ci, l'on

Ogien A., «La valeur sociale du chiffre», Revue française de socio-économie, 2010, nº 1, p. 36.

¹⁰³ Ogien A., 1995, op. cit., p. 194.

Mintzberg H., 2004, Le management, Groupe Eyrolles, p. 564.

remet entre les mains du consommateur la responsabilité d'exercer une contrainte financière sur l'organisation. De cette manière, les organisations subiraient une régulation momentanée, lors de chaque transaction, par l'acquisition, ou non, des ressources utiles à leur fonctionnement. L'on doit ainsi présager que les organisations dont l'impact social est considéré positif, c'est-à-dire celles qui diffusent des discours idéologiques faisant l'objet d'une approbation sociale, seront favorisées, au détriment de celles dont les activités font plutôt l'objet d'une désapprobation. La régulation du discours organisationnel s'effectuerait donc, ici, sans planification réglementaire. Que penser de ce modèle? Nous permet-il effectivement de contrôler les discours organisationnels diffusés au sein de la société, et qui ont sur elle des effets performatifs? Là encore, quelques réserves doivent nous prémunir de trouver au sein du marché une solution satisfaisante à l'égard de notre problème.

D'abord, ce modèle semble reposer sur une fausse représentation du sujet social. En effet, pour être fonctionnel, un tel système de régulation exige une complète autonomie de celui-ci à l'égard des organisations avec lesquelles il transige et à l'égard desquelles il doit lui être possible de refuser d'entrer en relation. Mais une telle chose est-elle envisageable? On voit mal, en effet, comment ce type de régulation pourrait s'appliquer à des organisations de nature politiques, telles que des gouvernements, lesquels disposent d'un monopole certain dans leurs champs de compétence, à moins, bien sûr, que l'on veuille reconnaître le processus d'élection démocratique, lorsque disponible et efficace, comme étant un substitut du marché, où le vote serait la métaphore de la transaction. Mais d'autres organisations jouissent encore d'une certaine liberté, sur lesquelles le marché reste souvent sans emprise. Peut-on effectivement refuser d'aller à l'école, d'aller au travail, ou à l'hôpital, ou en prison, pour le motif que nous ne désirons pas encourager le discours idéologique véhiculé par ces organisations?

Une seconde problématique, reliée à ce mode de régulation, concerne, cette fois, la capacité dont doit disposer chaque individu d'identifier, à lui seul, le contenu idéologique véhiculé par chacune des organisations avec lesquelles il transige. Une telle thèse semble en effet négliger l'influence performative du discours idéologique à laquelle l'individu est, le plus souvent, soumis de manière non réflexive ¹⁰⁵. Il est difficile, dans ce contexte, d'admettre que le sujet soit en mesure d'adopter une attitude critique envers les organisations avec lesquelles il entre en relation.

Nous le voyons dès lors, le modèle du marché, non seulement surestime la capacité réflexive du sujet, mais, encore, sous-estime l'autonomie des organisations elles-mêmes quant à leur capacité d'influencer le comportement des acteurs sociaux, comme nous l'avons soulevé précédemment avec les travaux de Weber, Foucault, Sainsaulieu, et Deetz. Sans la présence d'un contre-pouvoir institutionnalisé, le marché semble être plutôt un mode de régulation sociale à la solde de l'idéologie marchande, en l'occurrence, des grandes organisations commerciales.

Il devient facile de reconnaître alors, dans le processus marchand, l'expression d'une relation de pouvoir que la théorie économique viendrait alors simplement justifier, à la manière d'un discours légitimateur. La théorie d'un marché juste et autorégulé œuvre alors à naturaliser des pratiques sociales qui autrement paraîtraient injustes, de telle sorte que ceux qui profitent de ces pratiques puissent poursuivre leurs activités en toute légitimité. Il faut donc reconnaître, sous le marché, la présence d'un discours idéologique, lequel cherche à justifier ses activités et à voiler son axiome fondateur, par la force persuasive d'une théorie économique qui se prétend être logique et conséquemment véridique. Il semble donc difficile, suite à ces remarques, de considérer le marché comme un moyen

_

¹⁰⁵ Pensons, à cet égard, aux influences du marketing.

dont peut disposer l'homme pour réguler, librement et efficacement, son environnement social.

De toute évidence, les mécanismes de régulation du discours organisationnel, discutés jusqu'à présent, semblent offrir peu d'emprise pour l'homme, à l'égard de la mise en forme de son environnement social. Soit leur efficacité se montre imparfaite, comme c'est le cas de la réglementation formelle, soit ils sont euxmêmes engagés envers une orientation idéologique, comme c'est le cas de l'évaluation de programme, comme du marché. Toutefois, nous ne sommes pas démunis devant ces modes de régulation, que nous venons de présenter, puisque, en effet, il nous est toujours possible de nous y opposer, ou du moins de les remettre en question, grâce à ce que nous nommons « la revendication ».

4.4 La revendication

Par « revendication », nous entendons, ici, l'acte qui consiste à opposer une opinion morale à une autre opinion morale. La revendication correspond ainsi à l'expression d'un jugement critique. Toute manifestation d'une opinion, qu'elle soit publique ou privée, participe de ce mode de régulation. L'on peut penser ici aux pressions des groupes environnementalistes, comme aux groupes en faveur du respect des droits de l'homme. La forme la plus aboutie de la revendication est celle de la théorie critique, alors que le jugement normatif bénéficie d'une structure théorique qui lui confère une plus grande crédibilité.

Lors de la revendication, on dénonce généralement les activités d'une organisation, que l'on considère être blâmables. L'objectif, ici, est d'exercer une pression sur

celle-ci, de sorte qu'elle modifie ses pratiques. Mais la revendication peut exiger, à l'inverse, que de nouvelles pratiques soient adoptées, de la part d'une organisation. La revendication nous permet ainsi d'avoir une influence sur les autres modes de régulation dont nous avons discuté précédemment, tels que la réglementation formelle et l'évaluation de programme. En effet, une revendication efficace va porter, à l'attention des législateurs, des enjeux qui pourront alors faire l'objet de nouvelles règlementations. Elle peut aussi porter les organisations à changer d'elles-mêmes leurs pratiques, afin de répondre aux attentes d'une population dont elle peut être dépendante économiquement. La revendication semble alors être complémentaire aux autres modes de régulations, ou du moins, en stimuler l'application. Elle se trouve ainsi être à l'avant-garde de la régulation formelle, dans la mesure où elle en dénonce souvent l'insuffisance et l'incohérence; elle s'émancipe aussi des influences idéologiques issues des autres modes de régulation, dans la mesure où la revendication dispose de ses propres critères d'évaluation, lesquels sont, le plus souvent, composés de notions qualitatives telles que les valeurs morales. La revendication semble conséquemment posséder des atouts certains à l'égard de la régulation du discours organisationnel. Faut-il en conclure alors, pour qui veut réguler le discours organisationnel, qu'il lui suffit d'adopter une posture critique de type « revendication », et espérer ainsi exercer une pression suffisante sur les législateurs, comme sur les organisations ellesmêmes, afin d'en modifier les activités, et ultimement, les impacts sociaux?

C'est là du moins la voie qu'ont empruntée nos plus célèbres pourfendeurs du discours organisationnels, que l'on pense ici à Marx, comme aux membres de l'école de Francfort, et à combien d'autres encore, lesquels appuient toute leur charge critique sur une conception de « la vie bonne », laquelle correspond à un positionnement moral. Comme le fit déjà remarquer Bruno Frère¹⁰⁶, chacune de ces

¹⁰⁶ Frère B. (dir.), 2015, Le tournant de la théorie critique, Éditions Desclée de Brouwer, p. 32.

approches critiques interpelle effectivement une série de concepts appartenant du registre moral, concepts par lesquelles ces critiques tâchent de justifier leur argumentaire. Ainsi n'est-il pas rare de voir des concepts tels que la dignité humaine, le besoin de reconnaissance, l'égalité, la justice, l'autonomie, et d'autres, être à l'origine des plus célèbres revendications à l'endroit du discours organisationnel. Dès lors, nous nous demandons, à nous qui désirons élaborer un cadre normatif permettant de réguler le discours organisationnel : « Est-ce là la voie que nous devons emprunter à notre tour? » La question est pertinente. Le présent travail doit-il prendre la forme de la revendication, et s'engager à l'égard d'un positionnement moral à partir de duquel conduire une critique du discours organisationnel? La chose est loin d'être aussi simple, et voici pourquoi.

La nature politique de tout jugement de valeur

La revendication, en tant que positionnement critique, est composée de jugements de valeur; ceci est entendu. Mais que cela implique-t-il? Pour y voir plus clair, rappelons-nous d'abord ce que nous avons vu déjà, avec les propos de G. E. Moore. Celui-ci, nous en avons discuté lors du premier chapitre, s'est questionné sur le statut de vérité des jugements moraux. Ces derniers peuvent-ils constituer une connaissance? Quels peuvent être les fondements de tels jugements? C'est dans son livre *Principia Ethica*, rédigé en 1903, que Moore présente les résultats de ses réflexions. Selon ce dernier, les jugements de valeur sont de nature intuitive. En d'autres termes, les jugements moraux ne peuvent pas être tirés d'énoncés descriptifs ordinaires, tels que la logique et l'observation empirique. C'est pour cette raison que l'on qualifie de « non-cognitiviste » la posture de Moore. Il s'ensuit que, selon cet auteur, la notion de « bien » est indéfinissable, ou du moins, indémontrable sur le plan logique et empirique. Ultimement, toute notion de « bien » va reposer sur un axiome, dont nous avons vu déjà qu'il s'agit d'une « vérité » indémontrable. Conséquemment, aucun jugement moral ne peut être

évalué, quant à son caractère de vérité ou de fausseté; celui-ci ne peut pas faire l'objet d'une connaissance dite « objective ». Les jugements moraux ne feraient alors qu'exprimer l'état d'esprit de l'agent qui exprime de tels jugements. Il faut bien noter toutefois que les conclusions auxquelles se rend Moore ne consistent pas à affirmer que la morale n'existe pas, et que tous les jugements moraux sont faux. Il s'agit plutôt d'affirmer que de tels jugements reposent sur des fondements axiologiques, c'est-à-dire indémontrables. Ce sont des jugements d'une autre nature que les jugements de faits.

Moore affirmera que les gens qui confondent les propositions de nature morale avec des propositions cognitives, c'est-à-dire ceux qui prétendent fonder objectivement des propositions morales, effectuent un « sophisme naturaliste » (naturalistic fallacy)¹⁰⁷. En cela, toutes les théories éthiques standards, c'est-à-dire celles qui proposent de démontrer l'objectivité d'une certaine conception du « bien », participent du sophisme naturaliste. Elles prennent pour un fait, ce qui est du registre de l'opinion. De son côté, par la nature de son questionnement, Moore ne s'engage pas à l'égard d'une quelconque conception du «bien». En se concentrant plutôt sur la valeur de vérité des différentes théories éthiques, au lieu de proposer quel devrait être le contenu de la notion de « bien », celui-ci reste à l'écart d'un tel enjeu; c'est la raison pour laquelle on qualifiera la démarche de Moore de « méta-éthique ». Les approches éthiques qui proposent, quant à elles, de donner un contenu au concept de « bien » seront ainsi qualifiées d'« engagées »; nous parlons, à cet égard, de théories éthiques engagées. Chacune de ces approches mettent alors en cause, au sein de leurs raisonnements, une série d'axiomes appartenant du registre moral, qui servent à légitimer leurs propositions. Dignité humaine, ordre de la « Nature », justice, etc., tel que nous l'avons mentionné plus tôt à l'égard de la revendication.

¹⁰⁷ Moore G. E., 1959, *Principia Ethica*, Cambridge University Press, §25.

Mais voilà, si chacune des théories critiques existantes — qu'il s'agisse de la déontologie universaliste, de l'utilitarisme, de l'éthique des vertus, ou de l'épicurisme, pour n'en nommer ici que quelques-unes — reposent toutes, ultimement, sur des axiomes indémontrables, l'on doit en conclure qu'aucune d'elles ne peut avoir gain de cause sur aucune autre. En cela, nous tombons ici dans un certain relativisme. Conséquence de ce qui précède, aucune posture morale ne peut revendiquer l'universalité. Il est possible que chacune de ces théories éthiques soit efficacement contestée par une autre, sans jamais, non plus, être fatalement atteinte par celle-ci. En cela, il faut en conclure que l'adhésion, ou non, à certaines théories morales, plutôt qu'à d'autres, relève du politique, soit du résultat combiné du charisme et des jeux de pouvoir. Quelles conséquences ces remarques doivent-elles avoir sur notre projet?

De toute évidence, si le cadre régulateur du discours organisationnel, que nous proposons d'élaborer dans le cadre de ce travail, doit être fondé sur une théorie éthique engagée, c'est-à-dire fondée sur un axiome moral, nous devons admettre alors que nous prenons le parti, consciemment ou non, à l'égard de certains jugements de valeur plutôt que d'autres. Notre travail pourra dès lors être classé parmi les œuvres politiques, et l'on devra aussi reconnaître, par ailleurs, que l'influence performative qui peut résulter de l'*effet de théorie* engendré par un tel ouvrage, classera notre cadre régulateur parmi les discours idéologiques en faveur d'un endoctrinement non réflexif du sujet social, plutôt que de mettre à sa disposition les moyens intellectuels lui permettant de conduire une critique des idéologies. Notre scrupule rejoint en cela celui qu'eut Weber, à l'égard du discours savant.

L'usurpation du politique

C'est dans Le savant et le politique, document qui rassemble deux conférences données par Weber, que l'on retrouve la position de l'auteur à ce sujet. Celui-ci fait une nette distinction entre le travail du savant et celui du politique. Alors que le politique peut et doit soulever l'enthousiasme des foules par l'appel d'idéaux moraux qui « visent l'impossible » 108, le savant, quant à lui, doit se garder d'une telle attitude, car, en assignant l'idéal moral au domaine scientifique, celui-ci ne ferait qu'exploiter un « effet de théorie » à l'égard d'un positionnement moral, dont nous avons proposé, plus tôt, qu'il ne peut être démontré, ni empiriquement, ni logiquement. Cet appel à la science a ainsi comme effet de sortir les discussions touchant aux jugements de valeur de l'arène politique, pour les mettre à la disposition des seuls individus considérés aptes à en traiter, soit les scientifiques. Ce dont il est question ici, est le même processus dont Foucault a fait la critique, à l'égard du discours savant, lequel s'arroge le pouvoir de juger de la normalité de certains phénomènes sociaux. Dans le cas qui nous intéresse ici, Weber dénonce le fait que des scientifiques puissent prétendre que leurs opinions soient plus fondées que d'autres, usant à cet effet d'une rhétorique savante 109. Quoi qu'il en soit, les jugements de valeur n'ont pas leur place, nous dit Weber, au sein des discours usant de l'alibi de la scientificité pour se proclamer neutres et objectifs; et l'on doit considérer comme une faute intellectuelle de la part du savant, celui qui « traite de la politique en scientifique 110 ».

Ce devoir de réserve, que Weber réclame de la part du savant, on le nomme communément « neutralité axiologique ». Certains auteurs, trouvant ce terme

108 Weber M., 2003, *Le savant et le politique*, La Découverte, p. 206.

¹⁰⁹ Nous soulignons par ailleurs, mais cela concerne moins notre propos, que Weber voulu non seulement empêcher l'intrusion de la science en politique, mais également du politique dans la science, afin d'éviter que des opinions politiques ou religieuses puissent influencer la recherche académique.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 93.

ambigu, ont proposé de le remplacer par d'autres expressions¹¹¹. En ce qui nous concerne, nous allons poursuivre avec l'expression « neutralité axiologique », puisque celle-ci fait encore autorité, et parce que nous croyons que l'obscurité que peut comporter une telle expression est facilement surmontée, dès lors que l'on reconnaît le lien indéfectible qui doit unir l'axiome au jugement de valeur.

Il est à noter, parallèlement à cela, que la proposition de la neutralité axiologique n'est pas une prétention épistémologique en faveur d'un point de vue universel, ou d'une prétention à l'objectivité, que le savant doit incarner. Weber ne croit pas qu'une telle posture soit possible; la démarche scientifique, même, est chez lui inexorablement teintée des influences culturelles du chercheur. Celles-ci viennent effectivement orienter son regard et les possibles inférences de ses réflexions.

La connaissance [...] est donc liée à des présuppositions "subjectives", pour autant qu'elle s'occupe uniquement des éléments de la réalité qui ont un quelconque rapport [...] avec les événements auxquels nous attribuons une *signification* culturelle¹¹².

Plus humblement, donc, la neutralité axiologique doit prendre la forme négative d'une retenue, consciencieuse, de la part du chercheur, à l'égard des jugements de valeur qu'il peut exprimer à travers ses recherches. Weber en fait une question de probité intellectuelle, non un impératif épistémologique. Ainsi, le devoir de neutralité axiologique doit interdire au savant de faire la promotion de certains jugements de valeur sur la base de travaux de recherche, lesquels restent inévitablement teintés de l'appartenance culturelle du chercheur. Toutefois, libre à lui d'exprimer son opinion, à titre personnel, sur la place publique. Tout dépend

-

¹¹¹ Par exemple, Isabelle Kalinowski (*Leçons wébériennes sur la science et la propagande*, postface à Max Weber, 2005, *La Science, profession et vocation*, Agone) utilisera l'expression de « non imposition de valeurs », tandis que Marc-Kevin Daoust («Repenser la neutralité axiologique. Objectivité, autonomie et délibération publique», *Revue européenne des sciences sociales*, 2015, vol. 53, n° 1, pp. 199-225) parlera de « neutralité éthique ».

¹¹² Max Weber, 1965, Essais sur la théorie de la science, Librairie Plon, p. 169.

alors du lieu d'où celui-ci s'exprime, et au nom de quelle « vérité » celui-ci tient-il ces propos.

C'est avec ce scrupule à l'esprit que nous rédigeons le présent travail. Comment dès lors proposer un cadre régulateur permettant d'évaluer – et de réguler – le discours organisationnel, sans pour autant nous engager nous-mêmes à l'égard de jugements de valeur spécifiques, dont nous ferions alors, implicitement, la promotion? L'enjeu est de taille puisqu'il consiste à concilier deux attitudes qui doivent nous paraître alors opposées, soit le développement d'un cadre régulateur, lequel est nécessairement normatif, et le refus de s'engager à l'égard de quelconques jugements de valeur, lesquels sont aussi, cela va sans dire, de nature normative. Notre ambition peut ainsi être définie comme le désir de développer une critique du discours organisationnel qui soit axiologiquement neutre. Mais cela est-il seulement possible? Peut-on porter un jugement évaluatif, sans nécessairement faire intervenir des jugements de valeur? C'est ce que nous allons étudier dans le prochain chapitre.

CHAPITRE III

PROJET D'UNE THÉORIE CRITIQUE ANALYTIQUE

1. Introduction

Avant d'entamer ce troisième chapitre, où sera présenté le cœur de la présente thèse, soit la structure de notre théorie critique analytique, prenons le temps de jeter un regard par-dessus notre épaule, afin de bien prendre conscience du chemin parcouru jusqu'à présent. Il nous sera plus facile, dès lors, de saisir l'enjeu qui nous préoccupera tout au long de ce chapitre. Notre projet, répétons-le, consiste à développer un cadre régulateur nous permettant de contrôler le dynamisme social, de sorte que l'homme puisse prétendre être le maître d'œuvre de son milieu de vie, ou du moins, tenter de le devenir. La question que l'on est en droit de se poser, alors, est la suivante : l'homme est-il en mesure d'exercer une influence sur les formes que peut prendre sa société? Ayant reconnu, dans un premier temps, l'influence prédominante du discours idéologique sur le dynamisme social, nous avons soulevé, dans un second temps, l'importance que jouent les organisations à l'égard de la diffusion de tels discours. Ainsi, il sembla que l'enjeu auquel nous nous intéressions devait revenir à une question de régulation du discours organisationnel.

Nous demandant, dès lors, quel est l'état actuel de la régulation de ce type de discours, l'étude des différentes modalités de contrôle, que sont la réglementation

formelle, l'évaluation de programme, le marché, et la revendication, nous a conduit à un constat d'échec, ou du moins, d'insuffisance, pour y développer notre projet. En effet, lorsque ces modes de régulation ne se montraient pas tout simplement inaptes à réguler le discours organisationnel, ceux-ci semblaient alors posséder eux-mêmes une orientation idéologique, ce qui devait nous empêcher de nous rapporter à ces derniers, alors qu'un souci de probité intellectuelle nous empêche de faire la promotion implicite de certains jugements de valeur, ce sur quoi nous avons conclu le précédent chapitre. Quelle solution nous reste-t-il alors pour réguler le discours organisationnel?

La situation dans laquelle nous nous trouvons alors est particulièrement inconfortable. D'une part, parce que nous désirons porter un jugement évaluatif à l'égard du discours idéologique véhiculé par les organisations, notre démarche prend nécessairement la forme d'une posture normative. Toutefois, parce que notre travail s'inscrit au sein d'une démarche intellectuelle n'ayant aucune prétention sur le plan moral, nous avons quelques scrupules à reproduire ici ce que Moore avait qualifié de « sophisme naturaliste », et à faire ainsi la promotion tacite de certains jugements de valeur sur la base de notre seule opinion. Ce faisant, notre intention semble devoir prendre cette forme, quelque peu surprenante, d'un cadre normatif qui ne soit pas fondé lui-même sur des jugements de valeur.

L'enjeu, on le constate, est difficile, au point où l'on peut se demander si une telle chose qu'« une normativité neutre sur le plan des valeurs » est seulement possible. Comment peut-on, effectivement, conduire une critique du discours organisationnel avec de telles précautions, c'est-à-dire sans faire appel à des jugements de valeur? Le présent chapitre aborde ce problème.

La critique pragmatique de Luc Boltanski

Une première étape, en vue de résoudre notre paradoxe, consistera à étudier les auteurs qui se sont donné un défi similaire au nôtre, car effectivement, nous ne sommes pas le seul à s'être donné un tel projet. À cet égard, un livre de Luc Boltanski, intitulé *De la critique. Précis de sociologie de l'émancipation*¹, attirera notre attention. En effet, cet auteur y propose qu'il est possible de concevoir la tenue d'une critique sociale où l'analyste ne propose pas lui-même de spécifier quels doivent être les jugements de valeur à partir desquels la critique en question doit être conduite. En cela, une critique neutre sur le plan des valeurs serait possible.

C'est en se questionnant sur les modalités selon lesquelles la critique sociale est généralement exprimée que Boltanski souligne la prégnance des jugements de valeur, au sein de celle-ci. Toutefois, considérant, lui aussi, le devoir de réserve du chercheur, conformément à l'impératif wébérien dont nous avons discuté au précédent chapitre, Boltanski reconnaîtra que l'apport de jugements de valeur, au sein des théories critiques, pose problème, puisqu'alors celles-ci ne relèvent plus de la science, mais de la politique. Conséquemment, celui-ci se trouva confronté à un dilemme semblable au nôtre, vis-à-vis de la possibilité d'exprimer une critique sociale qui ne soit pas formulée sur fond de théorie morale.

Boltanski remarque toutefois qu'une autre voie est envisageable, d'où l'on peut tirer une posture normative, sans faire appel à l'argument moral. Il s'agit alors, pour cet auteur, de faire « émerger la normativité depuis la description. » À cet égard, la sociologie, grâce à son objet et à ses méthodes de travail, depuis lesquelles le chercheur occupe une posture d'extériorité vis-à-vis son objet d'étude,

-

¹ Boltanski L., 2009, *De la critique. Précis de sociologie de l'émancipation*, Gallimard.

serait en mesure de réaliser un tel exercice. Il nommera ainsi « métacritique », ce type de critique, issu de l'analyse scientifique, et qui ne ferait pas appel à des jugements de valeur. Au sein de cette approche méta-critique, celui-ci distinguera encore deux postures. L'une d'entre elles, inspirée des travaux de Bourdieu, propose que seul l'analyste disposant d'une méthode de travail s'appliquant à l'étude de la société, soit le sociologue, est en mesure de formuler de telles critiques objectives envers les processus sociaux. Inconfortable, toutefois, avec ce postulat d'incompétence critique de l'acteur social, Boltanski proposera, au contraire, de considérer celui-ci comme étant lucide envers sa propre situation sociale, et conséquemment capable de produire lui-même des critiques sociales. Pour cette raison, Boltanski prendra ses distances vis-à-vis la démarche critique issue des théories bourdieusiennes de la domination. Ce que celui-ci nous proposera plutôt est une « sociologie pragmatique de la critique » où il ne s'agit plus, pour le sociologue, de penser à la place de l'acteur social, mais de questionner, grâce aux outils d'analyse issus de sa discipline, les causes de succès et d'insuccès des critiques exercées par les acteurs sociaux.

Relativement à notre projet, nous nous demanderons si cette approche dite « métacritique », développée par Boltanski, peut nous être utile et nous permettre de réguler le discours organisationnel, tout en nous évitant de prendre le parti de quelconques jugements de valeur. Au terme d'une discussion, à l'égard de l'approche critique suggérée par Boltanski, nous exprimerons quelques réserves quant à la capacité dont disposerait, ou pas, une telle démarche pour réguler effectivement le discours organisationnel. L'insatisfaction, à laquelle cette discussion nous conduira, nous portera à poser à nouveaux frais le projet d'une normativité non engagée. C'est le principe d'« analyticité » qui, à partir de ce moment, nous servira de guide pour le développement de nos propos.

Les apports du jugement analytique à l'égard d'une théorie normative de l'action

Le principe d'« analyticité » se montre effectivement approprié pour s'attaquer à notre problème, dès lors que celui-ci nous permet d'établir la validité d'un énoncé de manière strictement logique, sur la base de stipulations langagières, ne faisant ainsi intervenir aucun jugement de valeur. Le jugement analytique correspondrait donc à un type de raisonnement dont on pourrait dire qu'il est vrai, en soi, par les seules ressources du langage. Le pari que nous tenterons de gagner ici est que les critères à partir desquels un jugement analytique peut être établi peuvent nous servir de modèle pour élaborer une théorie normative, laquelle ne serait pas fondée sur des jugements de valeur, et qu'il s'agirait alors d'appliquer au discours organisationnel. Ainsi, de la même manière que nous pouvons évaluer la validité d'un jugement analytique, nous pourrions juger de la validité d'une action organisationnelle, ce qui devrait nous permettre alors d'atteindre notre objectif, lequel consiste, nous le répétons, à développer une approche normative neutre sur le plan des valeurs.

Notre démonstration sera conduite en deux temps. D'abord, afin de nous familiariser avec le principe d'« analyticité », mais surtout, afin de répondre à la question qui consiste à savoir si une telle chose que des énoncés analytiques peuvent exister, nous allons, par le biais de quelques auteurs phares, étudier les différentes formes qui auront été reconnues au jugement analytique, de même que les disputes dont il a été la cause. En fin d'exercice, nous proposerons de reconnaître, quoique de manière restreinte, l'existence de tels jugements, sous la forme de stipulations langagières. De ce type de formulation analytique, il nous sera possible d'en tirer le modèle d'un cadre normatif dont la validité n'est pas tirée de critères moraux, mais relative au critère de « cohérence analogique ». Ces réflexions composeront la première partie de cette section. La seconde partie visera

à appliquer les règles du jugement analytique à notre objet, soit le discours organisationnel.

Comment, en effet, appliquer les critères d'une normativité analytique au domaine de l'action²? L'enjeu, encore une fois, est de taille, puisqu'il s'agit d'appliquer l'épistémologie des raisonnements analytiques à une théorie de l'action. De la même manière que la validité de l'énoncé analytique est relative à la cohérence analogique des unités sémantiques qui le composent et lui accordent la forme de la tautologie, nous proposons de juger la validité d'une action en fonction de la cohérence analogique de celle-ci à l'égard d'une autre action, laquelle servira ici de critère de référence au jugement. Ainsi, c'est en évaluant l'adéquation analogique d'une action avec son modèle de référence, que nous proposerons d'évaluer, de manière neutre, la validité de celle-ci. C'est par le biais d'une telle approche normative, de type analytique, que nous croyons qu'il est possible de sortir la pensée critique du giron de la morale.

Mais voilà qu'il semble que nous ayons été précédés sur ce terrain, en la personne de Hans Kelsen, lequel pourra nous servir de guide afin de mieux saisir la forme concrète que peut prendre cette posture critique.

Le normativisme de Hans Kelsen

En effet, il est possible de trouver chez Hans Kelsen une approche normative très similaire à celle que nous proposons de reconnaître au sein de la pensée analytique. L'intuition de base que tente de développer cet auteur, à travers cette approche théorique que l'on qualifie de « normativiste », est qu'il serait possible de saisir la

² Rappelons-nous, à cet égard, que nous considérons le discours organisationnel comme étant une action, conformément au sens générique que nous avons accordé, plus tôt, au terme de « discours », en tant qu'*expression* symbolique.

structure formelle du droit positif, tel qu'elle peut être imaginée à l'état pur, c'està-dire sans que des considérations extrajuridiques, telles que les jugements de valeur et autres propositions de nature métaphysique, ne soient prises en compte. Cette « théorie pure du droit » 3 s'emploie ainsi à nous présenter les mécanismes endogènes au droit positif, mécanismes suivant lesquels celui-ci doit parvenir à s'autoréguler, de manière formelle, à partir des critères qui lui sont propres. Ce faisant, le normativisme kelsénien nous présente la forme d'une théorie normative qui serait neutre sur le plan des valeurs, où l'on propose de juger la validité des normes juridiques à partir du seul critère logique de non-contradiction, et qui, pour cette raison, attire notre attention.

À l'origine du normativisme se trouve l'idée que la validité des énoncés normatifs ne peut être établie suite à l'observation des phénomènes empiriques, mais seulement à partir d'une autre norme, laquelle vient garantir la légitimité de la première. Au sein du champ juridique, auquel s'intéresse tout particulièrement Kelsen, l'on dira ainsi qu'une loi n'est légitime que si une autre loi de statut supérieure en assure l'autorité, et ainsi de suite, jusqu'à la constitution. C'est là l'expression de la structure de base que prendra l'approche normativiste, telle qu'elle fut exprimée par cet auteur. Alors que Kelsen nous proposera d'articuler les normes entre elles en fonction de leur cohérence mutuelle, suivant le principe logique de « non-contradiction », nous verrons, dans ce rapport de compatibilité entre deux normes, l'expression d'une normativité de type analytique, où l'analyse de validité se trouve être conduite suivant le principe de « cohérence analogique », bien que Kelsen ne fasse pas lui-même usage de cette expression.

Notre interrogation, dès lors, deviendra la suivante : nous est-il possible d'appliquer ce modèle théorique à notre objet, soit le discours organisationnel? Le

³ Kelsen H., 1962, *Théorie pure du droit*, trad. Charles Eisenmann, Dalloz.

normativisme kelsénien nous permet-il effectivement de conduire une critique du discours organisationnel, conformément à notre intention d'occuper une posture qui ne ferait pas intervenir des jugements de valeur? Nous verrons que certaines limites inhérentes au normativisme, tel qu'il fut pensé par Kelsen, nous empêchent d'adopter ce modèle théorique tel quel, ce qui nous portera à prendre nos distances vis-à-vis ladite approche normativiste, pour donner, à notre théorie critique analytique, sa propre spécificité. C'est ce à quoi s'emploiera la section suivante.

Le modèle d'une théorie critique analytique du discours organisationnel

Comment est-il possible d'appliquer le modèle normativiste à notre objet, soit le discours organisationnel? Après avoir reconnu la possibilité d'employer le modèle normativiste envers l'action, et non pas seulement à l'égard d'autres normes juridiques, tel qu'il fut employé chez Kelsen, nous tâcherons d'identifier si ce modèle peut effectivement nous permettre de conduire une critique du discours organisationnel. Un premier conflit sera alors relevé, relativement à l'incompatibilité entre la structure homogène du droit, tel que présentée par Kelsen, et la multiplicité des ordres normatifs que recèle notre environnement social. Qu'à cela ne tienne, il nous sera possible de refuser le principe d'homogénéité des ordres normatifs sans devoir abandonner le modèle normativiste tout entier. La solution, bien simple alors, consistera à admettre l'existence d'une pluralité de pôles normatifs nous permettant de juger le discours organisationnel, au lieu de la seule constitution, tel que le modèle kelsénien nous le propose. Nous étudierons alors quelques théories managériales qui abondent en ce sens, lesquelles nous offrent à voir des modèles critiques nous permettant d'évaluer la légitimité du discours organisationnel en fonction de différents repères normatifs. L'examen de deux de ces modèles devra toutefois exposer l'incapacité de ceux-ci à réguler le dynamisme social en fonction des impacts sociaux qui en découlent, chacun se rapportant plutôt à une perspective strictement opérationnelle.

Ce faisant, nous proposerons d'identifier nous-mêmes quels peuvent être les pôles normatifs depuis lesquels juger la validité du discours organisationnel, conformément à notre intention d'en réguler les impacts sociaux.

En posant notre problème à nouveaux frais, nous conviendrons que, puisque le dynamisme social est généré, en grande partie, par le discours idéologique, c'est précisément celui-ci qui doit faire l'objet d'une régulation. Conséquemment, nous conviendrons que les pôles normatifs, propres à notre théorie critique, devront pouvoir exprimer un contenu idéologique. De ces dernières réflexions, il nous sera possible de dégager la structure formelle de notre théorie critique analytique du discours organisationnel, où il s'agira alors de comparer l'orientation idéologique d'un discours organisationnel, avec un référent normatif dont le sens doit se rapporter, lui-même, à un contenu idéologique.

Ceci étant dit, nous ne savons toujours pas, à ce stade de nos réflexions, ce qu'est un contenu idéologique, ni comment il est possible d'identifier le contenu idéologique d'un discours organisationnel. Une telle démarche semble exiger l'usage d'une méthode interprétative nous permettant d'identifier, pour chaque discours organisationnel, l'idéologie véhiculée. Le chapitre suivant sera entièrement consacré à l'exposition de cette méthode interprétative. Mais pour l'instant, revenons à notre interrogation de départ et tâchons de définir quelle forme peut prendre une théorie critique ayant la prétention d'être neutre sur le plan des valeurs.

2. La théorie critique pragmatique de Luc Boltanski

C'est dans son livre *De la critique*. *Précis de sociologie de l'émancipation*, que Luc Boltanski conduit une interrogation sur les conditions d'exercice de la critique

sociale et sur le rôle que peut jouer la sociologie envers celle-ci. De quelle manière, effectivement, cette discipline peut-elle être l'instrument d'une émancipation sociale? Est-elle en mesure, de par la nature même de ses recherches, de prendre position, relativement à différents enjeux de société, et ce, d'une manière plus pertinente que ne pourraient le faire les revendications populaires, ou doit-elle, au contraire, se tenir loin de tout ce qui pourrait faire d'elle un instrument de domination tacite? Dans le but de répondre à ces questions, Boltanski distingue d'abord différentes modalités selon lesquelles la critique sociale s'exprime. À cet effet, il effectue une distinction entre ce qu'il nomme « la critique "ordinaire" » et, d'autre part, ce qui sera nommé « la métacritique ». Nous nous intéresserons particulièrement à cette seconde forme de critique, soit « la métacritique », dans la mesure où l'auteur affirme qu'elle recèle une normativité qui ne ferait pas appel à des jugements de valeur. Nous nous questionnerons donc sur l'usage possible d'une telle approche dans le cadre de notre projet. Mais prenons le temps d'étudier ce que cet auteur nous indique à ce propos, à commencer par la critique dite « ordinaire ».

La critique « ordinaire »

La critique « ordinaire » est celle que l'on rencontre, pour ainsi dire, partout, et qui peut être pratiquée par tout le monde. Se trouvent inclus, sous cette catégorie, tous les jugements moraux pouvant être formulés par les individus. Ainsi, dira Boltanski, « [l]es jugements moraux que les acteurs formulent dans le cours de leurs activités quotidiennes prennent souvent la forme de *critiques*⁴ ». Ce que souhaite souligner ici l'auteur, par cette affirmation, est le lien qui unit, le plus souvent, l'activité morale et l'activité critique. « L'activité morale est avant tout,

⁴ Boltanski L., 2009, *De la critique. Précis de sociologie de l'émancipation*, Gallimard, p. 19.

nous dira-t-il, une activité critique.⁵ » Lors de l'expression de la critique « ordinaire », rien n'empêche donc que des jugements de valeur soient impliqués au sein de son système de justification. Dans ces cas, comme nous en avons discuté précédemment, nous dirons que la critique est *engagée*. Mais il arrive aussi, parfois, que certains scientifiques profitent de l'autorité que leur accorde leur discipline pour émettre de telles critiques engagées à l'endroit de l'état d'un ordre social donné. Il est important de savoir, dès lors, que, ce faisant, ceux-ci véhiculent des jugements de valeur qu'ils tentent de faire passer comme des propositions neutres et objectives, ce qui doit contrevenir à l'idéal de neutralité axiologique vers lequel doit tendre toute science, y compris la sociologie⁶. Sur ce point, Boltanski reprend la distinction wébérienne opposant le devoir de réserve du savant et l'engagement moral du politique.

Considérant ce scrupule déontologique, Boltanski sera d'avis qu'une critique sociale, au sein de laquelle des jugements de valeur seraient mis en cause, est inappropriée à la démarche scientifique. Suivant cette analyse, celui-ci constate qu'une tension interne doit habiter tout projet de sociologie critique, laquelle se trouve inévitablement partagée entre deux ambitions qui peuvent paraître contradictoires, soit, d'une part, une sociologie qui « s'autodéfinit toujours plus ou moins par référence aux exigences d'objectivité et de neutralité axiologique, et, d'autre part, une *critique sociale*. Le problème est de savoir sur quoi cette dernière peut se fonder⁷ ». Tel est l'enjeu qui intéresse notre auteur, et qui doit nous intéresser nous-mêmes au plus haut point, alors que nous sommes aux prises avec des difficultés similaires. La solution apportée par cet auteur nous permettra-t-elle de résoudre notre embarras et de porter plus avant notre projet d'une théorie

⁵ Ibidem.

⁶ *Ibid.*, pp. 19-20.

⁷ *Ibid.*, p. 40.

critique qui serait neutre sur le plan des valeurs? C'est ce dont nous allons discuter à l'instant.

Les théories « métacritiques »

Si la critique « ordinaire » – ou engagée – se montre inapte à exprimer une posture dégagée de toute opinion partisane, Boltanski remarque qu'une autre voie existe, par laquelle la critique sociale peut être tenue, sans que doivent être impliqués, au sein de son système de justification, des jugements de valeur; c'est ce qu'il nommera « la position métacritique ». Les théories métacritiques, nous dit-il, proposent de se déprendre de toute participation morale et de « faire émerger une normativité depuis la description⁸ ». C'est précisément ce fait d'« extraire la position normative de la description » qui doit distinguer les critiques de type « métacritique », des critiques « ordinaires », nous dit Boltanski. Alors que « [1]es premières [...] dévoilent et mettent en cause, depuis une extériorité, les formes de domination dans un certain ordre social, [l]es secondes sont effectuées de l'intérieur par des acteurs engagés dans des disputes et s'insèrent dans des séquences de critiques et de justifications 10 ».

Cette « extériorité » de l'analyste méta-critique, ce sont les méthodes d'enquête, issues de la discipline sociologique, qui devraient la permettre en grande partie. Celles-ci doivent offrir « un point d'appui plus ou moins extraterritorialisé par rapport à la société¹¹ », ce qui permettrait à l'analyste de s'extraire de sa position sociale particulière pour adopter une vision systémique sur l'ensemble des processus sociaux¹². Cette méthode d'analyse « donne, en général, aux sciences

⁸ *Ibid.*, p. 49.

⁹ *Ibid.*, p. 29. ¹⁰ *Ibid.*, p. 83.

¹¹ *Ibid.*, p. 25.

¹² *Ibid.*, pp. 25-27.

sociales quelles qu'elles soient, nous dira-t-il, une pointe critique 13 ». Le « discours de vérité des sciences sociales » permettrait, ainsi, la tenue d'une description dite « robuste » 14, ce par quoi peuvent être tirés « des points d'appui normatifs suffisamment autonomes par rapport aux corpus moraux¹⁵ ». Voilà donc comment il est possible, selon Boltanski, de tirer une perspective normative à partir des outils de description sociologique. Nous aurons l'occasion, dans un moment, de commenter ces propos; poursuivons, pour l'instant, la présentation de la pensée de cet auteur.

À cette première analyse, donc, Boltanski apportera des nuances, puisqu'au sein même de la démarche méta-critique, celui-ci distingue qu'il est possible d'adopter deux approches différentes. D'une part, nous avons les sociologies de la domination, lesquelles considèrent l'acteur social comme étant aliéné par les mécanismes d'oppression, que celui-ci subirait alors passivement, et d'autre part, les sociologies pragmatiques de la critique, lesquelles, au contraire, reconnaissent une compétence critique de la part de l'acteur social, lequel serait lucide par rapport à sa situation sociale. Nous allons discuter de l'une et l'autre de ces approches méta-critiques.

La sociologie de la domination

La sociologie de la domination, dont les travaux de Bourdieu forment l'exemple type, participe de cette démarche méta-critique, nous dit Boltanski, où le sociologue est en mesure de porter un jugement critique envers la société, non pas à partir de jugements de valeur, mais en fonction de sa seule compréhension des

¹³ *Ibid.*, p. 25. ¹⁴ *Ibid.*, p. 19.

¹⁵ *Ibid.*, p. 21.

processus sociaux, dont il a une vision systémique¹⁶. Ce qui ressort de cette proposition, nous fait remarquer l'auteur, est que seul le sociologue, dont l'objet d'étude est la société même, serait en mesure d'atteindre cet état d'extériorité à partir duquel il est possible de tirer une normativité issue de descriptions sociologiques, c'est-à-dire de percevoir et de dénoncer les formes de domination ayant cours au sein d'un ordre social donné. À l'inverse, il y aurait une « méconnaissance par les acteurs eux-mêmes de l'exploitation dont ils font l'objet et surtout des conditions sociales qui rendent possible cette exploitation¹⁷ ».

Ce phénomène de « méconnaissance », on l'explique, au sein de cette approche, par l'influence performative qu'exerceraient les discours d'autorité sur les consciences individuelles, de sorte que l'acteur social, sous l'effet de cette forme de violence symbolique, soit conduit à se former une représentation illusoire du monde dans lequel il habite, et à ne pas voir, ainsi, la domination à laquelle il est soumis. Conséquemment, on le comprendra, la capacité critique de la personne engagée au sein d'une telle dynamique doit se trouver passablement réduite. C'est précisément ce qui va embêter Boltanski, et le porter à prendre ses distances à l'égard de la démarche critique bourdieusienne, à laquelle il reproche de se faire une conception trop passive de l'agent social.

De son côté, Boltanski reconnaît plutôt, comme il le proposa déjà dans un ouvrage coécrit avec Laurent Thévenot¹⁸, que l'individu est lucide vis-à-vis sa situation sociale et qu'il possède, en cela, au même titre que le sociologue, une faculté critique légitime et crédible.

Envisagé de ce point de vue, le monde social n'apparaît pas comme le lieu d'une domination subie passivement et inconsciemment, mais

17 Ihidem

¹⁶ *Ibid.*, p. 27.

¹⁸ Thévenot L. et Boltanski L., 1991, De la justification. Les économies de la grandeur, Gallimard.

plutôt comme un espace traversé par une multitude de disputes, de critiques, de désaccords et de tentatives pour réinstaurer localement des accords toujours fragiles¹⁹.

Boltanski soulignera d'ailleurs qu'une telle conception des choses, où l'acteur social est considéré inapte à prendre du recul face à sa propre situation sociale, ne peut que démotiver celui-ci à faire usage de sa capacité critique.

En sous-estimant les capacités critiques des acteurs et en leur renvoyant une image d'eux-mêmes qui met l'accent sur leur dépendance, sur leur passivité et sur leurs illusions, les sociologies surplombantes de la domination tendent à exercer un effet de démoralisation et, en quelque sorte, de déprise de soi, qui peut, surtout dans les contextes historiques où la réalité semble particulièrement robuste, transformer le relativisme en nihilisme et le réalisme en fanatisme ²⁰.

Boltanski proposera donc de concevoir différemment l'apport de la sociologie envers la critique sociale. C'est avec la volonté d'inclure l'acteur social au sein de la démarche critique, que celui-ci sera emmené à développer une seconde approche de type méta-critique.

Selon cette nouvelle perspective, il ne s'agit plus, pour le sociologue, de dévoiler les phénomènes de domination dont l'individu n'aurait pas conscience, mais d'étudier, plutôt, les conditions sociales suivant lesquelles la critique parvient, ou non, à prendre forme et à engendrer de réels mouvements sociaux. Cette seconde approche, Boltanski la nommera « sociologie pragmatique de la critique ». Parce que le sociologue n'y fait alors que prendre les critiques « ordinaires » pour en étudier les conditions de succès ou d'insuccès, l'auteur y voit la forme d'une critique sociale neutre sur le plan des valeurs, ou du moins, une critique où le

²⁰ *Ibid.*, p. 79.

.

¹⁹ Boltanski L., 2009, *De la critique. Précis de sociologie de l'émancipation*, Gallimard, p. 51.

sociologue ne se prononce pas à l'égard du caractère légitime, ou non, de celles-ci. Voyons les détails de cette approche critique.

La sociologie pragmatique de la critique

La sociologie pragmatique de la critique, nous venons de le mentionner, s'intéresse aux conditions de félicité de la critique sociale. Au sein de cette perspective critique, il n'est pas question de faire la promotion d'une attitude morale particulière, tel qu'on peut le retrouver au sein de l'approche dite « ordinaire », ni de se substituer aux revendications issues de la population, sous prétexte d'une inaptitude critique de celle-ci, tel qu'on le retrouve au sein de certaines théories de la domination. Pour la sociologie pragmatique de la critique, il s'agit plutôt de « redécrire le monde social *comme la scène d'un procès*, au cours duquel des acteurs, en situation d'*incertitude*, procèdent à des *enquêtes*, consignent leurs *interprétations* de ce qui se passe dans des *rapports*, établissent des *qualifications* et se soumettent à des *épreuves*²¹ ».

L'idée avancée alors est que l'agent social n'est pas aliéné par un discours idéologique qui l'empêcherait de développer sa propre faculté critique. Au contraire, celui-ci est considéré lucide à l'égard de sa situation sociale, et conscient, ainsi, des phénomènes de domination dont il peut faire l'objet. Il n'est plus pertinent, dès lors, de penser qu'il soit du devoir de l'analyste – entendant ici, le sociologue – de parler au nom des acteurs sociaux, afin de leur révéler l'état de leur asservissement; ceux-ci en ont déjà conscience, nous dit Boltanski, et ce sont eux-mêmes qui doivent fournir les repères normatifs à partir desquels la critique pragmatique doit être tenue.

²¹ *Ibid.*, p. 48.

Depuis une sociologie pragmatique de la critique, la position métacritique consistera donc à tirer parti du point de vue des acteurs, c'est-à-dire à prendre appui sur leur sens moral et, particulièrement, sur leur sens ordinaire de la justice, pour rendre manifeste le décalage entre le monde social tel qu'il est et ce qu'il devrait être pour satisfaire aux attentes morales des personnes. En adoptant le point de vue de l'acteur, le sociologue peut, en effet, jeter sur le monde un regard normatif, sans que ce dernier ne soit orienté ni par ses *a priori* personnels [...] ni par l'adoption d'une philosophie morale substantielle [...]²².

En cela, l'objet d'une telle analyse critique consistera à révéler les décalages, ou « contradictions immanentes », ayant cours au sein de la société²³. C'est à partir de ces contradictions que l'approche pragmatique va puiser son contenu normatif, portant alors un jugement favorable, ou défavorable, envers les facteurs matériels et symboliques qui permettent, ou empêchent, la réalisation des attentes morales des personnes. Mais Boltanski ne s'arrête pas là, et dira encore, en parlant de la sociologie pragmatique de la critique, qu'elle

aura pour principal objectif de dessiner les contours d'un ordre social dans lequel différents points de vue peuvent s'exprimer, s'opposer et se réaliser par le truchement d'expériences. Tombera, à l'inverse, sous le couperet de la critique un ordre social dans lequel l'effectuation de telles expériences est entravée par l'exercice d'un pouvoir autoritaire²⁴.

Les obstacles à la critique

La critique sociale ne va pas de soi, nous dit Boltanski. Des conditions sociales lui sont favorables, tandis que d'autres lui sont défavorables. C'est l'objet de la sociologie pragmatique de la critique d'identifier celles-ci. Au banc des accusés, plusieurs processus sont en cause. Boltanski s'intéressera particulièrement à deux d'entre eux, soit les institutions, de même que l'idéologie managériale. Chacun

²² *Ibid.*, p. 56.

²³ *Ibid.*, p. 31.

²⁴ *Ibid.*, p. 31.

d'entre eux, nous le verrons, engendre des dynamiques sociales très différentes, l'un se trouvant, paradoxalement, nécessaire à la critique, l'autre, totalement néfaste.

Boltanski explique l'échec des revendications sociales du fait que les acteurs sociaux « autolimitent leurs revendications en fonction de leurs appréciations des possibilités qu'elles ont d'être reconnues²⁵ ». En d'autres termes, chaque personne exprimera ses critiques sociales en fonction du bilan entre les coûts et les bénéfices pouvant résulter d'un tel effort de revendication. Si le coût semble être excessif, relativement aux chances de succès, les démarches de revendication seront abandonnées, non pas alors par incapacité, mais par désillusion, ce que Boltanski nommera « lucidité ». Mais intéressons-nous à l'institution et au rôle que celle-ci occupe envers la pratique de la critique sociale.

Le rôle des institutions

D'abord, quelques précisions sur ce terme d'« institution », dont nous savons que celui-ci peut être litigieux, tant sont nombreux les usages dont il a fait l'objet au sein de la discipline sociologique. Conscient de cette condition, Boltanski est soucieux de préciser le sens que prendra ce terme au sein de son exposé. Il nous en donne la définition suivante, en tant qu'« être sans corps » auquel « revient la tâche de dire et de confirmer ce qui importe. Cette opération suppose l'établissement de types, qui doivent être fixés et mémorisés d'une manière ou d'une autre²⁶ ». Cette définition rejoint, en partie, celle de l'école du néo-institutionnalisme, dont nous avons discuté plus tôt, où l'institution est assimilée à la convention sociale. Mais

²⁵ Boltanski L., «Situation de la critique», in Frère B. (dir.), 2015, *Le tournant de la théorie critique*, Éditions Desclée de Brouwer, p. 192.

²⁶ Boltanski L., 2009, De la critique. Précis de sociologie de l'émancipation, Gallimard, p. 117.

Boltanski reconnaîtra aussi à l'institution un travail de coercition sur l'individu²⁷. Ainsi, dès lors que l'institution assure une « sécurité sémantique », ce par quoi la « réalité sociale » peut prendre consistance²⁸, celle-ci va exercer, par cette fonction même, une forme de violence symbolique sur les acteurs sociaux²⁹. À la fonction de « sécurité sémantique », s'ajoutent donc des effets inévitables de domination. « Il est tout à fait juste, en envisageant de telles opérations du point de vue de la critique, de considérer – comme le fait Pierre Bourdieu – qu'elles [les institutions] relèvent de la "violence symbolique".³⁰ » L'effet de domination exercé par les institutions serait ainsi un obstacle à la tenue de la critique sociale³¹.

Mais la chose est loin d'être aussi simple toutefois, puisque comme nous le fait remarquer Boltanski, les institutions se montrent également favorables, voire essentielles, à l'expression et au succès de la critique. Comment cela est-il possible? C'est la nature fictionnelle des institutions qui explique cette ambivalence³². L'institution, nous dit l'auteur, parce qu'elle est une fiction, un modèle idéal d'organisation, se trouve nécessairement en décalage par rapport à ce qu'elle est dans la réalité. Ce phénomène serait dû au fait que les personnes qui doivent incarner l'autorité morale de celle-ci, soit leurs porte-paroles officiels, ne parviennent toujours à accomplir cette tâche qu'imparfaitement, dû leur condition d'être humain, avec tout ce que cela peut impliquer de finitude humaine. C'est par ce caractère, nécessairement imparfait, que les institutions prêtent alors le flanc à la critique et la favorisent conséquemment.

-

²⁷ En fait, il semble y avoir un certain flottement quant à la définition du terme d'«institution» chez cet auteur, laquelle est à la fois traitée comme des conventions culturelles, mais aussi comme des organisations politiques, comme nous le verrons dans un instant.

²⁸ *Ibid.*, p. 121.

²⁹ *Ibid.*, p. 129.

³⁰ *Ibid.*, p. 121.

³¹ *Ibid.*, p. 149.

³² *Ibid.*, p. 130.

D'un côté, donc, on fait confiance aux institutions, on "croit" en elles. Comment faire autrement puisque sans leur intervention l'*inquiétude* sur ce qui est ne pourrait que croître en même temps que les désaccords. Mais, d'un autre côté, chacun sait bien que ces institutions ne sont que des fictions et que seuls sont réels les êtres humains qui les composent, qui parlent en leur nom et qui, étant dotés d'un corps, de désirs, de pulsions, etc., ne possèdent aucune qualité particulière qui permettrait de leur faire confiance³³.

Ce double standard est à l'origine d'une tension qui doit être inhérente à toute vie sociale fondée sur des institutions, nous dit l'auteur.

Nous proposons de voir dans cette tension une contradiction, qui est en quelque sorte inscrite au cœur de la vie sociale commune, et qu'il convient d'aborder en la tenant, à ce niveau d'analyse, pour indépassable. Nous l'appellerons la *contradiction herméneutique*³⁴.

Cette ambivalence de l'institution, ce que Boltanski nomme « contradiction herméneutique », est importante, puisque c'est elle « qui ouvre une brèche dans laquelle la critique peut s'engouffrer³⁵ ». C'est là tout le paradoxe de l'institution, laquelle possède un double rôle, étant à la fois aliénante et habilitante; aliénante en ce qu'elle impose une vision du monde, mais en même temps habilitante, puisqu'en se montrant vulnérable à la critique, elle la rend possible. « Le problème avec les institutions, nous dira-t-il alors, c'est qu'elles sont à la fois nécessaires et fragiles, bénéfiques et abusives. ³⁶ »

L'idéologie managériale

Il en va autrement de l'idéologie managériale – ou « domination gestionnaire » –, qui selon l'auteur, constitue un véritable danger pour la capacité critique de l'acteur

³³ *Ibid.*, p. 132.

³⁴ *Ibid.*, p. 133.

³⁵ *Ibid.*, p. 149.

³⁶ *Ibid.*, p. 130.

social. Parce que celle-ci ne fait pas appel, pour se légitimer, à des arguments de nature institutionnelle – c'est-à-dire à des mythes reconnus comme tels –, mais use plutôt du discours d'autorité de la science, la critique sociale n'aurait alors pas d'emprise sur de tels discours qui ont une prétention d'objectivité. Sous ce type de domination, « [1]es institutions se délestent, au profit essentiellement de la science et de la technique, qui occupent la place dévolue aux fondements, du pouvoir de dire ce qui est³⁷ ».

Conséquemment, la capacité critique des acteurs sociaux ne trouve plus d'objet sur lequel se fixer, la parole étant réservée aux seuls discours des experts. Ce type de domination s'exprime, nous dit l'auteur, par le biais des théories managériales, lesquelles ne se présentent plus comme une fiction sociale acceptée par la bonne foi du plus grand nombre, mais comme des phénomènes « inéluctables et souhaitables ». La légitimité institutionnelle, qui est fondée sur des dispositifs « cérémoniels et fictionnels » 38, est alors délaissée au profit d'une naturalisation des techniques de gestion³⁹, lesquelles n'offrent pas de prise à la critique. La critique sociale se trouve ainsi désarmée, nous dit Boltanski, devant cette forme de domination managériale, qu'une sociologie pragmatique de la critique doit alors dénoncer.

Ainsi, la critique pragmatique doit-elle nous conduire, d'une part, à reconnaître l'importance des phénomènes institutionnels, malgré leur nature fictionnelle, et, d'autre part, à pourfendre la logique impersonnelle des sciences managériales⁴⁰, lesquelles sont tout simplement néfastes à l'exercice d'une autodétermination sociale. Telle étant la leçon à laquelle nous convie cet auteur.

³⁷ *Ibid.*, p. 206. ³⁸ *Ibid.*, pp. 195-196.

³⁹ *Ibid.*, p. 192.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 233.

Quel usage peut-on faire, pour notre part, de ces propos? Comment nous est-il possible d'employer la sociologie pragmatique de la critique, telle que proposée par Boltanski, pour conduire à terme notre projet de régulation du discours organisationnel? Examinons d'abord les points d'affinité que partagent, entre elles, l'ambition de Boltanski et la nôtre, avant de souligner ce qui les distingue.

L'enjeu auquel nous étions confrontés, à la fin du second chapitre, fut celui de développer une approche normative qui ne soit pas fondée sur des jugements de valeur. La proposition de Boltanski nous semblait alors particulièrement intéressante, dans la mesure où celui-ci prétendait, à travers ce qu'il a nommé « la métacritique », la possibilité de concevoir une telle normativité non engagée, où l'analyste, grâce à l'extériorité qu'il maintient à l'égard de son objet d'étude, ne propose pas de conduire une critique sociale à partir de ses propres préférences morales. Qu'en est-il, donc, de cette posture critique développée par Boltanski? Répond-elle aux attentes tenues à son égard? Rappelons-nous d'abord en quoi cette normativité a-morale consiste, chez cet auteur.

Prétention de neutralité axiologique

Sur la question de l'« extériorité » de l'analyste méta-critique, Boltanski nous présente ainsi la chose :

En sociologie la possibilité de cette extériorisation est adossée à l'existence d'un laboratoire, c'est-à-dire à la mise en œuvre de protocoles et de consignes dont le respect doit contraindre le sociologue à prendre le dessus sur ses désirs (conscients ou inconscients). C'est par

là que les sciences sociales descriptives peuvent prétendre qu'elles tiennent un discours de vérité⁴¹.

Plus encore, celui-ci affirmera qu'une telle méthode de travail « donne, en général, aux sciences sociales quelles qu'elles soient une pointe critique »⁴². En cela, nous propose-t-il, il serait possible « de faire émerger une normativité depuis la description »⁴³, ce qui doit alors permettre au sociologue d'effectuer une critique sociale tout en évitant les références à des jugements de valeur. De prime abord, les derniers développements en épistémologie des sciences doivent nous prémunir de tenir une telle proposition, somme toute quelque peu naïve, laquelle, d'ailleurs, constitue un sophisme naturalisme, si l'on se rapporte à la thèse de Moore, selon laquelle un énoncé normatif ne peut être tiré d'un énoncé descriptif. Mais étudions davantage ce que nous dit Boltanski à ce sujet, et demandons-nous, de quelle manière celui-ci nous suggère qu'une normativité peut être déduite d'une observation?

À cet égard, Boltanski nous indique que ce sont les « contradictions immanentes » 44, découvertes au sein du monde social, qui permettent de fonder une telle normativité descriptive. Ces contradictions, elles demeureraient dans la distance entre, d'une part, la forme idéale de l'institution et, d'autre part, son incarnation, nécessairement imparfaite, par ceux qui en sont les porte-paroles 45. Nous l'avons vu déjà, Boltanski propose que depuis la perspective d'une sociologie pragmatique de la critique, la position métacritique consiste

à tirer parti du point de vue des acteurs, c'est-à-dire à prendre appui sur leur sens moral et, particulièrement, sur leur sens ordinaire de la justice,

.

⁴¹ *Ibid.*, p. 25.

⁴² Ibidem.

⁴³ *Ibid.*, p. 49.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 31.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 133.

pour rendre manifeste le décalage entre le monde social tel qu'il est et ce qu'il devrait être pour satisfaire aux attentes morales des personnes⁴⁶.

Mais l'auteur semble prendre une position différente, lorsque celui-ci affirme que la normativité de l'approche pragmatique « dérive du constat (ou de la prédiction) que l'ordre social considéré ne peut (ou ne pourra) persister dans son être parce qu'il ne trouve pas en lui-même les ressources nécessaires pour résoudre ces contradictions⁴⁷ ». On remarquera alors, dans ce dernier extrait, que la normativité ne semble plus être relative au simple décalage entre l'officiel et l'officieux institutionnel, mais dans le possible délitement de l'ordre social. Il est à remarquer, en effet, que dans ce cas, la normativité n'est plus tirée du point de vue des acteurs sociaux eux-mêmes, mais de l'analyse sociologique, laquelle propose que, sans une réforme des pratiques sociales, « l'ordre considéré ne peut (ou ne pourra) persister dans son être [...], ce qui suppose, à des degrés divers, l'adoption d'une perspective historique⁴⁸ ».

Dès lors, nous sommes en droit de nous demander d'où provient réellement la normativité de la critique pragmatique, telle que développée par Boltanski? Doitelle émerger de l'impossibilité, pour une société, de résoudre les contradictions qui l'empêchent de « persister dans son être », ou doit-elle émerger plutôt de l'écart entre l'idéal souhaité par les acteurs sociaux, et l'état donné du monde social? Si les pistes de réflexions avancées par cet auteur sont, de prime abord, intéressantes, elles souffrent néanmoins de lacunes théoriques importantes qui nous empêchent de nous y rapporter de manière crédible. De façon plus embêtante encore, Boltanski semble quitter lui-même son précepte de neutralité axiologique, lorsque celui-ci affirme que la position métacritique a pour objectif de maximiser

4

⁴⁶ *Ibid.*, p. 56.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 31.

⁴⁸ Ibidem.

l'expression de « différents points de vue », au sein de la société⁴⁹. Ce faisant, Boltanski serait-il en train de faire ici ce qu'il reproche pourtant à d'autres, soit de faire « intervenir un idéal moral [...] comme s'il s'agissait [...] de l'idéal moral, en soi⁵⁰ »? En effet, si la sociologie pragmatique de la critique se prononce, comme cela semble être le cas⁵¹, envers l'état d'un ordre social particulier, de manière à en condamner ou à en faire l'éloge, selon sa propension à reconnaître, ou pas, « le disparate », c'est-à-dire à reconnaître l'expression de la critique sociale, il semble alors qu'il y ait présence ici, de manière évidente, d'un jugement de valeur effectué en faveur de l'expression de la pluralité des opinions. Enfin, parce que le modèle critique développé par Boltanski n'offre pas de principe nous permettant de réguler le discours organisationnel, ce qui reste, ne l'oublions pas, notre objectif ultime, nous devons nous résoudre à nous détourner de la proposition effectuée par cet auteur, et considérer irrésolue la question relative à l'existence d'une normativité non engagée.

3. La normativité analytique : la cohérence analogique

Nous voici donc ramenés à notre point de départ, alors que nous nous questionnions sur la possibilité de conduire une démarche critique qui puisse être neutre sur le plan moral. Pour résoudre ce problème, nous allons proposer ici de prendre quelques pas de recul à l'égard de cet enjeu et tenter d'aborder celui-ci depuis sa plus simple expression. Il s'agira alors de nous demander s'il est possible, d'une manière générale, d'émettre des jugements qui ne sont pas euxmêmes motivés par des jugements de valeur et dont on pourrait dire, conséquemment, que leur validité est universelle et nécessaire. En cela, notre pari devient le suivant : si de tels énoncés existent, nous proposons de récupérer les

⁴⁹ Ibidem.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 20.

⁵¹ *Ibid.*, p. 230.

critères à partir desquels nous jugeons de leur validité pour ainsi soumettre notre objet, soit le discours organisationnel, à un raisonnement critique analogue. De cette manière, nous croyons qu'il soit possible de construire un modèle d'analyse critique répondant à nos attentes, c'est-à-dire qui ne soit pas orienté en valeur; là étant tout l'enjeu du présent chapitre. Pour nous guider dans cette entreprise, nous allons prendre appui sur les réflexions philosophiques qui se sont proposées d'établir l'existence, ou non, de tels énoncés dont la validité est considérée être universelle et nécessaire. Nous procèderons alors en deux temps.

Une première démarche consistera à nous familiariser avec le principe d'« analyticité ». Il s'agira, par le biais d'un survol de différents auteurs qui soutiennent ou pourfendent l'existence des énoncés analytiques, de constater les enjeux soulevés par ce type d'énoncé. Nous reconnaîtrons, à la suite de cet exercice, que certains types de raisonnements, fondés sur des stipulations langagières — ou « définitions implicites » —, constituent bel et bien des jugements analytiques. Les règles spécifiant la validité de tels énoncés nous serviront alors à développer un modèle critique au sein duquel les considérations de nature morales sont exclues, et auquel nous proposerons de soumettre le discours organisationnel.

L'application d'un tel modèle d'analyse, à l'égard des activités organisationnelles, fera l'objet de la seconde partie de la présente section. Le problème auquel nous serons alors confronté résidera dans la différence de nature entre les deux domaines que nous souhaitons attacher ensemble, soit entre le domaine discursif, auquel participe l'énoncé analytique, et le domaine de l'action, où s'exécute le discours organisationnel. Comment peut-on, en effet, juger cette dernière avec les critères du premier? Nous proposons de résoudre ce problème par l'emploi d'une norme de référence non conceptuelle, laquelle nous permettra d'appliquer la démarche analytique à notre objet. De cette manière, nous obtenons une normativité qui est neutre sur le plan des valeurs, étant alors fondée entièrement sur le principe de

« cohérence analogique » qu'entretiendront ensemble les éléments comparés, soit entre l'action tenue par une organisation, et une norme de référence, laquelle devra être non conceptuelle. C'est sur cette base que nous proposons de construire notre théorie critique du discours organisationnel. Mais tâchons de bien comprendre, d'abord, en quoi consiste un énoncé analytique.

3.1 Le jugement analytique

Pour aborder le thème de l'analyticité, nous allons passer en revue, de manière chronologique, quelques auteurs qui ont traité, chacun, la question des énoncés analytiques, soit pour les admettre, soit pour les pourfendre. Ce survol n'aura aucune prétention d'exhaustivité, alors que notre intention n'est ici que de familiariser le lecteur avec cette thématique trop souvent méconnue. À la suite de cet exposé, nous spécifierons notre propre position, quant à l'existence des jugements analytiques, position à partir de laquelle nous allons développer notre démarche critique analytique.

David Hume

C'est dans son livre, *Enquête sur l'entendement humain*, que David Hume exprime son inconfort à l'endroit des connaissances dites « métaphysiques », soit celles dont l'objet ne correspond à aucun phénomène empirique. À cet effet, Hume souligne que « l'obscurité de la philosophie profonde et abstraite est non seulement pénible et fatigante, elle est aussi une source inévitable d'incertitude et d'erreur⁵² ». Comment nous prémunir, dès lors, des erreurs de jugement pouvant provenir de telles connaissances spéculatives? Ces erreurs, nous dira-t-il, sont dues à l'ignorance des processus à l'origine de la pensée humaine. Ainsi, « [1]a seule

⁵² Hume D., 1983, Enquête sur l'entendement humain, Flammarion, p. 53.

méthode pour délivrer d'un seul coup le savoir de ces questions abstruses, nous dira Hume, c'est d'enquêter sérieusement sur la nature de l'entendement humain⁵³ ».

En identifiant « les différentes opérations de l'esprit »⁵⁴ suivant lesquelles l'homme accède à la connaissance, nous devrions être en mesure de mettre de l'ordre entre nos idées et d'opérer une discrimination parmi celles-ci, de telle sorte que nous puissions débusquer celles qui ne doivent être que de pures fabulations. Cette « investigation précise dans les pouvoirs et facultés de la nature humaine »⁵⁵ l'amènera ainsi à opérer une distinction entre deux types de connaissances, distinction où l'on peut percevoir les premiers questionnements concernant le principe d'« analyticité ».

Tous les objets de la raison humaine ou de nos recherches peuvent naturellement se diviser en deux genres, à savoir les *relations d'idées* et les *faits*. Du premier genre sont les sciences de l'arithmétique et, en bref, toute affirmation qui est intuitivement ou démonstrativement certaine. [...] Les faits, qui sont les seconds objets de la raison humaine, on ne les établit pas de la même manière, et l'évidence de leur vérité, aussi grande qu'elle soit, n'est pas d'une nature semblable à la précédente. Le contraire d'un fait quelconque est toujours possible, car il n'implique pas de contradiction et l'esprit le conçoit aussi facilement et aussi distinctement que s'il concordait pleinement avec la réalité⁵⁶.

Cette discrimination stricte, entre ces deux types de connaissance, permet à Hume de spécifier le statut de certaines questions métaphysiques et de démontrer que celles-ci, contrairement à l'opinion courante, ne correspondent pas à des vérités certaines, mais seulement probables et relatives. Par exemple, concernant la question de la causalité, laquelle participe de la seconde forme de connaissance,

⁵³ *Ibid.*, p. 54.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 55.

⁵⁵ Ibidem.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 85.

soit l'observation des faits, Hume remarque que, bien que l'on puisse observer directement l'enchaînement des événements, il ne nous est pas possible de constater le lien de nécessité qui doit unir la cause et l'effet. Conséquemment, le principe de causalité, lequel est souvent admis comme un fait objectif, ne peut être autre chose qu'une construction de l'esprit, à laquelle nous adhérons par simple habitude⁵⁷. C'est parce que nous sommes accoutumés à ce qu'un ordre régulier dirige la course des phénomènes, nous dit Hume, que nous imaginons qu'un lien nécessaire existe entre eux. Pourtant, remarque-t-il, rien n'interdit, logiquement, que les phénomènes dérogent à nos attentes. En cela, Hume incarne une position sceptique postulant que l'homme ne peut établir de connaissance objective sur le monde, l'habitude étant, sur ce sujet, le seul guide de la raison. La validité d'une connaissance ne serait alors élaborée qu'en fonction de la probabilité selon laquelle soit effectivement confirmée l'expérience. estimons qu'elle par nous L'argumentation ainsi conduite par Hume semble porter un dur coup contre la possibilité, pour l'homme, d'élaborer des propositions nécessaires envers l'ordre du monde. Pourtant, la question semble rester ouverte, dès lors que les relations que les idées peuvent entretenir, entre elles, restèrent un enjeu inexploité par celuici. Peut-on y trouver là quelques pistes favorables à l'existence des jugements analytiques? Il faudra aller chez Kant pour assister à de plus amples investigations sur ce thème.

Emmanuel Kant

Les conclusions auxquelles sera parvenu Hume auront profondément ébranlé Emmanuel Kant. Celui-ci, en bon rationaliste qu'il fut, refusa toutefois de tomber dans le scepticisme humien. Reprenant à son compte l'idée qu'il faille « enquêter sur la nature de l'entendement humain », le projet kantien fut alors de chercher,

⁵⁷ *Ibid.*, p. 105.

dans les facultés de l'esprit, les conditions de la connaissance, et d'investiguer, à partir de celles-ci, sur la possibilité, pour l'homme, d'affirmer des énoncés objectifs envers le monde. C'est ici que les relations que les idées peuvent entretenir entre elles vont faire l'objet d'une étude sérieuse. Les mathématiques et la géométrie vont servir, ici, de point de départ.

Ces disciplines, remarque Kant, semblent produire de telles vérités incontestables, que les expériences de pensée elles-mêmes ne parviennent pas à les réfuter, ne serait-ce qu'hypothétiquement. Comment expliquer cela? Kant suggère alors que ce phénomène serait dû aux structures internes qui composent notre entendement. Ces structures vont ainsi déterminer, nous dit-il, la manière dont tout homme va appréhender le monde autour de lui et formuler des raisonnements. Les catégories de l'entendement et les intuitions pures, de l'espace et du temps, composent ces structures de l'entendement. À partir de ce moment, il devient possible d'expliquer comment les raisonnements de type mathématique, ou géométrique, acquièrent ce caractère irréfutable.

C'est parce qu'il s'agit de connaissances produites par l'esprit lui-même, à partir des règles qui lui sont inhérentes, nous dira Kant, que les réflexions issues de ces disciplines sont nécessaires et universelles. D'autre part, et pour les mêmes raisons, ces connaissances ne sont pas tributaires de l'expérience empirique du sujet; cellesci peuvent être obtenues par simple déduction. On qualifiera d'« a priori », ce type de connaissance qui est acquise par principe. Tous les jugements a priori doivent donc être considérés comme étant objectifs, en ce qu'ils ne dépendent pas du contexte au sein desquels ceux-ci sont produits, ni des individus qui les émettent. Une distinction est ainsi effectuée entre, d'une part, les jugements a priori, lesquels sont indépendants de l'expérience, et, d'autre part, les jugements a posteriori, soit ceux dont le contenu de connaissance n'est acquis que par le biais de l'épreuve des

faits. Si les premiers sont résolument universels, il est plus difficile d'en dire autant des seconds.

Mais Kant raffine cette première distinction en faisant intervenir une seconde forme de discrimination, laquelle sera, cette fois, de nature épistémologique. Il distinguera ainsi une première forme d'énoncés, lesquels sont nécessairement vrais en vertu de la signification des mots qui les composent – lesquels sont qualifiés d'« analytiques » –, d'une seconde forme – dont les énoncés sont qualifiés de « synthétiques » –, où une synthèse est effectuée entre des concepts ne partageant pas entre eux de liens logiques nécessaires ⁵⁸. Voyons cela de plus près.

Relativement aux jugements analytiques, ceux-ci peuvent prendre, chez Kant, deux formes. Une première forme consiste à reconnaître le lien d'appartenance existant entre un sujet et un prédicat. Sous cette forme, l'énoncé analytique ne fait que dévoiler la relation qui unit des concepts entre eux, de sorte que l'on ne puisse refuser ce lien sans engendrer une modification du sens des termes en cause. Par exemple, « Tout corps possède une étendue », de même que « Tout célibataire n'est pas marié », sont des affirmations analytiques dans la mesure où elles sont fondamentalement irréfutables, en fonction du sens même des termes mis en relation. Ceci constitue la première forme d'énoncé analytique chez Kant. Une seconde forme est relative au principe de non-contradiction, c'est-à-dire que les énoncés analytiques ne peuvent impliquer de contradiction au sein de leur propre formulation. Par exemple, l'affirmation « Le cheval blanc, de Napoléon, est blanc » serait ainsi analytique, contrairement à l'affirmation « Le cheval blanc, de Napoléon, n'est pas blanc », laquelle engendre une contradiction logique. On aura compris, par ces exemples, que l'énoncé analytique ne peut être à la source

⁵⁸ Kant E., 2001, *Critique de la raison pure*, Renaut A. (trad.), Flammarion, p. 100.

d'aucune connaissance nouvelle; il ne fait qu'articuler ensemble des termes qui doivent déjà s'impliquer l'un l'autre.

Ce n'est pas le cas, par contre, des jugements synthétiques, dont le prédicat n'est pas inclus dans le sujet. Ceux-ci prendront la forme suivante : « Tout corps possède une masse », ou encore, « Tous les cygnes sont blancs ». Dans ces cas, il est possible de changer le prédicat sans dénaturer le sens de leur objet. Un cygne peut effectivement être noir ou bleu, et rester malgré tout un cygne. Un corps peut n'avoir pas de masse, et il restera un corps.

Pour Kant, tout jugement analytique est nécessairement a priori, puisqu'il est composé à partir des ressources propres de l'entendement; il n'est pas nécessaire alors de mener une expérience empirique pour déterminer si un corps possède une étendue, ou si un célibataire est marié ou non, puisque le prédicat se trouve déjà sous-entendu par le concept du sujet. En ce qui concerne les jugements synthétiques, ceux-ci peuvent être de deux sortes. Soit ils seront a priori, tels que le sont l'arithmétique et la géométrie - dont la composition s'effectue à partir d'une intuition pure de notre entendement – soit ils seront a posteriori, si les informations qu'ils véhiculent sont tirées des données de l'expérience. Ainsi, l'affirmation « Jacques a les cheveux longs » constitue un raisonnement synthétique a posteriori, dans la mesure où la validité d'un tel énoncé est relative au fait que Jacques a effectivement les cheveux longs, ou non. L'affirmation « 7+5=12 » constitue cependant un raisonnement synthétique a priori, dans la mesure où cette équation, d'une part, est produite à partir de l'intuition a priori du temps, nous dira Kant, et d'autre part, parce que le concept de « 12 » ne sousentend pas nécessairement celui de « 7+5 ». Pour preuve, nous devons effectuer ce calcul pour nous convaincre de sa validité.

Ceci étant dit, nous aimerions insister sur ce détail, qui n'est pas passé inaperçu aux yeux de Kant, relativement aux jugements analytiques. Celui-ci reconnaîtra que

une affirmation analytique ne fait guère avancer l'entendement, et dans la mesure où il ne s'occupe que de ce qui est déjà pensé dans le concept, il laisse non tranchée la question de savoir si ce concept, en lui-même, se rapporte à des objets ou s'il signifie seulement l'unité de la pensée en général⁵⁹.

Kant soulève, en cela, deux éléments qui vont nous intéresser tout particulièrement. D'une part, parce que la proposition analytique, nous l'avons mentionné, dérive un concept d'un autre concept, dont il est subsumé – soit le prédicat d'un sujet –, il n'y a pas, dans ce cas, création de connaissance, mais un simple développement de ce qui est déjà sous-entendu par un concept. D'autre part, Kant soulève l'idée qu'un énoncé purement analytique ne certifie aucune correspondance avec le monde empirique. Il s'agirait alors d'un concept sans intuition. Il est donc possible de produire des énoncés analytiques dont le sujet serait sans référence avec le monde empirique. Ces enjeux vont profondément préoccuper les théoriciens intéressés par le principe d'« analyticité ». Quels liens, en effet, de tels énoncés entretiennent-ils avec la réalité? Le prochain auteur proposera une réponse à cette question.

Gottlob Frege

Avec Gottlob Frege, la nature du jugement analytique se trouve modifiée. Alors que celui-ci correspondait, chez Kant, aux formules dont le prédicat est contenu par le sujet, de même que dans le principe de non-contradiction, Frege élargit la notion

⁵⁹ *Ibid.*, p. 309.

d'« analyticité » pour y intégrer l'arithmétique ⁶⁰, laquelle ne devait prendre, chez Kant, que la forme de la proposition synthétique *a priori*. La démarche de Frege résulte d'une insatisfaction envers la logique classique, dont Kant s'est inspiré pour développer sa définition des jugements analytiques, et qui tire ses sources depuis la logique aristotélicienne. Le problème, avec ce type de logique, remarque Frege, est qu'elle est restreinte aux relations grammaticales que vont établir, entre eux, deux concepts, soit un sujet et un prédicat, ce qui est source de confusion lorsque les concepts mis en relation ont une forme le moindrement complexe ⁶¹. Dès lors, Frege projeta de jeter les bases d'un nouveau langage au sein duquel les contenus de pensée ne souffriraient pas d'équivocité.

Ce langage idéal, qui sera nommé « idéographie », devra refléter rigoureusement les règles de la logique formelle, de sorte que l'on puisse nettement reconnaître les inférences logiques impliquées au sein de chaque raisonnement. Cette méthode d'analyse, qui consiste à traiter les formules langagières comme des formules mathématiques, aura alors comme objectif d'éviter les erreurs de raisonnement appartenant au langage naturel, lequel, par l'équivocité de ses formulations, nuit souvent à la tenue de raisonnements valides 62.

Un élément fondamental de la pensée de Frege repose sur l'idée que les règles de la logique seraient de nature métaphysique, c'est-à-dire qu'elles existeraient indépendamment des sujets qui les pensent, ayant une existence extérieure à notre activité cognitive. Celles-ci appartiendraient ainsi à un monde suprasensible, nous dira Frege, où elles y ont une forme « non spatiale » et « intemporelle » ⁶³. En

⁶⁰ Leclercq B., 2008, *Introduction à la philosophie analytique. La logique comme méthode*, De Boeck, p. 18.

⁶¹ *Ibid.*, p. 21.

⁶² À cet égard, plusieurs auteurs ont fait remarquer que Frege semble reprendre à son compte l'ambition de Leibniz, lequel se proposa de « calculer » les questions philosophiques comme s'il s'agissait alors de problèmes mathématiques.

⁶³ Frege G., 1994, *Logique* (1897), in *Écrits posthumes*, Nîmes J. Chambon, p. 175.

considérant ainsi les règles de la logique comme étant objectives et universelles, Frege se situe alors clairement au sein d'une posture antipsychologiste, conduisant même certains auteurs à y reconnaître une posture platonicienne.

Afin d'exprimer le contenu de la pensée rationnelle sous sa forme la plus pure, Frege quitte ainsi la nomenclature du sujet et du prédicat, telle qu'employée par Kant, et propose à la place de conduire l'analyse logique en termes de « fonctions » et d'« arguments ». Ainsi, en remplaçant les concepts, contenus au sein des énoncés, par des variables n'ayant pas de dénotation empirique, telles que « x », « y », « z », c'est la seule structure logique de l'énoncé qui est alors retenue. Par exemple, l'affirmation suivante, « Brutus a tué César », sera décomposée en deux variables, soit « Brutus » et « César », lesquelles seront traduites en « x » et « y », et en une fonction « a tué », laquelle sera traduite par « T », de sorte que nous nous retrouvions avec la forme suivante : « T(x, y) ». C'est là un exemple du langage idéal que propose Frege, qui doit être purement analytique. Autre exemple : « Si Socrate est un homme, alors il est mortel. Or, Socrate est un homme, donc il est mortel »; cette proposition pourra prendre la forme suivante : « Si p alors q. Or p, donc q ». En cela, l'énoncé sera considéré comme étant de nature analytique, c'està-dire nécessairement valide, en vertu de sa seule structure, sans devoir passer par le test de l'expérience.

Ce que permettent de dégager de telles formulations est, justement, la structuration de la pensée logique. Quelles que soient les valeurs de « x » ou « y », le raisonnement tout entier est toujours valide, s'il respecte les règles de la logique. L'analyse porte ainsi exclusivement sur la structure logique de l'énoncé, par-delà le contenu exprimé, lequel est relatif à l'expérience du sujet et à la contingence historique. Frege effectue en cela une distinction entre « sens » et « dénotation ». Alors que la dénotation renvoie à l'objet empirique auquel le concept doit faire référence, le sens, quant à lui, relève de la forme linguistique de l'énoncé, sans

qu'il ne soit nécessairement relié à un phénomène empirique⁶⁴. « X est plus grand que Y » possède un sens, bien qu'il n'ait pas de dénotation. Ainsi, que Brutus ait tué César, ou non, cela est une question de nature synthétique. Seuls les faits peuvent le confirmer. Mais au-delà des faits, le jugement doit être établi au sein des cadres de la logique formelle, lesquels ont une préséance sur ses composantes, l'existence des concepts étant, chez Frege, une propriété de second degré⁶⁵.

Mais il ne faudrait pas en conclure, pour autant, que le langage idéal que nous propose Frege doive nous éloigner des formes de la réalité. Au contraire, selon Frege, le monde possède lui-même, fondamentalement, une forme logique, que l'adoption d'un tel langage idéal nous permet d'exprimer⁶⁶. Cette homologie structurale, entre le monde empirique et la pensée logique, fait en sorte que l'usage de la pensée logique doit nous aider à saisir les formes de notre monde. L'ensemble de ces propositions fit écho chez Wittgenstein, lequel entreprit de poursuivre l'œuvre avancée par Frege, mais à l'égard de laquelle, aussi, il prit quelques distances.

Ludwig Wittgenstein et le Cercle de Vienne

Bien qu'il reconnaisse l'importance de développer une manière appropriée d'exprimer fidèlement la forme logique du monde, à travers un langage idéal, Ludwig Wittgenstein refusa, dans son Tractatus logico-philosophicus⁶⁷, l'idée selon laquelle les énoncés analytiques puissent, à eux seuls, nous permettre de saisir la réalité. Selon lui, le langage formel, tel que développé au sein de l'idéographie frégéenne, ne fait qu'exprimer les règles du langage lui-même, sans

⁶⁴ Leclercq B., 2008, op. cit., p. 25.

⁶⁵ Frege G., 1971, «Concept et objet» (1892), in Écrits logiques et philosophiques, Seuil, pp. 134-

⁶⁶ Leclercq B., 2008, op. cit., p. 87.

⁶⁷ Wittgenstein L., 1998, Tractatus logico-philosophicus, Gallimard, §3.

avoir de réel contenu d'information quant à l'état du monde empirique⁶⁸. En ce sens, nous dira Wittgenstein, l'affirmation « Si p alors q. Or p, donc q » ne nous permet pas de *dire* ce qui se passe *dans les faits*, mais seulement ce que le monde peut être, *potentiellement*⁶⁹. Ainsi, bien que Wittgenstein conserve, de Frege, l'idée d'une homologie structurale entre le monde empirique et les formes de la logique, les énoncés, pour détenir un sens, doivent, selon cet auteur, renvoyer à des faits empiriques.

L'ennui, donc, avec les propositions analytiques, nous dira Wittgenstein, réside dans le fait qu'elles n'entretiennent pas de relation avec le réel. Celles-ci ne font qu'exprimer les lois transcendantales de la logique⁷⁰, et c'est pourquoi elles ne débouchent toujours que sur des tautologies vides de sens. À cet égard, seuls les énoncés ayant été soumis à l'épreuve des faits doivent contenir un sens. Ceux-ci pourront ainsi être considérés vrais, ou faux, selon leur adéquation avec le monde empirique. C'est là l'origine de la doctrine de l'atomisme logique, selon laquelle tout énoncé porteur d'un sens doit pouvoir être rapporté à une expérience sensible⁷¹.

Ce que développe ainsi Wittgenstein est donc, comme le dit bien Rossi, « une réflexion sur les conditions de possibilité du bon fonctionnement du langage ⁷² ». Le projet n'est alors pas tant de substituer un langage idéal au langage ordinaire, comme le proposa Frege, que de discipliner le langage et lui imposer une limite, afin de ne conserver de lui que ce qui nous permet de dire le réel. Cette délimitation du dicible, croit alors Wittgenstein, devrait nous permettre de débusquer les erreurs de raisonnement et dissoudre de nombreux problèmes

⁶⁸ Glock H.-J., 2011, *Qu'est-ce que la philosophie analytique?*, Gallimard, p. 80.

⁶⁹ Wittgenstein L., 1998, op. cit., §6.124.

⁷⁰ *Ibid.*, §6.13.

⁷¹ Leclercq B., 2008, op. cit., pp. 90-104.

⁷² Rossi J.-G., 2002, *La philosophie analytique*, L'Harmattan, p. 37.

philosophiques que peut occasionner l'effet d'un langage qui tournerait sur luimême.

Dans ce contexte, les propositions éthiques, théologiques, et plus largement, toutes réflexions ne pouvant pas être validées par des faits, ne peuvent pas faire l'objet d'un discours légitime. Une bonne hygiène de la pensée doit donc nous conduire à nous taire sur ces sujets, tel étant la grande leçon du *Tractatus*, lequel se conclura d'ailleurs sur cette sentence : « Sur ce dont on ne peut parler, il faut garder le silence ⁷³ ».

Ces réflexions, de Wittgenstein, attirèrent l'attention d'un groupe de chercheurs, lesquels composèrent, ensemble, le Cercle de Vienne, où furent développées les bases de l'empirisme logique. Ces derniers trouvèrent intéressante cette idée selon laquelle toute connaissance légitime doit être relative à un phénomène empirique. Toutefois, ceux-ci considérèrent que Wittgenstein maintenait encore quelques relents métaphysiques lorsque celui-ci affirme, avec Frege, que la pensée analytique est de nature transcendantale⁷⁴. En réponse à ce problème, les membres du Cercle de Vienne proposèrent de considérer plutôt les règles de la logique comme de simples conventions gouvernant l'usage du langage⁷⁵. Ce faisant que l'on reconnût aux vérités analytiques une nature conventionnelle, il fut possible de reconnaître, comme étant légitime, les discours faisant intervenir des notions abstraites, tels que les concepts de « force » et de « causalité », dont la validité sera admise en tant que simples stipulations. Conséquemment, il s'en trouva que le champ d'application des vérités analytiques put être décloisonné des seuls domaines de la logique et des mathématiques, pour y inclure des énoncés

⁷³ Wittgenstein L., 1998, op. cit., §7.

¹⁴ *Ibid.*, §6.13.

⁷⁵ Juhl C. et Loomis E., 2010, *Analyticity*, Routledge, p. 20.

scientifiques plus élaborés, telle que la thermodynamique 76. Cette nouvelle fondation, conventionnelle, de l'énoncé analytique, n'en fait pas moins de lui une tautologie relative aux seules normes du langage, n'ayant alors, par lui-même, aucune portée descriptive quant à l'état du monde empirique. Pour développer des connaissances à l'endroit de notre monde, comme le proposait Wittgenstein, il est nécessaire de se rapporter aux faits.

Ce faisant, les membres du Cercle de Vienne adhérèrent au principe de l'atomisme logique, selon lequel, pour être considérée sensée, chaque variable d'un énoncé doit être rapportée à une expérience sensible. Cette règle pose toutefois problème, dès lors que les propositions de la science ont souvent comme objet des entités abstraites ne pouvant faire l'objet d'une correspondance factuelle, tel que l'électron, à une certaine époque, ou les « supercordes », aujourd'hui, si l'on se rapporte à la théorie quantique. Doit-on alors considérer ces théories comme de pures spéculations métaphysiques vides de sens? Pour contrer cette thèse, on fit intervenir le principe de vérification (vérificationnisme), selon lequel tout énoncé pouvant faire potentiellement l'objet d'une démonstration empirique pourra être pourvu de sens⁷⁷.

Dans ce contexte, énoncés analytiques et énoncés synthétiques agissent de concert afin de nous permettre de saisir le monde, tel qu'il s'exprime empiriquement. Alors que les premiers doivent expliciter le champ de l'épistémologie, ou ce que Carnap nommera « la logique des sciences » 78, les seconds doivent valider les théories scientifiques alors développées empiriquement; toute cette démarche œuvrant, ultimement, à fonder l'objectivité de la science. On connaîtra, par la suite, avec les

⁷⁶ *Ibid.*, p. 22. ⁷⁷ Glock H.-J., 2011, *op. cit.*, p. 85.

⁷⁸ Carnap R., 1964, *The Logical Syntax of Langage*, Routledge & Kegan.

apports de Kuhn⁷⁹ et de Feyerabend⁸⁰, l'échec d'une telle entreprise. Nous aurons l'occasion de revenir sur ce thème, lors du prochain chapitre.

Willard Van Orman Quine

Que l'on propose de considérer l'énoncé analytique comme une relation d'appartenance entre un sujet et un prédicat, comme la structure formelle de la pensée logique, à moins que ce ne soit, comme nous venons de le voir, en tant que simple convention langagière, l'ensemble des auteurs, précédemment discutés, admettent l'existence des propositions analytiques, soit l'existence de vérités nécessaires, dont la validité est relative à leur seule signification, et ce, sans devoir passer par une démonstration empirique. Toutefois, des voix discordantes apparurent qui mirent en doute l'existence de tels énoncés analytiques. C'est le cas de Willard Van Orman Quine, lequel est reconnu pour avoir été le plus sérieux adversaire de ce type d'énoncé.

C'est en 1951 que celui-ci publia un article intitulé Two dogmas of empiricism⁸¹, où une critique en règle est menée contre l'empirisme logique. Cette critique comporte deux reproches, lesquels dénoncent deux dogmes auxquels l'empirisme logique succomberait, lorsque celui-ci affirme qu'il existerait deux sources à la connaissance objective, l'une étant analytique et l'autre synthétique.

Relativement au premier dogme, Cory Juhl et Eric Loomis⁸² ont classé en trois catégories les différentes positions adoptées par Quine, au fil des ans, à l'égard des énoncés analytiques. Ils relevèrent ainsi a) les arguments suivant lesquels la notion

⁷⁹ Kuhn T. S., 1983, *La structure des révolutions scientifiques*, Flammarion.

⁸⁰ Feyerabend P., 1988, Contre la méthode. Esquisse d'une théorie anarchiste de la connaissance,

⁸¹ Quine W. V. O., 1951, « Two Dogmas of Empiricism », The Philosophical Review, vol. 60, no 1, pp. 20–43.

See Juhl C. et Loomis E., 2010, *Analyticity*, Routledge.

d'« analyticité » est inintelligible, b) ceux affirmant que la notion d'« analyticité » est intelligible, mais ne correspond à aucun fait, et enfin, c) ceux affirmant que ladite notion est intelligible, mais d'aucun intérêt explicatif⁸³. Afin de ne pas nous égarer au sein d'une démonstration qui prendrait beaucoup trop de notre temps, nous allons nous concentrer ici sur l'argument sémantique depuis lequel Quine nie l'existence des énoncés analytiques. Voici comment la chose se présente.

D'abord, Quine définira l'énoncé analytique comme celui dont on dit qu'il est vrai en vertu de sa seule signification. Sous cette forme, remarque-t-il, ce type d'énoncé implique une relation de synonymie entre les notions dont on considère qu'elles ont le même sens. Mais qu'entend-on, précisément, par « sens », se demanda-t-il? Prenons l'exemple suivant⁸⁴: « l'étoile du matin » et « l'étoile du soir » sont deux expressions qui renvoient au même référent, soit la planète Vénus⁸⁵. Doit-on en conclure, considérant que ces deux expressions partagent un même référent empirique, que nous sommes en présence de synonymes? Évidemment non, puisque l'une sous-entend l'idée de « matin », tandis que l'autre implique l'idée de « soir ». Ce que soulève cet exemple est que l'identité empirique du référent n'implique pas nécessairement une identité de sens⁸⁶. Conséquemment, l'affirmation « L'étoile du matin est l'étoile du soir » ne peut pas constituer un énoncé analytique, malgré le partage d'un même référent, et ce, pour la simple raison que les variables mises en relation n'ont pas le même sens.

⁸³ *Ibid.*, p. 125.

⁸⁴ Bien que cet exemple soit employé par Saul Kripke, pour souligner la distinction entre le caractère nécessaire et *a priori* d'un énoncé, son usage sera néanmoins approprié aux fins de notre démonstration.

⁸⁵ On a longtemps pensé, avant que l'on comprenne qu'il s'agisse de la même planète, que l'étoile du matin et l'étoile du soir, respectivement nommées Phosphorus et Hesperus, constituaient deux astres distincts.

⁸⁶ Juhl C. et Loomis E., 2010, op. cit., p.87.

Ce que l'on remarque alors ici est le fait que le sens d'une expression n'est pas relatif à son référent empirique – à son extension –, mais à l'intension du concept, soit à la connotation du concept en question. Ce constat fait apparaître un nouveau problème dès lors qu'il n'est pas possible d'évaluer, de manière « dure », l'égalité des intensions, nous dira Quine. Comment nous assurer, en effet, qu'une expression partage le même sens qu'une autre, dès lors que l'existence d'un référent empirique commun n'est d'aucun secours pour effectuer cette comparaison? L'égalité des intensions, en conclut Quine, relève ainsi seulement de l'hypothèse; toute relation de synonymie doit être, en cela, fondamentalement « indéterminée ». Seul l'examen des usages qui est fait de telle ou telle notion, dans tel ou tel contexte, nous permet de rendre compte, encore une fois, de manière approximative, du sens d'une notion. Ce faisant, l'analycité étant renvoyée à l'observation des usages, elle s'en trouverait, par cela même, rapportée à des jugements synthétiques⁸⁷.

Concernant le second dogme, maintenant, lequel concerne le thème du réductionnisme, suivant lequel il est possible « de réduire toutes les connaissances théoriques de la science à des énoncés observationnels qui sont individuellement rendus vrais ou faux par les faits du monde donnés dans l'expérience sensible »⁸⁸, ce que soutient la thèse de l'atomisme logique, Quine affirmera que cette croyance entre en contradiction avec la nature proprement holiste des théories scientifiques.

Selon Quine, l'ensemble de nos connaissances sur le monde ne sont pas élaborées indépendamment les unes des autres, mais au contraire, entretiennent entre elles une relation de dépendance, de manière à former, ensemble, un réseau de croyances. Celui-ci soutiendra à cet égard que « nos énoncés sur le monde extérieur affrontent le tribunal de l'expérience sensible, non pas individuellement,

⁸⁷ Leclercq B., 2008, *op. cit.*, p. 229. ⁸⁸ *Ibid.*, p. 228.

mais seulement collectivement⁸⁹ ». Ainsi, lorsqu'une observation s'écarte de nos attentes, des réarrangements théoriques sont opérés au sein de notre réseau de croyances, lesquels vont alors justifier cet écart, et ainsi préserver l'intégrité du réseau. Mais justement, considérant que ces réarrangements sont conduits de manière à préserver intact, dans sa plus grande part, le système théorique en vigueur⁹⁰, il n'est plus possible de dire, dans ces conditions, que l'observation des faits individuels nous permette de valider ou d'invalider une théorie scientifique.

L'expérience ne possède alors, chez Quine, qu'un pouvoir limité pour réformer nos théories scientifiques. Il est difficile, dans ces circonstances, de prétendre pouvoir fonder l'objectivité des sciences sur les bases de l'observation empirique. Il y a sous-détermination de la théorie par l'expérience, nous dira-t-il⁹¹. Cette réflexion doit nous conduire à l'idée que la production des connaissances scientifiques n'est pas le produit d'une lecture désintéressée du réel, mais l'effet d'une négociation avec un système de croyances. Ce faisant, seule l'efficacité d'une théorie doit nous convaincre de lui accorder notre faveur, ce qui nous ramène, avec une telle posture pragmatiste, au scepticisme de Hume, où nos connaissances sur le monde ne doivent être que probables. De la sorte, la distinction entre les énoncés analytiques et synthétiques semble être bien compromise. Mais est-ce bien là le fin mot de toute cette histoire? Doit-on reléguer l'énoncé analytique au domaine de l'histoire des idées, ou est-il encore possible de revendiquer l'existence de tels énoncés? Certains auteurs plus contemporains ont pris le parti de cette seconde option; c'est ce dont nous allons maintenant discuter.

⁸⁹ Quine W. V. O., 2003, «Deux dogmes de l'empirisme», in *Du point de vue logique : neuf essais logico-philosophiques*, J. Vrin, p. 75.

⁹⁰ Leclercq B., 2008, op. cit., p. 231.

⁹¹ Ouine W. V. O., 2003, op. cit., pp. 76-77.

L'actualité de l'énoncé analytique

C'est au livre conjoint de Cory Juhl et d'Eric Loomis ⁹² que nous allons nous rapporter pour soutenir l'idée qu'il existe effectivement une telle chose que des énoncés analytiques, soit des énoncés dont la validité peut être qualifiée d'universelle et nécessaire. C'est en fin d'ouvrage que ceux-ci vont soutenir une définition du concept d'« analyticité » qui échappe aux principales récriminations qui lui ont été adressées par Willard Van Quine et Gilbert Harman, lesquels représentent, ensemble, l'approche qualifiée de « quinéenne ». Voici comment la chose se présente.

C'est après avoir discuté et soupesé chacune des principales critiques quinéennes, adressées à l'endroit de l'énoncé analytique, que Juhl et Loomis vont revendiquer l'existence d'un type particulier d'énoncé analytique qui ne doit pas être confondu avec la définition qui lui est communément attribuée, en tant qu'énoncé considéré vrai en vertu de sa seule signification. Ceux-ci emploieront alors la notion d'« *analyticity** » ⁹³ pour marquer la spécificité de leur concept d'« analyticité » ⁹⁴.

Adhérant à la posture avancée par le Cercle de Vienne, et particulièrement de Rudolph Carnap, dont ces auteurs s'inspirent largement, Juhl et Loomis vont reconnaître à l'énoncé analytique une nature conventionnelle, dont ils reconnaîtront l'expression au sein des stipulations langagières — ou définitions implicites —, de même que dans les énoncés mathématiques, lesquels constituent les deux formes typiques de l'énoncé analytique*⁹⁵. Nous allons nous pencher ici spécifiquement sur le cas des stipulations langagières.

⁹² Juhl C. et Loomis E., 2010, Analyticity, Routledge.

⁹³ On remarquera, ici, l'astérisque (*).

⁹⁴ *Ibid.*, p. 218.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 214.

Quine⁹⁶ avait déjà pris position contre l'idée de vouloir fonder des énoncés analytiques sur des définitions implicites. Bien qu'il reconnût que de tels énoncés puissent donner accès à des vérités fondées sur des conventions de langage, il refusa que l'on porte la valeur de vérité de ces énoncés au-delà de l'acte définitoire même⁹⁷. Reconnaître un sens aux mots, sans leur associer de référent empirique, dira Quine, nous conduit à hypostasier des entités abstraites, ce contre quoi celui-ci nous met en garde⁹⁸. Les définitions implicites ne doivent donc être considérées, selon lui, que comme de simples hypothèses sur le monde, lesquelles doivent être validées ou infirmées par l'expérience. Juhl et Loomis vont toutefois apporter quelques nuances à ce constat.

Si les définitions implicites, lorsqu'elles ont une fonction descriptive, ne peuvent effectivement n'avoir qu'une valeur hypothétique, il en va autrement lorsque celles-ci acquièrent une fonction régulatrice. Le cas du jeu d'échecs permet de saisir cette différence. Les règles de ce jeu stipulent, nous le savons, que la pièce nommée « fou » se déplace en diagonale. Cette règle, nous font remarquer ces deux auteurs, n'est pas le résultat d'une observation des faits, ni une hypothèse sur le cours du monde; il s'agit d'une définition implicite du rôle que doit prendre cette pièce nommée « fou », au sein de ce jeu que l'on nomme « échecs ». Juhl et Loomis vont voir, dans la définition « prescriptive », l'expression d'un énoncé pouvant légitimement prétendre être à la source de vérités nécessaires, sans qu'aucun fait empirique ne puisse les contredire en retour⁹⁹.

En effet, bien que l'énoncé d'une règle ne soit qu'une pure stipulation, il est impossible d'en réfuter le sens. Par exemple, si nous revenons à notre jeu d'échecs,

⁹⁶ Quine W. V. O., 1966, «Truth by Convention», in *The Ways of Paradox and Other Essays*, Harvard University Press, pp. 70-99.

⁹⁷ Juhl C. et Loomis E., 2010, op. cit., pp.120-121.

⁹⁸ Quine W. V. O., 1951, op. cit.

⁹⁹ Juhl C. et Loomis E., 2010, op. cit., p. 121.

une personne qui refuserait les conventions relatives aux mouvements des pièces s'écarterait d'emblée de la définition conventionnelle de ce jeu même. Nous n'assisterions pas, dans ce cas, à la révélation d'une réfutation de ce qu'est le jeu d'échecs, mais à la disqualification de celui-là même qui qui ne se conforme pas aux normes de ce jeu. De la sorte, un individu qui déplacerait une pièce d'une manière qui s'écarterait des règles communément admises pour ce jeu, ne serait pas en train de nous donner une preuve empirique contre la validité de la règle; l'on comprendra plutôt qu'il s'agit d'une infraction à la règle. Conséquemment, l'on peut avancer qu'aucun phénomène empirique ne peut contredire la validité de la définition implicite, telle qu'exprimée dans ce cas. La validité du sens de la règle n'est donc pas relative aux usages qui en sont faits, mais à la convention qui va fonder la validité des normes entourant la pratique de ce jeu. Julh et Loomis soutiennent qu'il en va de même pour les néologismes et les notions fictionnelles, dont le sens doit reposer sur une convention de langage, et ce, sans qu'il ne soit possible de les réfuter par quelques données de l'expérience 100.

On voit mieux maintenant en quoi consiste l'énoncé analytique*, tel que développé par Juhl et Loomis. Celui-ci est considéré vrai, et à l'abri de toute réfutation empirique, ceci, non pas en fonction sa signification, mais du fait que l'énoncé est considéré être vrai, par convention, ce qui, dès lors, le met à l'abri de toute réfutation empirique. C'est donc un renversement explicatif qu'effectuent ces auteurs, pour exposer les fondements de l'énoncé analytique*. « It is not that their meaning explains their truth, or explains their being taken to be true. Rather, what it is to be analytic* just is, in part, to be understood to be taken to be true and empirically indefeasible.

101 » L'énoncé analytique* doit ainsi sa validité au fait d'être reconnu comme étant vrai par une communauté linguistique. « [W]hat it is for a statement to be analytic* is to have the linguistic community take it as true

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 257.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 229.

and take it as indefeasible. 102 » Le fardeau de la preuve est ainsi reporté sur l'existence de la convention entourant l'usage du langage lui-même, plutôt que sur l'adéquation de la proposition avec les faits empiriques.

Ce type de justification nous permet, du même fait, de sortir de la question de l'indétermination du sens qu'avait soulevée Quine à l'égard de la synonymie, dont nous avons discuté plus tôt. Ce que nous proposent Juhl et Loomis, à cet égard, est qu'il n'est pas nécessaire, pour fonder ici la validité d'un énoncé prenant la forme de la synonymie, que les éléments de sens, mis en relation, entretiennent entre eux une relation d'équivalence en toutes circonstances (salva veritate¹⁰³), mais seulement un rapport de similitude 104, ou d'analogie. Ceux-ci avancent qu'un appel à ce qu'ils nomment « les normes de la bonne traduction » (good translation scheme) est suffisant pour préserver la valeur de vérité de l'énoncé analytique* 105. Ainsi, la validité de tels énoncés ne résiderait pas sur l'équivalence empirique des expressions mises en cause, tel que l'envisageait Quine, depuis sa perspective behavioriste, mais dans la crédibilité des principes mêmes de ce qu'est une bonne traduction, crédibilité qui doit, en retour, assurer la validité de l'énoncé analytique*¹⁰⁶.

Conséquemment, proposons-nous, la validité d'un énoncé analytique* ne doit plus être entendue nous une forme binaire, entre « vrai » et « faux », mais devient alors une question de degré. C'est-à-dire, ici, que certains énoncés pourront receler un caractère analytique* plus évident que d'autres, en fonction de leur caractère d'évidence. Par exemple, l'énoncé qui affirme que « Tout homme vertueux mérite

¹⁰² Ibidem.

¹⁰³ Salva veritate : on dit de deux termes qu'ils sont substituables, salva veritate, dans les cas où l'on peut employer l'un ou l'autre des deux termes, sans changer la valeur de vérité de l'énoncé. ¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 222.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 223.

¹⁰⁶ *Ibid.*, pp. 224-225.

l'estime de ses pairs » pourra être d'une valeur analytique moindre que l'énoncé qui affirme que « Tout célibataire n'est pas marié ».

Ce qui ressort de tout ceci est le fait que le sens d'un énoncé analytique* n'est pas restreint aux faits empiriques, ni aux normes strictes de la synonymie, mais, bien plutôt, que celui-ci dépend du rapport de cohérence que différentes notions peuvent entretenir entre elles, conformément à la convention qui fonde ces notions mêmes. Juhl et Loomis décriront ainsi l'énoncé analytique* comme un « 'belief and intention-dependent' concept » 107, dans le sens où la valeur de vérité d'un énoncé analytique* dépend de l'intention de la personne à se conformer à la norme. On saisit bien ici toute l'originalité de la notion d'« analyticité* » développée par ces auteurs.

C'est sur cette conception de l'analyticité que nous allons arrêter nos réflexions et revenir à notre questionnement de départ. Celui-ci consiste, ne l'oublions pas, à développer un modèle normatif qui soit neutre sur le plan des valeurs, et par lequel nous proposons de réguler le discours organisationnel, de manière à en contrôler les impacts sociaux. Notre espoir fut alors de trouver, au sein du jugement analytique, l'expression d'un tel cadre normatif, dont les critères de discrimination ne seraient fondés, ni sur des jugements de valeur, ni sur quelconques conceptions du droit naturel; l'idée étant alors d'appliquer ce cadre normatif à notre objet, soit le discours organisationnel. L'énoncé analytique*, tel que développé par Juhl et Loomis nous permet-il de réaliser cette ambition? C'est ce dont nous allons maintenant discuter.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 226.

3.2 Une normativité analytique

Dans quelle mesure est-il possible de partir des réflexions issues du principe d'« analyticité » pour élaborer un cadre normatif nous permettant de réguler l'action organisationnelle, et ce, sans prendre appui sur des jugements de valeur? D'abord, révisons les acquis des dernières discussions.

Avec Juhl et Loomis, nous avons vu qu'il est possible, malgré la critique quinienne, de prétendre à l'existence de l'énoncé analytique, quoique sous une forme légèrement différente de la définition qui lui fut communément attribuée. En effet, ceux-ci vont définir ce type d'énoncé comme étant vrai, non pas en vertu de sa seule signification, mais en vertu du fait qu'il soit *considéré* vrai et irréfutable empiriquement. Ce faisant que l'énoncé analytique* se rapporte uniquement à des conventions de langage, celui-ci s'avère être le produit de l'*institutionnalisation* de pratiques langagières arbitraires, d'où l'on va tirer à la fois les règles de la pensée, comme diverses définitions implicites. Aussi, parce que l'énoncé analytique* se veut être irréfutable empiriquement, celui-ci n'a aucune prétention à pouvoir décrire l'état du monde empirique, ne serait-ce que sous la forme de l'hypothèse. Le règne de l'énoncé analytique est, en cela, confiné aux domaines de la définition implicite et des mathématiques. Mais quel rôle peut-on accorder à l'énoncé analytique*

Les critères de la normativité analytique

On dit d'un énoncé analytique qu'il est valide, c'est-à-dire nécessairement vrai et irréfutable empiriquement, lorsque celui-ci se conforme à des stipulations. Ce que

Par souci de simplification, nous allons, dans les prochaines pages, employer la notion d'« analyticité* » sans y joindre l'astérisque (*) qui lui est caractéristique, dès lors que nous stipulons ici que c'est à partir de la définition qu'en auront donné Juhl et Loomis (2010) que nous allons, à l'avenir, employer ce terme.

l'on remarque alors est que l'idée même d'« analyticité » est fondamentalement porteuse d'une certaine forme de normativité, dès lors qu'un jugement est produit à l'égard du caractère analytique d'un énoncé, selon que celui-ci *respecte*, ou non, *les règles* qui lui sont constitutives. Ces règles, elles consistent, nous en avons discuté, à ne prendre pour objet que des conventions de langages, et à se conformer à celles-ci.

Si l'on se rapporte aux propos de Juhl et Loomis concernant les énoncés analytiques prenant la forme de la synonymie, ceux-ci indiquèrent que les termes, entre eux, doivent entretenir une relation de similitude 109. Nous allons proposer, de notre côté, de saisir ce rapport de similitude sous la forme de l'analogie. Ainsi, c'est dans la mesure où les termes comparés, au sein de la synonymie, partagent un sens analogue, que la valeur analytique d'un énoncé pourra être validée. L'énoncé « Une bicyclette est un vélo » serait ainsi analytique. Mais outre les formules de synonymie qui mettent en relation seulement deux concepts, nous proposons qu'il soit possible d'appliquer le rapport analogique à des énoncés plus complexes, tel que ceux mettant en relation un explicandum¹¹⁰ avec un explicans¹¹¹. Par exemple, l'analyticité de l'énoncé qui affirme qu'une licorne est un cheval qui possède une corne sur le front est relative au rapport analogique que partage l'idée de « licorne » avec celle de « cheval ayant une corne sur le front ». Il en va de même pour l'énoncé « Tout célibataire n'est pas marié », ainsi que pour « 2 + 2 + 2 = 6 », où il y a un rapport de similitude – ou « analogique » – entre les termes mis en relation, conformément aux conventions de langage alors interpellées.

Dans tous ces cas, ce qui fonde la valeur de vérité analytique des énoncés, ce n'est pas l'existence empirique des notions employées. C'est bien plutôt le critère de la

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 222.

Le concept qui appelle une explication.

Les termes par lesquels un premier concept est expliqué.

cohérence analogique, et seulement lui, qui doit nous guider afin de juger de la valeur analytique de tels énoncés, pour autant que les termes dont il est question fassent l'objet d'une convention de langage quant à leur sens. Ce qui ressort de tout ceci est l'expression d'une critique strictement formelle, laquelle ne possède aucun repère normatif autre que le principe de cohérence analogique. Ce faisant, l'approche analytique semble effectivement correspondre à l'expression d'un jugement normatif qui est neutre sur le plan des valeurs.

Mais voilà que nous en sommes restés, jusqu'à présent, qu'à des considérations sémantiques, lesquelles n'ont, malheureusement, que peu d'utilité pour notre projet. En effet, alors que nous désirons baliser le discours organisationnel, comment les critères nous permettant de juger de l'analyticité de certains énoncés peuvent-ils s'appliquer à l'action, de sorte que l'on puisse conduire une discrimination à son égard? Le jugement analytique peut-il nous fournir quelques balises nous permettant de réguler l'action?

La normativité analytique appliquée à l'action

Des éléments de réponse, à l'égard de cet enjeu, ont déjà été relevés au moment où nous discutions, avec Juhl et Loomis, de la manière dont les définitions implicites se montrent irréfutables sur le plan empirique. Pour soutenir cette thèse, ceux-ci avaient alors fait référence au jeu d'échecs. L'idée avancée était que les règles de ce jeu, lesquelles constituent des stipulations, ne peuvent être réfutées par la tenue d'une action non conforme aux règles établies. Du même fait, ceux-ci démontrèrent que la normativité analytique ne sert pas seulement à valider l'analycité des structures sémantiques, mais permet aussi de discriminer l'action, c'est-à-dire de juger de son caractère analytique, selon que celle-ci se conforme, ou non, aux normes établies.

Il ne s'agit pas d'affirmer, toutefois, qu'une telle discrimination de l'action, alors passée au crible de l'analyticité, doive constituer, en soi, un impératif nous astreignant à respecter la norme. Il s'agit plutôt d'affirmer, sous la forme de la constatation, que l'action qui s'écarte de la norme est invalide sur le plan analytique. À l'inverse, on considérera, comme étant valide, l'action qui se conforme à la norme, suivant le critère de « cohérence analogique ».

Mais doit-on alors qualifier de « nécessairement vraie » et d'« empiriquement irréfutable », de la même manière que nous qualifions l'énoncé analytique, l'action qui se conforme à la norme? La formule peut paraître, pour le moins, surprenante. En effet, une telle expression peut sembler être un contresens, ou, à tout le moins, constituer un pléonasme, puisqu'une action, étant toujours factuelle, est toujours nécessairement vraie et irréfutable empiriquement. Toutefois, le génie de la langue française nous apporte quelques éclairages sur cette difficulté. Si nous nous rapportons à l'expression « faire un faux pas », qui signifie « commettre une erreur », nous sommes alors en mesure de saisir le sens véhiculé par l'idée d'une action vraie. Examinons d'abord le sens de cette expression, qu'est « faire un faux pas ».

Celle-ci peut s'entendre en deux circonstances. La première renvoie à quelque chose comme omettre une formule de politesse, faire un manquement à l'étiquette, tel que, par exemple, oublier de saluer un collègue. « Faire un faux pas » peut aussi signifier, tout simplement, « faire une erreur » lors de l'exécution d'une tâche quelconque, ne pas respecter les règles de l'art, comme, par exemple, avoir tiré sur la ligne trop tôt, avant qu'un poisson ait véritablement mordu à l'hameçon.

Si, en effet, un manquement à l'étiquette peut être blâmable sur le plan moral, il ne faut pas pour autant confondre le faux pas avec la loi morale, telle que l'exprime cette autre expression qu'est « faire une mauvaise action ». Il faut plutôt voir, dans

l'idée du faux pas, le constat qui souligne l'écart à la norme, une maladresse produite malgré nos bonnes intentions. De la sorte, faire un faux pas relève davantage de la considération technique¹¹², ceci ne faisant pas intervenir de considérations morales. Le faux pas est, en cela, synonyme d'« action maladroite ». L'intérêt de cette expression est donc double. D'une part, elle nous témoigne, *a contrario*, que l'idée d'« action vraie » est intelligible, en tant qu'action qui se conforme à la règle, et d'autre part, elle nous offre le modèle d'une expression tout à fait appropriée à la normativité analytique, dont le jugement porté sur l'action est conduit depuis une perspective purement descriptive, et non pas morale. Mais revenons à notre problème de base. Comment qualifier l'action qui se conforme à la norme? Comment évoquer celle-ci, autrement que par l'expression, qui nous est peu agréable à l'oreille, d'« action vraie »?

Heureusement, d'autres termes existent, qui sont plus heureux pour exprimer le caractère analytique — ou vrai — d'une action. Pensons aux notions de « cohérence » et de « conformité », où est exprimée l'idée d'une harmonie logique — dans notre cas, analogique —, entre divers éléments, et en l'occurrence, entre l'action et la norme. L'on pourra, à cet égard, parler d'« action cohérente, ou conforme », pour qualifier l'action qui respecte la norme analytique. Il est possible aussi de se rapporter à la notion d'« adéquation », qui, du latin *adaequatus*, est composée du préfixe « *ad* », lequel exprime l'idée de « direction », et du terme « *aequatio* » qui exprime l'idée d'« égalité ». L'action adéquate peut ainsi exprimer l'idée d'une action qui tend à égaler la norme de référence. Encore, l'on pourrait parler d'« action appropriée », pour faire écho, ici, à l'approche néo-institutionnaliste, dont nous avons discuté plus tôt avec March et Olsen 113, et à sa

¹¹² Des rapprochements peuvent être tenus, ici, avec la normativité épistémique, dont Charles Côté-Bouchard proposera qu'elle n'est pas fondée en valeur. Voir à cet égard «Is Epistemic Normativity Value-Based?», 2017, *Dialogue*, vol.56, n°4, 407-430.

¹¹³ March J.G. et Olsen J.P., 1989, *Rediscovering Institutions. The Organizational Basis of Politics*, The Free Press.

notion d'«appropriateness». Nous aimerions toutefois, pour notre part, faire usage d'une autre notion, laquelle possède l'avantage d'exprimer, non seulement, l'idée de la conformation à la norme, mais aussi de rendre, mieux que ne le font les autres termes, la connotation normative qui doit lui être inhérente. Cette notion est celle de « légitimité ».

L'étymologie de cette notion nous renvoie au terme latin « *legitimus* », tiré luimême de la notion de « *lex* » – « loi » –, et signifie « conforme aux lois ». L'on dit ainsi, d'une action, qu'elle est légitime, lorsque celle-ci est fondée en raison, en droit, en justice, ou en coutume. C'est de cette conformation à la règle établie que l'action va tirer sa légitimité, c'est-à-dire sa validité, son caractère vrai – ou analytique. Nous comprenons ainsi que la légitimité n'est pas intrinsèque à l'action elle-même, mais relative à un cadre de référence, soit la norme stipulée, à l'égard de laquelle l'action doit se conformer. Ce faisant, il semble tout à fait possible d'employer les critères de la normativité analytique pour discriminer l'action, entre celle qui est légitime et celle qui ne l'est pas, et ceci, sans qu'aucun critère moral ne soit mis en cause; seul le degré d'adhésion à la norme étant pertinent pour conduire ce type de jugement.

Ainsi, notre projet, lequel consiste à identifier un type de raisonnement normatif qui soit neutre sur le plan des valeurs, et d'après lequel évaluer la légitimité du discours organisationnel, semble pouvoir se réaliser par le biais d'une normativité de type analytique, grâce à son critère de « cohérence analogique », opéré à l'égard d'une norme de référence. Cette démarche critique, nous l'appellerons « théorie critique analytique », conformément la définition de « théorie critique », donnée, plus tôt, lors du premier chapitre, en tant que discours normatif validé par un raisonnement théorique.

Un grand pas vient donc d'être fait, en faveur de notre objectif, quant au développement d'un cadre normatif qui puisse être neutre sur le plan des valeurs, et par lequel nous souhaitons réguler le discours organisationnel. Mais alors que nous disposons, désormais, du modèle de base selon lequel doit être conduite une telle approche normative, il nous reste encore, cependant, à identifier la forme que doit prendre la norme de référence à l'égard de laquelle sera menée une telle critique analytique. À partir de quel repère normatif, en effet, doit-on évaluer la légitimité d'un discours organisationnel?

Avant de répondre à cette question, et afin de mieux saisir les enjeux qu'elle soulève, il peut être intéressant de nous rapporter aux travaux de Hans Kelsen, lequel développa, au sein du champ juridique, une théorie critique dénommée « normativisme », où est exprimée l'idée que la validité d'un jugement de droit doit être fondée sur des normes préexistantes, et ce, sans qu'interviennent quelconques formes de préoccupations exogènes au droit lui-même, telles que des jugements de valeur, ou autres raisonnements de type naturaliste ou historiciste. C'est ainsi, par la conformité analogique d'une norme juridique avec une seconde norme juridique, laquelle servira alors d'étalon de mesure à la première, que l'on doit seulement juger de la validité de celle-ci. Cette méthode comparative semble, à de nombreux égards, correspondre à une théorie critique de type analytique. La théorie normativiste peut-elle alors nous servir de modèle d'après lequel réguler l'action organisationnelle, conformément à l'orientation analytique que nous souhaitons prendre? Voyons d'abord en quoi consiste cette approche dite « normativiste », pour juger ensuite de sa pertinence à l'égard de notre objet, soit le discours organisationnel.

4. Le normativisme de Hans Kelsen

En effet, la théorie normativiste, développée par le juriste Hans Kelsen¹¹⁴, possède de clairs éléments de correspondance avec la démarche analytique dont nous venons de discuter. En quoi consiste, donc, le normativisme?

L'ambition de Kelsen fut de développer une « théorie pure du droit », soit une science « ayant le droit comme seul objet et ignorant tout ce qui ne répond pas strictement à sa définition. Le principe fondamental de sa méthode est donc d'éliminer de la science du droit tous les éléments qui lui sont étrangers 115 ». Ce faisant, en cherchant à saisir la logique inhérente au droit positif, et seulement elle, tous les principes de justification du droit dont les fondements sont de nature extrajuridique, tels que se présentent les jugements moraux et autres propositions métaphysiques à l'origine des conceptions du droit naturel, devront être exclus d'une telle science. Seul importe donc, pour saisir le droit positif dans toute sa pureté, ce qui ne relève que du système juridique lui-même.

Distinguer le droit de la morale

La séparation du droit et de la métaphysique est sans doute l'aspect le plus original et caractéristique de cette « théorie pure du droit ». En soulignant la discontinuité de ces deux disciplines, Kelsen rompt avec les théories traditionnelles qui, soit rapportent le droit à des préoccupations de nature éthique, tel qu'on le retrouve dans le thomisme, ou soit le rapportent à des considérations historiques, tel que le propose l'historicisme juridique, où le droit y est présenté comme étant

¹¹⁴ Quoiqu'il reste difficile d'attribuer tout à fait la paternité de cette théorie à cet auteur, dans la mesure où celui-ci fit l'objet d'accusations, pour plagiat, de la part de Fritz Sander, l'un de ses disciples et plus proche collaborateur (Herrera 2004, *La philosophie du droit de Hans Kelsen. Une introduction*, Les Presses de l'Université Laval, p. 7.).

¹¹⁵ Kelsen H., 1988, *Théorie pure du droit*, Henri Thévenaz (trad.), Éditions de la Baconnière, p. 25.

l'expression de la « Raison » se saisissant elle-même. Refusant ces différentes formes de réductionnismes, Kelsen envisage de traiter le droit comme une discipline autonome vis-à-vis des autres champs théoriques, traitant de cet objet d'une manière analogue au criticisme kantien, c'est-à-dire en reconnaissant un statut transcendantal aux principes du droit positif.

Ainsi, la norme – dont la structure logique prend la forme de l'imputation, selon la formule « Si A, alors B doit être » – correspond-t-elle, nous dira Kelsen, à une catégorie de la logique transcendantale, au même titre que la causalité¹¹⁶; c'est-àdire qu'elle n'est pas le produit d'une connaissance acquise – ou culturelle –, mais participe universellement à la structuration de la pensée humaine. Le projet de Kelsen consistera alors à saisir cette structure transcendantale du droit, et de l'exposer comme le modèle universel de tous les systèmes de droit positif possible, peu importe les orientations politiques que ceux-ci pourront prendre dans la pratique, qu'il s'agisse alors de systèmes juridiques d'orientation socialiste, capitaliste, conservateur, ou libéral. En cela, la théorie pure du droit ne consiste pas à donner un contenu au droit, c'est-à-dire à exprimer la forme d'un droit qui serait meilleur qu'un autre, plus « pur » qu'un autre, mais à seulement connaître et exposer la structure fondamentale – ou transcendantale – du droit positif, et les inférences logiques qui lui sont constitutives. Kelsen affiche, par cela même, une totale indifférence à l'égard du contenu des normes des systèmes juridiques. Ce n'est pas la valeur morale de la loi qu'il importe de démontrer ici, mais les règles de fonctionnement du système juridique.

En ce sens, la théorie pure du droit a un caractère anti-idéologique tout à fait prononcé. Elle affirme cette tendance qui est la sienne dans ce fait que lorsqu'elle décrit le droit positif, elle le tient à l'abri de toute confusion avec un droit « idéal » ou « juste ». Elle veut décrire le droit tel qu'il est, et non pas tel qu'il devrait être; elle entreprend de connaître

¹¹⁶ Kelsen H., 1988, *Théorie pure du droit*, Henri Thévenaz (trad.), Éditions de la Baconnière, p. 69.

le droit réel et le droit possible, et non pas le droit « idéal » ou « juste » 117.

Rejoignant en cela, la posture de Weber, dont nous avons déjà discuté, et qui soutient que la démarche scientifique doit tâcher d'être éthiquement neutre, Kelsen dira que l'étude des normes, telle que le propose sa théorie pure du droit, n'a de fonction que descriptive, et non pas prescriptive. « Le savant qui les étudie [les normes juridiques] n'est pas une autorité sociale; il cherche à les comprendre et non à diriger la société. ¹¹⁸ »

Les fondements épistémologiques

Le point de départ du normativisme peut être tiré d'une première distinction ontologique entre la sphère de l'être (*Sein*) et celle du devoir-être (*Sollen*). À la première, Kelsen associe les sciences de la nature, à la seconde, ce qu'il nomme « sciences normatives ». Cette distinction repose sur l'idée qu'il n'est pas possible de tirer un devoir-être, c'est-à-dire une norme, de la simple observation d'un phénomène empirique. La thèse de Kelsen rejoint ainsi la posture de Moore, dont nous avons discuté déjà. Alors que l'observation n'est en mesure que de décrire ce qui est en train de se produire, sous une séquence logique de type causal, suivant la formule « Si A, alors B *est* » – « si l'on chauffe un métal, celui-ci se dilate » –, la norme, quant à elle, suggère une séquence logique par relation d'imputation, de type « Si A, alors B *doit être* » – « si un individu prend un objet sans demander la permission à son possesseur, ceci constitue un vol qui doit faire l'objet d'une réprobation de tel type ». Ainsi, dans la mesure où la norme précède toujours son application à un cas concret, celle-ci ne peut pas être tirée de la simple observation phénoménale. La norme surajoute ainsi du sens à la seule description empirique.

¹¹⁷ Kelsen H., 1962, *Théorie pure du droit*, Dalloz, pp. 147-148.

Kelsen H., 1988, *Théorie pure du droit*, Henri Thévenaz (trad.), Éditions de la Baconnière, p. 34.

Mais qu'est-ce qui nous assure que le sens assigné à un phénomène, par le biais d'une norme, soit objectif¹¹⁹? Selon Kelsen, le sens induit par une norme est objectif – ou valide – lorsque celui-ci ne vaut pas seulement subjectivement – c'est-à-dire pour celui qui l'édicte –, mais objectivement – soit pour l'ensemble d'une communauté. Cette validité, nous dit Kelsen, ne peut alors provenir que d'une autre norme, laquelle aura habilité la première norme à effectuer des jugements valides. « La validité d'une norme, nous dit ainsi Kelsen, ne peut avoir d'autre fondement que la validité d'une autre norme »¹²⁰, laquelle sera elle-même validée au sein d'un système juridique. C'est ainsi que doit nous apparaître tout système juridique, en tant que système de normes validées par des normes supérieures, selon un processus d'imputation, lequel vient lier logiquement les normes entre elles. L'objectivité de la norme, dont il est question ici, est alors strictement formelle.

La validité du droit

Une norme juridique, nous venons de le dire, sera considérée valide, c'est-à-dire objectivement valable, si l'on parvient à démontrer sa participation à un système juridique, c'est-à-dire à la condition qu'une autre norme, elle-même valide au sein d'un même système juridique, vienne l'habiliter. « En termes figurés, on qualifie la norme qui constitue le fondement de la validité d'une autre norme de norme supérieure par rapport à cette dernière, qui apparaît donc comme une norme inférieure à elle. D'a Chaque norme valide est ainsi engagée dans un rapport de dépendance à l'égard d'une autre norme juridique, nous dit Kelsen, qui lui est supérieure, et d'où elle tire sa légitimité. À partir de cette analyse, deux constats peuvent être faits.

-

¹²¹ Ibidem.

¹¹⁹ Kelsen parlera plutôt de « validité ».

¹²⁰ Kelsen H., 1962, *Théorie pure du droit*, Dalloz, p. 256.

Premièrement, le droit forme un système de normes. « Toutes les normes dont la validité peut être rapportée à une seule et même norme fondamentale forment un système de normes, un ordre normatif. 122 » Hors du système juridique donné, l'on est hors du droit. Deuxièmement, tout système juridique adopte la forme d'une stratification hiérarchique de ses normes. Kelsen proposera, à cet effet, de se représenter le système juridique sous la forme d'une pyramide 123, allant des normes inférieures, plus nombreuses, jusqu'aux normes de références, moins nombreuses. Ainsi, des règlements, l'on remontera jusqu'aux lois, et des lois, jusqu'à la constitution.

Mais une question se pose alors. Comment fait-on, pour s'assurer de la valider de la dernière norme, soit la constitution? À quelle norme supérieure, en effet, la constitution doit-elle se rapporter elle-même, pour seulement se rendre légitime aux yeux de la logique juridique? En effet, cette idée, que la valider d'une norme est relative à son habilitation par une norme qui lui serait supérieure, nous conduit rapidement au problème de la régression infinie. Il semble donc nécessaire qu'il y ait, quelque part, un point où arrêter ce processus d'inférence, sans quoi nous ne serions jamais en mesure d'assurer la validité d'aucun ordre juridique. C'est à cette fin que Kelsen proposera l'idée de la norme fondamentale (Grundnorm), laquelle doit permettre de résoudre cette difficulté.

La norme fondamentale est très différente des autres normes juridiques. Bien qu'elle soit la clef de voûte de la « pyramide » des normes, elle n'en est pourtant pas l'initiatrice; elle y occupe plutôt un rôle auxiliaire, ajoutée artificiellement dans le but d'assurer la validité logique du système juridique, qu'elle viendrait alors chapeauter. D'une certaine manière, l'on peut soutenir que celle-ci n'arrive, en fait, qu'après l'édiction de la première norme, soit la constitution, pour venir la

¹²² *Ibid.*, p. 257. ¹²³ *Ibid.*, p. 266.

légitimer, après-coup, en se mettant « au-dessus » d'elle. C'est cet effet de boucle qui permet de mettre fin à la régression infinie du système de normes, vers une norme supérieure.

Pour justifier cette spécificité, qui rompt avec l'harmonie du système, Kelsen affirmera que la norme fondamentale constitue ce qu'il appelle une « hypothèse logique-transcendantale » nécessaire à l'établissement de tout ordre juridique. N'étant pas créée suivant une procédure juridique, la norme fondamentale est alors supposée, dira Kelsen – nous dirions, quant à nous « stipulée » –, au lieu d'être posée depuis une norme supérieure. Celle-ci possède alors une fonction habilitante, en affirmant que telle constitution participe de l'ordre juridique, sous la forme « ceci participe de l'ordre juridique, ceci a valeur légale. ». La norme fondamentale possèderait alors cette particularité, que n'ont pas les autres normes juridiques, d'être légitime en soi¹²⁴. Kelsen affirmera, à cet égard, « que son contenu à ellemême est immédiatement évident¹²⁵ », une évidence que Kelsen rapportera à l'efficacité du droit, ou en d'autres termes, à la capacité d'un État à le faire respecter. «Il y a donc un rapport entre la validité et l'efficacité d'un ordre juridique, nous dit-il, la première dépendant dans une certaine mesure de la seconde. 126 » Ces réflexions conduiront Kelsen à reconnaître que « le droit ne peut pas subsister sans la force 127 ». Kelsen insistera toutefois sur le fait qu'il n'est pas question, au sein de la théorie pure du droit, de réduire la norme fondamentale à l'expression de la force, bien que cette dernière soit la condition de la première. L'on peut néanmoins nourrir des doutes à cet égard.

¹²⁴ *Ibid.*, pp. 293-297.

¹²⁵ *Ibid.*, p. 258.

¹²⁶ Kelsen H., 1988, *Théorie pure du droit*, Henri Thévenaz (trad.), Éditions de la Baconnière, p. 127. ¹²⁷ *Ibid.*, p. 128.

Il n'est pas pertinent, à ce stade de notre réflexion, de développer davantage cet enjeu. Contentons-nous alors de retenir cette idée, qu'au sein de la théorie pure du droit de Kelsen, la norme fondamentale doit être appréhendée de manière strictement formelle, en tant que condition logique à l'origine de la légitimité d'un ordre juridique, peu importe alors l'orientation morale que celui-ci pourra prendre en pratique. « [L]e type de norme fondamentale que propose la théorie pure du droit [,] comme la condition de la validité juridique objective [,] est tel qu'il fournit un fondement de validité pour tout ordre juridique positif¹²⁸ ».

Mais une question est restée en suspens, jusqu'à présent, et qui doit nous intéresser tout particulièrement – nous y consacrerons d'ailleurs tout le prochain chapitre – : comment fait-on pour reconnaître si une norme juridique est effectivement habilitée, ou non, par une norme supérieure? Dit autrement : sous quel rapport doit s'exprimer le lien de dépendance entre les normes juridiques?

Les deux sources de validité du droit

Il est intéressant de noter que Kelsen distinguera deux principes d'unité du droit, qui doivent assurer le rapport hiérarchique entre les normes, de même que la cohérence des systèmes juridiques dans leur ensemble. Le mode de validation du droit sera ainsi qualifié de « statique » ou de « dynamique », selon que l'unité du droit est fondée d'après le contenu de sens des normes alors mises en relation, ou selon le mode de création du droit. D'une manière imagée, on peut se représenter la chose ainsi : « [l]a "théorie statique du droit" envisage le droit à l'état de repos, comme un système de normes en vigueur : la "théorie dynamique du droit", elle, a

¹²⁸ Kelsen H., 1962, *Théorie pure du droit*, Dalloz, p. 293.

pour objet le droit en mouvement, le processus juridique par lequel le droit est créé et appliqué 129 ».

Suivant l'approche statique, c'est le contenu du droit qui doit être maintenu, d'une norme à l'autre, à travers les niveaux hiérarchiques d'un système juridique; il doit y avoir une cohérence continue relativement au contenu de sens des normes. Ce sens constitue, en quelque sorte, le « fond » de la norme, depuis lequel elle sera jugée valide ou non, en fonction de sa conformité avec le « fond » d'une norme supérieure. Kelsen dit ainsi, des normes, que « leur validité peut être rapportée à une norme sous le fond de laquelle leur propre fond se laisse subsumer comme le particulier sous le général¹³⁰ ».

Du côté de l'approche dynamique, maintenant, la validité d'une norme inférieure sera déterminée selon que celle-ci ait été créée, ou non, en conformité avec la procédure établie par la norme supérieure. Au sein du principe dynamique, la norme supérieure « ne contient rien d'autre que l'institution d'un fait créateur de normes, ou – cela revient au même – une règle qui détermine comment doivent être créées les normes générales et les normes individuelles ¹³¹ ». Notons au passage qu'« [i]l est parfaitement possible qu'un seul et même système de normes combine le principe statique et le principe dynamique ¹³² ».

L'articulation logique des normes

Si l'on se rapporte tout spécifiquement au mode statique de légitimation du droit, c'est par le degré de cohérence qu'une norme inférieure entretient avec une autre norme qui lui est supérieure, que l'on doit juger de la validité de la première. Mais

¹²⁹ *Ibid.*, p. 96.

¹³⁰ *Ibid.*, p. 258.

¹³¹ *Ibid.*, p. 259.

¹³² *Ibid.*, p. 261.

suivant quel principe doit-on conduire ce processus de comparaison, de manière à distinguer, entre les normes, l'existence, ou non, d'une compatibilité? Ce que nous propose Kelsen, à cet égard, est que « les principes logiques peuvent être appliqués aux normes juridique »¹³³, c'est-à-dire que l'on peut articuler les normes juridiques, entre elles, suivant le principe de « non-contradiction »¹³⁴. Kelsen nous dira, à cet effet, qu'« [é]tant donné que toutes les normes d'un ordre [juridique] sont déjà incluses dans la norme supposée, on peut les en déduire par voie d'opération logique, en concluant du général au particulier¹³⁵ ». En cela, Kelsen laisse entendre qu'un système juridique recèle une *unité logique* depuis laquelle il est possible de conduire une discrimination qui distinguera les normes valides, des normes invalides.

Toutefois, ce processus de comparaison des normes entre elles, suivant le principe de « non-contradiction », est loin d'être évident; Kelsen en est conscient. Cette difficulté est due, en grande partie, au caractère indéterminé des normes elles-mêmes, soit le fait que leurs significations ne sont souvent pas tout à fait explicites, ce qui rend alors nécessairement plus ardue la comparaison des normes entre elles. Voyons comment Kelsen a tenté, pour sa part, de résoudre cette difficulté.

Interpréter les normes juridiques

Il existe, selon Kelsen, quatre causes d'indétermination du droit. Il se peut que l'indétermination soit causée du fait que « [l]a norme de degré supérieur ne peut pas lier l'acte qui l'appliquera sous tous les rapports¹³⁶ ». Ce faisant, « elle laisse toujours une marge plus ou moins grande à l'appréciation et se présente ainsi

¹³³ *Ibid.*, p. 102.

¹³⁴ *Ibid.*, pp. 102 et 274.

¹³⁵ *Ibid.*, p. 258.

¹³⁶ *Ibid.*, p. 454.

comme une sorte de cadre à remplir¹³⁷ ». Aussi, « [i]l se peut que l'indétermination ait été parfaitement voulue, c'est-à-dire qu'elle ait été dans les intentions de l'organe qui a posé la norme à appliquer¹³⁸ ». Ce type d'indétermination est souvent établi dans le but de laisser au juge le soin d'appliquer son propre jugement à l'égard des spécificités de chaque cas singulier auquel il sera confronté. L'on peut penser ici à la marge existant entre la peine minimale et la peine maximale associées à un délit particulier. Inversement, l'indétermination peut être involontaire, lorsque, par exemple, « le sens linguistique de la norme n'est pas univoque [et que] l'organe qui doit appliquer la norme se trouve placé devant plusieurs significations possibles¹³⁹ ». Enfin, « l'indétermination de l'acte juridique à poser peut être la conséquence du fait qu'il y a contradiction, totale ou partielle, entre deux normes qui prétendent à valoir simultanément – parce qu'elles sont par exemple contenues dans une seule et même loi¹⁴⁰ ».

On règle généralement l'indétermination du droit par le biais d'un processus d'interprétation¹⁴¹, lequel est nécessaire pour valider la cohérence d'une norme inférieure avec une norme supérieure. Il s'agit alors, par cet exercice, de combler les lacunes inhérentes à l'énoncé qui exprime le sens d'une norme. « L'interprétation, nous dit Kelsen, est donc un processus intellectuel qui accompagne nécessairement le processus d'application du droit dans sa progression d'un degré supérieur à un degré inférieur. L'enjeu principal auquel est confronté l'organe responsable d'interpréter le droit consiste alors à identifier « quel est le contenu qu'il doit donner à la norme individuelle à déduire de la norme générale législative dans son application à une espèce concrète l'43 ».

¹³⁷ Kelsen H., 1988, *op. cit.*, p. 149.

¹³⁸ Kelsen H., 1962, op. cit., p. 455.

¹³⁹ *Ibid.*, p. 456.

¹⁴⁰ Ibidem.

¹⁴¹ *Ibid.*, pp. 274-275.

¹⁴² *Ibid.*, p. 453.

¹⁴³ *Ibidem*.

Mais le processus d'interprétation n'est pas sans entraîner, avec lui, son lot d'enjeux. En effet,

[s]i l'on entend par interprétation la détermination du sens de la norme à appliquer, le résultat de cette activité ne peut être que la détermination du cadre constitué par cette norme et par conséquent la constatation des diverses manières possibles de le remplir. L'interprétation d'une norme ne conduit donc pas nécessairement à une solution unique, qui serait la seule juste¹⁴⁴.

L'interprétation peut nous conduire, c'est là le propos de Kelsen, à différentes options valides, pour lesquelles nous ne disposons d'aucun critère de discrimination. Kelsen va ainsi effectuer une distinction entre deux types d'exercice interprétatif, selon que celui-ci conduise à la désignation d'une seule signification valide, parmi toutes les interprétations possibles, ou selon que l'exercice interprétatif se contente de relever les sens possibles d'un énoncé de norme, sans opérer de sélection parmi ceux-ci. Le premier mode sera qualifié d'« authentique », en ce qu'il est créateur de droit, le second d'« inauthentique », n'étant pas créateur de droit. Alors que l'interprétation inauthentique peut être conduite par toute personne, sans habilitation spéciale, et consiste à n'être qu'un travail intellectuel spéculatif¹⁴⁵, l'interprétation authentique, quant à elle, ne peut être conduite que par un représentant de la loi, habilité à effectuer une telle sélection arbitraire, et ultimement, à créer le droit. Kelsen admettra, à cet effet, que « [1]a question de savoir laquelle des possibilités données dans le cadre du droit à appliquer est "exacte", [que] cette question n'est, par hypothèse, absolument pas une question de connaissance portant sur le droit positif; [qu']il ne s'agit pas là d'un problème de théorie du droit positif, mais d'un problème de politique juridique¹⁴⁶ ».

-

¹⁴⁴ Kelsen H., 1988, *op. cit.*, p. 151.

¹⁴⁵ Kelsen H., 1962, op. cit., p. 462.

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 459.

Il ne sera pas nécessaire, pour notre propos, de pousser plus loin la description du normativisme kelsénien. C'est donc sur ces réflexions que nous allons conclure notre exposé, pour glisser maintenant quelques mots sur les principales critiques qui ont été adressées à cette approche théorique.

L'« échec » du positivisme juridique?

La théorie normativiste développée par Hans Kelsen a fait l'objet de nombreuses critiques touchant différents aspects de son modèle. Les premières attaques ont trait à la prétention de « pureté », que Kelsen confère à l'approche normativiste, notamment en ce qui concerne la notion de « norme fondamentale » (*Grundnorm*). Certains ont considéré que celle-ci constituait un « flottement embarrassant et embarrassé » l'a l'intérieur de la structure logique du modèle kelsénien. En effet, parce que la norme fondamentale n'est pas elle-même le produit d'une imputation juridique, mais l'expression d'une puissance effective, capable d'imposer l'efficacité d'un système juridique, il est possible de percevoir là un accroc à la pureté de la structure transcendantale du droit.

Une remarque similaire peut être faite à l'égard du processus d'interprétation, dont nous venons de discuter, et où Kelsen semble occuper simultanément deux postures difficilement conciliables. D'une part, celui-ci affirme que l'unité d'un ordre juridique doit être posée sous un rapport logique « non contradictoire », tandis que d'autre part, il affirme que ce rapport de cohérence logique ne peut être établi que par suite d'un processus d'interprétation, dont l'issue relève du choix subjectif – et en cela politique – de l'interprète, en l'occurrence, du juge. Conséquemment, nous nous retrouvons dans cette fâcheuse posture, où l'on tâche d'assurer, de manière objective, la cohérence logique entre des normes juridiques,

147 Renaut A.et Sosoe L., 1991, *Philosophie du droit*, Puf, p. 362.

par le biais, cependant, d'une démarche interprétative subjective, ce qui nous porte alors à penser que la validité d'une norme ne relève pas tant de l'unité sémantique d'un système juridique, conformément au droit statique, qu'au seul exercice du droit dynamique, où sont déterminées les processus de production des normes.

En lien avec cette dernière observation, le normativisme semble présenter le modèle d'un droit autonome, lequel serait en mesure de se développer indépendamment du débat politique, par le seul processus dynamique de l'imputation normative. Conséquemment, le normativisme, appliqué tel quel, nous conduirait à un type particulier de régulation sociale, que certains ont qualifié de « gouvernement des juges », ces derniers étant alors les seules personnes habilitées à arbitrer la loi, et conséquemment, à déterminer les normes structurantes de la vie sociale.

À la décharge de Kelsen, l'on peut répondre toutefois que ces critiques semblent facilement oublier l'intention première à l'origine du normativisme. La pureté du droit, proclamée par Kelsen, il faut bien saisir ce point, ne consiste pas à exprimer l'état d'un ordre juridique qui serait, en pratique, dégagé de tout facteur extrajuridique. La chose semble être impossible, et les analyses de Kelsen conduisent à ce constat. Le normativisme doit alors être saisi comme l'exposition de la structure logique du droit positif, de même que des mécanismes suivant lesquels celui-ci acquiert une validité juridique, et ce, sans égard à son application empirique. Ce faisant, c'est la structure formelle du droit qui doit être « pure », et non pas son contenu. Par ailleurs, rien ne doit nous obliger à adopter, tel quel, le modèle du droit positif auquel aboutit le normativisme kelsénien. Au contraire, ce que la théorie normativiste nous permet de saisir, en les exposant, ce sont les dérives auxquelles peut mener l'adoption d'un tel système juridique, exclusivement fondé sur l'autorité du droit. À cet égard, le normativisme n'est que l'expression d'une idée, poussée jusqu'à ses retranchements les plus extrêmes. La condamnation que

l'on peut faire de ce modèle, après-coup, ne justifie pas l'échec de l'exposé luimême.

Une remarque similaire peut être faite à l'égard du processus de régression infinie vers une norme supérieure, qui semble être caractéristique du mode de validation du droit positif « pur ». Si Kelsen remarque qu'en pratique, cette chaîne logique n'est pas soutenable, et que l'on doit y mettre un terme par ce qu'il nommera « une norme fondamentale », nous ne devons pas en conclure qu'un droit positif « pur » n'existe pas, de manière formelle, mais plutôt que celui-ci n'est pas applicable au sein du « royaume des hommes ». Nous y trouvons ainsi l'aveu que tout ordre juridique positif doit s'en remettre, ultimement, à une intention politique désireuse de fonder le droit, pour seulement se rendre efficace. La conclusion à laquelle doivent nous rendre les travaux de Kelsen devrait ainsi consister à reconnaître qu'à côté d'un droit idéel, inapplicable, le droit empirique n'est, quant à lui, qu'un instrument au service du pouvoir.

Il en va de même pour la critique affirmant que l'interprétation du droit fait nécessairement intervenir des éléments subjectifs – c'est-à-dire politique –, au sein d'un processus d'imputation qui se veut objectif. En fait, si nous devons passer par un processus d'interprétation, pour seulement juger de la validité du droit, c'est que l'homme ne dispose pas d'un accès direct au contenu de sens des énoncés normatifs. C'est la finitude humaine, alors, qui rend le projet d'une théorie pure du droit inapplicable; l'idée d'un système d'imputation juridique n'en reste pas moins valide, *par principe*.

Ce faisant, il semble possible de rapporter l'ensemble des critiques adressées au normativisme au fait que Kelsen semble avoir été confondu lui-même entre, d'une part, les excentricités vers lesquelles conduit le modèle idéel du droit positif et, d'autre part, les compromis qu'il est nécessaire d'effectuer pour appliquer ce

modèle à la réalité humaine. L'erreur de Kelsen semble avoir été de forcer l'assemblage de ces compromis avec le modèle idéel du droit positif, ce qui n'a pu conduire qu'aux raisonnements incohérents que sont ceux de la norme fondamentale, comme du glissement décisionniste de l'interprétation dite « authentique ». Il aurait sans doute été préférable, pour éviter ces confusions, de présenter la théorie pure du droit, telle qu'elle se présente, avec toutes ses impossibles exigences, et faire remarquer, en parallèle, comment les hommes, à des fins pratiques, ont dû passer outre la logique « pure » du droit positif et se contenter d'un droit approximatif.

Mais au-delà des imprécisions que peut comporter la « théorie pure du droit », telle que nous le propose Kelsen, prenons quelques instants pour soulever l'intérêt que peut avoir une telle approche normative à l'égard de notre projet, lequel consiste, ne l'oublions pas, à soumettre le discours organisationnel à un cadre critique nous permettant d'en évaluer la légitimité, et ce, sans fonder notre jugement sur quelconques opinions morales.

Le normativisme nous permet effectivement de tendre vers cet objectif en ce qu'il développe un type de jugement normatif qui n'est pas fondé sur des jugements de valeur, mais, nous le savons, sur le lien de similitude qu'établissent entre elles des normes hiérarchisées, où une norme supérieure est l'étalon de mesure d'une norme inférieure.

Ce lien de similitude, Kelsen nous le présente sous la forme logique d'un rapport de non-contradiction, de sorte que la validité d'une norme puisse être établie de manière purement formelle. Ce faisant, les questions de nature morale, lesquelles consistent à savoir si une norme relève du « bien » ou du « mal », sont éliminées au

profit d'une analyse « froide » du principe de « légitimité », nous demandant alors plutôt si une norme est valide, ou non, à l'égard du système juridique en vigueur. Précisons toutefois qu'en cela, Kelsen ne dit pas que le droit ne doit pas faire intervenir de telles considérations morales, en pratique; il ne fait qu'exposer la logique suivant laquelle une norme est considérée valide au sein des systèmes juridiques positifs, reportant alors le choix du contenu des normes au domaine politique.

Ce lien logique, que doivent entretenir, entre elles, deux normes juridiques, n'est pas sans rappeler le critère de « similarité », dont nous avons discuté plus tôt avec Juhl et Loomis, suivant lequel un jugement analytique peut être établi. Ce faisant, le normativisme semble adopter une approche critique de type analytique, où la validité d'une norme est déterminée en fonction de la cohérence analogique que celle-ci entretient à l'égard d'une norme de référence. La question que nous nous demandons, dès lors, consiste à savoir s'il est possible d'employer le modèle normativiste kelsénien afin de juger de la légitimité du discours organisationnel, de la même manière que celui-ci fut employé pour juger de la validité du droit.

5. Le normativisme appliqué au discours organisationnel

Dans quelle mesure est-il possible de reprendre le modèle critique issu du normativisme kelsénien pour guider la conduite de notre théorie critique analytique du discours organisationnel? En effet, parce que le normativisme, tel que développé par Kelsen, propose de déterminer la légitimité d'une norme juridique en fonction de la conformité logique de celle-ci à l'égard d'une seconde norme, il est possible d'y reconnaître l'expression d'une normativité de type analytique. En cela, le modèle normativiste semble tout à fait approprié pour répondre à notre intention de juger de la validité du discours organisationnel, sans devoir nous

rapporter à des jugements de valeur. Mais alors que le normativisme kelsénien s'en tient spécifiquement au domaine juridique, la question à laquelle nous devons répondre, maintenant, consiste à savoir s'il est possible d'appliquer cette approche critique à notre objet, soit le discours organisationnel.

Une première remarque, à cet effet, est relative au fait que le discours organisationnel ne constitue non pas une norme, mais une action, conformément au sens générique que nous avions accordé à la notion de « discours », lors du premier chapitre 148. Conséquemment, il importe, dans un premier temps, de savoir s'il est possible de soumettre l'action à une critique de type normativiste. Cet enjeu aura été résolu, déjà, lors du chapitre précédent, alors que nous nous interrogions sur les principes guidant l'action sociale. En effet, nous étions alors convenus que celle-ci, pour être considérée légitime, et être conséquemment adoptée par les acteurs sociaux, doit être prescrite par des discours préalables, que nous avions reconnu être des conventions. Ce fut là l'expression de notre théorie discursive de l'action. De plus, notre dernière discussion, relative à la pensée analytique, nous a présenté, à travers l'exemple du jeu d'échecs, la possibilité d'adosser le jugement analytique à l'action, dans la mesure où un tel jugement est propre à valider l'action qui se conforme aux définitions implicites donnant lieu à des règles comportementales. Ces considérations doivent ainsi nous convaincre qu'il est tout à fait possible d'appliquer le modèle normativiste à l'action, et non pas seulement à des normes. Demandons-nous, dès lors, quel doit être le contenu de ces normes de référence, depuis lesquelles nous proposons de réguler le discours organisationnel?

_

¹⁴⁸ Souvenons-nous alors que nous nommons « discours », tous types de vecteurs symboliques, peu importe son substrat, qu'il s'agisse du langage, de la technique, ou de l'objet. La notion d'« action » nous semblait alors propre à désigner ceux-ci par le biais de ce dénominateur commun que constitue leur vertu performative.

Le problème de l'homogénéité du système normatif

Si l'on s'en tient au modèle normativiste, tel que nous le propose Kelsen, le discours d'une organisation, pour être considéré valide, devra être compatible avec la norme juridique qui en supervise directement l'expression. Cette norme, toutefois, nous le savons, n'est pas souveraine, dans la mesure où elle doit sa propre validité à un ordre normatif dont elle dépend. En effet, chaque norme doit, pour être valide, se conformer à une autre norme qui lui sera supérieure, et ainsi de suite, jusqu'à la constitution, laquelle est validée implicitement par une norme dite « fondamentale ». Cette hiérarchisation des normes, de même que la cohérence logique qui doit être maintenue tout au long de cette chaîne d'imputations, assure l'unité du système normatif, auquel doivent se rapporter toutes les normes dites « valides ». Ce modèle toutefois, remarquons-nous, engendre des problèmes particuliers, dès lors qu'on tente de l'appliquer au discours organisationnel. Examinons les détails de cette affaire.

Kelsen proposait qu'il existe deux sources d'unité du droit, l'une étant qualifiée de « statique », l'autre de « dynamique ». L'unité dynamique, avons-nous vu précédemment, institue uniquement les règles suivant lesquelles les normes doivent être créées. Ce faisant, ce principe d'unité s'avère incapable de discriminer les normes en fonction de leurs contenus de sens, c'est-à-dire, en ce qui nous concerne, en fonction des impacts sociaux que celles-ci peuvent engendrer. Le second principe d'unité du droit, soit l'unité dite « statique », sera plus satisfaisant à cet égard.

Selon ce second principe, l'unité d'un système normatif est relative, non pas aux modes de création des normes, mais à leur contenu de sens. Ce principe semble alors plus propice à réguler les impacts sociaux qui en dérivent. Les choses se

corsent toutefois, dès lors que l'on cherche à identifier quel doit être le contenu de sens de ces normes.

Nous le savons, le normativisme kelsénien propose que le contenu d'une norme inférieure doit être subsumé d'une norme supérieure, « comme le particulier sous le général », et ainsi de suite, jusqu'à la constitution. Ce faisant, nous nous retrouvons en présence d'un système normatif tout à fait cohérent et interdépendant. Devrions-nous en conclure que toutes les organisations, soumises à l'ordre juridique d'un même État de droit, doivent être régulées par des normes mutuellement compatibles, du fait que celles-ci relèvent toutes, ultimement, d'une même source, soit la constitution? Cette idée semble pourtant incohérente avec nos observations les plus directes. Ne pensons alors qu'aux écarts très grands de conduite que peuvent admettre en leurs murs, un couvent, une discothèque, un centre funéraire, ou une bibliothèque. Ces organisations semblent effectivement véhiculer des conventions comportementales dont les contenus de sens sont tout à fait distincts l'un de l'autre, ce qui doit nous engager à reconnaître une possible différenciation du contenu de leurs normes de référence.

Cette situation n'est pas sans rappeler notre théorie du pluralisme identitaire, dont nous avons discuté plus tôt, selon laquelle chaque contexte dispose d'un système normatif qui lui est spécifique, de sorte qu'une même action sera appropriée à une circonstance spécifique, mais pas à une autre. L'idée du pluralisme identitaire consistait alors à reconnaître l'existence de fractures normatives radicales, au sein d'une même société, fractures permettant l'exercice d'une critique non réflexive des idéologies. On voit mal alors, si l'on maintient cette position pluraliste, comment il serait possible de ramener ces différents contenus normatifs, propres à différentes organisations, à un système de normes dont le contenu de sens doit être homogène. Conséquemment, il semble qu'il doive exister, dans la société, non pas un seul système normatif homogène, mais plusieurs, lesquels cohabiteraient entre

eux, au sein d'un même environnement social, tout en étant irréductibles, l'un à l'autre.

À la décharge de Kelsen, l'on peut toutefois justifier cette possible homogénéité « pan-normative » du fait que celui-ci s'est intéressé spécifiquement au système légal, alors que, de notre côté, nous proposons d'appliquer le modèle normativiste à l'ensemble des formes de normativité, telles qu'on les retrouve, de manière informelle, au sein de chaque situation de la vie quotidienne. L'on peut ainsi penser que le normativisme ne s'oppose pas d'emblée à l'idée qu'il puisse exister de multiples systèmes normatifs au sein d'une même société. Seulement, il faudra reconnaître que ces différents systèmes, qui ne relèvent pas alors du droit, ne trouveront pas leur justification ultime au sein de la constitution, mais auprès d'autres sources de validation. Où fonder alors ces différents systèmes normatifs, depuis lesquels nous proposons de réguler le discours organisationnel, et quel doit en être le contenu?

La pluralité des ordres normatifs

Plusieurs auteurs ont déjà su soulever le problème que constitue l'unité du fondement hiérarchique du droit, tel que proposé par Kelsen, de même que le caractère arbitraire qu'une telle proposition semble posséder. Van de Kerchove¹⁴⁹ relèvera la position de différents auteurs ayant soulevé cette difficulté. Michel Virally¹⁵⁰ est l'un d'entre eux, lequel fit remarquer que la thèse kelsénienne exclut « sans raison valable la possibilité de la formation spontanée de normes par le simple développement de la vie sociale¹⁵¹ ». Virally proposera ainsi qu'il puisse

_

¹⁴⁹ Van de Kerchove M., «L'influence de Kelsen sur les théories du droit dans l'Europe francophone », en postface à Kelsen H., 1988, *Théorie pure du droit*, Henri Thévenaz (trad.), Éditions de la Baconnière, pp. 265-269.

¹⁵⁰ Virally M., 2010, *La pensée juridique*, Panthéon-Assas.

¹⁵¹ Virally M., «Le phénomène juridique», Revue du droit public, 1966, p. 57.

exister deux modes de formation des normes juridiques, l'une étant relative à la coutume, l'autre à la loi. Ce faisant, la constitution ne peut plus se prévaloir d'être la seule source du droit. Van de Kerchove retiendra encore les propos de Amselek, lequel souligna, quant à lui, le « caractère très irréel » du normativisme kelsénien, relativement à son principe de « distribution linéaire » du contenu des normes, d'un degré hiérarchique à l'autre¹⁵². En réponse à cette remarque, Troper¹⁵³ proposera qu'une telle continuité entre les contenus des normes peut exister, mais seulement à partir des différents pôles décisionnels existants, et non pas à partir de la constitution elle-même. L'idée, ici, consiste à combiner ensemble les principes d'unité statique et dynamique, proposant que nous serions en présence, non pas d'une seule pyramide de normes au contenu homogène, pour l'ensemble d'un État de droit, mais de multiples pyramides homogènes, à l'intérieur d'une grande pyramide, cette dernière étant purement procédurale. Mais encore une fois, remarquons-nous, ces critiques semblent confondre le projet d'une théorie pure du droit, lequel doit être saisi comme un simple jeu de l'esprit cherchant à identifier ce que peut être le droit épuré de toutes interférences empiriques, avec un modèle concret d'application du droit, lequel ne peut atteindre le niveau de pureté du modèle théorique.

Quoi qu'il en soit, il semble effectivement qu'il doive exister, pour différentes organisations, différents pôles normatifs, depuis lesquels juger de la validité de leurs activités. Quelles formes doivent prendre alors ces multiples référents normatifs propres à réguler le discours organisationnel?

Un coup d'œil rapide, du côté des sciences de la gestion, nous montre qu'il existe déjà des modèles d'analyse se proposant d'évaluer la validité du discours

¹⁵² Amselek P., «Réflexions critiques autour de la conception kelsénienne de l'ordre juridique», *Revue du droit public*, 1978, n° 1, pp. 5-19.

¹⁵³ Troper M., «La pyramide est toujours debout! Réponse à Paul Amselek», 1978, *Revue du droit public*, pp. 1523-1536.

organisationnel en fonction de différents repères normatifs, lesquels ne sont pas réductibles à un fondement unique, mais varient plutôt en fonction des caractéristiques propres à chaque organisation. Peut-on, dès lors, y trouver là l'expression des normes de références depuis lesquelles conduire notre démarche critique? Nous étudierons, à cet effet, deux modèles de régulation du discours organisationnel, le premier prenant, comme pôles normatifs, différents types d'organisations, le second renvoyant plutôt aux missions organisationnelles. Il s'agira alors d'examiner si ces modèles peuvent être employés dans le cadre de notre théorie critique analytique du discours organisationnel.

Des types d'organisations

Une manière d'évaluer la validité d'une action organisationnelle consiste à savoir si celle-ci est cohérente avec le type d'organisation qui en est à l'origine. Cette proposition est tirée des travaux d'Henry Mintzberg 154, théoricien des sciences managériales, lequel développa l'idée qu'il existe différents types d'organisations, lesquels se distinguent entre eux selon la configuration des différents secteurs d'activité constitutifs d'une organisation, que sont la technostructure, la ligne hiérarchique, le sommet stratégique, le centre opérationnel, ainsi que le support logistique. Mintzberg identifiera, à cet effet, six types de configurations, qui correspondent à six types d'organisations. On distinguera ainsi l'organisation entrepreneuriale, mécaniste, divisionnalisée, professionnelle, innovatrice, et missionnaire. Chacun de ces modèles organisationnels est adapté à des modes de production spécifiques, qu'il s'agisse de réaliser des produits standardisés, innovants. ou hautement spécialisés. Suivant ce principe, organisationnelle sera considérée légitime si elle s'inscrit conformément au modèle particulier que doit adopter l'organisation en question, en fonction du type de

¹⁵⁴ Mintzberg H., 2004, *Le management*, Groupe Eyrolles.

production que celle-ci tâche d'accomplir. Serait-il approprié, dès lors, dans le cadre de notre projet, de prendre, comme pôle normatif, une telle typologie organisationnelle, à partir de laquelle nous pourrions évaluer la validité du discours organisationnel?

Premièrement, remarquons qu'il est possible de reconnaître, à travers ce rapport de cohérence entre une activité organisationnelle et un type d'organisation, l'expression d'une normativité analytique, dans la mesure où l'on y juge effectivement la validité d'un processus organisationnel, non pas en fonction de critères moraux, mais en fonction de la cohérence logique que celui-ci entretient avec le modèle organisationnel recherché. Cette forme d'analyse semble toutefois atteindre rapidement ses limites, dès lors que l'on confronte celle-ci avec l'ambition de notre démarche, laquelle consiste à réguler les impacts sociaux du discours organisationnel. En effet, l'identification de la conformité d'un discours organisationnel avec une configuration organisationnelle spécifique ne permet pas de prendre en compte l'impact social de celui-ci. Au contraire, ce type de régulation s'avère strictement procédural, sans qu'il y soit question de déterminer quels sont, précisément, les objectifs de production de la dite organisation. Conséquemment, ce modèle d'analyse du discours organisationnel, établi en fonction de différents types d'organisations, doit se montrer impropre à répondre à nos attentes et doit être, pour cette raison, abandonné. Voyons si le second modèle critique, que nous avons évoqué, sera plus heureux à cet égard.

Les missions organisationnelles

Suivant ce second modèle critique, il s'agit de déterminer la validité des discours d'une organisation à partir de l'énoncé de mission de celle-ci. L'évaluation de programmes réalise ce type d'analyse. L'évaluation de programme, nous en avons discuté déjà, lors du second chapitre, est une technique de gestion qui vise à

soutenir le gestionnaire lors du processus de prise de décision. Il s'agit de mettre à la disposition de l'analyste différents indicateurs qui lui permettent d'évaluer la validité des activités tenues par une organisation. Parmi ces indicateurs, l'un d'entre eux concerne le degré de cohérence que l'on peut établir entre les effets des activités d'une organisation et la mission de l'organisation en question. Ici, ce sont donc les différentes missions organisationnelles qui occupent le rôle de repères normatifs depuis lesquels on va juger de la validité du discours organisationnel. Un discours organisationnel sera ainsi considéré légitime suivant que celui-ci permette, ou non, la réalisation de la mission organisationnelle. Premièrement, soulignons déjà que ce processus comparatif, entre « discours organisationnel » et « mission organisationnelle », correspond à l'expression d'une normativité analytique. Il nous reste à savoir, maintenant, si cette méthode d'analyse permet de réguler les impacts sociaux engendrés par le discours organisationnel. Pour répondre à cette question, demandons-nous d'abord ce qu'est une mission organisationnelle.

De manière générale, la mission organisationnelle constitue un court énoncé au sein duquel est mentionnée l'activité principale de l'organisation, soit l'activité par laquelle on en justifie généralement l'existence. Mais dans quelle mesure les missions organisationnelles constituent-elles un repère normatif efficace pour réguler l'impact social des organisations? L'enjeu relatif à cette question nous paraîtra plus évident à la suite de la démonstration suivante. Prenons l'exemple d'une organisation dont la mission est de fabriquer et de vendre des réfrigérateurs. À partir des informations qui nous sont accessibles, via l'énoncé de mission, cette organisation peut déployer ses activités de différentes manières. Celle-ci peut, en effet, s'engager à produire des réfrigérateurs qui respectent les normes environnementales les plus élevées. Elle peut s'engager à créer de l'emploi local, et à mettre à la disposition de sa clientèle un produit de qualité, durable, offert à un prix représentatif du coût de production du produit, etc. Mais, vous l'aurez compris, il est très bien possible, à partir de ce même énoncé de mission, de se

représenter les choses bien autrement, où l'organisation comploterait afin de contourner les normes environnementales, délocaliserait ses usines dans des pays où les normes du travail sont les moins contraignantes, programmerait l'obsolescence de ses produits, et chercherait à capitaliser sur des stratégies de vente agressive, afin de vendre ses produits aux prix les plus élevés, etc. Ces deux scénarios nous montrent bien comment deux organisations, partageant une même mission, peuvent adopter des actions diamétralement opposées, chacune engendrant, nous pouvons l'imaginer, des impacts sociaux bien différents. Ce petit exercice nous démontre bien qu'un seul énoncé de mission peut donner lieu à diverses pratiques organisationnelles, et que le contrôle que celui-ci peut exercer sur l'impact social des organisations est bien limité.

Ce phénomène, nous le rapportons au fait que la mission organisationnelle, sous sa forme actuelle, en tant qu'énoncé indiquant l'activité principale d'une organisation, est fondamentalement équivoque. En cela, nous nous retrouvons avec la même difficulté que Kelsen avait soulevée à l'égard des normes juridiques, soit leur indétermination, et la nécessité, pour seulement en comprendre le sens, de les soumettre à une interprétation. Cette interprétation, au sein d'un contexte organisationnel, ce ne sont pas des juges qui vont la conduire, mais des gestionnaires. Le risque que comporte alors cette situation est que le sens d'une mission organisationnelle soit saisi à l'aune des seuls critères de la « pensée managériale », dont nous avons soulevé plus tôt, lors du chapitre précédent, la dérive idéologique possible. L'idée que nous avions alors soulevée est que les instruments de mesure, dont se sert le gestionnaire pour piloter son organisation, disposent d'une faculté performative, dès lors que ceux-ci fournissent un cadre de perception à partir duquel l'homme saisit le monde qui l'entoure. Ainsi, lorsque le gestionnaire s'appuie sur des outils de gestion pour évaluer la performance de son organisation, au sein de laquelle les objectifs quantitatifs sont alors favorisés au détriment des objectifs qualitatifs, le risque se présente alors que la mission

organisationnelle soit interprétée à partir d'une « mentalité gestionnaire » voulant que seul compte ce qui est mesurable. Parce que les missions organisationnelles peuvent effectivement faire l'objet de diverses interprétations, celles-ci perdent leur caractère contraignant pour ne plus servir alors qu'à justifier les diverses forces en présence qui auront su tourner cette mission à leur avantage ¹⁵⁵. Nous devons ainsi nous rendre à l'évidence que la mission organisationnelle s'avère insuffisante pour orienter les activités d'une organisation en fonction des impacts sociaux que celles-ci peuvent engendrer. Il nous faut donc trouver ailleurs un repère normatif depuis lequel juger la validité du discours organisationnel.

L'idéologie comme pôle normatif

Devant les échecs des précédentes tentatives cherchant à identifier quelle forme doit prendre la norme de référence à partir de laquelle juger de la validité du discours organisationnel, prenons quelques pas de recul afin de mieux percevoir les outils qui sont à notre disposition, lesquels nous permettront de répondre, par nousmêmes, à cette question.

Ce que nous proposons de réguler, par le biais de la présente théorie critique, est le dynamisme social. Dès lors que nous avons reconnu que ce dernier est grandement tributaire du discours organisationnel, nous en sommes convenus que celui-ci doit faire l'objet d'une régulation. Ce constat orienta nos recherches vers le développement d'une théorie critique s'adressant spécifiquement au discours organisationnel. Désireux de conduire une critique depuis une posture neutre, nous avons pris en considération l'option d'une normativité de type analytique, laquelle nous permet de juger de la validité d'une action, sans, pour ce faire, nous rapporter à des jugements de valeur. Suivant ce modèle critique, il s'agit d'évaluer le degré

1

¹⁵⁵ Nous aurons l'occasion de revenir sur cet enjeu lors du cinquième et dernier chapitre de cet ouvrage.

de cohérence analogique que peuvent établir, entre eux, un discours organisationnel et une norme, cette dernière étant encore, à ce stade, indéfinie. Ni la hiérarchie des normes proposée par le normativisme de Kelsen, ni la typologie organisationnelle de Mintzberg, ni les missions organisationnelles, auxquelles se rapporte le critère de « cohérence » employé par l'évaluation de programme, se sont révélées compétentes à définir quel doit être le contenu normatif approprié à notre démarche. Ce fut là l'impasse à laquelle nous avons abouti. De quoi doivent donc être composés les référents normatifs depuis lesquels évaluer la validité du discours organisationnel, dès lors que ce sont les impacts sociaux engendrés par ceux-ci qui nous préoccupent? À cette question, des éléments de réponse semblent pouvoir être tirés de nos précédentes réflexions.

En effet, une discussion tenue plus tôt, relativement à l'effet performatif dont disposent certains discours, qualifiés alors de « constituants », nous laissa entendre que le comportement des acteurs sociaux peut être induit de manière non réflexive par le biais de différents types de vecteurs, que ceux-ci soient langagiers, techniques, ou matériels. Ce phénomène performatif, nous l'avions rapporté au discours idéologique, lequel œuvre à légitimer un axiome, par l'« effet de théorie » qu'exerce, sur l'acteur social, le système d'énoncés mutuellement solidaires qui le compose. L'idée, alors, fut de reconnaître que le discours idéologique constitue, en soi, un vecteur normatif, dans la mesure où celui-ci porte l'acteur social à adhérer à une certaine vision du monde qui lui semble alors légitime, et à l'égard de laquelle il cherche à conformer son comportement. Conséquemment, il semble approprié de considérer que c'est précisément ce contenu idéologique qui doit nous intéresser et constituer l'objet de notre théorie critique.

Ce raisonnement nous permet de préciser quel doit être, enfin, le contenu de la norme de référence depuis laquelle évaluer le discours organisationnel. Ce contenu, ce doit être un discours idéologique, ou, plus simplement, une idéologie, que nous avons reconnue être un remarquable vecteur du dynamisme social. Notre modèle critique consistera ainsi à comparer le contenu idéologique d'un discours organisationnel – soit le principe régulateur depuis lequel des comportements sociaux spécifiques tendent à être générés – avec le contenu idéologique d'une norme de référence – contenu qui devra servir de repère normatif au discours organisationnel et aux comportements sociaux qui en découlent. Mais si l'on convient que le pôle normatif du discours organisationnel doit exprimer un contenu idéologique, nous voilà bien peu avancés, puisque nous ignorons encore comment un tel contenu peut être exprimé, de manière claire et évidente, de sorte que l'on puisse s'y rapporter pour juger de la légitimité du discours organisationnel. Comment, par ailleurs, fait-on pour identifier le contenu idéologique d'un discours organisationnel? Il semble ainsi que ce dernier raisonnement engendre, par luimême, de nouvelles problématiques.

C'est sur ces questions que nous allons conclure ce troisième chapitre, où a été exposée la structure formelle de notre théorie critique. Celle-ci, rappelons-le, consiste à juger la validité du discours organisationnel en fonction, non pas de jugements de valeur, mais en fonction du degré de cohérence analogique que celui-ci peut entretenir à l'égard d'une norme de référence. Puisque l'objet de notre démarche critique est le dynamisme social, et puisque celui-ci est engendré par l'influence performative de certains discours idéologiques, lesquels portent l'acteur social à agir de manière non réflexive, il semble alors que ce soit précisément ces discours idéologiques qui doivent faire l'objet de notre théorie critique analytique.

Toutefois, parce que le contenu idéologique d'un discours organisationnel ne se laisse pas immédiatement saisir à travers ses diverses expressions, il semble qu'il soit nécessaire de s'engager au sein d'une démarche interprétative afin d'en saisir

le sens. Ce n'est effectivement qu'après avoir identifié le contenu idéologique, présent au sein d'un discours organisationnel, que l'on pourra en évaluer la validité, en fonction de sa cohérence analogique avec une norme de référence, laquelle devra exprimer elle-même un contenu idéologique particulier. Dans le prochain chapitre, nous allons jeter les bases d'une théorie herméneutique nous permettant d'identifier le contenu idéologique du discours organisationnel, de même que la forme que doit conséquemment prendre le référent normatif organisationnel.

CHAPITRE IV

INTERPRÉTER UN DISCOURS ORGANISATIONNEL

1. Introduction

À la recherche d'un modèle d'interprétation du discours organisationnel

Notre problématique de départ fut le mouvement incontrôlé du dynamisme social. Ayant suggéré de rapporter ce dynamisme à des phénomènes idéologiques, c'est-àdire à des systèmes discursifs qui portent l'acteur social à agir de manière non réflexive, nous avons proposé qu'une régulation sociale efficace doit être conduite via la régulation des discours idéologiques véhiculés au sein de la société. Nous demandant alors d'où proviennent ces discours idéologiques, nous sommes convenus, lors du second chapitre, d'identifier les organisations comme étant de puissants diffuseurs de discours idéologiques. Conséquemment, c'est ce type de discours, précisément, soit le discours organisationnel, que nous proposions de réguler. Pour ne pas prendre une posture qui nous serait indue, et qui consisterait à usurper le politique en définissant, nous-mêmes, les formes sociales qui nous semblent légitimes, nous avons tâché d'identifier un modèle critique depuis lequel juger de la validité du discours organisationnel, sans impliquer, toutefois, de jugements de valeur. Cette enquête nous fit déboucher sur le modèle normatif analytique, lequel consiste à juger de la validité d'un discours en fonction de sa cohérence analogique avec un référent normatif. Comment, dès lors, conduire une

telle analyse à l'égard du discours organisationnel? Pour ce faire, il est nécessaire, dans un premier temps, d'identifier une norme de référence à partir de laquelle sera conduite l'analyse critique. Une fois cette tâche accomplie, il s'agit, dans un second temps, d'y comparer le discours organisationnel afin de juger de leur compatibilité mutuelle. Une telle opération nécessite toutefois que l'un et l'autre de ces deux éléments, soit la norme de référence et le discours organisationnel, puissent être rapportés à un dénominateur commun depuis lequel mener cet exercice de comparaison. Ce dénominateur commun, il faut nécessairement qu'il s'agisse d'un discours idéologique, puisque c'est celui-là même que nous souhaitons réguler. Ces réflexions, auxquelles nous avons abouti à la fin du dernier chapitre, ont fait naître chez nous de nouvelles interrogations. Comment fait-on pour identifier le contenu idéologique d'un discours organisationnel, et quelle forme donner au référent normatif, dès lors que celui-ci doit exprimer un contenu idéologique? L'enjeu que nous proposons d'étudier, au cours du présent chapitre, en sera donc un d'herméneutique¹. Comment s'y prend-on pour identifier l'orientation idéologique véhiculée par un discours organisationnel? Voilà la question qui orientera nos réflexions, lors des prochaines pages.

Malgré la diversité des théories interprétatives existantes, aucune, malheureusement, ne se montre en mesure de satisfaire nos attentes. En effet, soit, comme nous le verrons, celles-ci se trouvent incapables de traiter cet objet particulier qu'est le discours organisationnel, soit, alors, elles offrent des contenus interprétatifs incohérents avec la visée compréhensive de notre démarche, laquelle consiste à anticiper les phénomènes sociaux générés par le discours. Toutefois, parmi ces approches herméneutiques, l'une d'entre elles attirera notre attention; il s'agit de l'approche ricœurienne, que nous présenterons alors brièvement. L'intérêt

_

¹ Bien que certains auteurs établissent une distinction entre les notions d'« interprétation » et d'« herméneutique », nous proposons, à des fins de simplification, de considérer celles-ci comme étant synonymes.

de cette théorie herméneutique, malgré quelques limitations dont nous discuterons, demeure principalement dans la conciliation effectuée entre deux attitudes interprétatives d'apparence contradictoire, que sont l'intuition et l'analyse critique, que Ricœur, à l'instar de Wilhelm Dilthey, partage entre le comprendre et l'expliquer. Toute l'originalité de l'approche ricœurienne demeure ainsi dans la combinaison de ces deux attitudes, qui s'y révèlent complémentaires. Bien que l'herméneutique ricœurienne ne concorde pas avec les besoins particuliers de notre propre démarche, le modèle théorique dualiste proposé par cet auteur nous apparaîtra néanmoins tout à fait approprié pour traiter des enjeux qui nous préoccupent. En effet, nous y verrons l'occasion de fonder une approche herméneutique où sont prises en compte ces deux caractéristiques du discours, dont nous avons discuté déjà, que sont le contenu idéologique que celui-ci recèle, de même que sa faculté performative. Nous inspirant donc librement du modèle ricœurien, nous proposerons de développer, tel étant l'objectif principal du présent chapitre, notre propre modèle interprétatif. Cette nouvelle approche prendra alors une forme homologue à celle développée par Ricœur, combinant ainsi, en un même acte d'interprétation, ces deux attitudes, que sont l'intuition et l'analyse critique. Là où nous nous distinguerons, toutefois, de l'approche ricœurienne, demeurera dans la conception différente que nous nous faisons, l'un et l'autre, de ce qu'est un discours.

Développement d'une nouvelle approche interprétative

Nous venons de le mentionner, la méthode interprétative que nous projetons d'élaborer sera inspirée du modèle ricœurien. Mais alors que cet auteur assoit sa propre démarche sur ces deux caractéristiques du discours, que sont, d'une part, sa structure sémiologique et, d'autre part, la proposition narrative que celui-ci comporte, la solution consistera, pour nous, afin de conserver les atouts du modèle tout en le conformant à nos propres besoins interprétatifs, de modifier les

caractéristiques du discours depuis lesquelles sera conduit l'exercice d'interprétation. Notre démarche consistera donc à saisir le discours à l'aune de ces deux aspects, dont nous avons discuté déjà, que sont l'orientation idéologique du discours, de même que sa faculté performative. Si le premier aspect permet de répondre au volet compréhensif du modèle ricœurien, le second participe du volet explicatif.

Pour initier notre discussion, relativement au volet compréhensif de notre démarche interprétative, nous étudierons la notion de « dialogisme », laquelle postule que les produits de la pensée sont fondamentalement intersubjectifs. En postulant que notre compréhension du monde est nécessairement médiée par l'anticipation d'une entité tierce, laquelle doit servir à l'orientation de notre jugement, le principe dialogique nous permet d'identifier le critère selon lequel l'acteur social va moduler son comportement, face aux différents discours rencontrés. Dès lors, le contenu idéologique d'un discours, ce contenu même qui doit porter l'acteur social à agir de manière non réflexive, se révélera être, à l'aune du dialogisme, un tiers idéel, que le sujet va s'imaginer lui-même, afin de se donner un pôle normatif depuis lequel réguler sa propre action, dans le sens qui la rendra légitime « aux yeux » de ce tiers. De plus amples analyses, relatives à la théorie du jugement de goût, telle que développée par Kant, nous permettront de pousser plus loin notre compréhension du tiers idéel, pour lui reconnaître une nature affective. C'est dans la mesure où il est possible de composer, à partir de tonalités affectives, données comme principes régulateurs à notre jugement, des systèmes de représentations mutuellement cohérentes, que l'individu va ainsi tirer, de sa compréhension d'un discours, une orientation normative pour sa propre action, laquelle sera alors non réflexive. Ce faisant, nous ferons reposer le sens d'un discours idéologique dans ces systèmes de représentations, que nous nommerons alors « mondes esthétiques ». L'anticipation de tels mondes esthétiques composera le premier moment de notre démarche herméneutique. Celle-ci doit nous permettre d'anticiper le monde que tend à

« performer » chaque discours organisationnel et à l'égard duquel l'acteur social régule son comportement. Mais comment nous assurer, toutefois, de la justesse des interprétations alors effectuées par le sujet, interprétations qui, sous cette forme, restent spéculatives? C'est ici que doit intervenir le second volet de notre démarche, où il s'agira de valider l'effectivité de ces anticipations de sens par l'examen de l'efficacité performative du discours.

Ce second volet, qui peut être rapporté à l'expliquer ricœurien, consistera à valider, par une contre-vérification, la véracité du premier mode interprétatif, lequel est purement intuitif. Cette étape est possible grâce à la faculté performative du discours, soit la faculté dont celui-ci dispose d'engendrer des impacts sociaux spécifiques. Nous comprenons facilement alors qu'une bonne interprétation du discours – laquelle consiste, nous le répétons, à anticiper les effets potentiels que celui-ci tend à engendrer - devrait correspondre aux effets observés, au sein de l'environnement social, qui peuvent lui être rapportés. Pour réaliser cet exercice, nous en appelons directement aux études expérimentales, lesquelles nous permettent d'établir des inférences causales, entre un discours et des phénomènes sociaux. La grande difficulté que comporte cette méthode repose toutefois sur la fiabilité que l'on reconnaît, ou pas, aux démarches empiriques, quant à leur capacité d'identifier, pour un phénomène donné, une cause nécessaire. L'enjeu qui est alors soulevé ici se rapporte à la possibilité, pour l'homme, de pouvoir établir, en toute objectivité, des rapports de causalité. Pour répondre à cette question, nous passerons en revue différents positionnements épistémologiques, pour en venir ensuite à notre propre posture, laquelle, étant de nature phénoménologique, postule que l'efficacité d'une prédiction est un critère suffisant pour valider l'objectivité d'une inférence causale. C'est avec ces réflexions que nous complèterons l'exposé du second volet de notre approche interprétative.

Le référent organisationnel

Nous conclurons ce chapitre avec une description de la forme que doit prendre le référent à partir duquel le discours organisationnel doit être évalué, dans le cadre de notre théorie critique. Considérant que c'est en fonction de ses effets performatifs qu'un discours y est évalué, c'est alors un monde esthétique potentiel, dirons-nous, que doit exprimer le référent organisationnel. Nous proposerons de nommer « vocation organisationnelle », un tel pôle normatif.

2. L'herméneutique ricœurienne

Avant-propos

Comment interpréter un discours, de manière à identifier le contenu idéologique que celui-ci recèle, et qui porte l'acteur social à agir de manière non réflexive? Si diverses approches interprétatives peuvent se montrer candidates pour répondre à une telle interrogation, aucune n'y parvient, cependant, de manière satisfaisante, ceci étant dû, soit à leurs méthodes, soit à leurs visées compréhensives, lesquelles ne nous permettent pas d'atteindre cet objectif.

En effet, si l'on regarde du côté de celles qui se proposent d'interpréter un discours à l'aune de son contenu sémantique², nous devons leur reprocher leur incapacité à saisir d'autres types de discours que ceux ayant une forme langagière, laissant à la marge tous ceux dont le substrat est non langagier, tels que le sont l'action et les artefacts. Cette approche se montre conséquemment impropre à saisir l'objet qui

² Nous pensons, ici, notamment, aux travaux de l'école structurale de la psychologie sociale française. Voir Abric J.-C., « L'organisation interne des représentations sociales : système central et système périphérique », in Guimelli, C. (dir.), 1994, *Structures et transformations des représentations sociales*, Delachaux et Niestlé.

nous préoccupe, soit le discours organisationnel, dont nous avons reconnu, déjà, la multiplicité des substrats. De plus, alors que ce type d'approche fait reposer le fond de ses interprétations sur le sens des mots, elle semble, dans sa méthode, oublier que ces mots, eux-mêmes, tirent leurs sens d'autres mots, lesquels, encore, tirent leur sens d'autres mots, et ainsi de suite, de manière à nous conduire vers une régression à l'infini. Cette approche ne peut alors nous conduire que vers des interprétations circulaires, nous jetant au sein d'une mise en abîme interprétative.

Une seconde approche, que l'on peut qualifier de « politique », propose, quant à elle, d'interpréter un discours en fonction des luttes d'influence et de pouvoir auxquelles celui-ci participe. Ce courant d'analyse critique est formalisé, aujourd'hui, au sein du *Critical discourse analysis*³. Si nous reconnaissons que cette démarche interprétative possède la vertu de rechercher, souvent, l'idéologie véhiculée par un discours, et de ne pas se limiter à la seule forme langagière que celui-ci peut adopter, l'on doit remarquer, toutefois, que l'interprète est conduit à donner du sens aux discours rencontrés, non pas en fonction des seuls impacts sociaux que ceux-ci engendrent, mais en fonction d'une perspective morale, c'est-à-dire en faisant reposer le fond de l'interprétation sur les notions de « domination », d'« injustice », et autres du même type. Ce faisant, dès lors que l'interprétation se montre être, ici, « engagée », cette démarche s'éloigne de notre intention, laquelle consiste à conduire une critique qui soit neutre sur le plan des valeurs.

Enfin, nous proposons d'identifier une troisième catégorie de démarches interprétatives, que nous qualifions de « phénoménologique », à laquelle nous

-

³ Voir, à cet égard, Van Dijk, T. A., «Critical Discourse Studies: A Sociocognitive Approach», *Methods of Critical Discourse Analysis*, 2009, 2 (1), pp. 62-86, ainsi que Fairclough N., 1995, *Critical Discourse Analysis*, Longman, de même que Wodak R. et Meyer M., «Critical Discourse Analysis: History, Agenda, Theory and Methodology», *Methods of Critical Discourse Analysis*, 2009, vol. 2, pp. 1-33.

rapportons les travaux de Gadamer⁴ et de Ricœur⁵. Celle-ci se montre, là encore, incompatible avec notre ambition, dans la mesure où l'exercice interprétatif qui y est conduit aboutit sur une perspective humaniste, où l'objectif de l'interprétation ne vise pas tant à produire des connaissances objectivables, qu'à développer le jugement de l'interprète⁶. Ce faisant, cette visée existentielle de l'acte interprétatif s'écarte de notre propre visée compréhensive, laquelle cherche, précisons-le, à constituer des connaissances objectivables à l'égard des phénomènes sociaux, dont, tout particulièrement, les comportements sociaux générés par le discours.

Malgré ce dernier déphasage, à l'égard de notre visée compréhensive, nous reconnaissons néanmoins, au sein de la démarche herméneutique proposée par Ricœur, la présence d'atouts importants qui peuvent nous intéresser. En effet, non seulement le discours, ce que celui-ci désigne par la notion de « texte », y est abordé, tout comme nous, de manière générique, permettant ainsi de soumettre, à l'exercice interprétatif, des substrats langagiers comme non-langagiers, mais encore, parce que sa méthode combine deux approches interprétatives, que sont l'intuition et l'analyse critique, nous y percevons l'occasion de faire intervenir, au sein du processus interprétatif, ces deux caractéristiques du discours, dont nous avons discuté plus tôt, que sont le contenu idéologique, de même que la performativité. Ce faisant, nous proposerons, dans la section suivante, après avoir discuté plus amplement de l'herméneutique ricœurienne, de développer, sur un modèle similaire, une nouvelle théorie herméneutique qui soit conforme à la fois avec notre objet, comme avec notre visée compréhensive. Mais voyons, pour l'instant, en quoi consiste l'herméneutique ricœurienne.

-

⁴ Gadamer H.-G. 1996, Vérité et Méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique, Seuil.

⁵ Ricœur P., 1986, Du texte à l'action, Seuil.

⁶ Grondin J., 2011, L'Herméneutique, Puf, p. 50-51.

Deux attitudes possibles devant le travail d'interprétation

Les théories herméneutiques ont eu tendance à s'opposer, nous fait remarquer Ricœur⁷, entre deux attitudes que l'on a longtemps considérées irréconciliables. D'un côté se trouveraient les approches qui, conformément à une esthétique de la réception, proposent qu'il soit possible, par la voie directe de l'intuition, de saisir le sens profond d'un discours. De l'autre côté se trouveraient celles qui, au contraire, considèrent que le sens véritable d'un discours est, la plupart du temps, dissimulé sous des apparences trompeuses. Pour cette raison, l'on y propose de conduire le travail d'interprétation à travers le filtre d'une analyse critique. La première position, que Ricœur associe à une herméneutique de la confiance, est employée au sein des approches phénoménologiques, de même que lors de l'exégèse biblique. L'interprète y adopte alors une attitude de confiance envers sa capacité à saisir le sens d'un discours. La seconde position correspond, quant à elle, à une herméneutique du soupçon, où l'interprète adopte une attitude de méfiance envers la chose à interpréter, dont il tentera de dégager le sens caché. Cette approche rassemble alors des auteurs tels que Freud, Nietzsche, et Marx, lesquels proposèrent que le discours n'est, en fait, que le reflet d'une réalité plus fondamentale, qu'il est du devoir de l'analyste de débusquer, qu'il s'agisse alors de motifs inconscients, d'une volonté de puissance, ou de l'exercice de domination d'une classe sociale sur une autre, par exemple. Il est possible de rapporter chacune de ces deux attitudes aux positions de Gadamer et de Habermas, lesquels, comme nous en avons discuté, lors du premier chapitre, peuvent être tenus comme les représentants, chacun, de l'une et l'autre de ces positions.

On se rappellera que Gadamer affirmait l'impossibilité de prendre une distance critique vis-à-vis des idéologies, étant donné l'inexorable historicité de la

⁷ Ricœur P., «L'herméneutique et la méthode des sciences sociales», in Amselek P., 1994, *Théorie du droit et science*, Puf.

conscience humaine, historicité qui doit en assurer l'incapacité critique. Parce que le sens nous est toujours préalablement donné par notre tradition langagière, nous ne pouvons faire autrement que nous y abandonner, tel qu'il se donne directement, et envers lequel notre allégeance est assurée, en quelque sorte, par défaut. Inversement, Habermas proposa qu'il est possible de débusquer les intérêts cachés sous les discours soi-disant « neutres », et de leur opposer un intérêt pour l'émancipation, lequel serait rendu possible par le biais d'une communication sans bornes et sans contraintes. L'on connaît la posture de Ricœur à l'égard de cette opposition. Chacune de ces deux attitudes, nous dira-t-il, contient une part de vérité.

En effet, d'un côté, Ricœur ne croit pas qu'il soit possible, pour l'homme, de s'extraire de son milieu culturel et de conduire, depuis le point d'Archimède, un jugement neutre envers les phénomènes qui l'entourent. Adoptant à cet égard une posture comparable à celle de Gadamer, qui proclame l'opacité de la raison pour elle-même, Ricœur soutiendra que toute posture critique à l'égard de notre propre tradition culturelle ne peut alors être tenue qu'à partir d'une seconde tradition, depuis laquelle prendre appui pour ouvrir, ainsi, un nouvel horizon de sens dans lequel « projeter nos possibles ». Ce n'est donc pas l'autonomie d'un sujet transcendantal qui doit permettre la tenue d'une attitude critique, mais la participation à une tradition, ou, comme nous le proposions lors du premier chapitre, la participation à une idéologie. Cette position conduira Ricœur à admettre, d'autre part, la possibilité, pour l'homme, de tenir une posture critique à l'égard de sa propre tradition culturelle, laquelle critique se montre coextensive de l'exercice interprétatif. C'est que lors du processus d'interprétation, le sujet est conduit à s'approprier une nouvelle manière de voir le monde, jetant ainsi sur luimême un éclairage inédit, ce qui doit lui permettre de prendre alors une distance critique par rapport à sa propre condition d'existence. L'originalité de Ricœur demeure ainsi dans la proposition que ces deux attitudes, de la confiance et du soupçon, ne sont pas vouées à s'opposer irrémédiablement l'une à l'autre, mais se

montrent complémentaires, au sein du processus interprétatif. Quelle méthode doiton suivre alors pour concilier ces deux attitudes, lors de la tenue d'une interprétation?

Cette question peut se montrer particulièrement embêtante étant donné que ces deux attitudes, qui se partagent entre l'acceptation naïve du sens et la distanciation critique, semblent induire, entre elles, un conflit de méthode. Pour saisir de quoi il en retourne ici, nous allons faire un petit détour par Wilhelm Dilthey, chez lequel la question de l'opposition des méthodes fut poussée à son paroxysme.

Une distinction entre deux méthodes : expliquer et comprendre

Dilthey, sans être le premier à reconnaître la dichotomie de l'expliquer (*erklären*) et du comprendre (*verstehen*), fut assurément celui qui en fixa les termes⁸. La question qui tirailla d'abord Dilthey fut de savoir comment il peut être possible d'interpréter les phénomènes culturels avec le même caractère d'objectivité que celui qui est reconnu aux sciences empiriques⁹. Il faut savoir qu'à l'époque où Dilthey tient ce questionnement, nous sommes en pleine période d'effervescence du positivisme, suivant lequel la méthode expérimentale est le gage le plus sûr pour atteindre des connaissances certaines et universelles. Que faire alors avec les phénomènes culturels, lesquels ne se prêtent pas à ce genre d'analyse empirique? Sont-ils voués à n'être que des connaissances de second ordre?

En réponse à cette problématique, Dilthey entreprit de fonder une nouvelle science, qu'il nomma « sciences de l'esprit », laquelle devait être adaptée aux spécificités de son objet, et assurer ainsi l'objectivité de ses analyses. Ces deux sciences, de la

.

⁸ Apel, K.-O., 2000, La controverse expliquer-comprendre: une approche pragmatico-transcendantale, Cerf.

⁹ Ricœur P., 2013, *Cinq études*, Labor et Fides, pp. 28-29.

nature et de l'esprit, devaient alors composer les deux paradigmes de la connaissance objective. Tandis que les sciences de la nature s'occuperaient de prendre, comme objet, des faits empiriques, les sciences de l'esprit, quant à elles, s'intéresseraient à l'interprétation des signes culturels, chacune d'elles disposant d'une méthodologie propre. Ainsi, alors que les premières cherchent à expliquer un phénomène, en le rapportant à des lois de la physique, depuis lesquelles composer un enchaînement causal, les secondes procèdent différemment. Ce que les sciences de l'esprit vont chercher à saisir, ce n'est pas l'enchaînement causal à l'origine d'un phénomène, mais l'individualité psychique sous-jacente à l'expression d'une manifestation culturelle particulière 10; la visée n'est alors plus explicative, mais compréhensive. Le postulat de base de cette approche compréhensive est qu'il existe une familiarité inhérente entre l'objet d'étude – soit le fait culturel – et l'interprète, d'où la possibilité de conduire l'analyse, non pas par le biais d'instruments de mesure, mais par la seule faculté d'empathie dont disposerait tout homme. « Toute science de l'esprit [...] présuppose une capacité primordiale, celle de se transposer dans la vie psychique d'autrui. 11 » C'est parce que l'auteur et l'auditeur partagent une nature psychique semblable qu'il est possible, pour le second, de saisir le premier. Ainsi, « [l]'homme n'est pas radicalement un étranger pour l'homme, parce qu'il donne des signes de sa propre existence. Comprendre ces signes, c'est comprendre l'homme¹² ». Ce faisant, cette transposition, « dans la vie psychique d'autrui », peut s'effectuer de manière complètement intuitive.

On perçoit bien alors, ici, la dichotomie qui s'institue entre les sciences de la nature et les sciences de l'esprit, entre le modèle explicatif et le modèle compréhensif, où chacun s'appuie sur un cadre méthodologique et épistémologique distinctif. Alors que l'expliquer soumet son objet à des procédures de réfutation, adoptant, en cela,

¹⁰ Ricœur P., 1986, Du texte à l'action, Seuil, p. 160.

¹¹ Ricœur P., 2013, op. cit., p. 29.

¹² *Ibid.*, p. 30.

une attitude de méfiance envers celui-ci, le comprendre adopte, quant à lui, une attitude de confiance envers l'accessibilité au sens profond de son objet, par la seule faculté d'empathie de l'interprète.

Ricœur émettra toutefois certaines réserves à l'endroit du comprendre diltheyen, y percevant, dans ce mode empathique de la compréhension, une perspective à la fois historicisante et psychologisante¹³ ne permettant pas de saisir l'objet que l'on se propose d'interpréter, soit le discours. Ainsi, dira-t-il,

[s]i l'entreprise reste psychologique dans son fond, c'est parce qu'elle assigne, pour visée dernière à l'interprétation, non pas *ce que* dit un texte, mais *celui qui* l'exprime. Du même coup, l'objet de l'herméneutique est sans cesse déporté du texte, de son sens et de sa référence, vers le vécu qui s'y exprime¹⁴.

Malgré l'échec apparent des sciences de l'esprit à saisir leur objet, les théories herméneutiques se trouvèrent néanmoins partagées entre les paradigmes de l'explication expérimentale et de la compréhension intuitive, lesquels furent reconnus comme des alternatives mutuellement exclusives, tel que le débat entre Gadamer et Habermas en fait foi. L'on comprend alors la difficulté à laquelle fut confronté Ricœur, sachant que celui-ci se proposa de concilier ces deux attitudes.

Cette dichotomie, entre expliquer et comprendre, fut toutefois fortement ébranlée remarque Ricœur, avec l'apparition du structuralisme, en sémiologie, lequel ouvra la voie à une nouvelle méthode d'analyse du discours. C'est qu'en effectuant une distinction entre le langage et la parole, la linguistique de Ferdinand de Saussure ¹⁵ nous permet d'aborder le discours d'une manière alors inédite. Tandis que la parole y est présentée comme l'acte toujours situé d'une communication entre sujets, la

¹⁴ Ricœur P., 1994, *op. cit.*, p. 34.

15 de Saussure F., 1995, Cours de linguistique générale, Payot.

¹³ Ricœur P., 1986, op. cit., p. 126.

langue, quant à elle, correspond au système de signes dont est composée la parole, c'est-à-dire à la « règle du jeu dont la parole est l'exécution 16 ». Alors que le sens de la parole énoncée se trouve à être toujours dépassé par ses conditions d'énonciation, c'est-à-dire dans des facteurs psychologiques et sociologiques, le sens du langage, quant à lui, relève de la seule linguistique, c'est-à-dire qu'il demeure dans le code logique que recèle alors l'énoncé. « À partir de là, nous fait remarquer Ricœur, est possible un comportement explicatif à l'égard du texte 17. »

L'innovation qu'apporte l'analyse structurale consiste à soumettre les œuvres culturelles à une méthode interprétative de type non pas compréhensif, mais explicatif. En cherchant à dévoiler la logique inhérente à la structure langagière d'un discours, l'interprétation d'un phénomène culturel ne doit plus aboutir sur un contenu psychologique, tel que nous le proposait alors Dilthey¹⁸. Ce que l'analyse structurale nous permet de saisir, c'est la codification du discours lui-même. De cette manière, Ricœur considère que le structuralisme met fin au présupposé diltheyen, selon lequel le modèle explicatif ne peut être étendu aux sciences de l'esprit. Toutefois, l'on ne saurait se contenter de l'analyse structurale, précise Ricœur. Bien que nous ayons, ce faisant, expliqué un discours, nous ne le comprenons pas pour autant¹⁹. C'est pourquoi celui-ci, proposa de combiner l'analyse structurale à cette autre attitude, qu'est la compréhension intuitive du discours. Cette seconde attitude fait alors intervenir une nouvelle caractéristique du discours. Pour voir en quoi consiste cette seconde caractéristique, prenons le temps de mieux saisir ce qu'est un discours, au sein de la théorie ricœurienne.

-

¹⁶ Ricœur P., 1986, op. cit., p. 164.

¹⁷ *Ibid.*, p. 163.

¹⁸ *Ibid.*, p. 167.

¹⁹ *Ibid.*, p. 231.

Qu'est-ce qu'un « texte »?

Tout d'abord, comme nous l'avons indiqué à l'occasion, déjà, Ricœur n'emploie pas le terme de « discours », mais celui de « texte », pour désigner toutes œuvres culturelles susceptibles d'être comprises. Pour des raisons que nous discuterons un peu plus loin, la notion de « texte », telle qu'employée par Ricœur, n'est pas tout à fait synonyme de celle de « discours », à laquelle nous nous référons nous-mêmes. Dans le but de respecter le vocabulaire de l'auteur, et l'idée que suggère cette notion, nous allons présenter la position de Ricœur en employant ce terme de « texte », que nous allons maintenir entre guillemets (« »), d'une part, afin d'éviter la confusion avec son référent littéraire, et d'autre part, pour bien indiquer qu'il s'agit, pour nous, d'un terme d'emprunt. Qu'est-ce donc qu'un « texte »?

Chez Ricœur, le « texte » présente deux aspects, lesquels vont permettre, à son égard, la tenue de l'une et l'autre de ces démarches interprétatives, que sont l'expliquer et le comprendre. Ces deux figures du « texte » sont celles de la structure langagière, dont nous venons de discuter, et la proposition de monde qu'il comporte, ce que Ricœur nommera « monde du texte ». Revenons d'abord sur la question de la structure langagière du « texte », afin de soulever quelles en sont les implications, lors de l'exercice d'interprétation.

Lorsque l'on aborde un « texte » depuis sa structure linguistique, celui-ci se présente à nous, non pas comme un acte de parole, mais comme la forme statique d'un code langagier. Ce caractère statique du « texte », le fait que les seuls supports auxquels nous ayons accès, pour y déceler le sens, soient les signes immobiles qui le composent, induit une certaine clôture du « texte » sur lui-même²⁰. Celui-ci, dès lors, s'émancipe « à l'égard de l'intention de l'auteur; à l'égard de la situation culturelle et de tous les conditionnements sociologiques de la production du texte; à

.

²⁰ *Ibid.*, p. 163.

l'égard enfin du destinataire primitif²¹ ». Abordé de la sorte, le « texte » prend une valeur à la fois intemporelle et impersonnelle, au même titre que la langue peut l'être, par rapport à la parole.

Il est intéressant de noter que Ricœur ne restreindra pas l'analyse structurale aux seuls « textes » de nature langagière. Il proposera de soumettre, à cette méthode d'analyse, d'autres types de « textes », tels que les comportements, de même que l'histoire, individuelle et collective.

[L]e modèle structural, pris pour le paradigme de l'explication, peut être étendu au-delà des entités textuelles à tous les phénomènes sociaux, parce que son application n'est pas limitée aux signes linguistiques, mais s'étend à toutes les sortes de signes présentant une analogie avec les signes linguistiques²².

L'idée avancée ici est qu'il est possible de ramener, sous cette notion de « texte », tous les phénomènes dont il est possible de dégager une structure narrative. Cette structure narrative constitue alors le « chaînon intermédiaire » entre tous ces types de « textes », ce qui doit les rendre susceptibles de faire l'objet d'une analyse de type structural²³. Cette structure narrative, précise Ricœur, « a pour référent l'action elle-même²⁴ ». C'est ce modèle pour l'action, que recèle chaque « texte », qui doit composer la seconde caractéristique à partir de laquelle il est possible de conduire la seconde approche interprétative, soit la compréhension.

Ricœur nous dira, à cet effet, qu'« interpréter, c'est expliciter la sorte d'être-aumonde déployé *devant* le texte²⁵ ». Cet « être-au-monde » correspond alors à un pouvoir-être, à des possibilités d'action, que chaque « texte » contient, et que

-

²¹ *Ibid.*, p. 404.

²² *Ibid.*, p. 233.

²³ Ibidem.

²⁴ *Ibid.*, p. 248.

²⁵ Ricœur P., 2013, op. cit., p. 70.

l'analyse structurale doit parvenir à dégager. Ricœur parle alors du « monde du texte ». « Ce qui est en effet à interpréter dans un texte, nous dira-t-il, c'est une *proposition de monde*, d'un monde tel que je puisse l'habiter pour y projeter un de mes possibles les plus propres.²⁶ »

Il n'est pas nécessaire toutefois que le « texte » prenne la forme d'un récit, en bonne et due forme, pour référer à une action. Il est possible, en effet, de dégager, par la voie de la métaphore²⁷, cette proposition de monde, et le pouvoir-être qu'elle contient. L'imagination se trouve ainsi fortement impliquée au sein du processus de compréhension, de manière à produire une « augmentation iconique » du « texte » permettant à l'interprète d'en saisir les références non ostensibles²⁹, et ainsi de dégager le monde qu'il renferme. Cette approche compréhensive procède alors d'une attitude de confiance à l'égard du « texte », auquel on attribue des affinités mimétiques avec notre propre vie psychique, affinités dont il serait porteur, et d'où l'on présume la possibilité de s'y rapporter de manière intuitive.

Ainsi voyons-nous comment sont conduites, à l'égard du « texte », l'une et l'autre des deux attitudes de la confiance et du soupçon, soit l'acceptation intuitive et l'analyse critique. C'est dans l'articulation de ces deux manières d'aborder un « texte », lors de ce que Ricœur nommera « l'arc herméneutique », que l'opposition des méthodes doit alors se résoudre.

L'arc herméneutique

Si l'analyse structurale n'est pas suffisante, en elle-même, pour rendre compte du sens d'un « texte », avons-nous mentionné, il en va de même pour la projection du

.

²⁶ Ricœur P., 1986, Du texte à l'action, Seuil, p. 128.

²⁷ Ricœur P., 1997, *La métaphore vive*, Seuil.

²⁸ Ricœur P., 1986, op. cit., p. 247.

²⁹ *Ibid.*, p. 233.

monde du « texte ». Ricœur récusera ainsi, à la fois, l'illusion d'objectivité induite par l'analyse structurale, de même que l'« irrationalisme de la compréhension immédiate »³⁰ propre à la compréhension intuitive. Une explication sans compréhension est vide, tandis qu'une compréhension sans explication reste superficielle et naïve. La position de Ricœur, nous le savons, consiste à rendre ces deux attitudes complémentaires. À ces deux attitudes unilatérales, il opposera « la dialectique de la compréhension et de l'explication³¹ ». Le processus d'interprétation doit ainsi se partager entre l'une et l'autre de ces méthodes, entre l'explication structurale et la projection du monde du « texte », lesquels forment alors les deux pôles d'un même arc herméneutique, chacun compensant pour les insuffisances de l'autre, pris isolément.

Passant ainsi d'un pôle à l'autre de l'arc herméneutique, l'expliquer et le comprendre ne se montrent alors nullement concurrent, mais agissent, l'un sur l'autre, à la manière d'un catalyseur, ce que Ricœur résume par la formule : « Expliquer plus pour comprendre mieux ». De la sorte, l'analyse structurale n'a pas pour effet, ni comme fonction, de nous détourner du questionnement radical inhérent au monde du « texte ». Au contraire, « [1]'analyse structurale, loin d'évacuer ce questionnement radical, le restitue à un niveau de plus grande radicalité³² ». L'explication structurale ne compose alors qu'un moment de l'exercice interprétatif, au sein duquel celle-ci joue un rôle auxiliaire. « [S]i l'interprétation ne peut plus se concevoir sans une étape explicative, l'explication ne saurait se substituer au noyau de compréhension qui reste le cœur de l'interprétation des textes³³. » C'est donc la captation du monde du « texte », est-il important de noter, qui doit composer « le cœur de l'interprétation ». Ricœur

_

³⁰ *Ibid.*, p. 37.

³¹ Ibidem.

³² *Ibid.*, p. 173.

³³ Ricœur P., 1994, op. cit., p. 18.

parlera alors d'« appropriation » pour désigner cette captation du monde du « texte ».

Le processus d'appropriation correspond à une actualisation — ou *recontextualisation* — du « texte », où celui-ci passe alors du langage à la parole³⁴. Ce faisant, le monde du « texte » apparaîtra *devant* l'œuvre interprétée, et jamais derrière, puisqu'il s'agit toujours de la projection imaginative du contenu narratif du « texte », projection qui est à chaque fois actualisée par un interprète³⁵. C'est en ce sens que Ricœur dira des œuvres d'art qu'elles sont sempiternelles, soulignant en cela le caractère inépuisable du sens de l'œuvre culturelle, et sa « capacité de se décontextualiser et de se contextualiser »³⁶ indéfiniment, au nombre de ses interprètes.

L'exercice d'appropriation, soit la saisie du pouvoir-être alors suggéré par le monde ouvert par le « texte », nous conduit, notons-le, à reconnaître l'horizon proprement humaniste – ou émancipatoire – de l'acte interprétatif. C'est que le dénouement de tout processus interprétatif doit se trouver dans « l'interprétation de soi d'un sujet qui désormais se comprend mieux », grâce à la distanciation qu'offre alors le monde du « texte » à l'égard de notre propre situation historique. De la sorte, comprendre un « texte », c'est s'ouvrir à de nouvelles options de vie.

L'incompatibilité de l'approche ricœurienne à l'égard de notre objet

Dans quelle mesure la théorie herméneutique développée par Ricœur peut-elle se montrer compétente pour saisir le sens d'un discours organisationnel? Revenons

³⁶ *Ibid.*, p. 130

.

³⁴ Ricœur P., 1986, *Du texte à l'action*, Seuil, p. 172.

³⁵ *Ibid.*, p. 130.

d'abord sur la raison qui nous a conduits à rechercher un modèle interprétatif auquel soumettre ce type de discours.

Étant convenus que la validité d'un discours organisationnel est relative à la cohérence analogique que celui-ci entretient avec un référent normatif, nous avons été confrontés à la difficulté que constitue cet exercice de comparaison. D'une part, nous ne savions pas quelle forme donner à la norme de référence à partir de laquelle juger le discours organisationnel, mais encore, la pluralité des substrats via lesquels est diffusé le discours organisationnel – lequel peut participer à la fois du langage, de la technique, et de l'objet – ne devait rendre l'exercice de comparaison que plus difficile. La solution que nous avions alors identifiée fut de rapporter l'ensemble de ces éléments, soit les discours organisationnels, de même que le référent normatif, à un dénominateur commun, lequel serait un contenu idéologique. C'est ici que nous est apparu le besoin de disposer d'une théorie interprétative nous permettant d'identifier, pour chaque discours, le contenu idéologique véhiculé par celui-ci. Bien qu'aucune des théories herméneutiques disponibles à ce jour ne nous permette de répondre de manière satisfaisante à notre ambition, l'approche ricœurienne attira pourtant notre attention, ceci pour différentes raisons.

D'une part, parce que celle-ci est en mesure de traiter différents types de discours, langagiers et non-langagiers, cette approche interprétative semblait être en mesure de saisir notre objet, soit le discours organisationnel. D'autre part, la combinaison des deux attitudes, de la confiance et du soupçon, que Ricœur propose ingénieusement de combiner, permet d'éviter l'aporie à laquelle doit nous conduire la participation à seulement l'une ou l'autre de celles-ci. Néanmoins, diverses raisons doivent nous porter à reconnaître le caractère inadapté de cette approche envers notre démarche.

En effet, bien que la notion de « texte », telle qu'employée par Ricœur, soit ouverte à différents vecteurs symboliques, c'est-à-dire « aussi loin qu'il est possible de retrouver à leur niveau les relations caractéristiques d'un système sémiologique »³⁷, certains types de discours semblent néanmoins pouvoir échapper à l'analyse critique du modèle interprétatif ricœurien. Pensons à ces discours, dont nous avons révélé plus tôt la faculté performative, que sont les techniques managériales, de même que l'objet. Comment soumettre ces discours – car il s'agit bien là de discours, selon notre définition du terme – à l'herméneutique ricœurienne? Comment, en effet, reconnaître dans la technique comptable, un système sémiologique nous permettant de conduire une analyse de type structural? Encore, comment soumettre, à une même analyse structurale, des objets inertes, telle qu'une mode vestimentaire, ou l'architecture d'un bâtiment? Il semble ainsi qu'un très grand nombre de phénomènes sociaux ne puissent être traités par l'approche ricœurienne, dû au fait qu'il n'est pas possible de les rapporter à un système sémiologique, d'où une structure narrative pourrait être déduite.

Pour ces raisons, la notion de « texte » employée par Ricœur possède une extension beaucoup plus restreinte que celle que nous accordons nous-mêmes à la notion de « discours ». Alors que le sens du « texte » résulte, chez Ricœur, d'une mise en récit, laquelle est dépendante – il est important de le remarquer ici – d'une structure sémiologique, le sens du discours, chez nous, relève de son contenu idéologique, soit de sa propension à influencer l'acteur social à agir de manière non réflexive. Une seconde raison doit nous prémunir d'employer la démarche ricœurienne pour interpréter le sens d'un discours organisationnel.

Nous l'avons mentionné, déjà, il s'agit du conflit existant entre la visée compréhensive de l'herméneutique ricœurienne, et la nôtre. Alors que

³⁷ *Ibid.*, p. 234.

.

l'interprétation trouve son aboutissement, chez Ricœur, dans la possibilité, pour l'interprète, de prendre une distance critique par rapport à sa condition d'existence, et ainsi, de se comprendre mieux lui-même, l'interprétation doit, chez nous, tendre vers des connaissances objectivables relatives aux impacts sociaux générés par le discours organisationnel. Ainsi, alors que Ricœur aborde l'exercice interprétatif comme un processus d'émancipation à l'égard du discours idéologique, nous proposons, quant à nous, inversement, de considérer l'interprétation comme un exercice portant le sujet à agir de manière non réflexive. De plus, il est à noter que le contenu de sens d'un discours ne dispose, chez Ricœur, d'aucune autonomie par rapport à l'interprète; ce contenu de sens repose, en effet, entièrement sur l'acte d'interprétation du sujet. Remarquons, à cet égard, que bien que l'approche ricœurienne s'appuie sur une approche structurale, laquelle doit nous prémunir des biais d'interprétation pouvant résulter de lectures superficielles, celle-ci ne peut jamais atteindre de prétention à l'universalité, puisque le sens d'une interprétation ne réside jamais dans l'objet interprété lui-même, mais se situe seulement, et toujours, devant lui, c'est-à-dire entre le « texte » et l'interprète. C'est alors l'objectivité des interprétations qui est mise en péril ici, par l'orientation proprement existentielle que cet auteur donne à sa démarche herméneutique.

Aucun critère ne peut effectivement être employé pour déterminer l'universalité d'une interprétation, si ce n'est que la clarté, toujours relative, de la proposition de monde tirée de la structure narrative du « texte ». Il importe peu, par ailleurs, que chacun en arrive au même résultat. Ce qui importe est l'effet de distanciation qu'aura produit l'interprétation du « texte » sur la conscience du sujet à l'égard de sa propre condition historique. Ricœur nous dira d'ailleurs que « la pluralité des interprétations, voire le conflit, ne constitue pas un défaut, un vice, mais un apanage de la compréhension en tant que telle au cœur de l'interprétation; on peut parler à

cet égard de polysémie textuelle, comme on parle de polysémie lexicale³⁸ ». Ce faisant, l'on s'éloigne bien de notre visée compréhensive, laquelle cherche à spécifier, pour chaque discours, l'impact social généré par celui-ci. Cet impact social, en tant que phénomène *empirique*, ne doit et ne peut pas être sujet à une polysémie de sens, dès lors que nous le considérons être autonome vis-à-vis du point de vue de l'interprète.

Que faire, alors, maintenant que nous savons que l'herméneutique ricœurienne est impropre à saisir notre objet et à le traiter dans le sens que nous souhaitons donner à l'exercice d'interprétation? La situation est d'autant plus embêtante que nous ne disposons d'aucun modèle de remplacement vers lequel nous tourner, pour interpréter le discours organisationnel. En effet, aucune théorie herméneutique ne nous permet, actuellement, d'identifier le contenu idéologique d'un discours en fonction des impacts sociaux que celui-ci engendre, de manière performative. Toutefois, nous l'avons mentionné en introduction de chapitre, l'approche ricœurienne nous offre un modèle interprétatif tout à fait intéressant, lequel peut nous servir de guide envers le développement d'une nouvelle approche interprétative. Examinons la chose avec attention.

Ricœur reconnaît deux caractéristiques au « texte », nous en avons discuté déjà. Il s'agit de la structure narrative du « texte », de même que l'être-au-monde que celuici déploie devant lui, ce que Ricœur nommera « monde du texte ». L'une permet d'expliquer le « texte », l'autre de le comprendre. Toutefois, ce sont ces caractéristiques mêmes qui nous empêchent de trouver une fonction heureuse à l'herméneutique ricœurienne, au sein de notre propre démarche. En effet, la

³⁸ Ricœur P., 1994, «L'herméneutique et la méthode des sciences sociales», in Amselek P., *Théorie du droit et science*, Puf, p. 19.

structure sémiologique, qui doit être constitutive du « texte », avons-nous vu, nous empêche de soumettre, à l'exercice interprétatif, les discours ne pouvant pas faire l'objet d'une analyse structurale. En ce qui a trait au monde du « texte », celui-ci reste tout à fait virtuel, voire subjectif, chez Ricœur. Il s'agit d'un produit de l'imagination du sujet interprétant. N'ayant alors qu'une visée existentielle, ou émancipatoire, ce monde virtuel entre en conflit avec notre propre visée compréhensive, laquelle cherche à produire des connaissances objectivables, soit à identifier les impacts sociaux produits empiriquement par des discours spécifiques.

Notre réponse à ces difficultés consistera à reconnaître, au discours, des caractéristiques différentes de celles que Ricœur attribua au « texte », tout en conservant néanmoins la méthode de l'arc herméneutique, dont nous reconnaissons les atouts. Ces deux caractéristiques, depuis lesquelles nous proposerons, dans la section suivante, de reconstituer, sur le modèle ricœurien, une théorie herméneutique nouvelle, sont la performativité, dont nous avons déjà amplement discuté, de même que le dialogisme, dont nous allons discuter dans un instant. Le caractère dialogique, que nous allons reconnaître au discours, nous permettra de conduire le volet compréhensif de la démarche interprétative, tandis que la performativité répondra, quant à elle, au volet explicatif. De la sorte, nous obtenons une théorie herméneutique qui conserve les avantages associés à la double méthode propre à l'arc herméneutique ricœurien, tout en étant adaptée à notre objet, comme à notre visée compréhensive.

3. Proposition d'un nouveau modèle interprétatif

Si nous n'avons pu identifier de théories herméneutiques nous permettant de déterminer, pour chaque discours organisationnel, l'orientation idéologique que celui-ci recèle, l'examen de celles-ci, et tout particulièrement, de l'herméneutique

ricœurienne, n'aura pas été fait en vain. En effet, bien que l'approche de Ricœur ne soit pas en mesure de répondre aux enjeux propres à notre problématique, celle-ci nous offrit néanmoins l'exemple d'un modèle théorique tout à fait pertinent, non seulement parce qu'on y propose de réconcilier ces deux attitudes interprétatives, que sont l'intuition et l'analyse critique, mais encore, parce que nous y voyons la possibilité de prendre en compte et de faire intervenir, au sein d'un même processus interprétatif, ces deux caractéristiques du discours, essentielles à notre démarche, que sont le contenu idéologique, de même que la performativité. Notre intention, nous l'avons évoqué précédemment, consistera donc à adopter le modèle dualiste proposé par Ricœur, mais de le conduire non pas à partir des deux caractéristiques du « texte » alors reconnues par cet auteur, que sont la structure sémiologique et la projection narrative d'un « être-au-monde », mais à partir de nos propres critères, lesquels sont, comme nous venons de le mentionner, l'orientation idéologique du discours, de même que le phénomène de la performativité. Le présent chapitre sera l'occasion de démontrer comment ces deux caractéristiques du discours nous permettent de répondre aux deux volets, compréhensif et explicatif, du nouvel arc herméneutique que nous proposons de fonder. Mais prenons le temps de dire quelques mots sur chacune de ces deux caractéristiques du discours, afin de situer leurs rôles au sein de l'approche interprétative que nous projetons de constituer.

Bien que nous ayons eu l'occasion, déjà, de discuter du concept d'« idéologie », lors des précédents chapitres, nous sommes loin cependant d'en avoir épuisé le sujet. En effet, si l'idéologie s'est présentée à nous, jusqu'à présent, sous la forme d'un système d'énoncés qui œuvrent chacun, de manière solidaire, à légitimer un axiome, cette question est toutefois restée en suspens, qui consiste à identifier les critères suivant lesquels il doit nous être possible de distinguer les idéologies entre elles, de sorte que l'on puisse leur attribuer des orientations performatives qui leur soient spécifiques. S'il peut nous sembler facile de proposer que c'est auprès des axiomes de chaque idéologie qu'il nous faut trouver le critère de leur

différenciation, nous ne savons toujours pas, cependant, quelle est la nature de ces axiomes, ni comment nous devons nous représenter ceux-ci. Qu'elle est, en effet, la nature de l'axiome d'un discours idéologique? Dans la mesure où l'on propose de faire reposer le sens d'une idéologie dans les effets performatifs que celle-ci va induire chez l'acteur social, il nous est possible de trouver une réponse à notre dernière interrogation, relativement à la nature de l'axiome du discours idéologique, en questionnant le processus suivant lequel le phénomène de la performativité est généré. À quels critères l'acteur social se réfère-t-il pour agir de manière non réflexive? Où celui-ci trouve-t-il les normes à son action? La notion de « dialogisme » nous permettra d'apporter des éléments de réponse à ces questions.

Le principe dialogique postule que la pensée humaine, et en cela, la compréhension des discours qui nous environnent, s'effectue par rapport à une intersubjectivité intuitionnée. L'étude du jugement réfléchissant kantien nous permettra, à cet égard, d'effectuer d'importantes avancées relativement à notre compréhension du principe dialogique. La notion de « sens commun », par laquelle Kant propose de rendre compte de nos jugements appréciatifs, nous permettra de reconnaître une nature affective à l'axiome du discours idéologique. C'est en fonction de l'anticipation d'un sens commun, et pour se conformer à celui-ci, que l'acteur social va réguler son action d'une certaine manière, plutôt qu'une autre, pour agir alors de manière non réflexive. Nous proposerons ainsi, à la suite de cet exposé, de saisir l'axiome du discours organisationnel comme étant une tonalité affective. Le contenu idéologique d'un discours pourra dès lors être exprimé sous la forme d'un système de représentations dont la cohérence mutuelle est relative à une tonalité affective, lesquelles représentations, ensemble, constituent tout un monde virtuel. Nous proposerons, enfin, d'opérer un glissement terminologique vers la notion d'« ethos », laquelle, parce qu'elle associe des comportements à des lieux spécifiques, nous semble tout à fait désignée pour figurer le sens d'un discours idéologique.

Nous le voyons ainsi, la compréhension d'un discours est relative chez nous, comme nous le retrouvions chez Ricœur, à une proposition de monde. Toutefois, cette proposition de monde, nous ne la tirons pas de la structure narrative du discours, mais bien plutôt de sa tonalité affective, laquelle nous permet de constituer, par voie analogique, tout un monde, que nous qualifierons d'« esthétique ». Ce faisant, le monde que l'axiome d'un discours idéologique nous porte à voir ne correspond pas, chez nous, à la « proposition d'un monde tel que je puisse l'habiter pour y projeter un de mes possibles les plus propres », tel que le proposa Ricœur, mais à un système symbolique dont le principe régulateur est une tonalité affective. Dans la mesure où l'anticipation de ces mondes esthétiques oriente, de manière non réflexive, le comportement de l'acteur social, ce sont en ceux-ci que nous ferons reposer le sens du discours idéologique. Ce processus d'anticipation constituera le volet compréhensif de notre théorie herméneutique.

Mais le dévoilement du monde esthétique, que doit receler chaque discours, n'achève nullement le processus d'interprétation, puisque le sens, proposeronsnous, déborde de la simple représentation subjective que l'interprète peut s'en faire.

C'est ici que l'on passe du volet compréhensif au volet explicatif de notre démarche herméneutique. En effet, par la notion de « performativité », nous reconnaissons au discours idéologique un réel pouvoir de constitution de son monde. En cela, le sens d'un discours possède une réalité indépendante du contenu mental auquel un interprète pourra aboutir, à la suite de sa propre démarche compréhensive. L'autonomie performative du discours doit nous permettre de soumettre celui-ci à une seconde méthode interprétative, laquelle consistera à valider, par le biais d'analyses empiriques, quels sont les effets sociaux produits par le discours en question. Ainsi, si l'acte de compréhension passe nécessairement par l'anticipation d'un monde esthétique, la validation de cette compréhension doit passer par une contre-vérification, soit par le dévoilement des liens de causalités qui peuvent être établis entre un discours et ses impacts sociaux. Cette seconde méthode

interprétative, que l'on peut qualifier d'« empirique », nous portera à situer notre position sur le plan épistémologique. Voilà qui résume le chemin que nous suivrons au cours des prochaines pages; prenons le temps, maintenant, d'examiner avec plus d'attention, les tenants et aboutissants de l'ensemble de ces propositions.

3.1 Appréhender le sens d'un discours idéologique

Comment identifie-t-on le contenu idéologique d'un discours? Voilà l'impérieuse question à laquelle nous soumet notre théorie critique, dès lors que celle-ci se propose de juger de la légitimité des discours organisationnels en fonction de leur propension à induire, chez l'acteur social, des actions non réflexives. Cette faculté performative, nous en avons discuté plus tôt, est l'apanage du discours idéologique. Celui-ci, que nous avons désigné également « discours constituant », rappelons-le brièvement, est un type de discours qui parvient à se fonder lui-même – c'est-à-dire à fonder sa propre autorité – à partir de ses propres ressources symboliques. Pour atteindre ce résultat, nous avons vu que ce type de discours prend la forme d'un système d'énoncés, tous cohérents les uns avec les autres, lesquels s'interpellent et se justifient mutuellement, alors que le fondement de leur autorité repose pourtant sur une donnée indémontrable, soit un axiome, que ce système discursif œuvre à faire passer pour une évidence. C'est de cette manière que le discours idéologique nous a semblé exercer une influence auprès des acteurs sociaux, en véhiculant sa propre vision du monde, laquelle se présente comme étant légitime en soi. Considérant que les acteurs sociaux cherchent à rendre leurs actions légitimes, ceux-ci vont alors prendre cette vision du monde, alors proposée par le discours idéologique, comme référent normatif pour réguler leurs propres comportements.

Dans la mesure où le discours idéologique est régulé par un axiome, ce que Maingueneau et Cossutta³⁹ avaient nommé « *arkhè* », l'on doit conséquemment reconnaître que les actions, alors induites chez l'acteur social, doivent trouver leur origine au sein de cet axiome même. Ce que nous souhaitons relever ici est toute l'importance que prend alors cet axiome envers le phénomène de la performativité. C'est parce que nous tâchons de rendre nos actions légitimes « aux yeux » d'une idéologie, que l'axiome constitutif de celle-ci en vient à « performer » la réalité sociale, en régulant les comportements de l'acteur social. Comprendre le sens d'un discours idéologique nous engage ainsi à saisir le sens de son axiome. L'étude du principe dialogique nous permet de faire un premier pas en vue de spécifier la nature de l'axiome du discours idéologique. C'est avec la notion de « tiers idéel », laquelle est fondamentale au principe dialogique, que nous amorcerons notre enquête, suivant laquelle nous proposons de déterminer la nature de l'axiome du discours idéologique, et ainsi en identifier le sens.

3.1.1 Le principe dialogique : l'anticipation d'un tiers idéel

La notion de « dialogisme », bien qu'elle puisse prendre des acceptions différentes selon le champ disciplinaire d'où l'on aborde celle-ci, peut être rapportée, à peu de détails près, à la définition suivante : « Conception selon laquelle le sens n'est pas issu du sujet isolé, mais est produit par la relation signifiante qu'il entretient avec les autres⁴⁰. » Une manière simple de présenter la chose est d'affirmer que l'individu n'est jamais tout à fait seul lorsqu'il conduit sa réflexion pour accorder du sens aux phénomènes qui l'entourent. Celui-ci, en effet, va toujours composer sa pensée en fonction d'une entité tierce à l'égard de laquelle celui-ci cherche à se rendre légitime. L'idée du dialogisme est donc la suivante : tout discours individuel

³⁹ Maingueneau D. et Cossutta F., 1995, «L'analyse des discours constituants», *Langages*, 29e année, n° 117, pp. 112-125.

⁴⁰ «Dialogisme», in Christian Godin, 2004, *Dictionnaire de philosophie*, Éditions du temps, p. 334.

est habité par un autre discours, préalable au premier, auquel l'acteur social se conforme, le plus souvent, de manière non réflexive. Nous avons eu l'occasion d'aborder ce thème lors de la présentation de notre théorie de l'action, que nous avions alors qualifiée de « discursive ». Celle-ci proposait que le comportement de l'acteur social est principalement déterminé par une convention sociale, depuis laquelle l'on fonde la légitimité de notre propre action. En cela, le principe dialogique fut implicitement mis en cause, lors de la présentation de notre théorie de l'action. La proposition suivant laquelle le discours idéologique influence, de manière non réflexive, le comportement des acteurs sociaux, correspond, en effet, à une thèse dialogique. L'action ne semble alors plus le produit d'un sujet tout à fait autonome, mais dériver plutôt d'une source qui lui est exogène, soit l'idéologie, laquelle constitue alors cet « autre » à l'égard duquel le sujet entretient une relation signifiante. Toute action sensée, produite par un sujet, se trouve ainsi irrémédiablement intersubjective.

Le principe dialogique est, en soi, une proposition assez répandue. Elle fut d'ailleurs adoptée par différents auteurs, qui ont soutenu cette thèse, souvent sans s'être formellement revendiqués du dialogisme⁴¹. Dans les prochaines pages, nous allons discuter de trois auteurs qui ont chacun, de manières différentes, traité de ce principe. Ces auteurs sont Valentin Vološinov, Chaïm Perelman, et Emmanuel Kant. Chacun propose, en effet, que l'intersubjectivité est au fondement du processus réflexif par lequel le sujet va fonder la validité de son jugement. Cette entité, ils la nommeront soit « surdestinataire », soit « auditoire universel », ou « finalité dans la nature ». L'étude de ces trois auteurs nous permettra de faire émerger la notion de « tiers idéel », depuis laquelle nous proposons d'entamer notre investigation à l'égard de la notion d'« axiome » du discours idéologique, dont nous tâchons, ici, rappelons-le, de mieux saisir la nature.

-

⁴¹ On en trouvera, d'ailleurs, quelques exemples, au sein du livre d'Arno Münster, *Le principe dialogique*, *de la réflexion monologique vers la pro-réflexion intersubjective*, Éditions Kimé, 1997.

Valentin Vološinov et le surdestinataire idéel

On accorde généralement à Mikhaïl Bakhtine la paternité de la notion de « dialogisme ». On trouve les premières apparitions de celle-ci dans son livre *Problème de la poétique de Dostoïevski*, où Bakhtine l'emploie d'abord pour désigner cette technique littéraire qui consiste, pour un auteur, à mettre en scène les contrariétés internes d'un personnage, en le faisant discourir avec lui-même, alors que différents points de vue pourront s'affronter en son for intérieur. On retrouve toutefois cette même notion chez Vološinov⁴², dans *Marxisme et philosophie du langage*, pour être appliquée, lors d'une argumentation beaucoup plus théorique, aux mécanismes du raisonnement humain, ce que Vološinov nommera lui-même « une anthropologie philosophique⁴³ ». Nous avons vu, lors du premier chapitre, comment Vološinov présente la chose.

Selon ce dernier, la production d'un discours n'est possible qu'à partir d'un contexte social, duquel il émerge, et qui en informe le contenu de sens. « Le centre nerveux de toute énonciation, de toute expression, nous dira-t-il, n'est pas intérieur, mais extérieur : il est situé dans le milieu social qui entoure l'individu⁴⁴. » Ce faisant, le discours individuel n'apparaît plus comme étant l'expression authentique d'un locuteur, maître et auteur de ses propres états de conscience, mais plutôt comme l'expression d'un milieu social, à partir duquel la pratique du langage est seulement rendue possible.

L'idée suggérée par le dialogisme est donc la suivante : au sein de toute production symbolique, l'intersubjectivité est antérieure à la subjectivité. « L'énonciation, nous

⁴² Lequel faisait partie d'un cercle d'intellectuels auquel Bakhtine participait également.

⁴³ Voir à ce sujet Todorov T., 1981, Mikhaïl Bakhtine. Le principe dialogique, Seuil.

⁴⁴ Bakhtine M. (V. Vološinov), 1977, *Marxisme et philosophie du langage*, Minuit, p. 134.

dira Vološinov, est de nature sociale ⁴⁵. » Lorsqu'un individu produit un discours, il n'est ainsi pas le seul à prendre la parole; la société s'exprime à travers lui, puisque c'est d'elle que naissent les conditions de possibilités mêmes du langage. « La situation sociale la plus immédiate et le milieu social plus large déterminent entièrement, et cela de l'intérieur, pour ainsi dire, la structure de l'énonciation ⁴⁶. » La situation sociale du locuteur se trouve ainsi être à la fois l'origine du discours, comme sa destination, puisqu'elle est la seule à maîtriser les codes de la pensée ainsi émise. La société occupe dès lors, chez Vološinov, le rôle que nous attribuons à l'idéologie; elle porte l'acteur social à penser et agir de manière non réflexive. Mais Vološinov semble toutefois reconnaître qu'il puisse exister une autre source au phénomène dialogique. Celui-ci reconnaîtra, en effet, la possibilité que des principes régulateurs de nature idéelle, et non plus seulement socio-historique, puissent orienter la production du discours. C'est par la notion de « surdestinataire » que l'auteur nous invite à penser un tel principe régulateur.

Chaque énoncé a toujours un destinataire (de nature différente, degrés différents de proximité, de spécificité, de conscience, etc.), dont l'auteur de l'œuvre verbale cherche et anticipe la compréhension répondante. C'est le "second" (dans un sens non arithmétique). Mais en plus de ce destinataire (du "second"), l'auteur de l'énoncé imagine, en en étant plus ou moins conscient, un *surdestinataire* supérieur (un tiers), dont la compréhension répondante absolument juste est projetée soit dans le lointain métaphysique, soit dans un temps historique éloigné. (Un destinataire de secours.) À des époques différentes et dans des conceptions du monde différentes, ce surdestinataire et sa compréhension répondante (idéalement juste) reçoivent différentes expressions idéologiques concrètes (Dieu, la vérité absolue, le jugement de la conscience humaine impartiale, le peuple, le jugement de l'histoire, la science, etc.) 47.

_

⁴⁵ *Ibid.*, p. 119.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 124.

⁴⁷ Bakhtine (V. Vološinov), cité par Todorov, in *Mikhaïl Bakhtine. Le principe dialogique*, Seuil, 1981, p. 170.

Ces propos suggèrent un déplacement du principe régulateur du discours, du contexte social vers une *projection imaginaire* d'un allocutaire présumé, soit un surdestinataire, que nous nommerons, pour notre part, « tiers idéel » – « idéel » dans la mesure où ce tiers ne possède pas nécessairement de réalité empirique, mais surgit de l'imagination du locuteur. Vološinov nous dira d'ailleurs, à cet effet, que « [1]e "tiers" en question n'est nullement une entité mystique ou métaphysique (même si, dans certaines conceptions du monde, il peut recevoir un tel statut); c'est un moment constitutif de l'énoncé entier, que peut découvrir en lui une analyse approfondie⁴⁸ ».

Ce surdestinataire fonctionne, chez Vološinov, à la manière d'un axiome. Sans avoir de réalité empirique, celui-ci n'en parvient pas moins à réguler la mise en forme de tout discours émis par un locuteur soucieux d'émettre un discours légitime. Le surdestinataire, qui est alors toujours une conscience autre, soit un tiers idéel, agit ainsi comme un pôle normatif à l'usage du locuteur. Le discours n'apparaît plus alors comme le produit d'un sujet tout à fait autonome, mais semble ainsi nécessairement orienté vers une autre personne, là où demeure, ultimement, l'autorité morale, et à l'égard de laquelle on cherche à se rendre légitime. On retrouve, chez le prochain auteur, Chaïm Perelman, des réflexions similaires.

Chaïm Perelman et l'auditoire universel

S'opposant au paradigme rationaliste, selon lequel la validité d'une argumentation ne peut, et ne doit, reposer que sur la configuration logique de celle-ci, Perelman proposa l'idée que l'adhésion à un discours, le fait de considérer celui-ci comme étant juste, valide, approprié, repose sur des éléments extérieurs au simple contenu propositionnel de l'énoncé. Au-delà de la structure logique, nous propose donc cet

_

⁴⁸ Bakhtine (V. Vološinov), cité par Todorov, *Ibid.*, p. 171.

auteur, il faut regarder du côté de la rhétorique, pour y trouver les réels fondements de la légitimité du discours. L'examen de cette proposition sera, pour nous, l'occasion d'approfondir notre compréhension du phénomène dialogique. Entamons cette discussion en nous demandant, d'abord, ce qu'est la rhétorique?

Dit de manière laconique, la rhétorique est l'art de convaincre. Si la rhétorique spécifiait, à l'époque de la Grèce antique, un type bien particulier de discours, que l'on opposait à la dialectique, cette dernière étant considérée plus rationnelle, on ne peut plus dire que cette distinction tient encore. On reconnaît généralement, de nos jours, que les procédés de la rhétorique sont présents au sein de tous les types de discours, y compris scientifiques, dès lors que ceux-ci adoptent, pour se rendre crédibles auprès de leur auditoire cible, une forme particulière d'expressivité. L'on parle, dans ces conditions, de l'universalité de la rhétorique.

Cette omniprésence de la rhétorique, Perelman la rapporte au fait que tout locuteur va « attacher du prix à l'adhésion de son interlocuteur ⁴⁹ ». Parce que celui qui s'exprime cherche à être compris par ceux auxquels il s'adresse, celui-ci va conséquemment ajuster son discours de manière à répondre aux attentes de ces derniers. « C'est donc la nature de l'auditoire auquel des arguments peuvent être soumis avec succès, remarque Perelman, qui détermine dans une large mesure et l'aspect que prendront les argumentations et le caractère, la portée qu'on leur attribuera ⁵⁰ ». C'est par ce processus d'ajustement de notre discours, en fonction de l'auditoire auquel on s'adresse, que nous distinguons, chez Perelman, la présence du principe dialogique. Le discours n'est ainsi jamais le produit d'un sujet isolé. Celui-ci correspond bien plutôt à une conversation implicite, tenue avec un auditoire anticipé, à partir duquel l'on tire les règles auxquelles soumettre notre discours, afin de le rendre crédible. Le succès d'une argumentation ne repose donc

_

⁵⁰ *Ibid.*, p. 39.

⁴⁹ Perelman C., 1958, *Traité de l'argumentation*, Puf, pp. 20-21.

pas dans la seule structure logique de celle-ci, mais dans sa capacité à obtenir les faveurs de ceux auxquels on s'adresse. Pour ce faire, chaque émetteur de discours doit alors adapter le mieux possible son style avec l'état d'esprit de son auditoire, de manière à se confondre avec lui. Ainsi, dira Perelman, « [1]e grand orateur, celui qui a prise sur autrui, paraît animé par l'esprit même de son auditoire⁵¹ ».

Comme il existe différents types d'auditoires, qui vont chacun posséder leurs propres modalités de vraisemblance, « [1]a connaissance de ceux que l'on se propose de gagner est donc une condition préalable de toute argumentation efficace⁵² ». Cette connaissance de l'auditoire, la représentation que nous nous faisons de celui-ci, relève toutefois, dans une certaine mesure, nous dit Perelman, de la construction. « L'auditoire présumé est toujours, pour celui qui argumente, une construction plus ou moins systématique⁵³. » C'est donc dire que cet auditoire n'a pas besoin d'avoir une réalité empirique pour orienter effectivement notre production discursive; la simple imagination de ce dernier peut être suffisante. La notion d'« auditoire universel », que nous propose Perelman⁵⁴, nous permet de bien saisir cette nature idéelle que peut prendre l'auditoire présumé. L'auditoire universel, nous dira-t-il, renvoie à une entité abstraite, « analogue à l'esprit divin » ou à « l'humanité tout entière »55, à laquelle l'individu prétendra s'adresser, et que celui-ci prendra alors comme repère normatif afin de rendre son ton à la fois crédible pour lui-même, comme pour ceux dont il cherche à gagner les faveurs. Si ce procédé réussi à convaincre l'auditoire, c'est que « [l]e sujet qui délibère est considéré souvent comme une incarnation de l'auditoire universel⁵⁶ ». Mais tout comme Vološinov, Perelman ne proposera pas de reconnaître d'existence réelle à cet auditoire universel. « Au lieu de croire à l'existence d'un auditoire universel

-

⁵¹ *Ibid.*, p. 31.

⁵² *Ibid.*, p. 26.

⁵³ *Ibid.*, p. 25.

⁵⁴ *Ibid.*, §7.

⁵⁵ *Ibid.*, pp. 43 et 39.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 53.

[...], on pourrait, à plus juste titre, caractériser chaque orateur par l'image qu'il se forme lui-même de l'auditoire universel qu'il cherche à gagner à ses propres vues⁵⁷. »

La rhétorique doit ainsi nous paraître semblable à l'art consistant à incarner, lors de notre discours, l'entité *idéelle* qui, à nos yeux, semble la plus apte à se montrer légitime en un contexte donné. Nous voyons ainsi, chez Perelman, le développement d'une thèse dialogique assez proche de celle avancée par Vološinov : tout discours individuel est modulé, implicitement, par l'anticipation d'un tiers idéel, auquel peut ne correspondre aucune extension empirique, mais qui, néanmoins, sert de principe régulateur à notre jugement, afin de rendre légitime notre action dans le monde.

Dans la mesure où le tiers idéel anticipé par l'acteur social opère, sur celui-ci, un rôle régulateur, quant aux modalités d'expressions à adopter pour se rendre légitime, il est possible d'y reconnaître-là l'expression de l'axiome du discours idéologique. C'est parce que les discours que nous rencontrons suscitent, chez nous, l'intuition d'un tiers idéel, que ceux-ci opèrent sur nous des effets performatifs; nous adoptons alors des comportements non réflexifs spécifiques, lesquels doivent assurer notre crédibilité à l'égard de ce tiers idéel perçu. Le phénomène performatif se trouve ainsi associé à une faculté de transposition du sujet, laquelle faculté consiste à se mettre à la place d'un autre. Mais alors que nous reconnaissons que le phénomène de la performativité est relatif à l'anticipation d'un tiers idéel, auquel on accordera un rôle semblable à celui de l'axiome du discours idéologique, comment distingue-t-on, l'un de l'autre, ces tiers idéels, de manière à pouvoir différencier, parmi eux, différents contenus idéologiques? Le prochain auteur, dont

⁵⁷ *Ibid.*, p. 43.

nous allons maintenant discuter, Emmanuel Kant, nous permet d'apporter des éléments de réponse à cette question.

Emmanuel Kant et le sens commun

C'est par l'étude du jugement réfléchissant kantien, dont la *Critique de la faculté de* juger fait son objet, que nous proposons de porter plus avant notre compréhension du tiers idéel et, par extension, du discours idéologique. La faculté de juger réfléchissante, nous le verrons mieux dans un instant, permet au sujet de reconnaître la présence d'unités synthétiques au sein du divers sensible, auxquelles participent les tiers idéels. Notre proposition consistera ainsi à considérer les tiers idéels, alors anticipés par le locuteur désireux de produire un discours légitime, comme étant le produit de cette faculté. L'examen des principes a priori, suivant lesquels le jugement réfléchissant régule sa propre activité, sera l'occasion, pour nous, de jeter un éclairage inédit sur le contenu possible du tiers idéel, et en cela, de spécifier la nature de l'axiome du discours idéologique.

Kant est connu pour avoir proposé que notre perception du monde phénoménal, de même que les formes de notre pensée, sont déterminées par la structure de notre esprit. L'idée avancée ici est qu'il existe, en tout homme, des règles transcendantales, lesquelles conditionnent a priori les formes de notre connaissance. Kant nous décrit ainsi en quoi consiste un principe transcendantal: «Un principe transcendantal est celui par lequel est représentée la condition universelle a priori sous laquelle seulement des choses peuvent devenir des objets de notre connaissance en général⁵⁸. » La Critique de la raison pure s'est employée à exposer les principes a priori de l'entendement, à travers une esthétique et une logique transcendantales. Autant la compréhension intellectuelle que nous avons du

⁵⁸ Kant E., 1995, *Critique de la faculté de juger*, Renaut A. (trad.), Flammarion, p. 160.

monde, que notre perception des phénomènes sensibles – ce que Kant nommera « intuition » –, sont l'une et l'autre conditionnées *a priori* par les catégories de l'entendement⁵⁹. N'étant pas possible à l'homme de penser à l'extérieure de ces catégories, celles-ci marquent les bornes de sa finitude. Ne bénéficiant pas d'un accès direct à l'essence des choses, notre connaissance du monde ne peut alors être conduite que par l'intermédiaire des concepts que notre esprit se sera donnés. Ces concepts peuvent être de différentes natures.

Un premier type de concepts est étroitement lié à la faculté d'entendement de notre esprit, que l'on nomme pour cette raison « concept de l'entendement », ou encore « concept empirique », dans la mesure où ces concepts doivent nous permettre de désigner des objets de l'expérience sensible. De tels concepts sont générés lorsque nous parvenons à synthétiser le divers de nos intuitions sous une règle, que Kant nommera « schème », lequel serait « un produit transcendantal de notre imagination 60 ». Ce processus, nommé « schématisation », a pour objectif de fournir une « unité dans la détermination de la sensibilité 1 ». Les concepts de l'entendement nous permettent d'établir, nous dira Kant, des connaissances à l'égard du monde, dans la mesure où un concept est associé à une intuition sensible.

Un autre type de concept se distingue toutefois du premier dans la mesure où celuici se propose d'effectuer une synthèse, non pas parmi le divers de nos intuitions sensibles, mais parmi le divers des concepts de l'entendement eux-mêmes. Kant nommera alors « Idées », ces concepts qui proviennent de cette autre faculté de notre esprit, qu'est la raison⁶².

_

⁵⁹ Kant E., 2001, *Critique de la raison pure*, Renaut A. (trad.), Flammarion, p. 163.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 101.

⁶¹ *Ibid.*, p. 226.

⁶² *Ibid.*, p. 340.

La raison n'a [...] proprement pour objet que l'entendement et son fonctionnement finalisé; et tout comme l'entendement unifie le divers, dans l'objet, par l'intermédiaire de concepts, la raison unifie pour sa part le divers des concepts par l'intermédiaire des Idées, en donnant pour but aux actes de l'entendement une certaine unité collective [...]⁶³.

Ce faisant, les concepts de la raison vont correspondre à des abstractions auxquelles ne correspond aucune intuition, nous dira Kant. Les Idées tendraient ainsi « vers quelque chose qui est au-delà des limites de l'expérience⁶⁴ ». Kant reconnaîtra, conséquemment, que seuls les concepts de l'entendement constituent, à proprement parler, des contenus de connaissance. Néanmoins, les Idées ont, pour la pensée, un rôle euristique incontestable. Elles nous permettent de synthétiser et de classer l'ensemble des concepts de l'entendement, ce qui facilite la recherche d'unité parmi nos connaissances.

La formation des concepts – de l'entendement et de la raison – serait toutefois, à elle seule, de bien peu d'utilité, si nous ne parvenions à tracer un pont entre ceux-ci, qui sont toujours abstraits et inconditionnés, avec nos perceptions, lesquelles sont, à l'inverse, toujours particulières, approximatives et conditionnelles à nos intuitions. À ces deux facultés de l'esprit, génératrices de concepts, que sont l'entendement et la raison, il faut donc en ajouter une troisième, fort certainement préalable aux deux premières, laquelle n'est pas génératrice de concepts, mais nous donne les conditions sous lesquelles la recherche de concepts, parmi nos intuitions sensibles, est motivée⁶⁵. C'est à la faculté de juger – que Kant nommera aussi « pouvoir de *réfléchir* » – que revient cette tâche de subsomption du particulier (une intuition) sous l'universel (un concept), « c'est-à-dire de distinguer si quelque chose s'inscrit

⁶³ *Ibid.*, p. 560.

⁶⁴ Kant E., 1995, *Critique de la faculté de juger*, Renaut A. (trad.), Flammarion, pp. 300-301.

⁶⁵ Nous renvoyons le lecteur aux livres de Jürgen Brankel, 2004, *Kant et la faculté de juger*, L'Harmattan, et de Bertrand Dejardin, 2008, *L'art et le sentiment. Éthique et esthétique chez Kant*, L'Harmattan, où s'y trouve soutenue l'idée du caractère fondamental de la troisième *Critique*, sur les deux premières.

ou non sous une règle donnée (*casus datae legis*)⁶⁶ ». La chose devient particulièrement intéressante dès lors que l'on considère que la faculté de juger, au même titre que l'entendement, dispose de ses propres principes *a priori*, c'est-à-dire de ses propres conditions de possibilité; c'est la tâche que se donne alors la troisième *Critique*, que de les relever.

La question que nous nous poserons dès lors, et à laquelle la *Critique de la faculté de juger* nous permet de répondre, est de savoir quels sont les principes transcendantaux suivant lesquels il est possible, pour l'acteur social, d'attribuer du sens aux phénomènes rencontrés sous la forme conceptuelle du tiers idéel. L'examen des modalités suivant lesquelles procède notre faculté de juger, pour nous rendre possible la perception, au sein de notre environnement, de telles choses que des tiers idéels, nous conduira à déterminer les critères de spécification de tels concepts, et par extension, les moyens d'interpréter le sens du discours idéologique. Notre démarche d'interprétation du discours idéologique débutera ainsi par l'examen des modalités d'exercice de notre faculté de juger. Notons, tout d'abord, qu'une distinction est effectuée, par Kant, entre deux types de jugement, l'un étant dit « réfléchissant », l'autre « déterminant ».

Le jugement déterminant

Un jugement est dit « déterminant » lorsque l'universel sous lequel on subsume le particulier nous est donné *a priori* par les lois transcendantales de l'entendement, c'est-à-dire par les catégories de l'entendement. Notre jugement, dans ces circonstances, ne fait qu'appliquer ces règles *a priori* sous lesquelles des choses peuvent seulement devenir, pour nous, des objets de connaissance. De la sorte, le particulier se trouve *ipso facto* déterminé par l'universel, lequel est alors constitutif

_

⁶⁶ Kant E., 2001, *Critique de la raison pure*, Renaut A. (trad.), Flammarion, p. 221.

de notre intuition même. À cet effet, la *Critique de la raison pure* a démontré comment notre perception du monde sensible n'est pas conditionnée par les objets de l'expérience, mais est plutôt régulée elle-même par la législation *a priori* des concepts purs de notre entendement, ce qui ouvre devant nous, à l'aune du principe transcendantal de la causalité, un horizon phénoménal purement mécaniste, où seules règnent les lois de la nature. Si l'on devait s'en tenir au seul jugement déterminant, le monde nous apparaîtrait comme un flux continu et indifférencié de phénomènes, lesquels ne pourraient être appréhendés que sous le mode de la cause efficiente.

Peu s'en faut, toutefois, que le jugement déterminant n'épuise toute l'intelligence que l'on retrouve dans le monde. Il nous est possible, en effet, de décomposer ce flux ininterrompu de causes efficientes en une série d'unités synthétiques, que constituent les concepts de l'entendement et les Idées de la raison. C'est le jugement réfléchissant qui nous invite à sortir d'une interprétation purement mécaniste de notre environnement et à interpréter celui-ci à l'aune de concepts. Qu'est-ce alors que le jugement réfléchissant?

Le jugement réfléchissant

Pour le dire d'une manière un peu abrupte, si l'on s'en tient à la définition qu'en donne Brankel⁶⁷, le jugement est dit « réfléchissant » lorsque celui-ci n'est pas déterminant, c'est-à-dire lorsque l'universel sous lequel nous subsumons le particulier n'est pas constitutif de notre intuition. Le travail réflexif va donc s'effectuer, sous le mode « réfléchissant », à l'inverse du mode « déterminant ». Il ne s'agit plus de déterminer le particulier en fonction des législations *a priori* de notre entendement, mais d'aller au-delà de celui-ci pour trouver, auprès d'autres

_

⁶⁷ Brankel J., 2004, *Kant et la faculté de juger*, L'Harmattan.

sources, l'universel sous lequel subsumer le particulier. Mais ce travail de réflexion, conduit par notre jugement réfléchissant, s'il profite d'une liberté que ne lui reconnaît pas le jugement déterminant, n'en est pas pour cela libéré de toute détermination. C'est là le propos de la troisième *Critique* kantienne, laquelle consiste à relever les conditions de possibilité – c'est-à-dire les principes transcendantaux – qui doivent, au même titre que le sont les catégories pour notre entendement, permettre la tenue de notre activité réflexive⁶⁸. Quelles sont ces règles qui régulent l'activité de notre jugement réfléchissant?

Dès lors que des intuitions empiriques nous sont données, pour lesquelles nous distinguons la possibilité d'une subsomption sous une règle, sans que celle-ci ne nous soit donnée *a priori* par les lois de l'entendement,

[l]a faculté de juger se donne [...] à elle-même a priori la *technique de la nature* pour principe de sa réflexion, sans toutefois pouvoir expliquer cette technique ni la déterminer plus précisément, [...] elle se procure ce principe uniquement pour pouvoir réfléchir selon ses propres lois subjectives, selon son besoin [...]⁶⁹.

L'idée avancée ici est que, pour répondre à sa propension naturelle à supposer l'intelligibilité du monde sous la forme de concepts, la faculté de juger va conduire son activité d'exploration de la nature en supposant que celle-ci s'organise, ou se spécifie, d'une manière telle qu'il nous soit possible d'identifier, chez elle, la présence d'unités synthétiques, que Kant nommera « finalités formelles ». « Le principe de la finalité formelle de la nature, nous dira-t-il, est un principe transcendantal de la faculté de juger ⁷⁰. » Il s'agit là d'« une loi que la faculté de juger ne reconnaît pas a priori dans la nature, mais qu'elle admet afin qu'un ordre

⁷⁰ *Ibid.*, p. 160.

.

⁶⁸ Voir, à ce sujet, le chapitre iv de la première introduction de *La critique de la faculté de juger*.

⁶⁹ Kant E., 1995, *Critique de la faculté de juger*, Renaut A. (trad.), Flammarion, p. 104.

de la nature soit connaissable pour notre entendement⁷¹ ». Conformément à ce principe, notre faculté de juger adopte une perspective finaliste, ce qui lui permet alors de faire comme si les phénomènes rencontrés dans la nature pouvaient être expliqués par des causalités techniques, c'est-à-dire en vue de finalités, dont les divers concepts, alors attribués à la nature, seraient l'expression.

Kant nous met toutefois bien en garde de ne pas réifier ces finalités. Le principe de la finalité de la nature « n'est qu'un principe subjectif de la division et de la spécification de la nature, [elle] ne détermine rien en ce qui concerne les formes des produits de la nature⁷² ». Celles-ci doivent être considérées alors comme de simples « suppositions nécessaires » que se donne notre faculté de juger afin de percevoir le monde autrement que comme un ensemble hétérogène d'éléments, c'est-à-dire comme une simple composition d'agrégats, tel que l'application stricte des lois de la nature doit nous le montrer. Il faut dès lors aborder ces finalités, nous dira Kant, comme si c'était l'homme qui les avait déposées dans la nature. Conséquemment, « c'est la faculté de juger qui, proprement, est technique; la nature n'est que représentée comme technique, pour autant qu'elle s'accorde avec ce procédé de la faculté de juger et le rend nécessaire 73 ».

Kant fera l'exposé, lors de la Critique de la faculté de juger, de deux usages de notre jugement réfléchissant. Lorsqu'il est question de rendre compte de liaisons causales pour lesquelles l'explication mécanique nous semble insatisfaisante, la faculté de juger réfléchissante nous autorise à subsumer cet ordre causal sous un concept – c'est-à-dire sous une finalité –, plutôt que sous les seules lois aveugles de la nature. L'exercice réflexif est conduit, ici, depuis une perspective diachronique,

⁷¹ *Ibid.*, p. 165. ⁷² *Ibid.*, p. 109.

⁷³ *Ibid.*, p. 110.

et sera qualifié de « téléologique »⁷⁴. Notons au passage que dans la mesure où ces finalités sont rapportées à des concepts empiriques d'objets donnés par l'intuition, celles-ci seront considérées « objectives ». Toutefois, lorsqu'il s'agit de trouver un concept, non pas pour justifier des liaisons causales a-mécaniques, mais pour justifier plutôt le caractère universel de certaines de nos appréciations de goût, alors le processus réflexif est dit « esthétique ». La perspective est ici phénoménologique; la finalité n'étant alors pas relative à un objet de la nature, mais à une finalité abstraite, que le sujet pourra se forger en son for intérieur, à partir de son sentiment; la finalité sera dite, ici, « subjective ». Examinons l'une et l'autre de ces deux modalités d'expression de notre jugement réfléchissant.

Le jugement réfléchissant téléologique

Nous venons de le mentionner, des jugements réfléchissants téléologiques sont générés lorsque « des produits de la nature matérielle ne peuvent pas être jugés comme possibles d'après des lois simplement mécaniques⁷⁵ ». L'appréhension des êtres organisés est certainement, à cet égard, l'expérience qui interpelle le plus vivement l'usage du jugement téléologique. Dans ces cas, en effet, nous observons

une relation de cause à effet que nous ne nous trouvons en mesure de considérer comme conforme à une loi que si nous plaçons au fondement de la causalité de la cause l'Idée de son effet en tant que condition, inscrite en son fondement même, de possibilité de cette causalité ⁷⁶.

Abstraction faite de la formulation quelque peu lourde de cette citation, l'idée avancée ici, par Kant, est relative au fait que, dès lors que les ressources du jugement déterminant s'avèrent insatisfaisantes pour rendre compte de certains phénomènes systémiques constatés dans la nature, tels que le sont encore à ce jour

⁷⁴ *Ibid.*, p. 124.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 381.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 358.

les êtres organisés, notre jugement se permet de faire intervenir « une tout autre loi de la causalité, à savoir celle des causes finales⁷⁷ ».

En posant la possibilité qu'une suite causale soit régulée par l'Idée de sa finalité, plutôt que par les seules lois de la nature, le jugement réfléchissant admet ainsi que des concepts supra-sensibles – c'est-à-dire des Idées – sont en mesure d'influer sur l'ordre phénoménal mécaniste. L'on doit reconnaître, dès lors, depuis une telle perspective, que l'être organisé « possède en soi une force *formatrice* qu'il communique aux matières qui n'en disposent pas (il les organise) : c'est donc une force formatrice qui se propage et qui ne peut être expliquée uniquement par le pouvoir moteur (par le mécanisme)⁷⁸ ». L'hypothèse des causes finales – que l'on nommera aussi « causes intelligibles », ou préférablement « causes idéales » ⁷⁹ – parce qu'elle nous autorise à interpréter un objet de la nature sous la forme d'une volonté qui conçoit, avant d'agir, la finalité de son action, a pour autre conséquence de nous faire appréhender la présence de l'Idée de liberté dans la nature.

En effet, dans la mesure où l'être organisé, en tant que cause idéale, tend à actualiser la finalité qui est au fondement même de sa cause, celui-ci doit nécessairement être en mesure de discriminer, parmi ses déploiements possibles, ceux qui se conforment avec l'Idée de sa fin. De la sorte, chaque être organisé doit disposer de sa propre conception du « bien », laquelle correspond aux conditions de possibilité de l'actualisation de sa finalité. En déterminant ainsi, pour eux-mêmes, ce qui a de la valeur, les êtres organisés se trouvent à légitimer, de manière autonome, leurs propres actions dans le monde. On reconnaîtra ici la notion d'« arkhè », évoquée lors de notre premier chapitre, alors que nous discutions des mécanismes constitutifs du discours idéologique, où celle-ci devait renvoyer aux notions de « commencement » et de « commandement ». Nous garderons toutefois

⁷⁷ *Ibid.*, p. 381.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 366.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 364.

pour plus tard les développements reliés à cet aspect du jugement téléologique. Nous aimerions conclure, plutôt, sur le constat suivant, qu'il est possible, en de telles circonstances, de relier le champ de la morale au domaine sensible, non pas cependant depuis une perspective universelle, mais seulement relative, c'est-à-dire circonscrite au domaine d'une finalité objective, soit à l'intérieur du champ d'action qu'un être organisé aura su déployer dans le monde sensible, et que nous aurons reconnu comme tel.

Mais là encore, Kant nous mettra en garde. La causalité idéale n'est qu'une Idée, et en cela, elle relève de l'ordre du possible, plutôt que du nécessaire. « [L]e concept de cette causalité est une simple Idée à laquelle on n'entreprend nullement de donner de la réalité, mais qu'on utilise simplement comme fil conducteur de la réflexion⁸⁰. » Le jugement téléologique

ne prétend nullement affirmer qu'en cette finalité objective la nature [...] procède effectivement *de façon intentionnelle*, c'est-à-dire qu'en elle ou dans sa cause la pensée d'une fin détermine la causalité, mais que c'est seulement selon cette analogie (les relations entre les causes et les effets) que nous devons utiliser les lois mécaniques de la nature pour reconnaître la possibilité de tels objets et acquérir d'eux un concept qui puisse leur procurer une organisation structurée dans une expérience systématiquement disposée⁸¹.

Le risque demeure alors, lorsque nous nous rapportons à de telles Idées, que nous soyons induits en erreur par notre faculté de juger, laquelle pourrait ainsi se perdre « hors du monde sensible »⁸² en prenant ses propres suppositions pour des réalités. D'ailleurs, souligne Kant, l'avancement des sciences nous fait souvent prendre conscience, après coup, que ce qui nous semblait d'abord être redevable d'une technique de la nature, c'est-à-dire d'une cause intelligible, se révèle être relatif, en

.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 383.

⁸¹ *Ibid.*, p. 130.

⁸² *Ibid.*, p. 383.

fait, qu'à des explications mécaniques⁸³. Nous aurons l'occasion de revenir sur ces propos lors du second volet de notre démarche interprétative; passons immédiatement à l'étude de la modalité esthétique du jugement réfléchissant.

Le jugement réfléchissant esthétique

Le jugement réfléchissant esthétique, aussi nommé « jugement de goût », consiste à trouver une règle sous laquelle subsumer, non pas des successions causales, mais plutôt l'universalité *présumée* de notre manière d'être sentimentalement affecté à la rencontre de certains phénomènes. Cette affection sentimentale doit survenir lorsque « la forme d'un objet dans l'intuition empirique est de nature telle que l'*appréhension* du divers de cet objet dans l'imagination vient s'accorder avec la *présentation* d'un concept de l'entendement (sans que soit déterminé le concept dont il s'agit)⁸⁴ ». De cet accord, entre l'appréhension d'un objet et la présentation d'un concept *possible*, un sentiment de plaisir est alors ressenti par le sujet, nous dit Kant, lequel sentiment est constitutif du jugement esthétique⁸⁵.

Dans la mesure où ce plaisir est tenu pour être purement intellectuel, c'est-à-dire non pas relatif à une sensation physique, ni à un intérêt personnel, celui-ci sera perçu par le sujet comme étant objectif et désintéressé; et « ce dont on a conscience que la satisfaction qu'on y prend est désintéressée, nous dira Kant, ne peut être jugé que comme devant nécessairement contenir un principe de satisfaction pour tous⁸⁶ ». Ainsi, celui qui conduit un jugement de goût présumera que son jugement n'est pas réductible à sa propre personne, mais qu'il *peut* être partagé par chacun⁸⁷. Or, pour justifier une telle revendication, « [i]1 faut que le jugement de goût se

⁸³ *Ibid.*, p. 108.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 189.

¹⁰¹d., p. 108. 84 *Ibid.*, p. 111.

⁸⁵ *Ibid.*, §5.

⁸⁷ *Ibid.*, §19.

rapporte à quelque concept : car, sinon, il ne pourrait absolument par prétendre à une validité nécessaire pour chacun⁸⁸ ». Quelle doit être alors la nature de ce concept – ou principe transcendantal – sur lequel se fondent l'universalité et la nécessité de notre jugement de goût? C'est ici que les choses deviennent intéressantes.

Parce que ce qui doit faire l'objet d'un accord universel - c'est-à-dire d'une « satisfaction pour tous » – est un sentiment – soit le plaisir ressenti lors de la tenue de notre jugement de goût -, il n'est pas possible de fonder logiquement - c'est-àdire par des concepts contenant la règle de leur déduction – l'universalité de cet accord⁸⁹. Pour cette raison, le jugement esthétique doit poser, a priori, l'existence d'une communauté affective avec laquelle une « communication directe » 90 peut être établie relativement à notre sentiment. Cette communauté affective, Kant la nommera « sens commun » (sensus communis).

Or, dans la mesure où cet accord doit se pouvoir communiquer universellement, le sentiment qu'on a de lui (lors de la représentation doit également pouvoir l'être; mais, communicabilité universelle d'un sentiment présuppose un sens commun, c'est donc avec raison que l'existence de celui-ci pourra être admise [...] comme la condition nécessaire de la communicabilité universelle de notre connaissance [...]⁹¹.

Voici la définition qu'il nous en donne :

sous l'expression de sensus communis, il faut entendre l'Idée d'un sens commun à tous, c'est-à-dire un pouvoir de juger qui, dans sa réflexion,

⁸⁹ *Ibid.*, §8.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 327.

⁹⁰ Pour reprendre ici l'expression de Philonenko, tenue lors de son « Introduction » à la *Critique de* la faculté de juger, J. Vrin, 1965.

⁹¹ Kant E., 1995, *Critique de la faculté de juger*, Renaut A. (trad.), Flammarion, p. 219.

tient compte en pensée (a priori) du mode de représentation de tout autre, pour [...] comparer son jugement à la raison humaine [...]⁹².

En tant que condition de possibilité de l'universalité attribuée à notre jugement de goût, le sens commun – soit la faculté de tenir compte en pensée du jugement de tout autre – constitue un principe transcendantal de notre faculté de juger esthétique. Ce principe conditionne les activités de notre jugement, lors de sa recherche de finalités dans la nature. Le sens commun représente ainsi, en soi, une finalité dans la nature, dans la mesure où celui-ci nous permet de subsumer un particulier, soit notre sentiment, sous un universel, que constitue alors le sens commun. Cette finalité est toutefois d'un type bien spécial; son substrat n'est pas conceptuel, mais affectif. Ce n'est pas vers une pensée logique que nous entraîne notre faculté de juger, mais vers un état d'esprit, dont on peut déjà relever ici la filiation avec la notion de « tiers idéel », dont nous discutions plus tôt. Examinons la chose avec attention.

Cette finalité dans la nature, qu'est le sens commun, nous est accessible, nous dira Kant, suivant le jeu de nos facultés de connaître, que sont l'entendement et l'imagination.

Ce n'est que là où l'imagination en sa liberté éveille l'entendement, et que celui-ci engage sans concept l'imagination à un jeu régulier, que la représentation se communique, non comme pensée, mais comme sentiment intérieur d'un état de l'esprit qui apparaît comme correspondant à une fin⁹³.

Ainsi, dans la mesure où cet entraînement mutuel de nos facultés de connaître n'aboutit pas à la détermination d'une pensée conceptuelle, mais seulement d'un

_

⁹² *Ibid.*, p. 278.

⁹³ *Ibid.*, p. 281.

« sentiment intérieur », l'universalité de ce sentiment ne peut être fondée logiquement ⁹⁴. Écoutons Kant à ce sujet :

Ici, il faut remarquer avant tout qu'une universalité qui ne repose pas sur des concepts de l'objet (même simplement empiriques) n'est pas du tout logique, mais esthétique [...]. Le jugement de goût lui-même ne postule pas l'adhésion de chacun (car seul peut le faire un jugement logiquement universel, capable d'alléguer des raisons); il ne fait que prêter à chacun cette adhésion [...]. L'universalité des voix n'est donc qu'une Idée [...]⁹⁵.

En cela, il est tout à fait possible que des personnes puissent entretenir, à l'égard d'un même objet, des jugements de goût divergents. Chacune d'elles, cependant, présumera que son propre jugement est objectif et qu'il peut faire l'objet d'une unanimité. Conséquemment, la finalité esthétique ne peut avoir qu'une valeur subjective, malgré sa prétention d'universalité. C'est cette idée qu'exprime alors Kant sous l'expression d'« universalité subjective » ⁹⁶.

Ainsi, nous dira Kant, le sentiment de plaisir ressenti à la rencontre d'un objet, sentiment sur lequel nous fondons la légitimité de notre jugement, « ne peut exprimer rien d'autre que la conformité de cet objet aux pouvoirs de connaître qui sont en jeu dans la faculté de juger réfléchissante », et en cela, « ne peut exprimer par conséquent qu'une pure finalité formelle subjective de l'objet ⁹⁷ ». Par ce simple raisonnement, l'on doit se prémunir de réifier ces finalités, c'est-à-dire de considérer le sens commun comme une réalité pouvant exister indépendamment du sujet. Ce n'est pas dire ici qu'une telle chose soit impossible, mais qu'une telle

.

⁹⁴ *Ibid.*, §57.

⁹⁵ *Ibid.*, pp. 193-195.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 190.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 169.

supposition nous ferait passer de la philosophie transcendantale à la métaphysique⁹⁸.

Effectuons maintenant un petit bilan de nos dernières discussions. Nous avons mentionné que le discours idéologique relève du principe dialogique dans la mesure où l'acteur social qui agit de manière non réflexive ne semble plus tout à fait l'authentique auteur de son action. Celle-ci, en effet, nous paraîtra être dérivée d'une entité tierce, que, suivant l'exposé de Vološinov et de Perelman, nous avons rapportée à la notion de « tiers idéel ». Le propos de ces deux auteurs fut que le locuteur désireux de produire un discours légitime se donne à lui-même un principe directeur pour réguler sa propre action, principe qui fut désigné, par ceux-ci, sous les termes de « surdestinataire » et d'« auditoire universel ». C'est par ce travail de transposition, de l'état d'esprit du locuteur vers celui d'un tiers idéel, que l'on proposa d'expliquer le phénomène performatif propre au discours idéologique.

Il restait difficile, toutefois, à partir des définitions données par ces seuls auteurs, de spécifier, d'une part, la nature de ces tiers idéels, et d'autre part, de trouver le moyen de les distinguer l'un de l'autre, de sorte que l'on puisse catégoriser ceux-ci d'après leurs différentes orientations idéologiques. L'étude du jugement réfléchissant kantien nous permit d'approfondir notre compréhension de ce tiers idéel. Celui-ci, en tant que finalité dans la nature, fut rangé parmi les principes transcendantaux de l'esprit humain. Le tiers idéel devait nous apparaître, à partir de ce moment, comme une supposition nécessaire que se donne notre faculté de juger afin d'orienter sa recherche d'unité dans la nature. Kant nous présenta deux modalités d'expression du tiers idéel.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 160.

-

Celui-ci, d'une part, peut se présenter à nous sous la forme d'une causalité idéale, lorsqu'il s'agit de rendre compte de l'expression des êtres organisés. Ce type de jugement, nous le savons, fut qualifié de « téléologique ». D'autre part, lorsqu'il s'agit de justifier l'universalité présumée de notre jugement de goût, notre faculté de juger se donne alors un sens commun comme principe pour sa réflexion. Dans le cadre du jugement esthétique, le tiers idéel possède ceci de particulier, que sa nature n'est pas conceptuelle, mais affective.

Toutefois, malgré les avancées théoriques obtenues à la suite de l'étude du jugement réfléchissant kantien, nous rencontrons, encore à ce stade de notre réflexion, une certaine indétermination qu'il nous faut surmonter. Comment, en effet, reconnaît-on les différentes orientations idéologiques de ces tiers idéels, qu'il s'agisse alors de causes idéales ou de sens communs, de sorte que des effets performatifs puissent leur être attribués en propre? C'est à la résolution de cette problématique que nous allons maintenant nous intéresser.

3.1.2 L'anticipation de mondes esthétiques

Avant de nous élancer vers de plus amples développements théoriques, reprenons le fil de notre problématique et tâchons de voir comment les derniers propos nous ont permis de progresser au sein de celle-ci. Nous avons proposé, en tout début d'ouvrage, que des discours – entendu ici au sens générique : langage, technique, et objet – peuvent être qualifiés d'« idéologiques » dans la mesure où ceux-ci portent l'acteur social à agir de manière non réflexive. C'est dans le but d'agir de manière appropriée à chaque contexte que l'acteur social modifie-t-il son comportement en fonction de l'orientation idéologique des discours rencontrés. Ce fut là l'objet de notre théorie discursive de l'action, présentée lors du second chapitre.

La régulation du discours organisationnel, avons-nous conclu, doit nous permettre d'orienter, en grande partie, le comportement de l'acteur social et, en cela, la mise en forme de la société, dès lors que nous reconnaissons que les organisations constituent d'importants diffuseurs de discours idéologiques. Pour exercer cette régulation, nous avions proposé une démarche analytique, laquelle consiste à discriminer les discours organisationnels en fonction du degré d'adéquation analogique que ceux-ci entretiennent avec une norme de référence. Cet exercice de comparaison, entre un discours et une norme, nécessite alors que nous soyons en mesure d'identifier l'orientation idéologique de chaque discours que nous nous proposons d'évaluer. Comment saisir cette orientation idéologique? Dans la mesure où c'est d'un axiome que les idéologies tirent l'autorité qu'elles exercent sur l'acteur social, engendrant, ce faisant, des effets performatifs, nous en sommes convenus que c'est par le biais de cette notion d'« axiome » que nous devons chercher à définir l'orientation idéologique d'un discours. Quelle est alors la nature de ces axiomes, et comment les saisit-on?

Avec Vološinov et Perelman, nous avions vu que le sujet désireux de produire un discours légitime va se rapporter à un tiers idéel, élaboré à partir de son for intérieur, lequel est employé comme principe directeur pour diriger son action. Nous tâchions alors, par l'étude de ces auteurs, de rendre compte du phénomène performatif à partir du principe dialogique. L'axiome du discours idéologique devait ainsi, à partir de ce moment, prendre la forme d'un tiers idéel, l'un et l'autre, soit l'axiome et le tiers idéel, jouant le rôle de principes de légitimation pour l'action. C'est ainsi en s'appropriant l'axiome d'un discours idéologique, représenter alors sous la forme d'un tiers idéel, que l'individu trouve une règle depuis laquelle réguler son comportement, dans un sens qu'il croira être approprié pour chaque situation particulière. De la sorte, nous proposions d'expliquer le phénomène de la performativité par un processus de transposition, où le sujet

devient « animé par l'esprit même de son auditoire ⁹⁹ ». Mais ces analyses devaient nous paraître insuffisantes pour déterminer l'orientation idéologique d'un discours. Comment, en effet, distinguer un tiers idéel d'un autre? Quelles sont les caractéristiques de ces derniers, qui doivent porter l'acteur social à modifier son attitude, au gré de leurs diverses orientations idéologiques? Nous avons tenté d'approfondir ce problème avec l'étude du jugement réfléchissant kantien.

Dans la mesure où les discours idéologiques composent manifestement, pour le sujet, des unités synthétiques, c'est le jugement réfléchissant qui nous permet d'appréhender ceux-ci, sous la forme de tiers idéels. Si l'on suit les propos de Kant sur ce sujet, il doit s'agir de finalités dans la nature que notre faculté de juger se donne à elle-même pour poursuivre sa réflexion. Nous savons qu'il est possible d'aborder ces finalités selon deux perspectives – téléologique et esthétique –, l'une et l'autre correspondant à deux manières de se représenter un tiers idéel. Dans le cas du jugement téléologique, le concept d'un objet empirique est donné; la finalité est alors considérée comme objective, impliquant alors l'Idée de cause idéale. Dans le cas du jugement esthétique, la finalité est seulement phénoménologique, c'est-àdire relative à l'état d'esprit du sujet. Conséquemment, la finalité sera considérée comme étant subjective. Ces deux perspectives nous permettent alors de spécifier notre compréhension du tiers idéel, lequel pourra être représenté sous la forme, soit d'une cause idéale, soit d'un sens commun. Ces précisions devaient toutefois, là encore, s'avérer insuffisantes à nous permettre de distinguer l'orientation idéologique d'un discours donné. Comment, en effet, à partir de cette seule distinction, entre les jugements téléologique et esthétique, identifier les normes comportementales auxquelles nous soumet le discours idéologique?

_

⁹⁹ Perelman C., 1958, Traité de l'argumentation, Puf, p. 31.

Une première analyse nous porte à reconnaître que cette difficulté, relativement à l'identification des normes à l'action, ne se pose pas lorsque le tiers idéel se présente à nous sous la forme d'une cause idéale. En effet, lorsque celui-ci nous est donné sous la forme d'une finalité objective, c'est-à-dire en tant qu'être organisé – ou système autonome –, les normes à l'action peuvent être facilement déduites de la notion de « bien » qui est propre à cette finalité, et qui doit exprimer les conditions simplement favorables à l'actualisation de cette finalité. Dans ce cas, une simple approche conséquentialiste suffit alors pour réguler notre action, laquelle n'a alors qu'à s'inscrire conformément à la logique du système finaliste pour être considérée légitime *envers ce système*. Il est bien rare toutefois que les discours idéologiques, d'autant plus les discours organisationnels, se présentent à nous sous la forme d'une finalité objective.

Bien au contraire, les discours que nous sommes conduits à rencontrer dans notre environnement, et qui nous portent à agir de manière non réflexive, sont, pour la très grande majorité d'entre eux, saisis comme de simples finalités subjectives, c'est-à-dire que la compréhension que nous pouvons faire de ceux-ci est purement phénoménologique, et non pas logique. C'est le jeu de nos facultés de connaître – que sont l'imagination et l'entendement –, qui doit alors nous permettre de reconnaître, dans ces discours, l'expression d'un sens commun et, ce faisant, d'un tiers idéel. La question que nous nous posons dès lors consiste à savoir comment, dans cette dernière circonstance, c'est-à-dire lorsque le tiers idéel nous est donné sous la forme d'un sens commun, l'acteur social parvient à déterminer les actions qui doivent lui permettre de se rendre légitime à l'égard de cette finalité subjective. C'est par l'étude de la notion d'« Idée esthétique », autre concept kantien, que nous proposerons de répondre à cette question.

L'Idée esthétique, nous le verrons mieux dans un instant, est un produit de l'imagination, laquelle permet au sujet de se représenter, et c'est bien là que la

chose nous intéresse, les actions qui se conforment à un sens commun. En tant que système de représentations homogènes dont la cohérence interne est relative à un état d'esprit, l'Idée esthétique – que nous désignerons aussi sous les notions de « monde esthétique » et de « contexte » – offre à l'acteur social une présentation des actions appropriées à l'égard d'une finalité subjective particulière. Toutefois, nous devrons reconnaître, à nouveau, l'insuffisance de ces derniers développements pour conduire, jusqu'à son terme, notre démarche interprétative. Dans la mesure où Kant nous propose de fonder le jugement esthétique sur le seul sentiment de plaisir ressenti au jeu harmonieux de nos facultés de connaître, un problème d'indétermination persiste à l'égard des différents sens communs intuitionnés, ce qui ne nous permet pas d'effectuer, entre eux, des différenciations, quant à leurs orientations idéologiques.

Pour résoudre cette dernière difficulté, nous proposerons d'emprunter, chez Martin Heidegger, la notion de « tonalité », laquelle nous permet d'introduire une variété d'états d'esprit relatifs à de possibles sens communs. De la sorte, nous proposerons de nous représenter le sens d'un discours idéologique sous la forme de mondes esthétiques — lesquels sont des systèmes de représentations — dont la cohérence interne est relative à une tonalité affective, laquelle tonalité tient alors lieu d'axiome du système ainsi composé. C'est par ces réflexions que nous conclurons le premier volet de notre théorie herméneutique, laquelle consiste, nous le répétons, à déterminer l'orientation idéologique d'un discours. Mais avant de nous rendre à cette conclusion, tâchons de comprendre comment un acteur social, à partir de l'appréhension d'une finalité subjective, parvient à déterminer l'action qui le rendra légitime à l'égard de celle-ci.

Comprendre une finalité subjective

Comment, donc, parvient-on à distinguer entre elles les diverses orientations idéologiques des finalités subjectives rencontrées dans la nature? Dit autrement, comment détermine-t-on le comportement approprié à un discours idéologique donné, dès lors que nous ne disposons que de notre sentiment, et de l'appréhension d'un sens commun, pour rendre compte de celui-ci? Pour aborder ce nouvel enjeu, prenons d'abord quelques pas de recul.

Kant distingue « trois actes », qui composent l'accession à la connaissance, actes qui sont relatifs chacun à l'un de nos trois pouvoirs de connaître, que sont l'entendement, la raison, et le jugement.

1. L'appréhension (apprehensio) du divers de l'intuition. 2. La compréhension, c'est-à-dire l'unité synthétique de la conscience de ce divers dans le concept d'un objet (apperceptio comprehansiva). 3. La présentation (exhibitio) de l'objet correspondant à ce concept dans l'intuition. Pour le premier acte se trouve requise l'imagination, pour le second l'entendement, pour le troisième la faculté de juger [...]¹⁰⁰.

Alors que l'imagination agit comme une force productive – l'on pourrait dire aussi prospective – par laquelle des « formes arbitraires d'intuitions possibles » sont données¹⁰¹, l'entendement agit parallèlement à cette activité et tâche de trouver « l'unité du concept réunissant les représentations » ¹⁰². Cette complémentarité, de l'imagination et de l'entendement, doit agir en toute circonstance. En effet, l'« appréhension des formes dans l'imagination, nous dira Kant, ne peut jamais intervenir sans que la faculté de juger réfléchissante, même de façon non

¹⁰² *Ibid.*, p. 196.

-

¹⁰⁰ Kant E., 1995, *Critique de la faculté de juger*, Renaut A. (trad.), Flammarion, p. 110.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 220.

intentionnelle, la compare du moins avec son pouvoir de rapporter des intuitions à des concepts¹⁰³ ».

Cet exercice de comparaison entre le pouvoir de l'imagination et celui de l'entendement, exercice par lequel un objet de l'intuition peut nous être présenté comme étant conforme à un concept, peut être conduit de deux manières, selon que le concept auquel nous tâchons de rapporter notre intuition soit un concept de l'entendement, ou de la raison (soit une Idée) 104. De la sorte, lorsque c'est sous un concept de l'entendement que nous subsumons une intuition, nous avons affaire à un processus de schématisation. Toutefois, lorsque l'unité synthétique sous laquelle nous désirons subsumer notre intuition n'est pas un concept de l'entendement, mais une Idée, comme c'est le cas pour les jugements réfléchissants esthétiques - où c'est alors un état d'esprit qui tient lieu de concept -, l'exercice de conceptualisation – ou de synthèse – se nomme « symbolisation », laquelle correspond alors à une « schématisation sans concept » 105. C'est de cette manière que l'on peut tenter de connaître le contenu d'un jugement esthétique – tel que se présente à nous le sens commun -, mais seulement de manière indirecte, c'est-àdire par le moyen du symbole, plutôt que celui du concept. La symbolisation, nous le voyons alors, est le moyen que doit emprunter notre esprit pour comprendre l'orientation idéologique d'un discours, dès lors que son principe directeur – son axiome - ne nous est accessible que sous la forme de l'Idée d'un sens commun. Nous aurons l'occasion de revenir sur cette dernière remarque. Poursuivons.

Cet exercice de symbolisation ne se fait pas sans suivre une certaine règle. Écoutons Kant à cet égard :

1.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 169.

¹⁰⁴ *Ibid.*, §59.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 271.

Or, dans la mesure où aucun concept de l'objet ne se trouve ici au fondement du jugement, ce dernier ne peut consister que dans la subsomption de l'imagination elle-même [...] sous la condition qui permet que l'entendement en général, à partir de l'intuition, arrive à des concepts¹⁰⁶.

Cette condition, c'est la « sensation de l'animation réciproque qui intervient entre l'imagination dans sa *liberté* et l'entendement dans sa *légalité* ¹⁰⁷ ». C'est par la notion de « plaisir » que Kant désigne cette sensation qui accompagne le jeu harmonieux de nos facultés de connaître.

Si donc, dans cette comparaison, l'imagination (comme pouvoir des intuitions a priori) s'accorde inintentionnellement avec l'entendement (comme pouvoir des concepts) par l'intermédiaire d'une représentation et *si du plaisir s'en trouve suscité*, l'objet doit dès lors être considéré comme final pour la faculté de juger réfléchissante¹⁰⁸.

Ce plaisir, nous en avons discuté plus tôt, parce qu'il est vécu par le sujet comme ayant une valeur universelle, présuppose un sens commun, lequel vient fonder, de manière *a priori*, la communicabilité universelle de notre sentiment¹⁰⁹. De la sorte, le sens commun doit-il agir, au sein de cet exercice de symbolisation, comme un principe régulateur; celui-ci correspond, nous dit Kant, « à une simple *norme idéale* dont la présupposition pourrait permettre à bon droit d'établir comme règle, pour chacun, un jugement qui s'accorderait avec elle et la satisfaction qui, relativement à un objet, s'exprimerait dans ce jugement¹¹⁰ ». Là encore, nous reviendrons sur ces propos dans un instant, mais poursuivons.

_

¹⁰⁶ Ibidem.

¹⁰⁷ *Ibid.*, pp. 271-272.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 169, nous soulignons.

¹⁰⁹ *Ibid.*, §21.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 219, nous soulignons

L'exercice de symbolisation, par lequel une Idée peut nous être présentée, procède par analogie¹¹¹. Il s'agit, chez Kant, d'un « transfert de la réflexion sur un objet de l'intuition à un tout autre concept auquel peut-être une intuition ne saurait jamais correspondre de façon directe¹¹² ». L'association d'idées – ou « transfert de la réflexion » – qui est conduite par la symbolisation, correspond, nous l'avons relevé déjà, à un mode indirect de connaissance des objets de l'intuition.

Une connaissance de cette espèce, nous dira Kant, c'est la connaissance *par analogie*, mot qui ne veut pas dire, comme on l'entend communément, une ressemblance imparfaite entre deux choses, mais bien la ressemblance parfaite de deux rapports entre des choses tout à fait dissemblables¹¹³.

Cette « ressemblance parfaite », elle demeure dans la possibilité de subsumer différents objets, sous une même Idée, laquelle, lors du jugement esthétique, est un sens commun. Kant nommera « attributs esthétiques » l'ensemble des représentations associées à une Idée.

Ces formes qui ne constituent pas la présentation même d'un concept donné, mais expriment seulement, comme représentations secondaires de l'imagination, les conséquences qui s'y relient et la parenté de ce concept avec d'autres, on les nomme *attributs* (esthétiques) d'un objet dont le concept, comme Idée de la raison, ne peut jamais être présenté de facon adéquate¹¹⁴.

Les attributs esthétiques fournissent alors à l'imagination « l'occasion d'appliquer son pouvoir à une foule de représentations apparentées, lesquelles permettent de

-

¹¹¹ *Ibid.*, §59.

¹¹² *Ibid.*, p. 341.

Kant E., 2001, *Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science*, L. Guillermit (trad.), J. Vrin, p. 137.

¹¹⁴ Kant E., 1995, *Critique de la faculté de juger*, Renaut A. (trad.), Flammarion, p. 301.

penser davantage que ce que l'on peut exprimer dans un concept déterminé par des mots¹¹⁵ ».

Dans le cadre d'un jugement esthétique, alors qu'il n'est pas possible d'épuiser le nombre des représentations pouvant être subsumées sous l'Idée d'un sens commun, l'imagination « progresse d'elle-même jusqu'à l'infini¹¹⁶ »; elle « élargit esthétiquement le concept lui-même de manière illimitée¹¹⁷ ». Lors du processus de symbolisation,

l'imagination est alors créatrice, [...] elle met en mouvement le pouvoir des Idées intellectuelles (la raison), et cela d'une manière qui lui permet, à propos d'une représentation, de penser bien plus (ce qui, certes, appartient au concept de l'objet) que ce qui en elle peut être appréhendé et rendu clair¹¹⁸.

Le résultat de cet exercice doit ainsi nous mener à la composition d'un système homogène de représentations, toutes cohérentes les unes avec les autres, relativement à un même sens commun. Kant nommera « Idée esthétique » le système ainsi constitué par notre imagination, lors de la symbolisation.

[C]e sont ces attributs esthétiques qui constituent une *Idée esthétique*, laquelle, pour cette Idée de la raison, tient lieu de présentation logique, mais trouve véritablement son utilité pour animer l'esprit en lui donnant la possibilité de porter son regard sur un champ infini de représentations apparentées¹¹⁹.

L'Idée esthétique nous apparaîtra, à la suite de ces réflexions, comme l'aboutissement de l'exercice de symbolisation. Elle constitue l'unité synthétique

_

¹¹⁵ Ibidem.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 235.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 301.

¹¹⁸ Ibidem.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 302.

qui doit satisfaire au désir de notre faculté de juger, lequel consiste à introduire des finalités dans la nature. Kant nous en donne la définition suivante :

En un mot : l'Idée esthétique est une représentation de l'imagination, associée à un concept donné, qui, dans le libre usage de celle-ci, est liée à une telle diversité de représentations partielles que nulle expression désignant un concept déterminé ne peut être trouvée pour elle, et qui en ce sens permet de penser, par rapport à un concept, une vaste dimension supplémentaire d'indicible dont *le sentiment anime le pouvoir de connaître* et vient introduire de l'esprit dans la simple lettre du langage¹²⁰.

La déduction d'une Idée esthétique, remarquons-le bien, n'est toutefois pas logique, mais esthétique. C'est un état d'esprit, c'est-à-dire un sens commun, qui lui sert de principe régulateur pour sa formation. Il est intéressant de noter alors que, dans la mesure où il nous est impossible de subsumer un sens commun — en tant qu'intuition interne — sous des concepts, notre entendement ne parviendra jamais à saisir, par ses concepts, « toute l'intuition interne de l'imagination, que celle-ci relie à une représentation donnée ¹²¹ ». Pour cette raison, l'Idée esthétique doit rester, à jamais, indéterminée. Mais quoi qu'il en soit de cette indétermination, l'Idée esthétique constitue néanmoins le « fond » de la compréhension esthétique, c'est-à-dire l'aboutissement de l'exercice compréhensif conduit à l'égard d'une finalité subjective.

Toute personne qui se propose d'interpréter un discours, selon un mode esthétique, est ainsi emmenée à composer en son for intérieur, le plus souvent de manière inconsciente, une Idée esthétique. En cela, l'Idée esthétique est l'une des choses les plus communes de notre quotidien. Bien que nous privilégierons, dans les prochaines pages, l'usage de la notion de « monde esthétique », pour désigner le

¹²⁰ *Ibid.*, p. 303, nous soulignons.

¹²¹ *Ibid.*, p. 332.

contenu de sens d'une « Idée esthétique » — dans la mesure où l'ensemble des attributs esthétiques identifiés pour un même sens commun doivent nous conduire à nous représenter tout un monde imaginaire, ordonné suivant un même principe esthétique —, c'est sans doute l'expression de « contexte » qui nous permet de mieux saisir le caractère tout à fait commun, voire banal, de l'Idée esthétique.

En effet, si nous nous attardons quelques instants à la définition de ce terme, nous verrons que celui-ci, tiré du verbe latin « contexere » (tisser ensemble), signifie l'« ensemble des circonstances dans lesquelles s'insère un fait 122 ». Nous demandant, alors, ce qu'est une circonstance, la définition suivante nous est donnée : « Ce qui constitue, caractérise le moment présent 123. » Il faudra toutefois aller voir du côté de la racine latine de ce terme pour en tirer de meilleurs éclairages. Provenant du verbe latin « circumstare », qui signifie « se tenir debout autour », la circonstance pourra nous apparaître comme « ce qui accompagne » un contexte, ou dit autrement, comme l'attribut d'un contexte. L'on peut ainsi en déduire qu'un contexte est un assemblage de circonstances, de la même manière qu'une Idée esthétique est un assemblage d'attributs esthétiques. Se représenter un contexte, par imagination, serait donc l'équivalent de la composition d'une Idée esthétique; comprendre un discours idéologique, en cela, revient à identifier le contexte dans lequel s'insère ce discours, dont il n'est qu'une circonstance.

Choisir l'action conforme à une finalité subjective

À partir de ces réflexions, il devient possible d'expliquer comment un discours, même s'il n'est appréhendé que sous un rapport esthétique, et non pas logique, parvient à informer l'acteur social des actions qu'il doit adopter pour se rendre

.

¹²² «Contexte», in *Le nouveau Petit Robert, Dictionnaire alphabétique de la langue française*, 2007, p. 523.

¹²³ «Circonstance», op. cit., p. 437.

légitime à l'égard de ce discours. C'est dans le monde esthétique, ainsi composé suivant l'exercice de symbolisation, que l'acteur social doit puiser les modèles de l'action légitime. On voit dès lors comment le jugement esthétique acquiert une valeur explicative fondamentale à l'égard du phénomène de la performativité. Pour exposer cette idée, revenons brièvement sur notre théorie discursive de l'action.

Nous avions mentionné, lors du second chapitre, que l'acteur social désireux de produire une action légitime doit se conformer à une convention sociale — que nous avons nommé aussi « institution ». Cette convention, comme le fit remarquer Perelman, c'est au sujet qu'il revient de l'identifier, à travers une juste compréhension de son auditoire, et par extension, du contexte d'élocution. Ce n'est ainsi qu'en conformant notre discours aux exigences d'un contexte que l'on s'assure d'une certaine crédibilité, et en cela, que nous atteignons une efficacité dans nos actions. L'identification d'un contexte sert alors de repère normatif pour le locuteur; il s'agit de la condition de validité de son action. Nous avons vu comment Vološinov et Perelman ont tenté d'exprimer cette idée, en renvoyant à l'idée d'un tiers idéel, lequel fut tenu comme critère de validation du discours.

L'identification du contexte auquel tout discours fait implicitement référence, en tant que finalité dans la nature, nous avons vu, avec Kant, qu'elle procède par analogie. Des associations d'idées sont générées, suivant un exercice de symbolisation, au sein duquel un état d'esprit agit en tant que principe directeur envers la composition d'une Idée esthétique. Cette Idée esthétique – que nous nous proposions d'aborder comme un monde esthétique –, là est notre propos, offre au sujet les modèles de l'action appropriée à un discours donné. De la sorte, le monde esthétique possède une fonction suggestive. Il offre une représentation de l'action conforme, esthétiquement, à un contexte. Et comme l'action suggérée par un monde esthétique doit nécessairement s'accorder avec un sens commun et en affirmer

l'expression, cette action sera dite « belle », du fait qu'elle participe alors du jeu harmonieux de nos facultés de connaître, vers la composition d'une Idée esthétique.

Ce faisant, la beauté apparaîtra comme un critère de légitimation de l'action. C'est ainsi, en rendant son action belle, que l'acteur social tâche de se rendre légitime à l'égard d'un contexte donné. Dans la mesure, toutefois, où la détermination de ce qui doit être considéré comme étant « beau » est conditionnée par une finalité – ici une Idée esthétique –, il peut sembler approprié d'employer la notion de « beauté adhérente », telle qu'on la retrouvera chez Kant lui-même. Toutefois, il n'est pas certain que Kant admette un tel usage de cette notion pour exprimer l'idée d'une beauté conditionnée par une Idée esthétique. En effet, celui-ci semble réserver l'expression de « beauté adhérente » aux jugements de goût qui rapportent la forme d'un objet à un concept empirique, et ne pas l'appliquer lorsque le jugement est rapporté à une Idée esthétique 124. C'est pourquoi reconnaîtra-t-il l'existence de deux types de beauté.

Il y a deux espèces de beauté : la beauté libre (pulchritudo vaga) ou la beauté simplement adhérente (pulchritudo adhaerens). [...] Les beautés de la première espèce s'appellent beautés (existant par elles-mêmes) de telle ou telle chose; l'autre beauté, en tant que dépendant d'un concept (beauté conditionnée) est attribuée à des objets qui sont compris dans le concept d'une fin particulière ¹²⁵.

S'il est vrai que la question semble rester ouverte, qui consiste à savoir si, sous « le concept d'une fin particulière », il est possible d'inclure les Idées esthétiques, en tant que finalité subjective, nous remarquons toutefois que Kant ne donne, pour décrire en quoi consiste la beauté adhérente, que des exemples relatifs à des concepts empiriques (un homme, un cheval, un édifice). Ainsi proposons-nous, pour résoudre cette difficulté, de nier la distinction effectuée par Kant, entre beauté

¹²⁵*Ibid.*, p. 208.

.

¹²⁴ Kant E., 1995, *Critique de la faculté de juger*, Renaut A. (trad.), Flammarion, §16.

libre et beauté adhérente. En effet, dès lors que tout jugement de goût est conditionné par un sens commun, comme condition de possibilité de ce type de jugement, la beauté libre ne peut jamais se montrer, en fait, tout à fait libre d'une certaine détermination. De la sorte, si, effectivement, Kant semble réserver cette expression de « beauté adhérente » pour exprimer l'idée de l'adéquation d'une représentation avec un concept empirique, nous proposons qu'il est tout aussi approprié d'employer cette expression pour exprimer l'idée de l'adéquation d'une représentation – dans notre cas, d'une action – avec une Idée, où le sens commun tient lieu de concept pour notre jugement.

Ainsi dira-t-on que l'action légitime est belle, mais seulement de façon conditionnelle à un contexte, à l'égard duquel elle est jugée. Il semble alors tout à fait approprié de parler de « beauté contextuelle » pour exprimer cette idée. Une même action nous paraîtra conséquemment belle ou non, selon son degré d'adéquation esthétique avec son contexte d'apparition, et l'on considérera que celle-ci détonne, si elle s'en écarte. Se tromper de contexte, pour notre action, correspond alors à une erreur de jugement. Cet écart dissonant, entre un discours et son contexte d'apparition, est dès lors vécu comme un choc culturel. Kant parle d'« étonnement », pour exprimer ce phénomène.

Ainsi l'étonnement est-il un choc de l'esprit se heurtant à l'incompatibilité d'une représentation et de la règle qu'elle fournit avec les principes inscrits déjà au fondement de cet esprit – choc qui suscite ainsi un doute quant à la question de savoir si notre façon de voir ou de juger a été correcte [...]¹²⁶.

Inversement en va-t-il des phénomènes qui expriment l'accord de nos facultés de connaître avec la détermination d'une finalité. Kant parlera alors d'« admiration », pour exprimer ce sentiment par lequel nous pressentons, « au-delà des

٠

¹²⁶ *Ibid.*, p. 356.

représentations sensibles », l'expression d'une Idée esthétique 127. La satisfaction, que l'on retrouve ainsi à l'admiration des formes adéquates à une Idée esthétique, est le signe d'un bon jugement, soit la capacité d'identifier, pour chaque contexte, l'attitude nous permettant d'établir une relation harmonieuse avec celui-ci. De cette coïncidence, entre nos actions et les finalités reconnues dans la nature, doit résulter, par ailleurs, une certaine efficacité de notre action dans le monde, dans la mesure où notre conduite, de par sa participation à un contexte donné, reçoit un accueil favorable. Ainsi, agir avec goût nous assure non seulement une satisfaction subjective, mais encore nous procure les moyens d'agir efficacement dans le monde et d'identifier les conditions sous lesquelles il est possible de réaliser nos anticipations.

Mais agir de manière appropriée à chaque contexte, faut-il l'admettre, reste un art difficile. Cet art, en effet, nécessite de la part du sujet que celui-ci ait « une capacité d'accueil à des Idées esthétiques »¹²⁸, car ce n'est bien qu'après avoir composé adéquatement, à la suite d'un processus de symbolisation, tout un monde esthétique, que l'on peut trouver les modèles de l'action belle. C'est là une faculté du génie, nous dit Kant, que « le pouvoir d'avoir des *Idées esthétiques* »¹²⁹. Le génie n'est toutefois pas une qualité qui soit réservée à l'homme, ni qu'à certains d'entre eux. Tout être capable de reconnaître la présence de finalités subjectives dans la nature fait montre d'un certain génie, même si c'est de façon variable. Mais là où les différences de degré du génie peuvent se faire plus facilement percevoir, est dans la pratique. Car, en effet, le génie ne se limite pas à la seule capacité d'avoir des Idées esthétiques; il demeure aussi dans la capacité de communiquer celles-ci, à travers notre discours. Ainsi, nous dit Kant, le génie

_

¹²⁷ Ibidem.

¹²⁸ *Ibid.*, p. 247.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 332.

permet d'une part de découvrir des Idées pour un concept donné, et d'autre part d'obtenir pour ces Idées l'*expression* grâce à laquelle la disposition subjective de l'esprit ainsi suscité, en tant qu'accompagnant un concept, peut être communiquée à autrui¹³⁰.

Ce faisant, la chose est importante à remarquer ici, Kant admet la possibilité que nous puissions exprimer – c'est-à-dire représenter –, sous une forme sensible, le contenu des Idées esthétiques. Cette représentation d'une Idée, il la nommera « Idéal ». Il s'agit de « la représentation d'un être singulier en tant qu'adéquat à une Idée¹³¹ ». L'art est le mode privilégié d'expression des Idées esthétiques. Kant dira, à cet égard, en parlant du poète, que celui-ci

ose donner une dimension sensible à des Idées de la raison qui renvoient à des êtres invisibles, le royaume des bienheureux, l'enfer, l'éternité, la création, etc., ou encore, face à ce dont on trouve certes des exemples dans l'expérience, par exemple la mort, l'envie et tous les vices, de même que l'amour, la gloire, etc., il ose le rendre sensible au-delà des limites de l'expérience grâce à une imagination qui rivalise avec le prélude constitué par la raison pour atteindre un maximum – et cela à un degré de perfection dont il ne se trouve nul exemple dans la nature; et c'est à vrai dire dans la poésie que le pouvoir des Idées esthétiques peut se manifester dans toute leur ampleur¹³².

L'Idéal est donc la présentation d'un objet, lequel est remarquable par sa capacité à susciter le jeu harmonieux de nos facultés de connaître, afin de favoriser la composition d'une Idée esthétique. La musique, la danse, l'architecture, et toutes autres formes d'art, peuvent être considérées comme des expressions de notre génie, où s'exprime l'anticipation d'une Idée esthétique. Il faut bien comprendre cependant que l'Idéal ne parvient toujours qu'à suggérer une Idée, et non pas à l'incarner parfaitement, d'où il vient qu'il faut toujours y mettre un peu de soi-

-

¹³⁰ *Ibid.*, p. 303.

¹³¹ *Ibid.*, p. 212.

¹³² *Ibid.*, p. 301.

même, lors de l'interprétation des choses, afin de poursuivre la réflexion qu'elles ne font qu'amorcer.

Les déclinaisons du sens commun

Tâchons de voir maintenant dans quelle mesure ces derniers propos nous permettent de répondre à notre question de départ, laquelle consistait, rappelons-le, à déterminer l'orientation idéologique d'un discours, lorsque celui-ci prend la forme d'une finalité subjective. Nous nous demandions, alors, comment, à partir d'une perspective esthétique, l'acteur social parvient à identifier les actions qui doivent le rendre légitime à l'égard d'un discours donné. Les choses devraient nous paraître un peu plus claires, à la suite des derniers développements.

Nous avons vu, en effet, lorsque le tiers idéel nous est donné sous la forme d'une simple finalité subjective, en tant que plaisir ressenti à l'appréhension d'un sens commun, que l'entendement est conduit à composer, avec les apports de l'imagination, tout un monde esthétique, où nous proposions que se trouvent les modèles de l'action légitime. De la sorte, dans la mesure où l'acteur social adopte des comportements différents selon l'orientation idéologique des divers discours rencontrés, nous devons en conclure, en toute logique, que celui-ci aura pu formuler, pour chacun de ces discours, des mondes esthétiques différents. Ce constat soulève alors une nouvelle interrogation. Selon quels critères cette différenciation est-elle opérée, entre de possibles mondes esthétiques?

Il fut mentionné, lors des précédentes discussions, que c'est lors du processus de symbolisation qu'une Idée esthétique est élaborée. Cet exercice de symbolisation étant régulé par le sentiment que suscite le jeu harmonieux de nos facultés de connaître, l'on doit en déduire que tous les attributs esthétiques associés à une représentation donnée – lesquels attributs composent ensemble une Idée esthétique

– doivent avoir en commun le fait de pouvoir être rapportés, analogiquement, à un même sentiment. Or, ce sentiment, nous le savons, se trouve réduit, chez Kant, à l'expression d'un plaisir désintéressé. En d'autres termes, Kant ne développe pas l'idée que différents sentiments puissent être suscités par l'entraînement mutuel de l'imagination et de l'entendement. Doit-on en conclure que tous nos jugements esthétiques doivent être attribuables à un seul et même sentiment, et que le plaisir soit le seul critère depuis lequel nous composons nos Idées esthétiques? La chose est évidemment inadmissible, car alors nous devrions interpréter toutes les finalités subjectives sous un même rapport et ne pas admettre, entre elles, de différenciation. Pour résoudre cette difficulté, nous proposons de modifier la terminologie associée à l'entraînement mutuel de nos facultés de connaître, pour aborder celui-ci en termes d'« enthousiasme », plutôt que de « plaisir ».

L'intérêt que nous trouvons, à ce glissement terminologique, est que celui-ci nous évite de restreindre le jugement esthétique à une seule modalité, que serait alors le sentiment de plaisir. Il est possible, en effet, de laisser place, sous cette notion d'« enthousiasme », à l'entière gamme des émotions humaines, alors que de l'enthousiasme peut effectivement être vécu à l'endroit de divers sentiments, qu'il s'agisse alors de la joie, de la colère, de la passion amoureuse, et d'autres encore, dont la liste peut être longue. De la sorte, nous voyons mieux comment différents jugements esthétiques peuvent conduire l'acteur social à adopter différents comportements. C'est bien en fonction de la spécificité du sentiment qui anime le jeu de ses facultés de connaître, dont l'accord est une source d'enthousiasme, que différents mondes esthétiques peuvent alors être composés.

Ce glissement terminologique ne nous éloignera pas tout à fait de la position kantienne, considérant que celui-ci reconnaît, à l'Idée esthétique, les effets mêmes que l'on prête à l'enthousiasme, en tant que stimulation à la fois morale et physique du sujet. Ainsi Kant dira-t-il des Idées esthétiques, qu'elles intensifient le

« processus vital », qu'elles apportent la vie, qu'elles élargissent l'âme¹³³, là où « l'élan d'une imagination sans limites », en route vers la composition des Idées esthétiques, s'intensifie « jusqu'à l'enthousiasme¹³⁴ ». De cette manière, donc, nous croyons éviter une erreur singulière qui consisterait à rapporter le jugement esthétique au seul sentiment de plaisir désintéressé. Encore une fois, nous aimerions préciser notre propos. Il ne s'agit pas ici d'affirmer que Kant ne donne pas de place à la diversité des sentiments humains, lors de la formation du jugement esthétique; celui-ci proposera d'ailleurs de saisir les Idées esthétiques comme « objets des affects¹³⁵ ». Toutefois, il nous semble que le rôle des émotions humaines, de leur diversité, se trouve sous-estimé, lors du processus de détermination des finalités subjectives.

À notre question, donc, suivant laquelle nous nous demandions selon quels critères une différenciation peut-elle être opérée entre diverses finalités subjectives, notre réponse sera la suivante : la différenciation est opérée en fonction du type de sentiment suscité par le jeu de nos facultés de connaître. Ainsi, lorsqu'un objet de notre environnement est appréhendé de telle sorte que sa forme stimule l'entraînement mutuel de notre imagination et de notre entendement, le sujet est alors pris d'enthousiasme à l'égard d'un sentiment, peu importe soit-il, lequel sentiment servira alors de principe régulateur au processus de symbolisation, suivant lequel une Idée esthétique est composée. Nous parvenons ainsi, au terme de ces réflexions, à spécifier, d'une manière inédite jusqu'à présent, quelle doit être la nature du principe régulateur du discours idéologique, que nous avions alors proposé de saisir sous la forme d'un axiome. Ce sont les sentiments, dans toute leur diversité, qui doivent composer ces axiomes, suivant lesquels des finalités subjectives – c'est-à-dire des discours idéologiques – peuvent être appréhendées par

¹³³ *Ibid.*, pp. 320, 300, et 258.

¹³⁴ *Ibid.*, p. 258.

¹³⁵ *Ibid.*, p. 320.

l'acteur social, d'où celui-ci tirera des principes régulateurs pour déterminer les formes de l'action légitime.

La notion heideggerienne de « Stimmung », que Martineau traduit de l'allemand par « tonalité » 136, s'approche de notre proposition, laquelle consiste à considérer le sentiment comme un principe constitutif de notre attribution de sens dans le monde et, ce faisant, des finalités subjectives. C'est au paragraphe 29 d'Être et temps, que nous trouvons la référence à ce terme, lequel désigne la manière d'être affecté du Dasein. « Ce que nous indiquons ontologiquement sous le titre d'affection est la chose du monde la mieux connue et la plus quotidienne ontiquement : c'est la tonalité, le fait d'être disposé 137. » La tonalité correspond à une modalité existentiale de l'être du Dasein. Au même titre que le principe transcendantal kantien, la tonalité conditionne a priori notre rapport au monde. « L'être-intoné de l'affection constitue existentialement l'ouverture-au-monde du Dasein », nous dira Heidegger¹³⁸. « [L]a tonalité est considérée comme le mode d'être originaire du Dasein où celui-ci est ouvert à lui-même avant tout connaître et tout vouloir et audelà de leur portée d'ouverture¹³⁹. » La tonalité est ainsi le mode constitutif de notre appréhension du monde, de telle sorte que le comprendre se montre toujours in-toné¹⁴⁰. « L'affection, nous dira-t-il encore, a à chaque fois compréhension¹⁴¹. » C'est dire, ici, que chaque tonalité transporte avec elle sa propre vision du monde et ses propres critères de légitimation, de la même manière que chaque Idée esthétique dispose de ses propres normes à l'action, conformément à la tonalité qui l'anime.

_

¹³⁶ Heidegger M., 1985, *Être et temps*, traduction d'Emmanuel Martineau, Édition Authentica (hors commerce).

¹³⁷ *Ibid.*, §.29.

¹³⁸ Ibidem.

¹³⁹ Ibidem.

¹⁴⁰ *Ibid.*, §.31.

¹⁴¹ Ibidem.

L'avantage que nous procure alors la notion de « tonalité », sur celle de « sentiment », est qu'elle parvient mieux à exprimer le caractère transcendantal que nous souhaitons reconnaître à l'axiome du discours idéologique, en tant que condition de possibilité du jugement esthétique. Le sentiment éprouvé par l'acteur social, à la rencontre d'une finalité subjective, n'est pas alors une simple impression vécue passivement de la part du sujet, mais se montre plutôt constitutif des contenus mentaux par lesquels celui-ci accordera du sens aux phénomènes qui l'entourent.

Suivant ces propos, l'on pourrait être porté à penser que les tonalités affectives, dans la mesure où elles conditionnent notre ouverture au monde, doivent être considérées comme des catégories de la pensée, au même titre que les catégories de l'entendement. Il s'agirait alors de considérer celles-ci comme des catégories esthétiques, qu'il faudrait mettre à côté de l'espace et du temps, pour ainsi compléter l'esthétique transcendantale kantienne. Ainsi nous pourrions avancer que le jugement réfléchissant pourrait s'avérer être, en fait, déterminant, comme le propose d'ailleurs Rudolf A. Makkreel, lequel propose que le jugement réfléchissant serait constitutif des objets des sciences sociales ¹⁴². De plus, le fait que Kant reconnaisse les jugements de goût comme étant synthétiques *a priori* ¹⁴³ nous indique déjà la possibilité d'accorder, aux finalités subjectives, une valeur transcendantale, et en cela, qu'elles puissent être effectivement constitutives de nos intuitions esthétiques, et de tout ce que cela implique. Mais ceci est un autre débat que nous ne proposons pas de résoudre ici.

-

¹⁴² Makkreel R.A., 1990, *Imagination and Interpretation in Kant : The hermeneutical import of the critique of judgment*, University of Chicago Press, p. 107.

¹⁴³ Kant E., 1995, *Critique de la faculté de juger*, Renaut A. (trad.), Flammarion, §36.

3.1.3 L'usage de la notion d'« ethos »

Nous aimerions conclure ce premier volet, de notre théorie interprétative du discours idéologique, par quelques réflexions entourant la notion d'« ethos », laquelle, croyons-nous, possède une valeur euristique tout à fait remarquable pour rendre compte de l'orientation idéologique d'un discours. Pour exposer notre propos, reprenons notre réflexion, telle que nous l'avions laissée.

Nous avons montré, précédemment, comment il est possible d'identifier, pour chaque discours appréhendé sous la forme d'une finalité subjective, les divers comportements conformes à leurs orientations idéologiques. L'enthousiasme suscité par l'accord de nos facultés de connaître, avions-nous proposé, favorise la génération d'une Idée esthétique, laquelle rassemble une diversité représentations attachées, analogiquement, à une même tonalité affective. C'est au sein des différents mondes esthétiques, ainsi composés, que l'acteur social doit alors trouver les modèles de l'action légitime. Si l'on s'en tient à ces propos, le discours idéologique présente trois aspects indissociables. D'une part, en effet, celui-ci peut être rapporté à une tonalité affective, laquelle est constitutive du sens de ce discours, rendu par une Idée esthétique. D'autre part, lui sont associés des schémas comportementaux spécifiques, dont la légitimité est conditionnée par cette Idée esthétique. Enfin, parce qu'une Idée esthétique représente toujours l'image d'un monde idéel – ce que nous avions aussi nommé « contexte » –, un lieu, réel ou imaginaire, lui est toujours attaché, auquel renvoie le discours idéologique, qui n'en est que la circonstance. Ces trois éléments, soit l'affect, le comportement, et le lieu, nous les retrouvons synthétisés au sein de la notion d'« ethos », que nous considérons, dès lors, tout à fait propre à exprimer l'orientation idéologique d'un discours. Examinons la chose d'un peu plus près.

La notion d'« ethos » provient de l'ancien grec *èthos* ($\tilde{\eta}\theta o \varsigma$), où lui sont reconnus trois sens qu'il ne s'agit pas de penser de manière dissociée, bien au contraire. Un premier sens renvoie à une perspective morale, ou affective, en tant que « disposition de l'âme¹⁴⁴ ». L'on retrouve cet usage, de la notion d'« ethos », chez Platon¹⁴⁵, de même que chez Aristote¹⁴⁶, ce dernier allant jusqu'à reconnaître « aux mélodies, rythmes et harmonies de la musique la capacité de représenter directement les $\dot{\eta}\theta\eta^{147}$ ». Un second sens est relatif au comportement habituel reconnu à certaines espèces animales, de même qu'à certains groupes humains. L'« ethos » signifie ici les comportements habituels, la coutume ¹⁴⁸. Ces deux caractéristiques n'épuisent toutefois pas tout le sens que l'on peut reconnaître à l'ethos. Une troisième acception existe effectivement, plus fondamentale aux deux autres, peut-être, dans la mesure où il s'agit là de la plus lointaine occurrence trouvée à ce terme, provenant d'un texte de Homère ¹⁴⁹, où celui-ci est employé pour désigner un lieu géographique, en tant que « demeure habituelle, domicile (de l'homme et des animaux)¹⁵⁰ ».

Considérant ces trois acceptions de la notion d'« ethos », celle-ci semble effectivement tout à fait appropriée pour désigner l'orientation idéologique d'un discours, soit l'ensemble des comportements associés à un état d'esprit, dont la légitimité est conditionnée par l'appréhension d'un contexte particulier. Anticipant sur les raisonnements que nous ne formulerons tout à fait que lors du prochain chapitre, nous pouvons d'ores et déjà affirmer que, pour chaque contexte social, doit correspondre un état d'esprit spécifique, dans la mesure exacte où chaque

-

Woerther F., «Aux origines de la notion rhétorique d'èthos», *Revue des Études Grecques*, tome 118, Janvier-juin 2005, p. 86.

¹⁴⁵ La République.

Politiques.

Woerther F., 2005, *op. cit.*, p. 92. Nous précisons, au passage, que le terme «ήθη» (èthè) est le pluriel de celui d'«ἦθος» (èthos).

¹⁴⁸ Pessonneaux Émile, 1959, *Dictionnaire Grec-Français*, Édition Eugène Belin, p. 677

¹⁴⁹ Woerther F., 2005, op. cit., p. 84.

¹⁵⁰ Pessonneaux Émile, 1959, *op. cit.*, p. 677

comportement, pour être considéré légitime, se rapporte à un contexte – ou « monde esthétique ». Mais sans vouloir devancer davantage sur nos prochaines discussions, demandons-nous, pour l'instant, si la notion d'« ethos » a déjà fait l'objet d'un emploi conforme à la triple perspective que nous souhaitons lui reconnaître.

Regardant, tout d'abord, du côté d'Aristote¹⁵¹, dont l'ethos rhétorique est bien connu, cette notion nous est généralement présentée comme l'impression de crédibilité que le locuteur donne de lui-même, par ces gestes et ses paroles, lors de l'exécution d'un discours. Cet ethos, remarquons-le toutefois, n'est pas réductible à l'expression du seul locuteur. En effet, l'ethos dont parle Aristote renvoie, prioritairement, au contexte d'élocution de l'orateur. Par « contexte », il ne faut toutefois pas entendre ici un lieu physique, mais bien plutôt un régime politique, soit celui de l'auditoire auquel le discours est adressé¹⁵². De la sorte, ce n'est qu'après avoir su discerner le contexte politique dans lequel il se trouve, c'est-àdire qu'après avoir identifié les préférences morales du groupe d'individus auxquels il s'adresse, que le locuteur peut, par la suite, trouver les gestes et les propos qui lui permettront de se rallier l'opinion de son auditoire 153. C'est ainsi la coïncidence, entre l'ethos de l'orateur et celui de l'auditoire, qui assure au premier la crédibilité de son message. On reconnaîtra facilement, ici, le tiers idéel dont nous discutions plus tôt, en tant que repère normatif employé par le locuteur afin de déterminer les formes légitimes du discours. Demandons-nous alors dans quelle mesure l'ethos rhétorique aristotélicien correspond à l'usage que nous souhaitons faire de ce terme, où doivent se combiner des considérations à la fois comportementales, affectives, et spatiales.

_

¹⁵¹ Rhétorique.

¹⁵² *Rhétorique*, I, 8, 1366 a 8-14.

¹⁵³ Rhétorique, I, 9, 1366 b 20-22.

Considérant que le contexte d'élocution devant servir de cadre régulateur au discours n'est pas, chez Aristote, un lieu, mais un régime politique, et dans la mesure où le comportement est présenté comme étant conditionné par une perspective éthique, plutôt que par une tonalité affective, nous devons rester insatisfaits de l'emploi de la notion d'« ethos », tel qu'Aristote nous l'expose dans son *Rhétorique*. Retranchons-nous alors sur les autres usages faits de ce terme, que l'on retrouve, notamment, au sein du champ sociologique, là où la notion d'« ethos » est employée pour rendre compte de la récurrence de certains comportements associés à des groupes sociaux spécifiques. Peut-être trouverons-nous là des usages qui s'accordent avec nos vus.

Nous retrouvons, dans L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme de Max Weber, la présentation d'un ethos bourgeois, lequel nous est décrit comme une « "éthique" spécifique », qualifiée de « philosophie de l'avarice », où s'exprime « le caractère d'une maxime de conduite de vie à coloration éthique 154 ». Ici, les mêmes reproches énoncés à l'endroit de l'ethos rhétorique aristotélicien peuvent être appliqués. L'ethos wébérien ne tient pas compte, dans sa définition, des considérations spatiales de l'action, ni n'est-il question, du moins de manière explicite, de tonalités affectives. L'adoption de conduites de vie spécifiques, de la part des acteurs sociaux, semble alors ne devoir être rapportée qu'à des considérations de nature éthique. Poursuivons donc notre recherche auprès d'autres auteurs.

Chez Pierre Bourdieu, la notion d'« ethos » compose l'un des trois éléments de l'habitus, à situer aux cotés de l'eidos et de l'hexis. L'usage de ce terme sera toutefois abandonné par celui-ci afin d'éviter la fragmentation conceptuelle de la

¹⁵⁴ Weber M., 2003, L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme, Gallimard, pp. 24-25.

notion d'habitus¹⁵⁵. Employée initialement pour désigner les comportements caractéristiques de différentes classes sociales, cette notion donna lieu à l'expression d'« ethos de classe »¹⁵⁶. S'il est vrai que Bourdieu emploie d'abord la notion d'« ethos » pour marquer ses distances à l'endroit de l'éthique¹⁵⁷, cette séparation ne nous semblera pas tout à fait nette, dans la mesure où l'ethos doit seulement correspondre, chez cet auteur, à une éthique implicite, plutôt qu'explicite, ou en d'autres termes, à une éthique non réflexive. Malgré cette nuance, l'ethos bourdieusien ne semble pas s'affranchir d'une perspective éthique.

Si l'on regarde maintenant du côté de Robert King Merton, celui-ci employa aussi la notion d'« ethos » pour distinguer les valeurs propres à des groupes sociaux, déterminés. La notion d'« ethos scientifique » fut ainsi développée afin de désigner l'ensemble des valeurs qui doivent guider l'exercice de la profession du chercheur universitaire ¹⁵⁸. Enfin, Norbert Elias, utilisera la notion d'«ethos», tout comme nos précédents auteurs, pour distinguer des groupes sociaux entre eux. Dans *la société de cour*, il effectuera une distinction entre l'ethos aristocratique et l'ethos économique ¹⁵⁹, chacun disposant de ses propres jugements de valeur et adoptant les attitudes conformes à ces valeurs. Un second usage peut être identifié chez ce même auteur, cette fois pour distinguer de simples pratiques sociales, distinguant alors la pratique sportive des époques de la Grèce antique et de la modernité ¹⁶⁰.

Chez chacun des auteurs discutés, la notion d'« ethos », remarquons-le, n'est toujours employée que pour désigner les préférences morales et comportementales

¹⁵⁵ Voir Fusilier B., «Le concept d'ethos», *Recherches sociologiques et anthropologiques*, 42 (1), 2011, pp. 97-109.

Bourdieu P., 1984, *Questions de sociologie*, Éditions de Minuit, p. 228.

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 133.

¹⁵⁸ Merton R. K., 1973, *The Sociology of Science : Theoretical and Empirical Investigations*, University of Chicago Press.

¹⁵⁹ Elias N., 1985, *La société de cours*, Flammarion, pp. 95-96.

¹⁶⁰ Elias N., 1998, *On Civilization, Power, and Knowledge: Selected Writings*, The University of Chicago Press, p. 167.

de certains groupes sociaux, sans qu'aucun lien ne soit établi entre l'ethos et une tonalité affective particulière, ni avec la désignation d'un lieu spécifique, ce que nous souhaitons pourtant démontrer. Il semble donc, à la suite de ce rapide survol, qu'un usage de la notion d'« ethos », dans le sens où nous l'entendons, reste à faire.

Nous arrivons, ici, au terme du premier volet de notre démarche herméneutique, lequel est consacré à la compréhension de l'orientation idéologique d'un discours. Si nous nous sommes intéressé à saisir cette orientation idéologique, c'est que nous proposons que celle-ci détermine largement la part des comportements adoptés, de manière non réflexive, de la part des acteurs sociaux. Ainsi, en identifiant à quelle idéologie participe un discours particulier, nous devrions être en mesure d'anticiper les impacts sociaux induits par celui-ci, et suivant cette analyse, de le soumettre à notre critique analytique. De la sorte, seront considérés légitimes les discours dont le contenu idéologique est conforme à la norme de référence propre à l'organisation émettrice de ces discours. Inversement, les discours dont les impacts sociaux s'écartent de leur norme de référence, seront considérés illégitimes. Mais selon quels critères peut-on distinguer une idéologie d'une autre idéologie? Autrement dit, quel est le facteur suivant lequel une idéologie parvient à conduire l'acteur social à adopter telle action, plutôt que telle autre?

Ayant d'abord reconnu que c'est l'axiome du discours idéologique qui doit constituer ce critère de discrimination, nous nous sommes intéressé au dialogisme, principe suivant lequel l'acteur social oriente son action en fonction de l'anticipation d'un tiers idéel. En tant que principe directeur à l'action, le tiers idéel pouvait être assimilé à l'axiome du discours idéologique. Nous en restions malgré tout aux prises avec une question fondamentale. Quelle est la nature de ces tiers idéels? Comment les distinguer l'un de l'autre? Avec Kant, nous avons proposé que

les tiers idéels sont les produits de notre jugement réfléchissant, en tant que finalités dans la nature. Nous avions distingué alors deux types de finalités. L'une est objective, lorsque le concept empirique de l'objet – c'est-à-dire de la finalité en question – nous est donné, l'autre est subjective, lorsque nous ne disposons d'aucun concept empirique, mais seulement de notre état d'esprit, depuis lequel nous devons composer, par le jeu de notre imagination et de notre entendement, la finalité en question, laquelle prendra alors, sous cette perspective esthétique, la forme d'une Idée esthétique – ce que nous avions aussi désigné « monde esthétique ». Pour chacune de ces finalités, nous avons vu comment des normes à l'action peuvent être déterminées. Dans le premier cas, il s'agit d'identifier les actions qui favorisent l'actualisation du concept de l'objet. Dans le second cas, les mondes esthétiques fournissent, à l'acteur social, les modèles de l'action légitime.

Là encore, notre conception de l'axiome du discours idéologique devait changer, à la suite de ces propos. En effet, dans la mesure où nous reconnaissons, à une tonalité affective, le rôle de principe régulateur envers la formation d'une Idée esthétique, celle-ci – la tonalité – devient dès lors le critère suivant lequel il nous est possible de distinguer entre elles les orientations idéologiques propres à chaque tiers idéel anticipé, lorsque nous appréhendons ceux-ci à partir de notre seul sentiment. Comme une tonalité affective ne peut être subsumée sous un concept, ce n'est que sous la forme de l'Idéal, c'est-à-dire sous la forme d'un monde esthétique, qu'il nous est seulement possible de nous représenter le contenu de sens d'une orientation idéologique. C'est ainsi avec la formulation d'un monde esthétique, propre à la tonalité affective attribuée à un discours particulier, que l'on atteint alors l'aboutissement du processus compréhensif.

Toutefois, comme l'interprétation conduite sous le pouvoir du jugement esthétique reste, à ce stade, entièrement subjective, c'est-à-dire relative au seul talent de l'interprète, comment nous assurer de la justesse de celle-ci? Comment nous assurer

que le monde esthétique, auquel nous rapportons un discours donné, nous permet effectivement d'anticiper les effets performatifs qui seront engendrés par ce discours? L'enjeu soulevé ici nous renvoie à la question de l'objectivité des interprétations conduites par la seule voie esthétique. Un critère doit alors être défini, qui nous permette de distinguer l'interprétation juste, de l'interprétation erronée. C'est à cet enjeu que se consacre le second volet de notre approche herméneutique, au cours duquel nous proposerons de fonder la validité d'une interprétation — soit son caractère objectif — par l'établissement d'un rapport logique de causalité entre un discours et des impacts sociaux, sur la base d'observations empiriques.

3.2 Valider une interprétation

Comment nous assurer de la validité d'un jugement esthétique? Voilà la question qui guidera notre réflexion tout au long de ce second volet de notre approche herméneutique. Alors que nous proposions de fonder le sens d'un tel jugement, lors du premier volet, sur l'appréhension d'un monde esthétique, alors ouvert par notre sentiment, nous ne disposions d'aucun critère nous permettant de discriminer, entre elles, de possibles interprétations divergentes concernant un même objet. Ainsi, chacun pouvait-il prétendre à la validité de son propre jugement, dès lors que l'interprétation n'avait pour seule balise que le sentiment du sujet. Or, dans la mesure où il n'est pas possible de nier le vécu subjectif d'un individu, chaque interprétation devait ainsi s'équivaloir, niant de ce fait la possibilité d'associer une orientation idéologique spécifique à un discours donné; car, en effet, cette orientation étant relative au seul sujet, celle-ci ne peut pas être considérée comme un attribut du discours lui-même. Toutefois, l'on manquerait la part la plus importante du phénomène idéologique, si l'on devait en restreindre le contenu de sens à l'appréciation intime que l'interprète peut s'en faire.

En effet, une caractérise fondamentale du discours idéologique, avons-nous déjà proposé, demeure dans sa vertu performative, soit la faculté que celui-ci possède d'induire, chez les acteurs sociaux, des comportements non réflexifs. En tenant compte de ce caractère performatif du discours, il nous est alors possible de sortir de la perspective proprement spéculative du comprendre, tel que nous l'avons développée lors du premier volet de notre théorie herméneutique, et de conduire l'exercice d'interprétation selon une seconde perspective, complémentaire à la première, laquelle est alors logique, c'est-à-dire relative aux rapports de causalité que nous sommes en mesure d'établir entre un discours et ses impacts sociaux. La conduite d'études empiriques, là est notre propos, nous permet de discriminer les différentes interprétations esthétiques tenues à l'égard d'un même discours. La validité d'un jugement esthétique sera ainsi établie en fonction de la conformité des effets attendus pour un discours donné, avec les impacts empiriques qui lui sont alors imputés. Cette perspective logique, au sein de laquelle intervient le principe de causalité, nous permet de reconnaître un second mode interprétatif au sein duquel intervient la notion d'« objectivité », en tant qu'adéquation logique entre une observation et une anticipation. La tenue d'études empiriques, proposeronsnous, nous permet de valider, a posteriori, l'objectivité d'un jugement esthétique. Cette affirmation ne va pas, cependant, sans soulever des difficultés qu'il nous faudra élucider. En effet, comment peut-on établir un rapport de causalité de manière objective? Les derniers développements épistémologiques ne vont-ils pas à l'encontre d'une telle posture? En réponse à cet enjeu, nous soutiendrons une conception purement phénoménologique de l'objectivité, que nous assimilerons au sentiment d'efficacité obtenu lors de la coïncidence d'une observation et d'une anticipation. C'est sur ces réflexions que nous conclurons le second volet de notre démarche herméneutique.

3.2.1 Retour sur la faculté performative du discours

Nous le disions précédemment, le sens d'un discours idéologique ne se restreint pas à la représentation du monde esthétique que l'interprète peut élaborer pour luimême, à partir de son propre sentiment. Parce que le discours idéologique porte l'acteur social à agir de manière non réflexive, celui-ci est considéré comme étant performatif. Nous avons déjà traité de la question de la performativité, lors du premier chapitre. Nous avions alors reconnu que différents substrats, qu'il s'agisse du langage, de l'action, ou des objets, peuvent à juste titre être reconnus comme des discours idéologiques, dans la mesure où ceux-ci parviennent à influencer l'attitude de l'acteur social. Ainsi, selon l'orientation idéologique des discours rencontrés, des comportements différents sont adoptés de la part du sujet, lequel, dans le but de se rendre légitime, tâche d'agir de manière appropriée à l'égard de chacun des contextes évoqués par ces discours. L'étude du jugement réfléchissant kantien nous a permis de préciser comment s'effectue ce phénomène de modulation comportementale.

L'appréhension de finalités dans la nature, avions-nous vu, informe le sujet des normes de l'action légitime. Alors que les finalités objectives demandent des actions qui s'accordent avec les conditions d'actualisation de leur concept, les finalités subjectives appellent des actions conformes à la tonalité affective suscitée par celles-ci. Dans les deux cas, une Idée sert de principe directeur à l'action. En ce qui a trait aux finalités objectives, l'Idée d'une cause idéale nous suggère les normes du bien, tandis que pour les finalités subjectives, une Idée esthétique nous suggère les normes du beau. Tandis que l'Idée de « cause idéale » est obtenue suivant la composition logique d'un système causal dont il n'est pas possible de rendre compte par les simples lois mécanistes de la nature, les Idées esthétiques, avions-nous vu, résultent de l'accord réciproque entre l'entendement et l'imagination, lequel accord suscite chez le sujet, lors de la présentation d'un objet,

un état d'esprit qui lui sert de principe régulateur pour penser davantage, jusqu'à la formation d'un monde esthétique. Nous avions alors proposé de nommer « enthousiasme » cet état de l'esprit suivant lequel nos facultés de connaître s'entraînent mutuellement et favorisent la formation d'une Idée esthétique.

Aux premiers abords, l'enthousiasme aura pu nous sembler n'avoir d'influence que sur le plan psychique. En effet, l'appréhension d'une Idée esthétique, avions-nous vue, donne à l'âme un élan¹⁶¹, c'est-à-dire génère une force qui « anime l'esprit » et « met en mouvement, d'une manière finale, les facultés de l'esprit, c'est-à-dire les dispose à un jeu qui se conserve de lui-même et même augmente les forces qui y interviennent¹⁶² ». Mais l'enthousiasme suscité par les Idées esthétiques ne se restreint pas à l'activation des seules facultés mentales du sujet. En effet, son influence atteint aussi le sujet sur le plan physiologique 163, si bien que l'on reconnaîtra, à de telles Idées, des vertus dynamogéniques. Soulignons, à cet égard, quelques commentaires de Kant, qui, malgré leur rarissime présence, au sein de la troisième Critique, signalent néanmoins la reconnaissance, chez cet auteur, de la faculté performative de l'Idée esthétique. Ainsi celui-ci nous dira-t-il que la présentation des Idées esthétiques « apporte la vie » 164 et qu'elle induit « l'intensification du processus vital dans le corps », remuant « les viscères et le diaphragme¹⁶⁵ ». L'on peut ainsi envisager que plus un discours exprime clairement une Idée esthétique, plus celui-ci dispose d'un certain potentiel dynamogénique favorisant le passage à l'action du sujet, par cette « intensification du processus vital dans le corps ». De la sorte, nous pouvons rendre compte du phénomène de la performativité par une voie esthétique, où l'Idée esthétique agit comme « premier moteur », mouvant le sujet sans être elle-même mue. Mais nous ne saurions nous

.

¹⁶¹ Kant E., 1995, *Critique de la faculté de juger*, Renaut A. (trad.), Flammarion, p. 255.

¹⁶² *Ibid.*, p. 300.

¹⁶³ *Ibid.*, p. 320.

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 300.

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 320.

satisfaire de cette proposition. Un argument similaire se trouve mieux développé chez Durkheim, lequel emploie une terminologie d'ailleurs très proche du vocabulaire kantien, pour rendre compte du phénomène de la performativité. Rappelons brièvement la position de cet auteur, dont nous avons déjà discuté lors du premier chapitre.

Chez Durkheim, le phénomène de la performativité peut être constaté via ce qu'il nomme « des faits sociaux ». Ceux-ci « consistent en des manières d'agir, de penser et de sentir, extérieures à l'individu, et qui sont doués d'un pouvoir de coercition en vertu duquel ils s'imposent à lui¹⁶⁶ ». À l'origine des faits sociaux, se trouvent les représentations collectives, lesquelles sont des contenus mentaux partagés par tous les membres d'un même groupe social, soit « la manière dont cet être spécial qu'est la société pense les choses de son expérience propre¹⁶⁷ ». Parmi ces représentations collectives, se dégage ce que Durkheim appellera « des idéaux collectifs », lesquels disposent, par le caractère sacré qui leur est inhérent, d'« une force capable de mouvoir nos volontés¹⁶⁸ », soit la capacité d'inhiber, ou d'encourager, l'adoption de certains comportements. Ainsi dira-t-il de ces idéaux qu'« [i]ls sont essentiellement moteurs; car derrière eux, il y a des forces réelles et agissantes : ce sont les forces collectives, forces naturelles¹⁶⁹ ».

C'est par cette notion d'« idéal » que l'on rejoint ici la thématique kantienne. Souvenons-nous alors ce que cette notion signifiait chez cet auteur. Kant employa la notion d'« Idéal » pour désigner la représentation sensible d'une Idée. Sur ce point, Durkheim semble paraphraser Kant, lorsqu'il affirme que

¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 105.

¹⁶⁶ Durkheim E, 1967a, Les règles de la méthode sociologique, Puf, p. 5.

¹⁶⁷ Durkheim É., 2008, Les formes élémentaires de la vie religieuse, Puf, p. 621.

¹⁶⁸ Durkheim É., 1967b, Sociologie et philosophie, Puf, p. 100.

[l]es idéaux collectifs ne peuvent se constituer et prendre conscience d'eux-mêmes qu'à condition de se fixer sur des choses qui puissent être vues par tous, comprises de tous, représentées à tous les esprits : dessins figurés, emblèmes de toute sorte, formules écrites ou parlées, êtres animés, ou inanimés¹⁷⁰.

Celui-ci nous dira encore que « [c]es idéaux, ce sont tout simplement les idées dans lesquelles vient se peindre et se résumer la vie sociale, telle qu'elle est aux points culminants de son développement N'oublions pas alors que les Idées esthétiques, sous leur forme la plus pure et la plus accomplie, doivent exprimer tout un monde de représentations, lequel monde, à bien des égards, peut donner lieu à la représentation d'une société « aux points culminants de son développement ». Mais insistons sur un autre aspect de la pensée durkheimienne, qui se montrera plus essentielle à notre démonstration.

Suivant cette idée, donc, selon laquelle les idéaux collectifs sont en mesure d'induire, auprès d'une population, des « manières d'agir, de penser et de sentir » spécifiques, un rapport de causalité semble pouvoir être établi entre des discours donnés et certains phénomènes sociaux. De la sorte, les effets empiriques engendrés par les discours idéologiques ne seraient pas aléatoires, ni relatifs au bon vouloir du sujet. C'est là une proposition que l'on retrouve chez Durkheim, lequel nous propose de saisir les représentations collectives comme un moyen terme dans la relation de dépendance qui unit la physiologie d'une société, avec sa morphologie. Autrement dit, alors que les représentations collectives seraient, si l'on suit cet auteur sur ce propos, des productions *sui generis* — c'est-à-dire des créations spontanées — induites par la morphologie d'un groupe social, la physiologie sociale, quant à elle, dépendrait directement — et logiquement — du contenu de ces représentations collectives, d'où vient l'idée que la physiologie d'une société serait

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 106.

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 104.

conditionnée par la morphologie de celle-ci. De la sorte, Durkheim propose qu'un rapport de causalité peut être établi entre le contenu d'un discours et des phénomènes sociaux. Une telle posture ne se retrouve d'ailleurs pas seulement chez cet auteur, mais auprès de l'ensemble des théoriciens faisant appel au phénomène de la performativité, tel que nous en avons discuté lors du premier chapitre. Nos expériences les plus ordinaires nous enseignent d'ailleurs que certains discours – musique, éclairage, attitude – sont propices à générer certaines ambiances, et de ce fait, suscitent l'adoption de certains comportements non réflexifs de la part du sujet. Et même si des désaccords de goût peuvent être remarqués parmi les individus, ces désaccords sont toujours plus exceptionnels qu'ils ne font la norme, tandis que la cause de ces écarts peut généralement être rapportée à des facteurs culturels, ou psychologiques, ce qui renforce alors la thèse du conditionnement de notre jugement personnel par des causes impersonnelles. Ainsi semble-t-il tout à fait raisonnable d'admettre qu'un discours puisse induire, suivant un rapport de causalité, des phénomènes sociaux spécifiques.

Ces considérations ouvrent alors la voie à un nouveau mode d'interprétation du discours idéologique, lequel peut être conduit depuis une perspective logique, c'est-à-dire en fonction des effets empiriques attribués à ce type de discours. Ce second mode interprétatif, nous proposons de nous y référer afin de valider la qualité d'une interprétation conduite suivant le mode esthétique. La manière de procéder est alors bien simple. Il s'agit de comparer le monde imaginé à la suite d'un jugement esthétique tenu à l'égard d'un discours donné, avec les effets empiriques attribués à ce discours même. S'il y a coïncidence entre les deux, alors la première interprétation, conduite suivant le mode esthétique, sera considérée valide. L'on comprend bien alors comment il est possible, à partir de cet exercice, d'effectuer une discrimination entre les différents jugements esthétiques effectués par les acteurs sociaux. Seuls les jugements esthétiques nous permettant une prédiction juste des faits seront considérés véridiques. Tout le travail de contre-vérification du

jugement esthétique demeure ainsi dans la démonstration qu'un discours induit effectivement le monde esthétique anticipé à partir de celui-ci. Nous proposons que la tenue de recherches empiriques nous permet de répondre à cette exigence. Il s'agit dès lors, pour paraphraser Durkheim, de traiter les faits sociaux comme des choses¹⁷², afin d'en découvrir à la fois les causes et les effets empiriques. Une telle proposition nous engage toutefois au sein de deux problématiques.

La première concerne des considérations de nature épistémologique. Comment, en effet, peut-on prétendre établir, de manière objective, un lien de causalité entre un discours et des effets empiriques, considérant les derniers développements provenant de la théorie des sciences, lesquels prônent une posture majoritairement constructiviste en cette matière, et donc refusent la possibilité même d'une connaissance objective? Fait-on alors fausse route en prétendant pouvoir établir, par les moyens de la démarche expérimentale, des rapports de causalité entre des discours et des impacts sociaux spécifiques? Une posture se réclamant du savoir expérimental est-elle soutenable en sciences sociales? Voilà le type de questions auquel nous aurons à répondre au cours des prochaines pages.

En ce qui a trait à la seconde problématique, celle-ci concerne, cette fois, la pertinence même de chercher à comparer, l'un à l'autre, soit les impacts sociaux attribués à un discours, avec le monde esthétique composé à partir de celui-ci. En effet, pour que cet exercice de comparaison puisse être mené de manière optimale, nous devrions être en mesure d'identifier, pour chaque discours, un monde esthétique factuel, c'est-à-dire des effets empiriques ayant l'envergure de tout un monde. Or, il serait irréaliste de s'attendre à ce qu'un seul discours parvienne à engendrer, à lui seul, et par ses propres ressources, tout un monde esthétique. C'est que la capacité performative d'un discours est généralement de faible portée. D'une

_

¹⁷² Durkheim E, 1967a, Les règles de la méthode sociologique, Puf, p. xii.

part, elle est restreinte au potentiel dynamogénique du discours lui-même, lequel peut être très variable d'un discours à l'autre, et d'autre part, d'autres discours, participant d'idéologies étrangères, peuvent venir le contrarier. Comment, dans de telles conditions, déceler les effets performatifs d'un discours? Et comment, encore, considérant ce déficit inhérent à chaque discours, lui comparer tout un monde esthétique? Un tel exercice n'est-il pas, dès lors, voué à l'échec? Voilà, ici, la seconde problématique à laquelle nous avons à répondre. Attardons-nous-y d'ailleurs immédiatement, avant de nous adresser aux questions de nature épistémologique, avec lesquelles nous conclurons ce second volet de notre approche herméneutique.

3.2.2 La visée téléologique du discours idéologique

Quels effets du discours idéologique peut-on raisonnablement escompter observer dans le monde empirique? Peut-on s'attendre que celui-ci engendre, à lui seul, tout un monde de représentations, de manière telle que l'on puisse y comparer cet autre monde, obtenu via les ressources de notre imagination, lors d'un jugement esthétique? La chose semble improbable, et ceci principalement pour deux raisons.

Premièrement, souvenons-nous que le phénomène performatif est relatif à l'état d'enthousiasme qu'un discours est en mesure de susciter de la part du sujet. Remarquons à cet égard que tous les objets ne génèrent pas, de manière équivalente, un même sentiment d'enthousiasme. Nous savons bien, par exemple, que toutes les pièces musicales ne parviennent pas à nous tirer également des larmes de joie ou de peine. Certaines, en effet, nous laissent plutôt indifférents. À moins que le discours que nous tâchons d'interpréter ne soit une œuvre de génie, c'est-à-dire tout à fait enthousiasmante, il peut être difficile d'en déceler les effets performatifs. Ce n'est que lorsqu'un objet parvient à représenter parfaitement le

contenu d'une Idée esthétique que son pouvoir d'influence est des plus remarquables. Et comme les œuvres de génie sont aussi rares qu'elles sont exceptionnelles, nous ne rencontrons, le plus souvent, que des discours dont le potentiel performatif s'avère faible et, conséquemment, inapte à engendrer, empiriquement, tout un système de représentations, ce que nous avions évoqué, plus tôt, sous le terme de « contexte ».

En second lieu, il est important de considérer qu'un discours n'est jamais tout à fait isolé de son environnement. D'autres discours idéologiques peuvent effectivement faire obstruction, ou, plus simplement, créer de la distorsion à l'égard des effets performatifs potentiels du discours étudié. Ainsi doit-on considérer que, pour être pleinement efficace, un discours idéologique doit bénéficier d'un environnement favorable à son expression, c'est-à-dire d'un contexte où d'autres discours vont faciliter, voire stimuler, la faculté performative de celui-ci. Un discours pris hors contexte sera, en effet, de peu d'efficacité, comparativement à un même discours pris dans un contexte cohérent avec sa propre orientation idéologique.

Nous voyons bien, à la suite de ces propos, que le pouvoir d'influence que peut exercer un discours, pris isolément, envers la formation d'un monde esthétique, est généralement d'une portée limitée. L'incapacité d'un discours, à générer tout un contexte social, doit-elle alors nous conduire invariablement à cette conclusion, que nos jugements esthétiques ne sont toujours qu'erronés, dans la mesure où les effets attribués à un discours ne sont jamais à la hauteur de notre attente de sens? Si le raisonnement suivant semble juste, il pèche cependant par intransigeance. Il est possible, en effet, de procéder autrement pour déceler l'appartenance idéologique d'un discours. Il nous faut alors faire la part des choses entre le potentiel performatif de celui-ci, et ses réalisations effectives. Pour nous représenter la chose, considérons, tout d'abord, le fait que la génération d'un contexte social – ou d'un monde esthétique – n'est pas une création spontanée du type « tout ou rien », mais

correspond plutôt à un processus incrémental. De la sorte, des effets performatifs peuvent avoir cours et être observés, sans pour autant que tout le potentiel idéologique d'un discours ne soit exprimé empiriquement, c'est-à-dire sans que les effets performatifs du discours ne conduisent à la génération d'un contexte social, tel qu'une Idée esthétique peut nous le représenter. Ce qu'il nous faut relever, plutôt, c'est la propension du discours idéologique à générer d'autres discours qui partagent avec lui une même orientation idéologique. Cette simple génération de discours doit suffire à nous guider pour identifier le contenu de sens d'un discours, et ainsi, son monde esthétique potentiel. Il ne s'agit pas alors de juger un discours en fonction de ce qu'il est parvenu à réaliser, mais plutôt en fonction de ce qu'il tend à « performer ». Une fois de plus, Durkheim nous permettra d'introduire nos propos.

L'effet de système

Nous l'avons mentionné déjà, cet auteur propose que les représentations collectives sont conditionnées par la morphologie sociale où elles ont cours. « L'origine première de tout processus social de quelque importance doit être recherchée dans la constitution du milieu social interne 173. » Toutefois, celui-ci admettra l'existence d'une seconde source génératrice de représentations collectives, concurrente à la morphologie sociale. Cette autre source demeure dans les représentations collectives elles-mêmes, lesquelles sont en mesure – et c'est là que la chose nous intéresse – d'entraîner la formation d'autres représentations, cohérentes avec elles-mêmes. Ainsi, nous dit-il,

une fois qu'un premier fonds de représentations s'est ainsi constitué, elles deviennent [...] des réalités partiellement autonomes qui vivent d'une vie propre. Elles ont le pouvoir de s'appeler, de se repousser, de

_

¹⁷³ Durkheim É., 1967a, Les règles de la méthode sociologique, Puf, p. 111.

former entre elles des synthèses de toutes sortes, qui sont déterminées par leurs affinités naturelles et non par l'état du milieu au sein duquel elles évoluent. Par conséquent, les représentations nouvelles, qui sont le produit de ces synthèses, sont de même nature : elles ont pour causes prochaines d'autres représentations collectives, non tel ou tel caractère de la structure sociale¹⁷⁴.

En reconnaissant aux représentations collectives une certaine indépendance par rapport à leur base morphologique, c'est-à-dire en admettant que celles-ci « sont susceptibles d'agir directement les unes sur les autres, de se combiner d'après des lois qui leur sont propres¹⁷⁵ », Durkheim n'hésite pas à faire de ces représentations de véritables entités autonomes, obéissant à « leurs propres lois ».

On peut facilement expliquer cette capacité que possède le discours idéologique, d'engendrer d'autres discours de même nature que lui-même, par notre théorie discursive de l'action. En effet, considérant que l'acteur social tâche d'agir de manière appropriée au contexte ouvert par un discours, celui-ci adoptera des comportements qui se conforment avec la finalité particulière attribuée au discours rencontré. Dans la mesure où ces comportements constituent eux-mêmes des discours performatifs, il s'en produit un effet d'entraînement où le discours « performé » engendre lui-même d'autres discours de même nature, et ainsi de suite, sans que ce processus ne doive atteindre de fin. La multiplication de ces discours, qui partagent ensemble une même orientation idéologique, doit ainsi conduire, peut-on envisager, à la formation de tout un monde.

L'idée avancée ici est que tout discours idéologique possède un potentiel systémique. C'est la performativité du discours qui engendre cet effet de boucle – ou de rétroaction –, lequel tend vers la production continue de représentations similaires. De cet ensemble de représentations, il nous est possible d'en déduire une

¹⁷⁵ *Ibid.*, p. 26.

¹⁷⁴ Durkheim É., 1967b, Sociologie et philosophie, Puf, p. 34.

unité synthétique, soit l'idée d'un système jouissant d'une autonomie constitutive. La notion d'« autopoïesis », développée par Francisco Varela, Humberto Maturana, ainsi que Ricardo Uribe 176 semble appropriée pour désigner ce phénomène. Celleci, composée de l'union des termes grecs auto ($\alpha \acute{v} t\acute{o} \varsigma$) – qui signifie « soi-même » – et poièsis ($\pi o\acute{u} \eta \sigma \iota \varsigma$) – qui signifie « action de faire », « création » –, exprime la faculté que possède une entité d'être cause d'elle-même, de s'engendrer elle-même, et d'assurer ainsi sa perpétuation dans le temps. Voici la définition que nous en donne Francisco Varela dans son livre Autonomie et connaissance :

Un système autopoïétique est organisé comme un réseau de processus de production de composants qui (a) régénèrent continuellement par leurs transformations et leurs interactions le réseau qui les a produits, et qui (b) constituent le système en tant qu'unité concrète dans l'espace où il existe, en spécifiant le domaine topologique où il se réalise comme réseau. [...]. Ainsi, une machine autopoïétique est un système à relations stables dont l'invariant fondamental est sa propre organisation (le réseau de relations qui la définit)¹⁷⁷.

Si l'on retourne à notre définition de l'idéologie, telle que nous l'avions présentée, plus tôt, en tant que système de représentations partageant ensemble un axiome commun et se légitimant mutuellement, l'on peut facilement y reconnaître là la forme de la « machine autopoïétique ». Le discours idéologique ne serait alors luimême qu'un engrenage de cet appareil, disposant néanmoins de la faculté de le reproduire intégralement, étant donné ses propres vertus performatives. Le résultat ultime d'un tel système de représentations, qui doit exprimer le contenu d'une idéologie, nous le savons, est un monde esthétique. Ce dernier ne doit plus, dès lors, nous apparaître seulement comme un simple produit de l'imagination du sujet. Plutôt, ce monde esthétique doit nous sembler pouvoir constituer, *potentiellement*, une réalité empirique. En effet, parce que tous les discours participants d'un même

¹⁷⁶ Varela F., Maturana H. R. et Uribe R., «Autopoiesis: the Organization of Living Systems, its Characterization and a Model», *Biosystems*, 1974, vol. 5, n° 4, pp. 187-196.

-

¹⁷⁷ Varela F., 1989, Autonomie et connaissance. Essais sur le vivant, Seuil, p. 45.

système idéologique sont eux-mêmes tangibles, et parce qu'ils induisent des effets empiriques mesurables, l'on doit s'attendre à ce que le monde résultant de leur combinaison soit lui-même tangible, c'est-à-dire qu'il puisse constituer un concept empirique. De la sorte, l'idéologie, en tant que système autopoïétique, nous apparaîtra comme étant un être organisé capable de s'engendrer et de s'entretenir lui-même, empiriquement, par ses propres ressources. La cause de cet être pourra alors être recherchée dans l'Idée d'une cause idéale, c'est-à-dire dans l'axiome particulier suivant lequel est régulé le processus de composition de chaque idéologie. Dès lors voit-on réapparaître, ici, comme nous le voyions à l'égard du jugement téléologique kantien, cette idée que des concepts supra-sensibles, en l'occurrence des Idées esthétiques, peuvent avoir une influence sur le sensible.

Jugement esthétique et jugement téléologique

Le regard que nous portions, jusqu'à présent, sur le discours idéologique, en tant que finalité subjective, semble pouvoir passer, à la suite de ces propos, de la perspective phénoménologique à la perspective logique, ou dit autrement, de la perspective esthétique à la perspective téléologique. En effet, dès lors que l'on reconnaît une faculté performative aux jugements esthétiques, ceux-ci peuvent être abordés comme des finalités objectives, c'est-à-dire sous le mode du jugement téléologique, suivant lequel l'idéologie est appréhendée comme un être organisé. Ainsi voit-on réaffirmée la pertinence de notre démarche, laquelle consiste à valider une interprétation esthétique par la voie logique, c'est-à-dire en recherchant, par l'établissement de relations causales, le concept empirique sous lequel subsumer une finalité subjective.

L'identification du concept empirique, auquel participe une finalité subjective, reste toutefois un travail difficile. Une première raison à cette difficulté réside dans le fait que l'actualisation d'un monde esthétique, comme nous l'indiquions plus tôt,

n'accompagne pas nécessairement un discours idéologique, mais n'en constitue, le plus souvent, que le potentiel. S'il advient, en effet, que le système de représentations, généré par un discours, se montre insuffisant à produire tout un monde esthétique, le concept empirique de ce système – soit l'Idée esthétique de celui-ci – ne se trouvera pas pleinement actualisé; nous n'en observons alors qu'une fraction. Ainsi, pour nous représenter le concept empirique *potentiel*, sous lequel il est possible de rapporter, logiquement, une finalité subjective, nous devons faire appel à notre imagination, afin de reconstituer, à partir des bribes de systèmes que nous sommes parvenus à recueillir, tout un monde esthétique. L'on voit bien, dès lors, comment le jugement esthétique nous permet de compenser pour le déficit du jugement téléologique, ce premier occupant un rôle régulateur envers la constitution du second, lorsqu'aucun concept empirique ne nous est présenté.

À côté du caractère inachevé du concept empirique, auquel il est possible de rapporter une finalité subjective, une seconde raison peut expliquer pourquoi il est si difficile de subsumer un discours idéologique sous un concept empirique. Il s'agit ici de l'amplitude du concept empirique lui-même. Alors que ce concept doit exprimer tout un monde esthétique, il est possible que celui-ci s'avère trop complexe, ou trop large, pour être observé par un seul sujet humain, dont les capacités sensorielles sont nécessairement limitées. Parce que le concept est ici non pas un objet de la nature que l'on peut contenir en un seul regard, mais tout un contexte social, le sujet peut avoir besoin de faire appel à des instruments de mesure, ainsi qu'à des données de seconde main, afin de pouvoir capter les formes empiriques de ce concept. L'on peut alors comparer cet exercice à celui de l'être humain qui chercherait à trouver sa place dans l'univers. Ne pouvant l'observer luimême, il doit user de télescopes, de radar de toutes sortes, de même que de données recueillies sur de nombreuses années, pour enfin percevoir, par l'addition de ces différentes informations, ce que ses yeux ne peuvent lui montrer. C'est la raison pour laquelle le jugement esthétique se montre souvent plus efficace que le

jugement téléologique pour accorder du sens à un discours idéologique, dans la mesure où ce second type de jugement, téléologique, exige parfois un lourd appareillage afin de parvenir à établir des rapports logiques de causalité entre un discours et des effets empiriques. Le jugement esthétique, quant à lui, étant purement intuitif, ne possède pas de telles exigences, et peut être mené plus librement. De la sorte, l'anticipation de finalités subjectives nous permet de passer outre le travail, parfois bien lourd, consistant à établir des inférences causales. Ce n'est toutefois que par l'apport du jugement téléologique que l'on peut confirmer la validité du premier jugement, en évaluant, par le biais d'observations, l'actualisation de nos anticipations.

Le jugement esthétique et le jugement téléologique correspondent ainsi à deux perspectives pouvant être menées à l'égard d'un même objet. Alors que le jugement esthétique offre une compréhension intuitive de la finalité potentielle d'un discours idéologique, en tant que monde esthétique, le jugement téléologique nous permet d'établir, logiquement, la participation d'un discours idéologique à un concept empirique potentiel. Tandis que le premier nous offre l'image d'un objet statique – soit un concept supra-sensible –, le second nous offre à voir un système dynamique au sein duquel des rapports logiques de causalité peuvent être établis.

La théorie des systèmes de Niklas Luhmann

Cette idée, que les systèmes discursifs disposent d'un potentiel autopoïétique, a déjà été développée par Niklas Luhmann, à travers sa théorie des systèmes, laquelle semble, à première vue, avoir des affinités avec notre démarche théorique. Dans quelle mesure, cependant, peut-on effectivement s'inspirer de l'approche luhmannienne pour rendre compte du potentiel performatif du discours idéologique? Peut-on trouver, chez cet auteur, un modèle théorique complémentaire à notre propos? Examinons d'abord en quoi consiste cette théorie des systèmes,

telle que nous la présente Luhmann, et examinons ensuite la compatibilité de celleci avec nos dernières réflexions.

Il existe, chez cet auteur, trois grandes classes de systèmes autopoïétiques, que sont la société, la vie biologique, et les phénomènes psychiques¹⁷⁸. Chacun de ces systèmes engage, au sein de ses processus de transformation et de régénération, des matériaux différents. La vie cellulaire pour le système biologique, la conscience pour le système psychique, et la communication, enfin, pour le système social¹⁷⁹. Le système social, qui nous intéresse ici tout spécialement, est lui-même subdivisé en sous-systèmes autopoïétiques, nous dit Luhmann, qu'il différencie en systèmes politique, économique, juridique, religieux, artistique, et autres. Leur nombre ne peut être déterminé unilatéralement puisque celui-ci dépend de l'état de complexité de la société qui les accueille. Plus celle-ci sera complexe, plus alors elle comportera de nombreux sous-systèmes¹⁸⁰.

Chacun de ces sous-systèmes possède des « séquences de communications propres 181 » qui les singularisent l'un de l'autre, et qui en assurent la reproduction autopoïétique. Ces séquences de communications sont conduites suivant une classification binaire, que l'on nomme « code », par laquelle un système va traiter toute nouvelle information provenant de son environnement. Par exemple, le système légal s'intéressera à distinguer le juste de l'injuste, le système moral, quant à lui, distinguera le bien du mal, alors que le système politique s'intéressera à distinguer le supérieur de l'inférieur. Dans la mesure où l'information traitée par un système ne peut être classée que dans l'une ou l'autre des deux modalités établies par son code, toutes les nouvelles communications émises par celui-ci ne feront

-

¹⁷⁸ Luhmann N., 2010, *Systèmes sociaux Esquisse d'une théorie générale*, Presses de l'université Laval.

¹⁷⁹ Ferrarese E., 2007, Niklas Luhmann, une introduction, La Découverte, p. 23.

¹⁸⁰ *Ibid.*, p. 38.

¹⁸¹ *Ibid.*, p. 39.

alors qu'en reproduire la logique inhérente. De la sorte, tout le dynamisme des systèmes luhmanniens doit reposer sur ces codes binaires, lesquels assurent l'homogénéité des communications ayant cours au sein de chaque système. Cette caractéristique a alors comme conséquence de clore chaque système sur lui-même.

En effet, si l'on suit Luhmann sur ce point, aucun système n'est en mesure de prendre en compte les enjeux appartenant à un autre système, bien que soit admise la possibilité, pour deux systèmes, de fonctionner en parallèle, relativement à un même objet, ce que Luhmann nommera « couplage structurel ». Parce que chaque système doit être aveugle à son environnement, ceux-ci ne font alors que poursuivre la chaîne logique effrénée de leurs propres séquences de communications, allant jusqu'à risquer de compromettre leurs propres conditions de subsistance, comme Luhmann le signale en pronostiquant l'avènement inéluctable d'une crise environnementale. Demandons-nous maintenant comment il est possible de concilier cette approche théorique avec la nôtre.

Notre conception de l'idéologie, en tant que système autopoïétique, peut-elle correspondre à un sous-système social, tel que Luhmann nous les présente? Des distinctions importantes doivent nous détourner d'une telle sentence. Sans discuter des difficultés inhérentes à la théorie luhmannienne elle-même, nous allons nous pencher, plutôt, sur quelques points spécifiques de discorde, lesquels nous empêchent de trouver, chez cet auteur, une pensée compatible à la nôtre.

Tout d'abord, il est à remarquer que les principes directeurs de tous sous-systèmes sociaux sont d'abord, chez cet auteur, des codes binaires – dominant/dominé, légal/illégal, débiteur/créditeur, etc. – lesquels permettent l'établissement d'un thème spécifique pour chaque système – la politique, la justice, l'économie, etc. Le sens d'un discours n'est alors pas établi en fonction des impacts sociaux que celuici peut engendrer, telle que nous souhaitons nous-mêmes l'établir, mais seulement

en fonction de sa situation logique au sein de chaque système. Ce faisant, la seule chose que nous sommes en mesure de saisir, lors de l'interprétation d'un discours, suivant l'approche luhmannienne, est le code binaire selon lequel une décision est produite à l'égard de ce discours. La portée de sens d'un discours ne va alors pas au-delà de la structure formelle de chaque système discursif, témoignant ainsi de la fermeture de chaque système sur lui-même. Cette remarque nous conduit directement à la seconde raison qui nous empêche de nous référer à la théorie luhmannienne des systèmes.

C'est qu'il n'y a pas d'horizon téléologique chez Luhmann. En effet, les systèmes luhmanniens ne tendent pas à produire des finalités spécifiques, ni, non plus, n'engendrent des effets sociaux que l'on pourrait prédire 182. En fait, la production de tout nouveau discours, par un système donné, se révèle être purement contingente. Ferrarese nous indique, à cet égard, que «[l]'évolution est ainsi conçue par Luhmann comme le résultat de processus de variation, de sélection et de stabilisation, s'enchaînant les uns aux autres, sans que leur logique ou leurs résultats soient déterminables à l'avance¹⁸³ ». Il serait donc absurde, dans ces conditions, de tâcher de réguler la mise en forme de la société par le biais d'une théorie critique, laquelle se propose, justement, d'anticiper l'effet social « performé » par chaque système discursif.

Pour ces raisons, l'approche luhmannienne se trouve incompatible, non seulement avec la perspective esthétique que nous préconisons, mais encore, avec la visée téléologique que nous souhaitons reconnaître au discours idéologique. Le prochain auteur, dont nous allons maintenant discuter, nous offre une proposition beaucoup plus cohérente avec notre démarche. Voyons en quoi celle-ci consiste.

¹⁸² *Ibid.*, pp. 78-79. ¹⁸³ *Ibid.*, p. 174.

Simmel et la théorie des formes de la culture

Georg Simmel, nous avons eu l'occasion d'en discuter brièvement lors du premier chapitre, nommera « formation culturelle », des systèmes symboliques auxquels il accordera une faculté autopoïétique. À première vue, ces systèmes peuvent s'apparenter aux sous-systèmes sociaux, tels que nous les avons vus chez Luhmann. Voici ce que nous en dit Simmel : « Ce que nous appelons culture renferme une série de formations obéissant à leurs propres lois, qui se sont placées, par leur suffisance pure, au-delà de cette vie quotidienne [...]: j'ai nommé la science, la religion et l'art¹⁸⁴. » Bien que ces systèmes partagent, avec ceux de Luhmann, des segmentations thématiques similaires – « la science, la religion, l'art » –, ceux-ci ne tirent toutefois pas leurs origines de codes binaires, comme il en fut question chez le premier auteur, mais d'une source hautement plus intéressante pour nous, que sont les affects humains. Ce sont les « dispositions des âmes » 185 – ou « émotions de la vie subjective » 186 –, nous dit Simmel, qui sont au fondement de chaque formation culturelle. L'on remarquera dès lors clairement la complicité implicite qui doit unir la théorie des systèmes simmeliens avec notre perspective esthétique, selon laquelle le principe régulateur de tous systèmes discursifs doit être une tonalité affective. Mais là ne doit pas s'arrêter la convergence des idées.

De la même manière que nous proposions que les systèmes discursifs produisent d'autres discours relatifs à une même Idée esthétique, jusqu'à la constitution de tout un monde, Simmel propose également que les formations culturelles possèdent cette propension téléologique qui consiste à atteindre la pureté d'une Idée. Celui-ci nous dira, à cet égard que les formations culturelles « légifèrent dans leur propre royaume et créent leurs propres contenus, sans se raccrocher à un matériau étranger,

184 Simmel G., 1988, La tragédie de la culture et autres essais, Rivages, pp. 235-236.

¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 188.

¹⁸⁶ *Ibid.*, p. 190.

pour que nos sphères de valeurs grandissent respectivement autour de la pureté d'une idée ¹⁸⁷ ».

C'est l'institutionnalisation du discours qui est, chez Simmel, à l'origine du phénomène autopoïétique. Celui-ci parlera alors de « cristallisation du discours ». « [L]a vie empirique [...] contient en permanence les amorces et les éléments de ces formations qui [...] vont s'élever à un niveau de développement autonome, cristallisé autour de sa seule idée propre 188. » Ainsi, dès qu'un certain nombre de discours relatifs à un même vécu subjectif sont rassemblés, un effet de système est produit, lequel permet la génération de nouveaux discours compatibles avec les premiers, jusqu'à la formation de tout un monde. C'est ainsi que Simmel rend compte du phénomène de la religion, en tant que formation culturelle, laquelle « naît de son côté au moment où l'élément original, qui accompagne de telles expériences vécues, s'élève à l'existence propre, laisse derrière lui leur contenu, et se condense par son auto-activité en ces pures formations qui représentent ses expressions 189 ».

Ces formations ont alors des impacts sociaux bien réels, lesquels ne sont pas relatifs aux interprétations subjectives que peut s'en faire le sujet, mais s'imposent bien plutôt à lui de manière objective. Elles ont pour effet de réguler le sujet, en lui imposant non seulement des schémas comportementaux, mais aussi des vécus affectifs. Celles-ci ne doivent conséquemment pas être considérées comme de simples instruments dont userait, à sa guise, le sujet désireux d'approfondir son sentiment. Au contraire, c'est celui-ci qui se trouve être l'instrument de ces formations devenues autonomes.

_

¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 237.

¹⁸⁸ *Ibid.*, p. 236.

¹⁸⁹ Ibidem.

Non qu'il y ait d'un côté tous ces complexes créés par l'esprit, et de l'autre notre vie même qui, obéissant à de quelconques instincts et objectifs, s'emparerait de certains segments des premiers afin de les intégrer à soi. Ce n'est pas ce processus, bien sûr constant, qui est visé ici, mais la tendance exactement inverse¹⁹⁰.

Par cette tendance inverse, Simmel veut désigner la capacité des formes culturelles à s'imposer aux individus. Ainsi,

[u]ne fois créés certains motifs initiaux du droit, de l'art, de la coutume – peut-être en conformité avec notre spontanéité la plus propre et la plus intime – nous ne sommes absolument plus maîtres des créations particulières qu'ils vont donner; en les produisant ou en les accueillant, nous suivons bien plutôt le fil conducteur d'une nécessité idéelle, qui est complètement objective [...]¹⁹¹.

C'est là toute la tragédie de la culture, nous dit Simmel, laquelle ayant atteint des formes autonomes, arrache l'homme au flux constant de sa propre vie, pour ainsi le rendre étranger à lui-même¹⁹².

Nous voyons bien alors comment le phénomène systémique, tel que pensé par Simmel, se montre bien plus compatible avec nos propres vues, que celui développé par Luhmann. En effet, non seulement Simmel fait-il reposer la distinction des différents systèmes, entre eux, en fonction de tonalités affectives, mais encore, celui-ci reconnaît, à ces systèmes discursifs, la capacité d'engendrer des effets sociaux empiriques spécifiques, de telle sorte que l'on puisse établir des liens de causalité entre certains discours et des phénomènes sociaux. Simmel se proposa d'ailleurs de mener une telle analyse, dans son livre *La philosophie de l'argent* 193,

_

¹⁹⁰ Ibidem.

¹⁹¹ *Ibid.*, p. 200.

¹⁹² *Ibid.*, pp. 216-217.

¹⁹³ Simmel G., 1987, Philosophie de l'argent, Puf.

où des effets sociaux spécifiques sont rapportés à l'usage de l'argent, en tant que discours performatif.

Si l'on revient maintenant à notre propos, après avoir discuté brièvement des théories des systèmes autopoïétiques de Luhmann et de Simmel, dont nous avons pu constater leurs compatibilités inégales à l'égard de notre propre démarche, tâchons de répondre à notre question de départ, laquelle consistait à savoir comment il est possible d'attribuer une finalité objective à un discours idéologique donné, dès lors que ce dernier ne parvient pas à « performer » tout à fait le monde imaginaire auquel nous sommes parvenus, à la suite d'une interprétation conduite suivant le mode esthétique. La prochaine section traite de cet enjeu.

3.2.3 L'intention du discours

En effet, l'une des grandes problématiques associées au second mode interprétatif, lequel consiste à rapporter logiquement un discours à un concept empirique, suivant un rapport de causalité, demeure dans le caractère fragmentaire, ou inachevé, du concept empirique en question – soit le monde esthétique –, qu'un discours seul parviendra rarement à actualiser pleinement. Nous avions proposé alors qu'il n'est pas nécessaire qu'un discours engendre, à lui seul, un tel monde, pour lui reconnaître une orientation idéologique. Il suffit, pour ce faire, que celui-ci exprime une vertu autopoïétique, c'est-à-dire que son expression soit la cause de la génération d'autres discours partageant avec lui une même orientation idéologique. Le système de représentations ainsi produit, bénéficiant de l'effet d'entraînement mutuel des discours qui le composent, se montrera alors bien plus apte à générer un concept empirique – c'est-à-dire à atteindre les formes d'un contexte social – que

ne peut le faire un seul discours. Pour cette raison, l'orientation idéologique d'un discours sera préférablement établie en fonction de la propension que possède celui-ci à générer d'autres représentations partageant avec lui une même orientation idéologique, plutôt qu'en fonction des effets empiriques, souvent négligeables, que celui-ci parvient à engendrer, pris hors contexte. C'est ainsi *l'intention du discours* – soit sa propension performative –, plus que son extension – soit ses effets empiriques ponctuels –, qui se montrera révélatrice de l'orientation idéologique d'un discours. Il ne s'agit par alors de renoncer à établir des rapports de causalité entre un discours idéologique et l'actualisation d'un concept empirique, mais plutôt de reconnaître qu'une telle étude d'impacts sera conduite avec plus de succès lorsque celle-ci prend en compte tout un système de représentations, plutôt qu'un seul discours.

Deux niveaux d'analyse composent donc le second mode d'interprétation suivant lequel nous proposons de contre-valider le jugement esthétique. Un premier niveau consiste à rechercher l'effet de système engendré par un discours. On se demandera, alors, quelles sont les représentations qu'un discours tend à « performer ». Quels autres discours — langage, comportements, artefacts — sont induits performativement par un discours donné? Le second niveau d'analyse consiste à identifier, pour le système de représentations ainsi généré par un discours, quels sont les effets empiriques — ou le contexte social — produits par ce système.

Comme nous le mentionnions à l'instant, il est plus raisonnable de penser qu'un système de discours soit plus apte à générer des effets sociaux significatifs, que ne peut le faire un seul discours. Toutefois, l'existence d'un système de discours ne garantit pas, à elle seule, la constitution empirique d'un contexte social. L'accession à un monde esthétique reste largement tributaire de la conjoncture au sein de laquelle se déploient les discours idéologiques, c'est-à-dire selon que les

circonstances, entourant ce processus d'organisation autopoïétique, leur soient favorables ou non. Il est ainsi possible que le concept empirique vers lequel s'achemine une idéologie, en tant que système autopoïétique, ne soit jamais pleinement atteint, sans que cela ne doive nous conduire à récuser la participation idéologique des discours qui le composent. C'est, là encore, la propension du système à tendre empiriquement vers la production d'un contexte social, qui doit nous servir d'argument pour validité l'orientation idéologique d'un système discursif.

Pour chacun de ces deux niveaux d'analyse – soit l'identification de la propension systémique du discours, de même que l'identification des effets empiriques d'un système discursif – des rapports de causalité peuvent être établis, suivant lesquels un discours idéologique est logiquement lié à la constitution d'un contexte social. Ces liens de causalité, nous proposons que des études expérimentales sont en mesure de les attester. Une telle position exige toutefois, de notre part, une certaine précaution, puisque l'on pourrait nous refuser l'idée que les études empiriques constituent un moyen fiable nous permettant d'établir de tels liens. L'enjeu qui est alors soulevé ici est relatif à l'objectivité du savoir expérimental. La thèse voulant que les démarches scientifiques, même les plus rigoureuses, ne soient pas exemptes de présuppositions culturelles, ne vient-elle pas compromettre la fiabilité des jugements composés à partir d'études empiriques? Notre réponse à ce problème consistera à affirmer que tout dépend de la nature du critère suivant lequel est établie la validité d'un rapport de causalité. Loin de prétendre qu'il soit possible, pour l'homme, de développer des connaissances définitives, c'est-à-dire universelles et nécessaires, quant aux formes des finalités objectives induites par tel ou tel discours donné, nous proposons plutôt de considérer la démarche empirique comme un simple argument en faveur de l'objectivité de notre jugement. La possibilité, qu'offre l'expérimentation, de constater l'efficacité empirique des inférences causales anticipées, constitue, selon nous, une démarche suffisante pour

assurer notre assentiment envers l'objectivité des inférences causales attribuées à un discours. C'est avec l'examen de ce thème que nous allons conclure le second volet de notre approche interprétative.

3.2.4 Valider une inférence causale

Nous avons eu l'occasion d'indiquer, plus tôt, que dans la mesure où une vertu performative est reconnue au discours idéologique, celui-ci doit nécessairement induire des effets empiriques spécifiques. Un rapport de causalité peut conséquemment être attendu, de la part du discours idéologique, envers l'adoption de certaines pratiques sociales, lesquelles sont alors conditionnées par le discours en question. Le second volet de notre approche herméneutique repose sur l'idée qu'il est possible de se référer à ce rapport de causalité afin de juger de la validité d'une interprétation conduite suivant le mode esthétique. De la sorte, si les effets empiriques attribués logiquement à un discours donné, suivant un rapport de causalité, tendent effectivement vers l'actualisation du monde esthétique ouvert par ce discours, alors on pourra considérer cette première interprétation, menée suivant le mode esthétique, comme étant valide. La question que l'on peut se poser, dès lors, consiste à savoir comment doit-on procéder pour identifier les effets empiriques « performés » par un discours. Notre proposition, nous le disions plus tôt, demeure dans la tenue d'études expérimentales. Dans quelle mesure, cependant, les résultats obtenus à la suite d'une démarche expérimentale sont-ils fiables?

La posture de l'inductivisme naïf, pour reprendre ici l'expression de Chalmers¹⁹⁴, suivant laquelle l'observation est un critère suffisant pour fonder l'objectivité d'une inférence causale, et à laquelle on pourrait, de prime abord, être tenté d'associer

¹⁹⁴ Chalmers A. F., 1987, *Qu'est-ce que la science? Récents développements en philosophie des sciences : Popper, Kuhn, Lakatos, Feyerabend*, La Découverte, p. 23.

notre intérêt envers les études empiriques, n'est plus tenable aujourd'hui. Il est devenu un truisme de reconnaître, à la suite, notamment, des travaux de Kuhn¹⁹⁵, qu'il n'existe pas d'observation qui puisse s'effectuer sans une somme de préjugés, c'est-à-dire sans un arrière-fond théorique qui oriente et régule notre activité de recherche. De la sorte, une observation ne peut jamais, à elle seule, constituer un critère fiable nous permettant de générer des connaissances nécessaires et universelles. Les exemples abondent d'ailleurs, qui jonchent l'histoire des sciences, de théories qui, ayant d'abord été validées à la suite d'observations considérées indubitables, ont ensuite été abandonnées, ou modifiées, avec l'apport de nouvelles théories, plus satisfaisantes.

Pour nous libérer des faux espoirs d'objectivité, que nourrit l'approche inductiviste, Karl R. Popper proposa d'aborder la connaissance scientifique d'une nouvelle manière, à travers ce qui sera nommé « le falsificationisme »¹⁹⁶. En reconnaissant l'impossibilité, pour tout sujet, y compris le scientifique, de se dégager de ses préjugés les plus élémentaires, le falsificationisme ne soutient plus qu'il soit possible d'atteindre des connaissances objectives. Suivant cette perspective, la progression des sciences ne doit alors plus être envisagée que sous un mode négatif, c'est-à-dire que l'ambition de la démarche scientifique ne doit pas consister à assurer l'accession à des connaissances universelles et nécessaires, mais à nous déprendre, plutôt, progressivement, de nos fausses croyances. La méthode scientifique, suivant laquelle des théories sont soumises au test de l'expérience, serait en mesure, affirme Popper, de démentir les jugements erronés, suivant l'échec qu'ils rencontreront nécessairement devant l'épreuve des faits. C'est en termes de « vérissimilitude », ou de « probabilité », plutôt que de « vérité », que l'on doit dès

-

¹⁹⁵ Kuhn T. S., 1983, La structure des révolutions scientifiques, Flammarion.

¹⁹⁶ Popper K. R., 1985, Conjectures et réfutations. La croissance du savoir scientifique, Payot.

lors aborder les théories issues de la démarche scientifique¹⁹⁷. Deux critères distinguent alors les théories scientifiques, des théories non scientifiques.

Premièrement, les théories scientifiques doivent pouvoir faire l'objet d'une réfutation. Dit autrement, seules les théories pouvant faire l'objet d'une expérience empirique, suivant laquelle nous serions en mesure de les valider, ou de les invalider, seront reconnues comme étant de nature scientifique 198. Quant aux propositions pour lesquelles aucun exercice de réfutation empirique n'est possible, celles-ci seront classées parmi les énoncés métaphysiques. En second lieu, parmi les théories réfutables, c'est-à-dire celles pour lesquelles une expérience empirique est possible, seules celles n'ayant pas encore été réfutées peuvent jouir du bénéfice du doute, et, en cela, être considérées comme étant valides, ou probables, d'un point de vue scientifique. La méthode d'analyse expérimentale s'avère ainsi, selon cet auteur, un moyen fiable pour faire progresser nos connaissances du monde sensible, par essai-erreur, vers un idéal d'objectivité, que l'on ne pourra jamais atteindre de manière définitive, par ailleurs. Le falsificationisme de Popper nous paraîtra ainsi comme un entre-deux, nous permettant d'éviter à la fois l'adhésion naïve envers le caractère objectif de nos observations, comme elle nous permet d'éviter de tomber dans une posture relativiste, alors qu'il postule une possible progression des sciences, vers une plus grande vérissimilitude. Mais peut-on se satisfaire d'une telle posture? Le falsificationisme de Popper permet-il effectivement d'assurer la progression de notre savoir?

La critique effectuée par Paul Feyerabend¹⁹⁹, à l'égard de son ancien professeur, doit nous conduire à la conclusion que la position du falsificationisme n'est pas plus soutenable que celle de l'inductivisme naïf. La raison en est qu'il n'est pas

-

¹⁹⁷ Popper K. R., 1981, *La quête inachevée*, Calmann-Lévy, p. 110.

¹⁹⁸ Popper K. R., 1973, *La logique de la découverte scientifique*, Payot.

¹⁹⁹ Feyerabend P., 1988, Contre la méthode. Esquisse d'une théorie anarchiste de la connaissance, Seuil.

possible d'établir de réfutation qui nous permettrait de discréditer, de manière définitive, une théorie qui aurait été invalidée à la suite d'une expérimentation. Il est toujours possible, en effet, qu'un défaut de procédure ait eu lieu, lors de l'expérimentation, de sorte que nous ayons été emmenés à réfuter, indûment, une théorie que d'autres instruments, ou une autre méthode d'analyse, auraient pu valider. Ce faisant, l'on ne peut jamais savoir si une réfutation est réellement définitive ou non. Il est légitime de penser qu'une théorie pourrait à nouveau nous paraître valide, après avoir été d'abord réfutée, suite à l'arrivée, par exemple, de nouveaux instruments de mesure, ou d'une nouvelle théorie explicative. Ainsi, nous propose Feyerabend, il n'existerait aucun critère nous permettant de discriminer, entre elles, les différentes conceptions du monde. Pour reprendre l'expression de cet auteur, en matière de connaissance du monde, « tout est bon ».

Cette position, assez radicale, cela va sans dire, s'appuie sur la thèse suivant laquelle les diverses théories se proposant de décrire le monde sont mutuellement incommensurables. Cela signifie qu'il serait impossible de juger de la validité de l'une d'entre elles en fonction des critères d'une autre. Il serait alors toujours possible de refuser les conclusions auxquelles serait parvenue une approche théorique, peu importe soit-elle, en refusant tout simplement les prémisses sur lesquelles celle-ci se fonde. La sentence à laquelle nous conduit l'approche relativiste de Feyerabend est donc la suivante : tout est justifiable. Il n'existerait pas de meilleures manières que d'autres pour connaître le monde, et il serait impossible de décréter, sans un doute raisonnable, la supériorité d'une croyance sur une autre. Un facteur culturel insurmontable doit alors nous empêcher d'établir des connaissances objectives ayant une valeur universelle, ni permettre une progression vers un idéal d'objectivité.

Comment, dès lors, à la suite de ces propos, peut-on encore conduire le second volet de notre approche herméneutique, lequel se propose de discriminer la validité des jugements esthétiques entre eux, si, en adhérant à la position de Feyerabend, nous ne disposons d'aucun critère nous permettant d'établir la supériorité d'un jugement sur un autre? L'idée affirmant que « tout est bon », doit-elle nous empêcher de mener à terme notre exercice de contre-vérification du jugement esthétique? En réponse à cette question, nous proposons d'emprunter une voie phénoménologique, suivant laquelle le critère nous permettant d'établir un rapport de causalité, que l'on pourrait qualifier d'« objectif », demeure non pas dans la description de la chose en soi, que constituerait le « réel », mais demeure plutôt dans le vécu subjectif du sujet. Pour aborder cette thèse, nous allons revenir au principe de causalité, tel que celui-ci fut développé au sein de la pensée kantienne.

L'objectivité subjective issue du principe de causalité

Le principe de causalité, chez Kant, participe de la logique transcendantale. Celui-ci est compris sous la catégorie de l'entendement liée à l'idée de relation. Rappelons-nous le rôle que jouent les catégories de l'entendement à l'égard de notre connaissance. « Les catégories, nous dit Kant, sont des concepts qui prescrivent *a priori* des lois aux phénomènes, et par conséquent à la nature comme ensemble de tous les phénomènes²⁰⁰. » Ainsi nous est-il impossible de percevoir quelque phénomène que ce soit sans que celui-ci ne soit d'emblée inscrit au sein d'une suite causale donnée par le principe de causalité, lequel n'est alors pas un acquis de l'expérience, mais un principe régulateur de notre pensée. Le principe de causalité constitue ainsi un jugement déterminant; notre perception du monde sensible est conditionnée par l'intuition de la causalité.

_

²⁰⁰ Kant E., 2001, *Critique de la raison pure*, Renaut A. (trad.), Flammarion, p. 216.

Suivant ce principe, tout phénomène possède une cause, et inversement, toute cause produit un effet²⁰¹. Écoutons de nouveau Kant à l'égard du principe de causalité.

Si ainsi c'est une loi nécessaire de notre sensibilité, par conséquent une condition formelle de toutes les perceptions, que le temps précédent détermine avec nécessité celui qui suit [...], c'est aussi une loi indispensable de la représentation empirique de la série chronologique que les phénomènes du temps passé déterminent toute existence dans le temps suivant, et que les phénomènes du temps suivant n'ont lieu, en tant qu'évènements, que dans la mesure où les premiers déterminent leur existence dans le temps, c'est-à-dire l'établissent selon une règle²⁰².

Ainsi, « c'est uniquement dans la mesure où un certain ordre dans le rapport chronologique de nos représentations est nécessaire que leur revient une signification objective ²⁰³ ».

Dans la mesure où le principe de causalité est « une loi nécessaire de notre sensibilité », c'est-à-dire « une condition formelle de toutes les perceptions », les relations causales que nous sommes en mesure d'établir, dans le monde sensible, nous paraîtront objectives, c'est-à-dire indépendantes de notre volonté. La réfutation a posteriori d'une inférence causale n'est alors pas en mesure de déprendre le sujet de son attente a priori d'objectivité envers le monde empirique; elle ne peut que le porter à chercher de nouvelles causes, ou de nouveaux effets, à un phénomène donné. C'est de cette manière que le principe de causalité se trouve être, en lui-même, de manière formelle, une pensée de l'objectivité, par ce postulat, que tout phénomène possède nécessairement – c'est-à-dire objectivement – une cause, et inversement, que celui-ci est nécessairement la cause d'un effet. Dès lors, autant le principe de causalité est-il un principe transcendantal, autant peut-on aborder l'objectivité comme étant elle-même de nature transcendantale, c'est-à-dire

-

²⁰¹ *Ibid.*, p. 228.

²⁰² *Ibid.*, p. 265.

²⁰³ *Ibid.*, p. 264.

non pas comme le produit d'une expérience sensible, mais comme étant constitutive de notre intuition sensible. Une nuance importante doit cependant être faite à partir de ce constat.

Bien que le principe de causalité doive conditionner notre perception du monde phénoménal, il faut bien saisir que celui-ci ne détermine pas le monde phénoménal lui-même. Dit autrement, l'assentiment que l'on attribue au caractère objectif d'une relation causale relève uniquement du sujet, et ne constitue pas une description de la chose en soi. La causalité reste ainsi une hypothèse implicite à notre rapport au monde phénoménal. « La vérité est *propriété objective* de la connaissance; le jugement par lequel quelque chose est *représenté* comme vrai – le rapport à un entendement et par conséquent à un sujet particulier – est *subjectif*, c'est l'assentiment²⁰⁴. » Ainsi sommes-nous conduits à rencontrer, ici, la même difficulté que celle que nous posait la notion de « sens commun », dont nous avons discuté plus tôt.

À titre de rappel, le sens commun, avions-nous vu, est une condition nécessaire à la formation d'un jugement esthétique, lequel postule une communicabilité universelle de notre sentiment. Nous avions vu qu'il n'est pas nécessaire que cette communicabilité universelle soit avérée pour que notre jugement prétende néanmoins avoir une valeur universelle. Kant employa alors l'expression d'« universalité subjective », pour exprimer cette idée que l'universalité de nos jugements esthétiques nous est donnée de manière transcendantale, sans qu'il ne soit nécessaire que celle-ci soit validée empiriquement. De la même manière, nous proposons d'aborder le principe de causalité, lequel, en tant que condition de possibilité de notre expérience sensible, suppose l'objectivité – c'est-à-dire la nécessité – des rapports de dépendance, entre une cause et un effet. En cela, nous

_

²⁰⁴ Kant E., 1989, *Logique*, J. Vrin, p. 73, ix.

proposons d'employer l'expression d'« objectivité subjective », pour désigner ce type particulier de jugement au sein duquel intervient le principe de causalité.

L'assentiment subjectif, accordé au caractère objectif d'une inférence causale, est suscité, proposons-nous, par l'accord logique constaté entre une suite causale anticipée et un phénomène observé. Cet accord perçu engendre alors le sentiment propre au jugement objectif, soit un sentiment de plaisir ressenti par le sujet, lequel constate le succès que remporte son jugement envers l'établissement d'ordre dans le divers sensible. Encore une fois, rappelons-nous que l'ambition première de notre faculté de juger, qu'elle soit réfléchissante ou déterminante, consiste à réaliser l'unité des principes, ou pour le dire autrement, à établir de l'ordre parmi nos représentations. L'accord observé, entre un phénomène empirique et une inférence causale anticipée, vient ainsi satisfaire cette intention d'ordre, et « [l]a réalisation de toute intention est liée au sentiment de plaisir [...], par la seule relation de l'objet au pouvoir de connaître²⁰⁵ ». Ce plaisir, donc, ressenti « à cet accord de la nature avec notre pouvoir de connaître²⁰⁶ », devient le critère constitutif de la connaissance objective, laquelle peut être ramenée à un état d'esprit, soit celui obtenu à la suite d'une confirmation phénoménologique de notre jugement. Pensons, à cet égard, à la stupeur que cause, chez tout individu, un phénomène inexpliqué. Pensons, à l'inverse, aux effusions de joies que causent les prouesses techniques les plus innovantes.

Entendue sous une conception strictement formelle, l'objectivité est une modalité existentielle de la connaissance humaine. Celle-ci ne doit plus être pensée, dès lors, comme une accession au « réel », tel qu'on le retrouve au sein de l'inductivisme naïf, mais correspond plutôt à l'émotion que suscite, chez le sujet, la coïncidence observée entre un phénomène et une anticipation de sens. Peu importe, ce faisant, la

_

²⁰⁵ Kant E., 1995, *Critique de la faculté de juger*, Renaut A. (trad.), Flammarion, p. 166.
²⁰⁶ *Ibid.*, p. 167.

théorie sollicitée pour expliquer un phénomène. L'important, pour fonder l'objectivité d'une inférence causale, demeure entièrement dans l'efficacité attribuée à notre jugement, soit la faculté, que celui-ci nous procure, d'anticiper les phénomènes à venir. Toute forme d'explication est ainsi permise, pour autant qu'elle se montre efficace. Et comme l'efficacité est source de plaisir, de la part du sujet qui constate l'accord de la nature avec son pouvoir de connaître, l'on peut poursuivre notre raisonnement et affirmer que c'est le plaisir, ultimement, qui guide le déploiement du savoir humain. Deux remarques peuvent alors être soulevées, à partir de ce constat.

Tout d'abord, dans la mesure où nous ne pouvons éprouver l'efficacité d'une inférence causale qu'à la suite d'une observation, les études empiriques s'avèrent indispensables à qui veut s'assurer de l'objectivité de son jugement. Comme nous le mentionnions plus tôt, aucune méthode ne peut être considérée supérieure à une autre, quant au potentiel de formuler des jugements objectifs. Autant les méthodes de recherche propres aux sciences modernes (chimie, physique, mathématique, etc.), que le chamanisme, ou quelconques superstitions, sont en mesure de satisfaire le sujet, à l'égard de son intention d'établir, dans le monde sensible, des inférences causales nécessaires. Mais ne revenons-nous pas alors à une perspective relativiste, semblable à celle tenue par Feyerabend, et qui mettait à mal notre ambition de pouvoir discriminer les différentes interprétations esthétiques entre elles?

En fait, nous pouvons penser, étant donné que l'objectivité d'une théorie est relative au sentiment de plaisir suscité par l'actualisation d'une anticipation, que les théories plus efficaces bénéficieront d'un pouvoir de séduction supérieur aux autres théories qui se montreront moins efficaces. Il ne s'agit pas ici d'affirmer qu'une théorie efficace remporte nécessairement l'adhésion de tout un chacun. Il est possible, en effet, que des théories ayant une efficacité faible, voire nulle, parviennent néanmoins à persister dans le cœur des hommes, par la seule espérance entretenue à

leur égard, que celles-ci, un jour, se montreront efficaces. C'est la tolérance à la déception, et, inversement, l'attrait du plaisir suscité par un jugement efficace, qui nous portent à réviser, ou non, nos attentes de sens. On peut tout de même s'attendre à ce que l'homme modifie son jugement, au fil de ses expériences, comme nous le démontre d'ailleurs l'histoire des sciences, selon le succès relatif de chacune de ses anticipations. On peut ainsi penser que le relativisme n'est pas absolu, puisque l'espérance de plaisir doit nous porter à donner notre assentiment au jugement le plus efficace²⁰⁷. Par ces propos, nous atteignons la conclusion du second volet de notre approche herméneutique, lequel, rappelons-le, est voué à la validation d'une interprétation esthétique. Prenons alors quelque temps pour résumer, en peu de pages, l'ensemble de nos propos.

3.3 Bilan de notre démarche interprétative

L'appréhension esthétique

Lors du premier volet de notre démarche interprétative, nous nous étions demandé comment il est possible de distinguer l'orientation idéologique des différents discours que nous sommes emmenés à rencontrer dans notre environnement. Cet exercice devait nous permettre d'identifier les comportements non réflexifs pouvant être induits par ces discours. Nous avions déterminé, à la suite de l'étude du jugement réfléchissant kantien, deux cas de figure où un discours peut induire des actions non réflexives. Lorsque le discours rencontré s'inscrit au sein d'une séquence logique que nous attribuons à un concept empirique — pensons ici à l'appréhension des êtres organisés —, c'est le concept de l'objet, en tant que finalité objective, qui fournit alors les normes de l'action légitime. Lorsque nous ne

-

²⁰⁷ À cet égard, nous croyons, que les démarches scientifiques modernes, de la statistique jusqu'à l'épigénétique, s'avèrent les instruments à privilégier, pour mener des enquêtes sociologiques.

disposons d'aucun concept empirique pour conduire notre jugement, mais seulement de notre sentiment, alors nous composons, par symbolisation, tout un système de représentations relatives à une tonalité affective, jusqu'à la composition d'une Idée esthétique. Dans ce second cas d'espèce, les normes à l'action légitime sont tirées de cette Idée esthétique, que nous avions nommée, aussi, « monde esthétique ». De la sorte, nous avions proposé que la composition d'un monde esthétique, propre à une tonalité affective donnée, constitue l'aboutissement du processus compréhensif, dès lors que nous ne disposons que des ressources de notre jugement esthétique pour accorder du sens à un phénomène. L'on dira alors, conformément au mode esthétique, qu'interpréter, c'est extrapoler.

Ainsi, comme nous le retrouvions chez Ricœur, l'exercice de compréhension doit aboutir, chez nous, à la formulation d'un monde au sein duquel l'interprète peut projeter ses pouvoirs-être. Toutefois, deux éléments doivent nous distinguer de la position de cet auteur. D'une part, le monde « ouvert » par le discours ne se résume pas, suivant notre démarche, à une projection d'un soi possible, mais doit plutôt exprimer l'ensemble des représentations associées à une tonalité affective donnée. De la sorte, la représentation d'un soi possible, au sein de ce monde, doit n'être, chez nous, que secondaire, voire, accidentelle. En d'autres termes, nous portons la compréhension d'un discours symbolique au-delà de la visée existentielle proposée par Ricœur, pour lui reconnaître une faculté performative suivant laquelle des contextes sociaux empiriques sont générés. Comprendre le sens d'un discours ne doit ainsi pas conduire le sujet à se mettre lui-même en perspective, mais à anticiper les univers sociaux potentiellement induits par le discours en question. Ceci nous amène au second élément de distinction, entre notre « monde » et celui de Ricœur.

Alors que l'ouverture d'un monde possède, chez Ricœur, une fonction éminemment émancipatrice, en ce qu'elle nous permettrait de sortir de nos déterminations idéologiques, nous proposons, quant à nous, d'aborder l'ouverture de ce monde d'une manière opposée, c'est-à-dire comme une inscription idéologique. Le monde que nous parvenons à nous représenter, par le pouvoir de notre imagination, doit nous informer des actions considérées légitimes à l'égard du contexte interpellé par un discours donné. L'anticipation d'un monde esthétique nous porte ainsi à participer d'un nouvel ordre idéologique, c'est-à-dire à agir de manière non réflexive, plus qu'il ne porte à l'introspection.

Mais trouver l'Idée esthétique, sous laquelle subsumer un discours, reste une activité difficile. Comme le fit remarquer Kant, elle est de l'ordre du génie, même si l'on doit admettre que cette activité est conduite, le plus souvent, de manière inconsciente. Celle-ci requiert du sujet, non seulement une certaine disposition sensible, qui consiste être sentimentalement touché par les phénomènes de notre environnement, mais aussi, la faculté de générer, en soi, des Idées esthétiques, où l'imagination et l'entendement doivent parvenir, à partir de leurs potentiels respectifs, à représenter cet indicible que constitue une tonalité affective. Dans un même ordre d'idées, la capacité d'agir de manière appropriée à chaque contexte s'avère aussi un talent, celui d'agir avec discernement. Ce talent doit alors permettre à celui qui en fait bon usage, une évolution harmonieuse au sein de son environnement, soit la maîtrise des formes expressives qui assure une participation heureuse à l'égard des différentes situations sociales auxquelles nous sommes confrontés. Ainsi, manquer de jugement, c'est n'être pas en mesure d'atteindre ses objectifs; c'est être maladroit. Mais comment peut-on s'assurer, alors, de la validité notre jugement? Comment être certain que nous attribuons le bon contenu idéologique à un discours donné? C'est à résoudre cette indétermination qu'œuvre le second volet de notre démarche interprétative. Revenons brièvement sur le contenu de cette seconde modalité interprétative.

Fonder l'objectivité d'un jugement esthétique

Le second volet de notre théorie herméneutique a pour objectif d'assurer la validité des interprétations conduites suivant le mode esthétique. Il s'agit alors de trouver le procédé suivant lequel nous pouvons nous assurer qu'un discours tend effectivement à générer, empiriquement, le monde esthétique que nous lui avons attribué. Un rapport de causalité doit donc pouvoir être établi entre un discours et des impacts sociaux spécifiques. La thèse de la performativité, soit l'idée que l'acteur social adopte des comportements particuliers en présence de certains discours, abonde en ce sens. Nous trouvons ainsi, à travers cette notion de « performativité », la possibilité de traiter les finalités subjectives – c'est-à-dire les mondes esthétiques anticipés – comme des finalités objectives – c'est-à-dire comme des concepts empiriques -, d'où la possibilité d'associer l'interprétation esthétique à une seconde voie interprétative, au sein de laquelle des rapports de causalité peuvent être établis. La tâche de l'interprète consiste dès lors, suivant ce second mode interprétatif, à déterminer si les effets induits par un discours donné correspondent, ou non, au monde esthétique composé à partir de ce discours. S'il y a coïncidence entre les effets sociaux engendrés par ce discours et le monde esthétique qui lui a été attribué, alors l'interprétation esthétique pourra être considérée valide. Inversement, la présence d'un désaccord pourra porter l'interprète à invalider l'interprétation infructueuse.

Nous avons vu toutefois qu'il est bien rare qu'un discours soit en mesure de générer, à lui seul, tout un monde esthétique. Doit-on en conclure que la démarche se proposant de comparer les effets empiriques d'un discours avec un monde esthétique est nécessairement inapte à identifier l'orientation idéologique d'un discours? Pour répondre à cette difficulté, nous avons proposé qu'il ne faut pas chercher à identifier l'orientation idéologique d'un discours en fonction du seul monde esthétique que celui-ci parvient, ou pas, à actualiser, mais en fonction de sa propension performative. C'est alors l'intention du discours qui doit faire l'objet de notre attention. En effet, dans la mesure où un discours se révèle être performatif,

celui-ci possède un potentiel systémique. La faculté que celui-ci possède, d'engendrer d'autres discours partageant avec lui une même orientation idéologique, signale la présence d'un système autopoïétique. Il n'est pas nécessaire alors que la finalité objective résultant d'un tel système, sous sa forme la plus accomplie, soit tout à fait actualisée pour que l'on soit en mesure d'identifier la tendance performative du discours. Dès lors que des rapports de causalité peuvent être établis entre un discours et la génération d'autres discours, puis entre cet ensemble de discours et l'actualisation d'un contexte social, nous sommes en mesure d'identifier l'orientation idéologique du discours en question, soit le monde esthétique vers lequel il s'achemine. Nous proposions alors que la tenue d'études empiriques, lors desquelles nous serions en mesure d'observer les effets empiriques causés par un discours donné, nous permet d'établir ces liens de causalité. Mais peut-on soutenir une telle affirmation? Comment des études empiriques peuvent-elles constituer un critère fiable nous permettant de juger de l'objectivité des inférences causales attribuées à un discours?

Contre la posture inductiviste naïve, et contre l'adoption d'une posture relativiste, nous proposions de faire reposer l'objectivité d'une inférence causale sur le sentiment de plaisir, ressenti par le sujet, lorsque celui-ci constate l'adéquation logique entre un phénomène observé et son anticipation de sens. De la sorte, nous croyons qu'il est possible de discriminer les différentes interprétations esthétiques conduites à l'égard d'un même discours, selon l'efficacité de celles-ci, c'est-à-dire relativement à la capacité que nous leur reconnaissons d'actualiser nos anticipations de sens. Le plaisir suscité par le succès relatif de nos interprétations esthétiques devient ainsi le critère suivant lequel nous jugeons de l'objectivité de nos inférences causales. Dans la mesure où l'expérimentation empirique nous permet d'éprouver ce plaisir, celle-ci nous permet de juger de la validité d'une interprétation esthétique.

4. Définir le référent normatif

Reprenons maintenant notre discussion là où nous l'avions laissée avant d'entamer le présent chapitre voué à l'interprétation du discours, en vue d'en déceler l'orientation idéologique. Nous étions alors parvenus, en fin de troisième chapitre, à présenter notre théorie critique analytique, laquelle prenait la forme d'un exercice de comparaison entre un discours organisationnel et un référent normatif. La légitimité d'un discours organisationnel devait dès lors être établie, avions-nous proposé, en fonction du degré de cohérence analogique que celui-ci entretient avec une norme de référence. Nous nous étions alors demandé qu'elle peut être cette norme, depuis laquelle nous proposons d'évaluer le discours organisationnel. Étant convenus qu'une norme unique ne peut convenir à l'ensemble des organisations, tant celles-ci ont des activités distinctes l'une de l'autre, nous avions proposé que chaque organisation doit disposer d'un repère normatif qui lui soit propre. Tenant compte de ce critère, nous avons questionné la possibilité de prendre, comme référents normatifs, différents types d'organisations, tels que Mintzberg nous propose de les concevoir, à travers sa typologie organisationnelle²⁰⁸. Ayant soulevé l'incompatibilité de cette démarche avec notre intention, laquelle consiste à réguler les impacts sociaux d'une organisation, plus que d'assurer la cohérence des processus internes de celle-ci avec ses visées de production, nous nous étions intéressés, ensuite, à la possibilité de prendre, comme repères normatifs, les missions organisationnelles. Là encore, nous avions dû admettre l'inadéquation des énoncés de mission avec notre démarche critique, ceci étant dû à leur caractère équivoque, soit leur incapacité à exprimer clairement une orientation idéologique²⁰⁹. Nos démarches, jusqu'à présent, pour identifier la forme que doit prendre les référents normatifs à partir desquels évaluer la légitimité du discours

-

²⁰⁸ Mintzberg H., 2004, *Le management*, Groupe Eyrolles.

²⁰⁹ Notons qu'un même reproche peut être adressé aux énoncés de vision organisationnelle, de même qu'aux valeurs organisationnelles, auxquels on se réfère, parfois, pour définir une organisation et ainsi en orienter les activités de production.

organisationnel, s'avéraient donc infructueuses. Devant ces échecs, nous avions alors décidé de poser à nouveaux frais l'enjeu auquel nous étions confrontés.

Ainsi, dans la mesure où ce sont les effets performatifs des discours organisationnels que nous souhaitons réguler, et considérant que ces effets performatifs sont relatifs au contenu idéologique véhiculé par ces discours, nous étions convenus que c'est précisément ce contenu idéologique qui doit faire l'objet d'une régulation. De la sorte, nous nous étions rendus à cette conclusion, que la norme appropriée à notre approche critique doit exprimer elle-même un contenu idéologique. Ainsi, notre théorie critique analytique devait prendre la forme suivante : comparer le degré de cohérence analogique entre l'orientation idéologique d'un discours organisationnel, avec le contenu idéologique d'une norme de référence. Pour mener cet exercice de comparaison, nous devions disposer toutefois d'une méthode nous permettant d'identifier l'orientation idéologique propre à chaque discours organisationnel. Le quatrième chapitre, au sein duquel est présentée notre théorie herméneutique, fut voué à la résolution de cette difficulté. Ce faisant, nous avions laissé en suspens la question relative à la forme que doit prendre le référent normatif. Comment, en effet, exprime-t-on un contenu idéologique? C'est à cette question que nous allons maintenant répondre.

Les référents normatifs, à partir desquels nous proposons d'évaluer la légitimité du discours organisationnel, cela nous est maintenant clair, doivent exprimer des orientations idéologiques, lesquelles seraient particulières à chaque organisation. Quelle forme donner, alors, à ces référents? Pour répondre à cette question, revenons sur notre définition de l'idéologie. Lors du premier chapitre, nous avons d'abord présenté l'idéologie comme un système de représentations cohérentes entre elles, chacune étant relative à un même axiome, ou « arkhè ». En cherchant à préciser davantage la nature de cet axiome, nous avons regardé, lors du présent chapitre, du côté du dialogisme, où la notion de « tiers idéel » semblait pouvoir

occuper le rôle même de l'axiome du discours idéologique, en tant que principe directeur à l'action. L'étude du jugement réfléchissant esthétique kantien nous permit de pousser plus loin notre compréhension de l'axiome du discours idéologique, en rapportant le concept de « tiers idéel » à celui de « sens commun ». Ce dernier fut alors saisi comme un état d'esprit suscité par le jeu de l'entendement et de l'imagination, de telle sorte que leur entraînement mutuel engendre, chez le sujet, la formation d'une Idée esthétique. C'est par le biais de celle-ci, avons-nous proposé, que l'acteur social parvient à déterminer, de manière non réflexive, les actions qui le rendent légitime à l'égard du contexte alors ouvert par un discours donné. En cela, l'Idée esthétique constituait, à nos yeux, l'horizon ultime auquel doit parvenir le sujet qui se propose d'identifier l'orientation idéologique d'un discours. Suivant ces propos, nous sommes en mesure d'établir que c'est une Idée esthétique que doivent alors exprimer les différents référents normatifs, à partir desquels nous proposons de réguler le discours organisationnel. Toute cette discussion, cependant, ne fait que reporter notre questionnement, car, en effet, comment représente-t-on une Idée esthétique?

La réponse à cette question, nous avons eu l'occasion de la mentionner déjà. Mais avant de nous y rendre, exposons les difficultés auxquelles nous confronte l'Idée esthétique, dès lors que nous souhaitons établir celle-ci comme norme idéale à l'action organisationnelle. Dans la mesure où l'Idée esthétique est une construction de l'imagination, laquelle rassemble l'ensemble des représentations relatives à un même sentiment, « nulle expression désignant un concept déterminé », avons-nous déjà mentionné, « ne peut être trouvée pour elle²¹⁰ ». Autrement dit, il est impossible d'épuiser le sens d'une Idée esthétique par le biais d'un concept, ni par une représentation sensible, alors que cette Idée doit exprimer un vécu subjectif. L'on dira alors, de l'Idée esthétique, qu'elle est ineffable, ou, pour reprendre le

_

²¹⁰ Kant E., 1995, *Critique de la faculté de juger*, Renaut A. (trad.), Flammarion, p. 303.

vocabulaire kantien, qu'elle est inexponible. L'on constate bien alors le problème que nous cause l'Idée esthétique, dès lors que nous désirons en faire un modèle à l'action organisationnelle. La solution à cette difficulté, nous le disions, a déjà été relevée. C'est par le biais de l'Idéal, lequel est une représentation sensible d'une Idée, que l'on trouve le moyen d'exprimer, bien que ce ne soit toujours que d'une manière imparfaite, une Idée esthétique.

Par la représentation d'un Idéal, dont l'art est le meilleur véhicule, nous sommes en mesure de communiquer, au sujet, une tonalité affective spécifique, laquelle doit lui permettre de forger, en son for intérieur, l'Idée esthétique correspondant à cette expression. D'une certaine manière, pour faire ici une analogie avec le vocabulaire juridique, c'est l'esprit de la loi – auquel correspond l'Idée esthétique – qui doit transparaître de l'Idéal. Celui-ci, donc, sans épuiser tout le sens d'une Idée esthétique, nous permet néanmoins de tendre vers elle, en suscitant, chez le sujet, un sentiment d'enthousiasme. C'est donc en fonction de son pouvoir suggestif que l'Idéal pourra être employé, dans le cadre de notre théorie critique, en lieu et place de l'Idée esthétique, pour constituer les référents normatifs attendus. Suivant ce pouvoir suggestif, c'est ainsi tout un monde – ou « contexte social » – que doit parvenir à exprimer le référent normatif, afin, de la sorte, se rendre le moins équivoque possible. Notre théorie critique analytique consistera alors à comparer le monde « performé » par un discours organisationnel – tel que nous l'avons établi suivant notre modèle interprétatif - avec le monde suggéré par l'Idéal propre à l'organisation émettrice du discours en question. Cette norme pourra prendre la forme de différents vecteurs (récits de toutes sortes, œuvres picturales, théâtre, cinéma, et d'autres encore), le seul critère à respecter, de la part de ces Idéaux, étant la capacité à exprimer une Idée esthétique.

Ainsi sommes-nous conduits à paraphraser Durkheim, lequel affirmait déjà que

[l]es idéaux collectifs ne peuvent se constituer et prendre conscience d'eux-mêmes qu'à condition de se fixer sur des choses qui puissent être vues par tous, comprises de tous, représentées à tous les esprits : dessins figurés, emblèmes de toute sorte, formules écrites ou parlées, êtres animés, ou inanimés²¹¹.

De la sorte voit-on mieux le rôle que peuvent et doivent sans doute jouer les artistes²¹² à l'égard de la composition de ces normes, car c'est la qualité expressive de celles-ci qui en assure l'efficacité, soit la capacité qu'elles disposent de porter l'acteur social à agir de manière non réflexive, et ainsi d'actualiser le monde qu'elles nous proposent. D'une manière plus prosaïque, l'on peut renvoyer, ici, aux campagnes publicitaires – telles que nous les retrouvons largement employées pour la vente commerciale, ou pour les campagnes de sensibilisation – lesquelles nous donnent un bel exemple de ce à quoi peut ressembler une norme organisationnelle, dans la mesure où celles-ci engagent souvent tous les moyens dont dispose la rhétorique, afin de mettre en scène des mondes esthétiques à l'égard desquels nous sommes invités à adopter des comportements spécifiques.

Nous proposons de nommer « vocation organisationnelle » ce référent normatif. Le dictionnaire donne deux sens au terme de « vocation », entre « l'usage prévu d'une chose » et « le mouvement intérieur qui nous incite à adopter un régime de vie spécifique ». C'est cette dernière acception qui nous porte à choisir ce terme pour désigner le référent normatif à partir duquel nous proposons de réguler le discours organisationnel. En évoquant l'intention d'atteindre un certain idéal de vie, le terme de « vocation » semble effectivement approprié pour désigner notre référent normatif, lequel est de nature idéelle. Chaque organisation disposant d'une vocation

²¹¹ Durkheim É., 1967b, *Sociologie et philosophie*, Puf, p. 106.

²¹² Entendu ici en un sens très large, désignant alors toute personne compétente pour exprimer, sous forme sensible, une Idée esthétique.

qui lui soit propre, on peut ainsi aisément identifier quels types de comportements doivent être adoptés à l'égard de chacune d'elles, conformément à leurs finalités respectives. Par ailleurs, l'usage de cette expression de « vocation organisationnelle » nous permet de prendre nos distances vis-à-vis des énoncés de mission, lesquels, comme nous l'avons mentionné déjà, se restreignent à présenter l'activité principale d'une organisation, sans égard à ses impacts sociaux. La vocation organisationnelle, quant à elle, nous porte à nous représenter tout un monde, que l'organisation doit tâcher d'actualiser à travers ses activités. Notons, au passage, qu'il ne faut pas confondre la vocation organisationnelle avec la vision organisationnelle, cette dernière étant employée principalement pour désigner les objectifs de croissance d'une organisation, dans son domaine d'expertise.

Nous atteignons ici le terme de nos réflexions relativement à la forme que doivent prendre les référents normatifs propres à être employés dans le cadre de notre théorie critique analytique. Ceux-ci, que l'on nomme « vocation organisationnelle », sont des représentations sensibles d'Idées esthétiques, soit des Idéaux, lesquels nous portent à nous représenter tout un contexte social fondé sur un état d'esprit, soit un monde esthétique. Il est possible toutefois de soulever encore la question suivante : à qui revient la tâche de définir la vocation de chaque organisation?

Considérant notre intention de neutralité axiologique, celle qui, précisément, nous porte à donner une forme analytique à notre démarche critique, nous ne proposons pas d'attribuer nous-mêmes de contenu à ces normes, délaissant alors cette activité au domaine politique. Ainsi, les enjeux concernant les modes suivant lesquels les vocations organisationnelles peuvent être instituées, ou contestées, sont extérieurs à notre propos. De même que Kelsen, comme nous l'avons vu au chapitre précédent,

refuse de se prononcer, ni ne s'intéresse au contenu de la loi, nous ne nous intéressons, ni ne nous prononçons, quant au contenu des normes pouvant être adoptées par les différentes organisations composant nos sociétés. Nous ne nous avancerons pas davantage sur le caractère nécessaire, facultatif, ou néfaste, de certaines vocations organisationnelles, à l'égard du maintien d'un hypothétique système social. Un tel propos déborde des ambitions du présent ouvrage. La possibilité reste ainsi ouverte de considérer les vocations organisationnelles comme de simples stipulations, lesquelles ne seraient pas invariables, mais peuvent effectivement faire l'objet de redéfinitions ponctuelles, au gré des jeux d'influence qui peuvent s'exercer au sein d'une société.

CHAPITRE V

L'ÉCOSYSTÈME ORGANISATIONNEL

1. Introduction

Avec ce quatrième chapitre, que nous venons de conclure, s'achève également l'ensemble des réflexions théoriques touchant la présentation de notre théorie critique analytique du discours organisationnel. Celle-ci nous est ainsi apparue, au terme de ce parcours, comme un exercice comparatif mené entre un discours organisationnel et une norme de référence, alors nommée « vocation organisationnelle ». Suivant le degré de cohérence analogique observé entre l'orientation idéologique d'un discours organisationnel et celle de sa norme de référence, nous proposions de juger de la légitimité du premier. Ainsi un discours est-il considéré légitime lorsque le monde esthétique « performé » par celui-ci tend à actualiser le monde suggéré par la vocation de l'organisation émettrice de ce discours. Nous pourrions dès lors conclure ici notre discussion et considérer accompli le travail consistant à développer un modèle critique nous permettant de réguler l'impact social exercé par les organisations, via leurs diverses expressions symboliques (langage, technique, artefacts). L'application de notre théorie critique à l'égard de chaque discours organisationnel doit ainsi permettre à l'homme de s'assurer un contrôle envers le déploiement du dynamisme social, n'étant plus alors à la merci de discours performatifs auxquels il n'aura pas préalablement donné son assentiment. Il suffit alors, pour conduire cet exercice de régulation, de s'assurer que les discours véhiculés par une organisation se conforment à la vocation de celle-ci. De cette manière, nous nous assurons que les impacts sociaux « performés » par chaque organisation correspondent effectivement aux attentes établies par le moyen des vocations de chacune d'elles. Voilà donc la démarche que semble devoir suivre notre théorie critique, lorsqu'appliquée au discours organisationnel. Il est à remarquer, toutefois, que l'exercice est, dans les faits, bien loin de pouvoir être mené d'une manière aussi simple. En effet, l'on se rend rapidement compte qu'une application mur à mur de notre modèle critique, tel que nous venons de l'exposer brièvement, est impraticable pour une organisation, et, voire même, risque d'en causer la perte. Pour nous représenter la chose, étudions brièvement le cas d'une université.

Une analyse de l'ensemble des activités tenues par cette organisation nous montre que celle-ci véhicule plusieurs discours dont les contenus idéologiques sont très différents l'un de l'autre. Remarquons, à cet effet, qu'outre les activités de recherche et d'enseignement qui lui sont caractéristiques, une université entretient généralement d'autres activités connexes, lesquelles sont indispensables à son fonctionnement. Ainsi dispose-t-elle d'un service des finances, lequel gère les frais d'admission aux cours, comme il gère la rémunération de ses différents employés. On y trouvera encore un centre de soutien informatique, une cafétéria, une papeterie, un centre sportif, des associations étudiantes, un service de sécurité, et d'autres activités dont le nombre variera d'une université à l'autre. La question que l'on peut se poser, dès lors, est la suivante : quels rapports toutes ces activités entretiennent-elles avec la vocation d'enseignement de cet établissement? Les frais d'admission, les événements sportifs, et autres services connexes, doivent-ils être retirés du fonctionnement normal d'une université, dès lors que notre théorie critique nous porte à considérer ceux-ci comme des discours illégitimes? On constate alors rapidement le caractère improductif auquel doit conduire une

application stricte de notre théorie critique. Une organisation qui se confinerait à ne produire que des discours s'accordant avec sa vocation risquerait alors de se montrer inapte à réaliser ses activités les plus fondamentales. Pensons encore aux organisations religieuses, lesquelles doivent prélever la dîme, ne serait-ce que pour assurer l'entretien de leur patrimoine bâti. N'est-ce pas là pourtant un contresens, pour une organisation à vocation spirituelle, que de s'engager dans des activités de financement? Et pourtant, combien cette activité leur est-elle vitale! Il semble alors que toutes les organisations donnent lieu à un même constat : la pratique d'activités incohérentes avec leurs vocations respectives est indispensable à leur survie. Comment nous est-il possible, dès lors, de soumettre le discours d'une organisation à notre théorie critique sans risquer, à chaque fois, d'en compromettre l'existence, et ainsi acculer notre démarche à l'aporie?

Pour résoudre cette difficulté, notre solution consistera à vérifier s'il est possible de discriminer les différents discours véhiculés par une organisation, de telle sorte que chacun d'eux ne soit pas soumis, de manière identique, au couperet de notre théorie critique. Une première démarche en ce sens consistera à mieux comprendre l'état des relations que les organisations entretiennent envers leurs propres participations idéologiques. Examinant d'abord la position de quelques auteurs qui abondent dans le sens suivant lequel une organisation ne peut participer qu'à une seule idéologie à la fois – position à laquelle notre théorie critique semble adhérer jusqu'à présent – nous serons conduits à admettre, dans un second temps, une nouvelle perspective, laquelle nous propose de saisir les organisations comme étant foncièrement polyphoniques en matière d'idéologies. Dit autrement, cette dernière perspective suggère qu'une organisation ne peut jamais être réduite à l'expression d'une seule idéologie, mais s'avère être plutôt le lieu de réunion où diverses idéologies vont cohabiter ensemble.

Le défi que cause alors cette conception polyphonique de l'organisation, envers notre théorie critique, est grand. Comment, en effet, soumettre une organisation, laquelle serait nécessairement habitée par de multiples idéologies, à un modèle critique qui n'admet lui-même, pour une organisation, la légitimité que d'une seule orientation idéologique? Une application étroite de notre théorie critique, comme nous le démontrions plus tôt, ne peut nous conduire qu'à de profondes incohérences qui rendent l'exercice à la fois intenable comme absurde. Notre solution consistera alors à vérifier s'il est possible d'effectuer une discrimination parmi les différentes participations idéologiques d'une organisation. L'établissement d'une telle distinction nous permettra alors de moduler l'application de notre approche critique selon les particularités de chaque discours. Ainsi nous sera-t-il possible d'admettre la présence de multiples idéologies au sein d'une même organisation, sans compromettre pour autant la pertinence de notre modèle critique. Pour nous rendre à ce constat, nous proposerons d'étudier le phénomène de la polyphonie organisationnelle, tel que développé par l'école du néo-institutionnalisme.

Suivant cette perspective théorique, l'organisation n'est pas d'abord pensée comme une entité autonome, tel que nous sommes souvent conduits à nous la représenter, mais plutôt en fonction des relations de dépendance que celle-ci entretient à l'égard de son environnement. Considérant qu'une organisation doit puiser, auprès d'autres organisations présentes au sein de son environnement — lesquelles ne partagent pas nécessairement avec elle une même vocation —, les ressources utiles à son fonctionnement, celle-ci est emmenée à adopter des discours incohérents à l'égard de sa propre vocation. C'est alors à des fins de légitimation qu'une organisation va-t-elle entretenir, en son sein, de multiples idéologies. Ce faisant, il nous est possible d'identifier deux sources aux discours idéologiques véhiculés par une organisation, entre une origine endogène — qui serait relative à la vocation particulière de l'organisation — et une origine exogène — qui serait seulement

conjoncturelle, c'est-à-dire relative au jeu d'influence que les organisations peuvent exercer entre elles, dans une optique d'acquisition de ressources. Nous verrons toutefois que la cohabitation de diverses idéologies, au sein d'une même organisation, s'avère une arme à double tranchant. Si elle assure à l'organisation un accès aux ressources nécessaires à son fonctionnement, l'incorporation de discours participant d'autres idéologies que la sienne représente un risque de déphasage à l'égard de sa propre vocation. C'est en réponse à ce risque, et pour le contrer, qu'une critique du discours organisationnel tire alors toute sa pertinence. Mais comment conduire cet exercice critique, nous demandons-nous à nouveau, considérant le phénomène de la polyphonie organisationnelle?

Pour ce faire, nous le mentionnions, il nous faut effectuer une discrimination parmi les différents discours idéologiques présents au sein d'une organisation, de telle manière que notre théorie critique puisse s'appliquer différemment à chacun d'eux. Ainsi nous distinguerons un premier type de discours, dont la présence, au sein d'une organisation, ne peut être justifiée que par la vocation de l'organisation en question. Ces discours ne doivent alors répondre à aucun besoin d'arrimage environnemental. Nous qualifierons de « fondamental », ce type de discours. Un second type de discours sera qualifié d'« auxiliaire », dans la mesure où la présence de celui-ci n'est justifiée que par des raisons instrumentales d'arrimage environnemental. De par la fonction qu'occupent ces discours, ceux-ci seront alors soumis à un second type de jugement, complémentaire à notre approche analytique, que nous nommerons « principe de tolérance ». Il s'agira alors, suivant ce principe, d'admettre la présence de discours incohérents avec la vocation de l'organisation hôte, dans la mesure où ceux-ci lui procurent des ressources utiles à son expression. Enfin, seront qualifiés d'« usurpateurs », les discours qui, étant incohérents avec la vocation d'une organisation, ne remplissent pas de fonction utilitaire, ou alors, tout en ayant une fonction auxiliaire, constituent un risque de déphasage à l'égard de celle-ci.

Le principe de tolérance, qui doit réguler la présence des discours auxiliaires au sein d'une organisation, exige certaines aptitudes de la part de l'analyste, dont cette faculté particulière qui consiste à pouvoir se déprendre de ses participations idéologiques. Ce n'est que suivant cette désappropriation que celui-ci parviendra à concilier, l'un avec l'autre, des discours idéologiques hétérogènes, tel que l'exige la maintenance d'une organisation. Cet art du paradoxe, nous le retrouvons chez l'homme, dont nous connaissons la faculté transpositive. Revenant alors sur cette capacité dont dispose l'homme, de passer d'une identité à l'autre sans perdre pourtant son unité synthétique – ce qu'exprime la notion de « pluralisme identitaire », déjà étudiée – nous verrons comment celui-ci se montre apte à trouver l'état d'équilibre que doit établir toute organisation, entre la fin et les moyens. C'est à celui-ci que revient alors la tâche, verrons-nous, d'administrer nos organisations, afin que celles-ci puissent réaliser, malgré le caractère paradoxal du monde dans lequel elles évoluent, leurs vocations respectives.

2. Organisations et idéologies

Nous le disions en introduction, parce que notre théorie critique ne reconnaît, pour chaque organisation, la légitimité que d'une seule orientation idéologique, celle-ci nous semble inapplicable lorsque l'on souhaite la soumettre à l'épreuve des faits. C'est que les organisations, selon toute vraisemblance, doivent leur survie à la tenue d'activités qui n'ont absolument rien à voir avec leur vocation, comme nous l'avons rapidement exposé, avec le cas d'une université. Ce faisant, une application stricte de notre modèle critique aurait pour conséquence de mener les organisations à leur perte en leur refusant des activités pourtant nécessaires à leur fonctionnement. Comment doit-on dès lors comprendre la relation d'exclusivité qu'une organisation doit entretenir à l'égard d'une idéologie, tel alors que notre approche critique semble le suggérer jusqu'à présent?

En réponse à cette difficulté, nous allons étudier, dans un premier temps, quelques auteurs qui se sont proposé de penser cette relation d'exclusivité, en ne reconnaissant, à l'organisation, qu'une seule participation idéologique. Les auteurs, dont nous allons discuter, sont Max Weber, Louis Althusser, Michel Foucault, ainsi que Niklas Luhmann. Bien que chacun ne fasse pas directement appel au vocable d'« idéologie », pour conduire ses propres réflexions, l'on reconnaîtra néanmoins la présence de ce thème en leurs propos respectifs, dès lors que chacun d'eux accorde à l'organisation une faculté performative, soit la capacité que possèderait celle-ci de porter l'acteur social à agir de manière non réflexive. À la suite de ces auteurs, nous examinerons une conception bien différente de l'organisation, où celle-ci n'est pas réduite à l'expression d'une seule idéologie, mais où plusieurs idéologies y demeurent, qui s'y côtoient et y cohabitent. Cette seconde conception de l'organisation fera alors l'objet de notre attention pour les développements ultérieurs. Voyons, pour l'instant, comment la participation idéologique de l'organisation a d'abord été envisagée par nos quatre auteurs.

Max Weber et l'organisation bureaucratique

C'est par le biais de la notion de « bureaucratie » que le thème de l'organisation est traité chez Weber. Lors du troisième chapitre d'Économie et société¹, lequel chapitre est voué à la description des types de domination légitimes, l'organisation bureaucratique nous est présentée comme « le type pur de la domination légale² ». Ce type de domination est caractérisé par l'usage de règles formelles, suivant lesquelles l'on se propose de réguler les activités humaines. Dans ce contexte, le pouvoir semble s'exercer de manière impersonnelle puisque l'obéissance n'est pas témoignée à l'égard d'un individu, mais seulement à l'égard de la règle³. Une des

¹ Weber M., 1995, Économie et société - Les catégories de la sociologie, t. 1, Pocket.

² *Ibid.*, p. 294.

³ *Ibid.*, p. 291.

spécificités de ce type de domination est le caractère rationnel qui est généralement accordé à chacune de ses décisions. Dans la mesure où chaque activité y est préalablement déterminée par une règle connue, l'organisation bureaucratique se révèle être hautement prévisible, et, ce faisant, permet « d'atteindre le maximum de rendement ». Il peut être tentant d'associer, dès lors, l'organisation bureaucratique à la grande entreprise, et ainsi en faire l'instrument de l'idéologie capitaliste. Même si, en effet, ce type d'organisation permet de répondre à des impératifs de standardisation, de technicisation, et d'optimisation des modes de production, l'on ne peut toutefois restreindre cette forme d'organisation du travail au seul esprit du capitalisme. Comme le fait remarquer Weber, l'administration bureaucratique peut très bien être mise au service du socialisme⁴. Plus encore, celui-ci soulignera la présence de ce type d'organisation au sein d'appareils aussi divers que l'État, l'Église, et l'armée. Ce faisant, pour connaître qu'elle est l'orientation idéologique auquel participe ce phénomène particulier, qu'est la bureaucratie, il nous faut alors regarder au niveau des effets performatifs engendrés par celui-ci. Weber nous en offre un aperçu, lorsqu'il se propose de comprendre la bureaucratie à partir « du point de vue social ». Il y souligne alors le nivellement des conditions sociales en fonction des spécialisations pratiquées, l'allongement du temps de formation pour exercer une profession, et plus fondamentalement, peut-être, une tendance à aborder son travail sous un angle purement utilitaire⁵. L'appareil bureaucratique possède ainsi le potentiel d'engendrer différents phénomènes sociaux, lesquels seront d'autant plus prégnants que ce mode de gestion du travail parvient à se généraliser à l'ensemble de la société. C'est cette tendance performative, vers un monde esthétique spécifique, qui doit nous permettre alors d'associer, à l'organisation bureaucratique, une orientation idéologique particulière.

⁴ *Ibid.*, p. 298.

⁵ *Ibid.*, p. 301.

Louis Althusser et les Appareils idéologiques d'État

Pour exposer la position d'Althusser, à l'égard de la relation qu'entretiennent, entre elles, les notions d'« organisation » et d'« idéologie », nous nous concentrerons sur son article intitulé « Idéologie et appareils idéologiques d'État »⁶. S'inscrivant de plain-pied au sein d'une perspective marxiste, Althusser s'interroge sur les conditions de stabilisation – ou « condition de reproduction » – de la structure économique d'une société. Comment, en effet, un modèle économique - dans ce cas-ci, le capitalisme – parvient-il à assurer sa persistance dans le temps, malgré les injustices qui lui sont inhérentes? Revenant sur la métaphore marxiste entre infrastructure et superstructure – la première désignant le mode de production économique (esclavagisme, féodalisme, capitalisme, etc.), la seconde désignant l'ensemble des organisations sociales adaptées à cette infrastructure économique (églises, écoles, armée, famille, etc.) -, Althusser propose de saisir leur relation sous la forme d'une interdépendance. De la sorte, si l'infrastructure économique est à l'origine de la superstructure organisationnelle, celle-ci vient assurer la perpétuation de celle-là en inculquant aux individus l'ensemble des valeurs nécessaires à la reproduction du mode de production économique en vigueur. Ainsi dira-t-il que « c'est dans les formes et sous les formes de l'assujettissement idéologique qu'est assurée la reproduction de la qualification de la force de travail⁷ ». À cet égard, Althusser identifie le système scolaire, comme étant l'organisation la plus efficace pour « dresser » la population et ainsi assurer sa « soumission à l'égard de l'idéologie dominante ». Mais l'École est loin d'être le seul type d'organisations favorables à la reproduction de l'idéologie capitaliste. Il faut encore y ajouter les églises, la famille, les médias d'information, les clubs sportifs, les partis politiques, et d'autres encore, lesquels constituent ce qu'Althusser nommera « les Appareils idéologiques d'État ». Il distingue alors

⁶ Althusser L., « Idéologie et appareils idéologiques d'État », *Positions*, 1976, pp. 67-125.

⁷ *Ibid* n 79

ceux-ci de l'Appareil *répressif* d'État par la prépondérance accordée à leurs modes respectifs de contrôle social. Alors que les premiers (les Appareils idéologiques d'État) favorisent l'usage d'une violence symbolique – pour reprendre ici l'expression bourdieusienne – le second (l'Appareil répressif d'État) emploi, quant à lui, plus directement, la violence physique. Tous les Appareils idéologiques d'État – et l'on doit entendre ici « toutes les organisations » –, malgré leur diversité, ont alors ceci en commun qu'ils participent tous à la légitimation d'une même idéologie, soit celle de la classe dominante. Une même idéologie serait donc véhiculée par l'ensemble des organisations participant d'une même société.

Michel Foucault et les «institutions» disciplinaires

Cette idée d'« assujettissement », dont nous venons de discuter avec Althusser, est également présente chez Foucault. Ce phénomène ne s'exécute toutefois pas, chez cet auteur, relativement à une idéologie dominante, qui serait la même pour toutes les organisations d'une même société, mais plutôt envers diverses formes discursives, lesquelles tiennent lieu de discours idéologiques, que différents lieux de pouvoir, associés à des champs de savoir, vont alors véhiculer. Nous avons déjà eu l'occasion de présenter la position de cet auteur, lors du premier chapitre, relativement au phénomène de « normation » induit par les organisations disposant d'une autorité savante, ce qu'il nommera « institutions disciplinaires »; nous serons donc ici très bref. Ce sur quoi nous désirons attirer l'attention, est le fait que, chez cet auteur, il est possible de reconnaître, au sein d'une même société, divers discours idéologiques, lesquels sont véhiculés par différentes organisations, au gré de leurs différents champs d'expertise. De la sorte, est-il possible de reconnaître une participation idéologique particulière à chaque organisation, en fonction du domaine de savoir sur lequel elle revendique une autorité.

L'organisation selon Niklas Luhmann

Avec Luhmann, nous allons conclure notre présentation des auteurs qui proposent de n'attribuer qu'une seule participation idéologique par organisation. Commençons par revenir brièvement sur la théorie des systèmes sociaux, tel que développée par cet auteur, dont nous avons discuté, déjà, au chapitre précédent. On se souviendra que selon Luhmann, la société est composée uniquement de communications, lesquelles forment différents systèmes discursifs — le système légal, politique, économique, etc. Dans la mesure où chacun de ces systèmes repose sur un code binaire spécifique, à partir duquel sont constituées des séquences de communications, chaque système se révèle être clos sur lui-même. Plus encore, parce que chaque décision produite par un système est à l'origine d'une nouvelle communication, les systèmes discursifs peuvent être qualifiés d'« autopoïétiques ». Mais venons-en aux aspects qui nous intéressent ici.

Ces communications, lesquelles correspondent, chacune, aux décisions rendues relativement au code binaire spécifique à chaque système discursif, doivent nécessairement provenir de quelque part. L'origine de ces communications, ce sont les organisations, lesquelles nous sont présentées comme des centres décisionnels au sein desquels est généré et reproduit chaque sous-système social⁸. Ainsi, le tribunal devient-il le lieu où s'exécute le système légal, le parlement, le lieu où s'exécute le système politique, et ainsi de suite pour l'école, l'église, le centre d'art, la famille, le couple, qui sont tous des organisations où un code binaire spécifique en régule les communications passées et à venir. Nous nous retrouvons donc avec une conception de l'organisation où celle-ci n'est composée que de communications, se constituant ainsi elle-même sur les bases de ses propres

_

⁸ Luhmann N., «Organization», in Bakken T. et Hernes T. (eds), 2003, *Autopoietic Organization Theory: Drawing on Niklas Luhmann's Social Systems Perspective*, Copenhagen Business School Press, p. 32.

décisions, faisant d'elle une entité autoréférentielle et autopoïétique⁹. Ce qui va fondamentalement distinguer les organisations l'une de l'autre, c'est alors leurs codes opérationnels respectifs, suivant lesquels chacune va prendre des décisions relativement à ses communications possibles¹⁰. De la sorte, l'on voit comment, chez cet auteur, il est possible d'associer une orientation idéologique spécifique à chaque organisation, en fonction des systèmes discursifs constitutifs de leurs propres séquences de communication.

Les quatre auteurs, dont nous venons de discuter, ont exposé chacun la possibilité d'attribuer une orientation idéologique particulière au phénomène organisationnel. Avec Weber, l'idée a été avancée que l'organisation bureaucratique véhicule l'« "esprit" de la bureaucratie rationnelle » 11, suivant lequel l'acteur social adopte des mœurs spécifiques, liées aux enjeux de la bureaucratie. Avec Althusser, les choses se présentent autrement. L'idéologie véhiculée par les organisations nommées « Appareils idéologiques d'État » – est un instrument au service de la domination d'une classe sociale sur une autre. Ce faisant, une même idéologie serait véhiculée par l'ensemble des organisations participant d'une même infrastructure économique. Nous avons vu, ensuite, avec Foucault, que l'idéologie ne constitue pas nécessairement une pensée unique et généralisée à l'ensemble de la société, mais nous est présentée, plutôt, sous le mode d'une pluralité d'ordres normatifs, véhiculés par différentes organisations, relativement au domaine du savoir sur lequel chacune se donne une exclusivité. Malgré la diversité des ordres normatifs pouvant exister au sein d'une société, Foucault ne semble admettre, toutefois, pour chaque organisation, qu'une seule participation idéologique. Enfin,

_

⁹ Ibidem.

¹⁰ *Ibid*., p. 45

¹¹ Weber M., 1995, Économie et société - Les catégories de la sociologie, t. 1, Pocket, p. 301.

avec Luhmann, le phénomène idéologique a été assimilé à des systèmes discursifs, lesquels sont constitutifs de chaque organisation. Ainsi, chacune d'elle se révèle être le lieu d'exécution d'un discours idéologique spécifique, lequel prend, chez cet auteur, la forme d'un code décisionnel suivant lequel des communications sont produites selon un mode autopoïétique.

Aucune des conceptions suivantes ne parvient alors à rendre compte du phénomène que nous avions soulevé en introduction de chapitre, soit la nécessité, pour une organisation, afin seulement d'assurer sa subsistance, d'émettre des discours participants d'orientations idéologiques autres que sa seule vocation. Nous ne sommes toutefois pas au bout de nos ressources, puisque des réflexions récentes nous permettent de dépasser cette conception monolithique de l'organisation, quant à sa possible participation idéologique. En effet, une conception polyphonique de l'organisation a été récemment développée, qui nous permet d'attribuer, à une même organisation, de multiples orientations idéologiques. L'examen de cette nouvelle conception de l'organisation sera l'occasion, pour nous, d'identifier les pistes de réflexion nous permettant de solutionner la difficulté soulevée en introduction de chapitre, et ainsi de soumettre le discours organisationnel à notre théorie critique malgré l'inexorable pluralité de ses participations idéologiques.

3. La polyphonie organisationnelle

La notion de « polyphonie organisationnelle » est directement inspirée de la théorie du dialogisme, dont nous avons déjà discutée, et qui consiste à reconnaître, pour un même individu, la possibilité d'être habité par plusieurs voix, c'est-à-dire d'être partagé, intérieurement, par plusieurs points de vue, ou identités. L'idée de la polyphonie organisationnelle consiste alors simplement à appliquer cette multiplicité des voix, qui peuvent habiter un même individu, à l'organisation,

laquelle serait alors habitée par une multitude de contenus idéologiques, plutôt que par un seul, tel que nous le voyions proposé chez les précédents auteurs. La théorie de la polyphonie organisationnelle nous permet alors de rendre compte du phénomène que nous soulignions en introduction, soit le fait qu'une organisation puisse émettre différents discours qui ne sont pas tous nécessairement cohérents avec sa vocation. Ce qu'il nous reste maintenant à déterminer, est de savoir comment il est possible d'arrimer notre théorie critique analytique avec l'idée de la polyphonie organisationnelle. Autrement dit, comment appliquer un jugement critique qui ne reconnaît, comme étant légitime, qu'une seule participation idéologique, à une organisation qui, de toute évidence, semble être composée d'une multiplicité d'idéologies? Pour aborder cette question, nous allons nous demander quelles sont les causes de la polyphonie organisationnelle et quels sont les enjeux impliqués par celle-ci, au sein d'une organisation. À la suite de cet examen, nous serons en mesure d'identifier un critère de discrimination nous permettant de limiter l'application de notre théorie critique qu'à certains types de discours organisationnels, de telle sorte que ceux qui se révèlent illégitimes à l'égard de la vocation de l'organisation émettrice, mais ont néanmoins une fonction auxiliaire à l'égard de celle-ci, pourront être tolérés afin d'assurer la survie de l'organisation. Mais avant de nous rendre à ce point, tâchons d'approfondir, pour l'instant, notre compréhension du phénomène de la polyphonie organisationnelle.

La polyphonie organisationnelle

Il existe principalement deux perspectives suivant lesquelles est étudié le phénomène de la polyphonie organisationnelle. Une première perspective est inspirée de la théorie des systèmes de Luhmann, qui nous présente l'organisation comme étant liées non pas à un seul système fonctionnel, mais à plusieurs ¹². Une même organisation, nous propose-t-on alors, pourrait faire appel à de multiples codes décisionnels afin de conduire les différents processus qui lui permettent d'opérer ses activités au sein d'un environnement complexe ¹³. Une seconde perspective, que nous allons, pour notre part, privilégier, est inspirée de l'école du néo-institutionnalisme. Celle-ci possède l'avantage, sur la première, non seulement de rendre compte du phénomène organisationnel à l'aune de notre définition de l'institution – en tant que convention –, mais encore, et surtout, nous permet d'éviter les difficultés inhérentes à la théorie des systèmes luhmanniens, dont, particulièrement, le phénomène d'agrégation de systèmes discursifs pourtant hermétiques l'un à l'autre. Nous allons donc, lors des prochaines pages, tâcher de rendre compte du phénomène de la polyphonie organisationnelle en suivant, sur ce thème, les enseignements de la perspective néo-institutionnaliste appliquée à la théorie des organisations.

Nous avons déjà eu l'occasion de présenter l'école néo-institutionnaliste, lors du second chapitre. Prenons néanmoins quelque temps pour rapporter à notre mémoire les attributs de ce courant de pensée. Ce qui fait la particularité du néo-institutionnalisme est à la fois « un rejet du modèle de l'acteur rationnel, un intérêt pour les institutions comme variables indépendantes, un déplacement vers des explications culturelles et cognitives, et un attrait pour les propriétés d'unités d'analyse supra-individuelles¹⁴ ». En proposant que tout acteur social, parce qu'il dispose de capacités stratégiques limitées, s'en remet à des conventions sociales – c'est-à-dire à des institutions – pour déterminer quels comportements adopter, c'est une théorie générale de l'action individuelle que développe ainsi le néo-

¹² Voir Andersen N. A., 2001, «Polyphonic Organisation», *MPP Working Paper*, n° 13, Copenhagen Business School, p. 2.

¹³ Andersen N. A. et Born A. W., «Heterophony and the Postponed Organization. Organizing Autopoietic Systems», *Tamara journal*, 2007, vol. 6, n° 2, pp. 176-186.

¹⁴ DiMaggio P. J., Powell W. W., «Le néo-institutionnalisme dans l'analyse des organisations», *Politix*, 1997, vol. 10, n° 40, p. 122.

institutionnalisme. Nous avions vu que c'est un souci de convenance qui guide d'abord l'acteur social, lequel cherche à agir de manière appropriée à chaque contexte. L'image d'un sujet parfaitement rationnel et pleinement conscient des causes comme des conséquences de ses actions, apparaît, à l'aune du néo-institutionnalisme, comme une fausse représentation de l'être humain. Cette perspective nous offre plutôt à voir le mode d'action le plus ordinaire de l'homme sous la forme d'une adhésion non réflexive à l'égard de conventions sociales.

Appliquée à la théorie des organisations, l'approche néo-institutionnaliste nous propose de concevoir celles-ci comme étant soumises aux mêmes enjeux, lorsqu'il est question de déterminer ses propres actions. Ce sont les institutions, dès lors, en tant que conventions sociales, qui vont largement déterminer les activités adoptées par une organisation. Ainsi, s'éloigne-t-on, avec le néo-institutionnalisme, de la conception traditionnelle de l'organisation, où celle-ci nous est présentée comme étant autonome, rationnelle, et dont les frontières peuvent être clairement distinguées de celles de son environnement¹⁵. Au contraire, les organisations y sont pensées comme étant fortement soumises aux pressions de leur milieu, à l'égard duquel elles sont en constant processus d'adaptation¹⁶. Une organisation se trouverait être, ainsi, profondément influencée par son environnement, lequel est composé d'éléments culturels de toutes sortes, de même que d'autres organisations avec lesquelles elle ne partage pas nécessairement une même orientation idéologique, c'est-à-dire une même vocation. Mais comment expliquer le fait qu'une organisation intègre ainsi, en son sein, des éléments qui lui sont exogènes et qui peuvent s'opposer, même, à sa propre vocation? Le néo-institutionnalisme nous propose de rendre compte de ce processus d'assimilation des normes environnementales, opéré par une organisation, d'une manière similaire à celle

-

¹⁵ Scott W. R., et Meyer J. W., 1994, *Institutional Environments and Organizations: Structural Complexity and Individualism*, Sage Publications.

¹⁶ Meyer J. W. et Scott W. R., 1992, *Organizational Environments: Ritual and Rationality*, Sage Publications.

avancée pour expliquer l'action individuelle, c'est-à-dire par une quête de légitimité.

Cette légitimité est un enjeu vital pour une organisation dans la mesure où celle-ci se trouve en état de dépendance envers d'autres organisations, desquelles elle tâche d'obtenir les ressources nécessaires à son propre fonctionnement. Ces ressources peuvent alors être concrètes - flux monétaires, matériaux de toutes sortes, main d'œuvre, etc. –, mais aussi symboliques – crédibilité, confiance, respectabilité, etc. Lorsqu'une organisation est jugée légitime aux yeux d'une autre organisation, une relation de confiance peut être établie, qui rend possible l'échange de ressources entre celles-ci. C'est donc au coût de l'internalisation des normes de son environnement, c'est-à-dire en adhérant à des modèles d'action qui ne se conforment pas forcément avec sa propre vocation, qu'une organisation acquerra ainsi sa légitimité à l'égard des autres organisations qui composent son environnement. Ces normes peuvent alors prendre différentes formes, qu'il s'agisse, par exemple, de normes comptables, de « bonnes pratiques de gestion », de critères de formation et de sélection des employés, etc. L'organisation qui parviendra à intégrer, au sein de sa structure opérationnelle, des discours incompatibles avec sa propre vocation, pourra, en contrepartie de ce travestissement, bénéficier de la confiance des autres organisations pour lesquelles ces discours sont jugés cohérents avec leurs vocations respectives. Comme le souligne Ronald Jepperson, « [s]uch adherence "signals rationality" to internal and external groups, and hence can enhance internal and external legitimacy, access to resources, and ultimately organizational survival¹⁷ ». Ainsi la faculté d'intégrer des discours idéologiques qui ne sont pas conformes avec la vocation de l'organisation

-

¹⁷ Jepperson R. L., «The Development and Application of Sociological Neoinstitutionalism», *Working Paper* 2001/5, Robert Schuman Centre, European University Institute, p. 7.

hôte est-elle un atout pour celle-ci, car elle accroît, de cette manière, ses capacités d'interagir avec son environnement¹⁸.

Ce phénomène d'arrimage inter-organisationnel nous permet alors de rendre compte du phénomène de la polyphonie organisationnelle. C'est dans la mesure où une organisation tâche d'établir des relations d'échange avec d'autres organisations ne partageant pas avec elle une même vocation, que celle-ci va se rendre polyphonique. Mais il faut bien saisir ici que si l'assimilation des normes environnementales est un exercice nécessaire à la survie d'une organisation, celuici n'entraîne pas forcément un gain d'efficacité pour l'organisation hôte, à l'égard de sa propre vocation. Le néo-institutionnalisme souligne, à cet égard, que les conventions auxquelles une organisation se soumet, afin d'assurer sa crédibilité, n'ont souvent qu'une fonction symbolique¹⁹. Ainsi, qu'il s'agisse des structures de délégation de responsabilités, des pratiques managériales, de même que des outils de gestion, chacun d'eux sera, plus souvent qu'autrement, adopté, par une organisation, par simple conformisme, même si toutes ces procédures doivent se révéler inutiles, voire même dysfonctionnelles, envers la réalisation de la vocation de l'organisation hôte²⁰. La détermination des discours qui seront adoptés et véhiculés par une organisation est ainsi due « à la force persuasive des modèles culturels plus qu'aux fonctions qu'ils sont censés remplir²¹ ».

Ces normes environnementales, qu'une organisation sera portée à adopter de manière non réflexive, le néo-institutionnalisme nous propose alors de les

¹⁸ Shotter J., «Dialogism and Polyphony in Organizing Theorizing in Organization Studies: Action Guiding Anticipations and the Continuous Creation of Novelty», *Organization Studies*, 2008, vol. 29, n° 4, pp. 501-524.

_

¹⁹ DiMaggio P. J., Powell W. W., «Le néo-institutionnalisme dans l'analyse des organisations», *Politix*, 1997, vol. 10, n° 40, p. 128.

²⁰ Voir Meyer J. W., Rowan B., «Institutionalized Organizations: Formal Structure as Myth and Ceremony», in Powell W. W., DiMaggio P. J., (dir.), 1991, *The New Institutionalism in Organizational Analysis*, The University of Chicago Press.

²¹ DiMaggio P. J., Powell W. W., 1997, op. cit., p. 128.

considérer comme étant de simples mythes²². « Formal structure is in many respects "ceremonial" in function: it often demonstrates adherence with currently predominant myths (i.e., cultural models) - including, in postindustrial environments, myths of rationality²³. » Il n'est alors pas pertinent, pour une organisation, de chercher à savoir si les normes opérationnelles, que son environnement lui presse d'adopter, se révèlent réellement efficaces, ou non ; ce qui importe, bien plutôt, est le taux de respectabilité que procure l'adhésion à de telles croyances. Des auteurs ont toutefois fait remarquer, à cet égard, que des organisations vont souvent incorporer de manière officielle, en réponse à la pression de leur environnement, des discours hétérogènes à leur propre vocation, afin d'en tirer des gains de légitimité, tout en exécutant leurs activités « entre les lignes » de ces structures formelles. Autrement dit, lorsque des normes sont prescrites à une organisation, malgré le déphasage possible que celles-ci peuvent entretenir à l'endroit de la vocation de l'organisation hôte, des écarts peuvent être observés entre la structure formelle de l'organisation et son mode de fonctionnement informel. Scott et Meyer²⁴ soulignent ainsi que la gouvernance organisationnelle est souvent amenée à concilier une légitimation externe rigide avec une gestion interne souple.

4. L'organisation en tant que réseau de redistribution

Nous le voyons plus distinctement à la suite des précédents propos, l'organisation semble être irrémédiablement polyphonique. Parce que celle-ci évolue au sein d'un environnement lui-même polyphonique, duquel elle dépend pour acquérir les ressources utiles à son fonctionnement, l'organisation est conduite à assimiler différents discours idéologiques qui ne sont pas forcément conformes avec sa

_

²² Meyer J. W., Rowan B., 1991, op. cit.

²³ Jepperson R. L., 2001, op. cit., p. 7.

²⁴ Scott W. R., et Meyer J. W., 1994, op. cit., p. 2.

propre vocation. Mais que devient alors l'organisation, s'il n'est plus possible de ramener celle-ci à l'expression d'une seule idéologie, qui lui serait constitutive? Ce à quoi nous conduisent plutôt les dernières discussions, est à une désappropriation du phénomène organisationnel à l'endroit d'une orientation idéologique quelconque. Autrement dit, le phénomène organisationnel ne semble être l'expression d'aucune idéologie particulière, mais résulte plutôt de l'assemblage hétéroclite de participations idéologiques multiples, dont la composition forme un système fonctionnel d'acquisition et de redistribution des ressources tirées à même l'environnement organisationnel, sans alors qu'une orientation idéologique spécifique ne lui soit nécessairement constitutive.

À maints égards, le phénomène organisationnel pourra nous apparaître, dès lors, comme étant fondamentalement neutre sur le plan idéologique. Il s'agirait alors, comme l'étymologie du terme nous le suggère – qui du grec ancien Όργανον (organon) signifie « instrument, outil quelconque » –, de concevoir l'organisation comme un simple instrument mis au service des différentes idéologies qui y prennent demeure. C'est la polyphonie elle-même qui semble être ainsi constitutive du phénomène organisationnel. La combinaison des différents discours idéologiques, alors présents au sein d'une organisation, assure à chacun un accès à des ressources qui, sans passer par le réseau de redistribution que constitue le système organisationnel, leur seraient inaccessibles. La polyvalence d'une organisation – c'est-à-dire sa capacité d'adaptation à son environnement – est ainsi la condition de possibilité d'institutionnalisation du discours idéologique, en mettant à sa disposition, sur une base régulière, un apport de ressources. L'organisation assure de la sorte une stabilisation des pratiques sociales en permettant la récursivité des discours qui la composent. Ce n'est ainsi que par le biais des organisations que les institutions parviennent-elles à exister et, inversement, une organisation ne va-t-elle exister que dans la mesure où celle-ci sera parvenue à institutionnaliser un réseau d'acquisition de ressources, lequel constitue tout un corps de discours participant d'orientations idéologiques diverses.

Là encore il est possible de trouver des échos de cette représentation des choses dans l'étymologie du terme d'« institution », dont la racine latine, provenant du verbe « *instituo* », possède, comme premier sens, la signification suivante : « mettre dans » (*in statuo*). Ainsi devient-il intuitif de se représenter l'institution, en tant que convention sociale, comme étant toujours située en ce lieu, qu'est l'organisation, par laquelle, seulement, parvient-elle à l'existence, c'est-à-dire à s'institutionnaliser. La métaphore du contenant est d'ailleurs parfois utilisée par les tenants du principe polyphonique, pour désigner l'organisation²⁵. Ainsi, par exemple, peut-on considérer le vote comme une institution démocratique au sein (*in statuo*) d'une organisation étatique, de même une remise de diplômes est-elle une autre institution, institutionnalisée au sein d'une organisation scolaire.

La distinction entre «organisation» et «institution»

Mais nos définitions de l'organisation et de l'institution – où l'une se montre constitutive de l'autre, et qui, par leurs natures respectives, se montrent complémentaires – ne font-elles pas violence, ici, à une certaine tradition sociologique, laquelle s'est proposée d'opposer, plus que de concilier, ces deux termes? Pour répondre à cette question, examinons les arguments sur lesquels est fondée cette polarité.

Il est possible de trouver, chez Weber, les premiers jalons de cette distinction entre « organisation » et « institution », qu'il nous présente en ces termes.

²⁵ On en trouvera une occurrence chez Andersen N. A., 2001, «Polyphonic Organisation», *MPP Working Paper* n° 13, Copenhagen Business School, p. 12.

-

On appellera association²⁶ un groupement fondé sur un accord et dont les ordres statués ne revendiquent une validité que pour ceux qui en font partie en vertu d'une adhésion personnelle. On appellera *institution* (Anstalt) un groupement dont les ordres statués sont, dans les limites d'un champ d'action définissable, imposés avec un succès (relatif) à toute action définissable selon des critères déterminés²⁷.

Ainsi, le trait distinctif entre une organisation et une institution, nous dit Weber, serait relatif au fait que la première n'exercerait son influence que sur ceux qui ont décidé, librement, de s'y soumettre, tandis que

[l]es ordres d'une «institution» revendiquent une validité à l'endroit de toute personne qui répond à des critères déterminés (naissance, résidence, utilisation de dispositifs déterminées), peu importe que la personne concernée ait adhéré à titre personnel – comme dans le cas de l'association [...]²⁸.

S'agit-il là cependant d'une dichotomie heureuse, c'est-à-dire qui nous permet de bien discerner les phénomènes abordés? Demandons-nous alors s'il est impossible, pour une organisation, de soumettre, à son influence, des individus, sans que ceux-ci n'aient préalablement accepté de s'y conformer. Lors de nos deux premiers chapitres, nous avons tâché de démontrer que le discours organisationnel induit des effets performatifs, de telle sorte que les acteurs sociaux, au contact de ceux-ci, sont souvent portés à adopter, *de manière non réflexive*, certains comportements. Ce faisant, il semble bien, si l'on s'en tient à la définition que nous en donne Weber, que l'organisation puisse être confondue avec l'institution. Remarquons, à cet effet, que celui-ci s'empressera de reconnaître, à peine quelques lignes plus loin, la valeur simplement euristique, voire insatisfaisante, de cette distinction, en affirmant que l'«opposition entre association et institution est relative», et qu'il

-

²⁶ Weber emploie alors le terme d'« association » pour désigner ce que nous entendons communément par « organisation ».

Weber M., 2016, *Concepts fondamentaux de sociologie*, trad. J.-P. Grossein, Gallimard, p. 158. *Ibid.*, p. 159.

est à peine besoin de souligner que l'« association » et l'« institution » n'épuisent pas la *totalité* de tous les groupements imaginables. En outre, elles ne constituent que des oppositions « polaires » (comme, dans le domaine religieux, l'opposition entre « secte » et « Église »)²⁹.

D'autres auteurs ont toutefois conservé l'idée d'une possible dichotomie idéaltypique entre « organisation » et « institution », pour désigner, cette fois, des processus opposés de régulation sociale.

Par exemple, François Dubet reconnaîtra « l'institution comme un dispositif symbolique et pratique chargé d'instituer des sujets »³⁰, celle-ci étant alors porteuse d'un idéal civilisationnel que ne possèderait pas, quant à elle, l'organisation. Dubet nous dira à cet égard que « [1]'institution repose sur une conception verticale et la transcendance de la production du sens et du lien social par la religion ou par le sacré laïque³¹ ». Mais voilà, « plus les sociétés modernes sont démocratiques et individualistes, nous dit Dubet, moins elles postulent un univers de sens commun que les programmes institutionnels ont vocation à socialiser³² ». Ainsi, selon cet auteur, « la croissance et la complexité des organisations participent de l'affaiblissement des institutions³³ », et, en cela même, au déclin, donc, des univers communs de sens. Un second auteur, Michel Freitag, soutiendra, lui aussi, cette dichotomie entre « organisation » et « institution ». Voyons comment celui-ci nous présente la chose.

Pour ce dernier, « l'institution se définit par la nature de sa finalité, qui est posée, définie et rapportée au plan global ou universel de la société, et elle participe ellemême du développement "expressif" des valeurs à prétention elle aussi universelle

1biaem

²⁹ Ihidem

³⁰ Dubet F., 2010, «Déclin de l'institution et/ou néolibéralisme?», *Éducation et sociétés*, n° 1, p. 17.

³¹ *Ibid.*, p. 22.

³² Ihidam

³³ Dubet F., 2002, Le déclin de l'institution, Seuil, p. 23.

qui sont propres à la fin qu'elle sert³⁴ ». Quant à l'organisation, celle-ci se définit, nous dit Freitag, « de manière instrumentale : elle appartient à l'ordre de l'adaptation des moyens en vue de l'atteinte d'un but ou d'un objectif particulier³⁵ ». Ce qui doit distinguer, ainsi, fondamentalement, l'institution de l'organisation, est que la première « renvoie à la priorité des fins », tandis que la seconde renvoie « à la priorité des moyens³⁶ ». Chacune de ces deux entités, nous dit Freitag³⁷, que sont l'organisation et l'institution, exerce un mode différent de régulation des pratiques sociales. Alors que l'institution assure « la reproduction de l'ordre social », par la « manifestation explicite », induite par les « "appareils" politico-judiciaires », de « références symboliques communes », l'organisation, quant à elle, procède autrement. C'est par un mode de régulation « technico-pragmatique »³⁸, lequel n'est pas symbolique, mais « direct » (information, évaluation, programmation, ...), que l'organisation exerce son emprise sur l'humain, au risque de compromettre, doit-on comprendre, les conditions de reproduction même de l'ordre social³⁹. L'enjeu est de taille, cela va sans dire.

Des voix se sont toutefois levées contre cette dichotomie, qui ont su dénoncer le manque de clarté des concepts employés et la confusion nécessairement engendrée par cette situation⁴⁰. Pour nous en convaincre, on remarquera, chez les partisans mêmes de cette opposition, la présence d'une certaine ambiguïté dans les termes employés, où l'institution nous est parfois présentée comme une organisation, ou, plus exactement, comme un type particulier d'organisation. Ainsi Dubet nous dira-

_

³⁴ Freitag M., «Grandeur de l'Institution. Les finalités de l'Université comme institution», *Revue du MAUSS*, 2009/1 n° 33, p. 327.

³⁵ Ibidem.

³⁶ Ibidem.

³⁷ Freitag M., «Pour un dépassement de l'opposition entre "holisme" et "individualisme" en sociologie», in Côté J.-F. (dir.), 1995, *Individualisme et individualité*, Septentrion.

³⁸ *Ibid.*, p. 309.

³⁹ Ibid.

⁴⁰ Voir, à cet égard, Turmel A., 1997, *Le retour du concept d'institution*, in Turmel A. (dir.), *Culture, institution et savoir*, Les Presses de l'Université Laval, ainsi que Juan S., «Le combat de l'Organisation et de l'Institution», *SociologieS*, 2006, vol. 36

t-il que « [l]es institutions sont donc des organisations et, surtout, des dispositifs symboliques visant la socialisation et la subjectivation des individus. Elles sont des organisations "morales" ». Un certain malaise peut alors nous habiter, qui doit être sans doute semblable à celui qu'avait ressenti Weber lui-même, lorsqu'il s'empressa d'affirmer que cette distinction entre « organisation » et « institution » doit n'être que relative.

Si nous poursuivons sur ce thème, on remarquera, par ailleurs, avec Juan⁴², que ces notions ne font pas l'objet d'un consensus, au sein de la discipline sociologique, et que leurs sens varient passablement d'un auteur à l'autre, si bien qu'un dialogue peut difficilement être établi entre ceux-ci, sur des termes pourtant similaires. Entre Émile Durkheim, Max Weber, Everett Hugues, et Philip Selznick, il est difficile de trouver un point d'entente pour justifier cette distinction conceptuelle, entre « organisation » et « institution ». Il semble alors que chaque auteur dispose de ses propres définitions, souvent élaborées depuis un corpus théorique fort original, ce qui n'aide en rien la discussion sur ces notions, pourtant si communes. Nous croyons, à cet effet, que la meilleure manière de définir ces termes est de s'en remettre à leur étymologie, là étant la voie que nous avons choisie d'emprunter.

Nous proposons, pour conclure sur cet enjeu, que les partisans d'une opposition idéaltypique, entre l'institution et l'organisation, commettent l'erreur de confondre la notion d'« idéologie managériale » avec celle d'« organisation ». En cela, ceux-ci attachent le phénomène organisationnel à l'expression d'une seule idéologie, que l'on pourrait alors qualifier de « logique-opérationnelle », pour reprendre ici une expression freitagienne. De la sorte, ceux-ci sont portés à se présenter l'organisation comme étant hautement rationnelle et régulée sur des principes

_

⁴¹ Dubet F., « La place de l'Institution aujourd'hui », Enfances & Psy, 2008/3 n° 40, p. 30.

⁴² Juan S., 2006, «Le combat de l'Organisation et de l'Institution», *SociologieS*, 2006, vol. 36.

d'optimisation comptables, au même titre que les théories économiques classiques ont été induites en erreur par une représentation fausse de l'agent social, lequel fut pensé, par ceux-ci, comme étant pleinement rationnel et libre de ses propres motivations (soit le fameux homo aconomicus). Le néo-institutionnalisme nous montre pourtant bien que l'organisation est elle-même soumise à des mythes sociaux, et que toutes les techniques opérationnelles qu'elle peut être conduite à adopter n'ont bien souvent qu'une visée symbolique, ne cherchant pas - et ne parvenant souvent pas – à atteindre, par celles-ci, une efficacité réelle. Encore, la théorie du garbage can process⁴³ témoigne, en ce sens, du caractère parfois irrationnel – ou, du moins, de la rationalité limitée – du processus décisionnel ayant cours au sein des organisations. Enfin, en ne reconnaissant aux organisations qu'une seule logique d'action, soit celle de l'optimisation des opérations en but d'atteindre une fin déterminée, les partisans de la ségrégation « organisation » / « institution » ne semblent alors travailler qu'avec un portrait incomplet de l'organisation, dès lors qu'ils ne tiennent pas compte du phénomène de la polyphonie organisationnelle qui lui est pourtant constitutif.

Pour ces raisons, nous proposons de maintenir cette position qui consiste à considérer l'organisation comme un simple organe composite dont la fonction est purement instrumentale pour les différents discours idéologiques qui s'y seront institutionnalisés. Ce faisant, les termes d'« organisation » et d'« institution » ne participent pas, dans le cadre de notre modèle théorique, du même registre. L'un étant un corps de discours hétéroclites, l'autre étant un discours institutionnalisé, ceux-ci ne peuvent être opposés l'un à l'autre.

-

⁴³ Cohen M. D., March J. G. et Olsen J. P., «A garbage Can Model of Organizational Choice», *Administrative science quarterly*, 1972, vol. 17, n° 1, pp. 1-25.

L'écosystème organisationnel

La possibilité, pour une organisation, d'héberger plusieurs institutions, c'est-à-dire plusieurs discours appartenant à des orientations idéologiques différentes, engendre une dynamique interne particulière à l'organisation, que nous allons maintenant présenter. Pour ce faire, revenons d'abord sur la question de la polyphonie organisationnelle. Dans la mesure où une organisation rencontre, dans son environnement, d'autres organisations ne partageant pas avec elle une même vocation, mais dont elle dépend pour l'acquisition des ressources nécessaires à la reproduction de sa vie matérielle, celle-ci est emmenée à adopter des discours participants de différentes idéologies. C'est dans le but de s'assurer un arrimage environnemental, avions-nous vu, qu'une organisation est emmenée à faire cohabiter, en son sein, des discours idéologiques hétérogènes. Suivant cette discussion, nous avions proposé de nous représenter le phénomène organisationnel comme étant neutre sur le plan idéologique, et ne constituer, plutôt, qu'un système d'acquisition et de redistribution de ressources. L'organisation ne devait être alors que la condition de possibilité d'institutionnalisation des discours idéologiques, leur assurant ainsi un apport régulier en ressources. Ce n'est, en effet, qu'en passant par une organisation que ceux-ci vont trouver les moyens de leur subsistance, laquelle ne serait sans doute que de bien courte durée, sans la contribution d'un tel complexe, que compose l'organisation.

Nous remarquons, de la sorte, que les différents discours constitutifs d'une organisation, bien qu'ils puissent participer d'orientations idéologiques irréconciliables, s'avèrent néanmoins profitables l'un à l'autre, en permettant chacun, selon leur disposition, un accès privilégié à des ressources spécifiques, matérielles ou symboliques, provenant de l'environnement organisationnel. Il semble dès lors tout à fait approprié de se représenter l'organisation comme une cohabitation fonctionnelle de discours idéologiques, lesquels « vivent » alors en

symbiose. La notion de « biotope » semble alors convenable pour désigner l'organisation, en tant que lieu où différents discours idéologiques vont se fixer et croître. Nous lui préférons toutefois la notion d'« écosystème », dans la mesure où celle-ci permet de mettre de l'avant, contrairement à la notion de « biotope », la relation d'interdépendance qui unit ses constituants.

Pour nous figurer la chose, l'on peut se rapporter au cas type d'une organisation religieuse, laquelle peut s'engager au sein d'activités financières de différentes espèces (vente d'objets de culte, perception de la dîme, frais d'entrée en des lieux prestigieux, etc.), afin d'assurer la conservation de son patrimoine bâti, comme de permettre la tenue de ses activités courantes. Celle-ci pourra encore disposer d'un service de comptabilité, afin de s'assurer un accès aux subventions gouvernementales auxquelles elle peut avoir droit, ou ne serait-ce que pour connaître la hauteur de ses frais d'exploitation. Un système de sécurité peut aussi être nécessaire afin d'assurer l'intégrité des biens de l'organisation, et ainsi de suite. Les activités de financement assurent ainsi un accès à des ressources monétaires, lesquelles peuvent être investies afin d'augmenter le capital symbolique religieux de l'organisation, par le biais de divers monuments et autres expressions ostentatoires. Des mesures de formation et de sélection des figures notables de cette organisation assurent, par ailleurs, la crédibilité de celle-ci auprès du public, tandis qu'une gestion efficace de la rémunération et des pensions de retraite assure, quant à elle, la présence de candidats pour ces postes. Mais voilà, si les différents discours composant une organisation apportent à chacun des avantages réciproques, par l'apport des différentes ressources auxquels chacun donne accès, une dynamique conflictuelle anime pourtant les mouvements internes de l'organisation.

La compétition inter-idéologique

En effet, si la participation à une pluralité d'orientations idéologiques permet à l'organisation de s'arrimer avec son environnement, afin d'y puiser les ressources utiles à son activité, cette polyvalence est pourtant une source de conflits internes. Thornton et Ocasio⁴⁴ n'hésitent pas alors à parler de l'organisation comme d'un « champ de bataille » où vont s'affronter différentes logiques institutionnelles. Rappelons d'abord que les différentes orientations idéologiques sont mutuellement irréconciliables, l'une envers l'autre, dans la mesure où chacune tend vers l'actualisation d'un monde esthétique différent. À l'origine de cette dynamique de confrontation, se trouve la performativité du discours idéologique. Souvenons-nous que selon ce principe, le discours idéologique tend à générer d'autres discours qui partagent avec lui une même orientation idéologique. Le phénomène autopoïétique qui résulte d'une telle activité, où un discours est conduit à produire les conditions même de sa reproduction, porte chaque orientation idéologique vers une tendance que l'on peut qualifier d'« hégémonique ». La conciliation, qui consiste à faire tenir ensemble des tendances opposées, est alors tout à fait étrangère à l'expression d'un discours idéologique. Powell et DiMaggio⁴⁵ nous présentent ainsi les diverses logiques institutionnelles comme étant mutuellement en lutte, chacune tâchant d'acquérir une prévalence sur l'autre. Chaque idéologie, en suivant le cours normal de son développement, va ainsi chercher à « coloniser » l'organisation hôte, pour y atteindre le maximum de son potentiel expressif. Cette lutte inter-idéologique a alors lieu sur deux plans, au sein de l'organisation.

D'une part, dans la mesure où toute participation idéologique tend à réaliser son propre système de représentations – c'est-à-dire son propre monde esthétique –,

⁴⁴ Thornton P. H. et Ocasio W., 2008, «Institutional logics», *The Sage Handbook of Organizational Institutionalism*, vol. 840, p. 118.

⁴⁵ Powell W. W., DiMaggio P. J., (dir.), 1991, *The New Institutionalism in Organizational Analysis*, The University of Chicago Press.

des conflits de perspectives peuvent surgir, au sein d'une organisation, lors de chaque processus décisionnel. En effet, dès lors que plusieurs participations idéologiques lui sont accessibles, pour aborder un même enjeu, chacune d'elles parviendra à justifier des prises de décisions différentes, en fonction de leurs propres critères. Tout l'enjeu consiste alors à identifier laquelle des orientations idéologiques doit déterminer l'action organisationnelle à venir. D'autre part, la lutte peut avoir lieu sur un plan plus matériel, c'est-à-dire relativement à l'accès aux ressources, lesquelles sont puisées, cette fois, à même l'organisation. En effet, dans la mesure où la production de chaque nouveau discours engage des coûts en ressources, et dans la mesure où celles-ci s'avèrent limitées, au sein d'une organisation, les tendances autopoïétiques de chaque discours peuvent entrer en compétition, l'une contre l'autre, pour avoir accès à ces ressources, de telle sorte qu'une idéologie ne pourra atteindre de plus grands déploiements qu'au détriment des autres idéologies. C'est là alors tout le défi du processus d'organisation, que de distribuer ses propres ressources à l'ensemble de ses participations idéologiques, tout en s'assurant la pérennité de l'ensemble ainsi constitué. Tant qu'un état d'équilibre statique est maintenu entre les diverses tendances idéologiques qui la composent, l'organisation peut alors persister dans sa forme. Toutefois, dès lors qu'une idéologie en vient à prendre le pas sur une autre, dans le jeu d'influence interne à l'organisation, il est possible d'assister alors à un déphasage de celle-ci à l'égard de sa vocation initiale. Dans ce cas, des modifications ont cours, parmi les activités tenues par l'organisation, de telle sorte que les impacts sociaux engendrés par celles-ci induiront l'expression d'un monde esthétique différent de celui évoqué par sa vocation.

Le phénomène du déphasage organisationnel a fait, jusqu'à présent, l'objet de peu d'études⁴⁶, mais n'en constitue pas moins un aspect non négligeable du phénomène organisationnel, auquel il faut être d'autant plus attentif qu'il se produit, le plus souvent, de manière insidieuse. Prenons le temps de souligner, tout d'abord, que le divorce d'une organisation, à l'égard de sa vocation, peut être conduit de manière tout à fait volontaire, lorsque l'on décide de modifier, officiellement, le référent normatif propre à l'organisation en question, c'est-à-dire sa vocation. Dans ce cas, l'écart est amorcé délibérément, comme on le voit, par exemple, lors d'un changement de gouvernement, considérant que celui-ci aura préalablement signifié ses intentions. Toutefois, il peut arriver que l'écart s'effectue à notre insu, généralement lorsqu'une organisation en vient à confondre ses moyens de subsistance avec sa propre finalité. Ainsi, lorsqu'un discours ayant une fonction auxiliaire – c'est-à-dire une fonction d'arrimage environnemental – acquiert une autonomie disproportionnelle par rapport à la vocation organisationnelle, à l'égard de laquelle elle doit être subordonnée, un déphasage involontaire peut survenir. Ce phénomène a déjà fait l'objet de l'attention de quelques auteurs, lesquels nous ont alors mis en garde contre l'effet performatif de certains discours, dont, tout particulièrement, les outils de gestion, lesquels exerceraient, à notre insu, une influence non négligeable sur nos pratiques sociales les plus générales. Nous avons discuté, déjà, de cette question, lors du premier chapitre.

En reconnaissant, aux instruments de gestion, une faculté performative, ces auteurs les accusèrent alors d'insuffler, chez ceux qui les emploient, une mentalité spécifique, que certains nommèrent « mentalité gestionnaire », selon laquelle l'horizon de sens est restreint aux seules données quantifiées par ces instruments. Une organisation qui n'aurait plus la capacité de contenir ces instruments au rôle

_

⁴⁶ On en trouvera néanmoins un exemple chez Roth S., «The Multifunctional Organization: Two Cases for a Critical Update for Research Programs in Management and Organization», *Tamara: Journal for Critical Organization Inquiry*, 2014, vol. 12, n° 3, pp. 37-54.

auxiliaire qu'il leur convenait d'abord, peut ainsi voir sa participation idéologique se modifier, pour ainsi passer de l'orientation idéologique exprimée par sa vocation initiale, à l'expression d'une autre idéologie, inoculée, en quelque sorte, par l'apport de ces discours qui n'avaient, au départ, qu'une fonction d'arrimage environnemental.

A titre d'exemple, l'on peut penser, ici, à l'organisation des jeux Olympiques, lesquels, initialement, devaient être un contexte de célébration multiculturelle, lesquels sont devenus, au fil de leur évolution, un espace de concurrence internationale et de tricherie, où l'usage de produits dopants et l'entraînement excessif est devenu la norme, dans le but de répondre aux exigences du chronomètre, du cumul des médailles, et, bien sûr, des gains pécuniaires de toutes sortes. On pourra encore faire des parallèles, ici, avec l'école, devenue, en large partie, un nouveau terrain pour cette idéologie de la compétition, où, par exemple, les critères suivant lesquels des bourses d'études peuvent être attribuées, sont alors instrumentalisés, au détriment du talent. De même, encore, voyons-nous les organisations politiques sembler prendre une courbure bien inquiétante, avec la propension que celles-ci expriment, à être tentées de manipuler l'opinion publique, afin de remporter le suffrage du plus grand nombre. Et enfin, voit-on la grande industrie s'assurer de l'obsolescence contrôlée de ses produits, et manœuvrer dans le mensonge, pour vendre des produits qui ne respectent pas les normes établies. Dans tous les cas, l'organisation a été « colonisée » par des discours idéologiques qui ne participent pas à la vocation première de l'organisation, tel qu'elle put être initialement envisagée, et tel qu'elle prétend être, mais faussement. C'est pour cette raison que ces organisations opèrent ces activités peu louables de manière clandestine, car elles lui sont illégitimes. Ce phénomène de déphasage nous semblera d'autant plus préoccupant qu'il doit être combiné à celui de l'isomorphisme organisationnel.

L'isomorphisme organisationnel

Powell et DiMaggio⁴⁷ ont développé le terme d'« isomorphisme » pour désigner cette tendance, qu'ont les organisations, à prendre des formes similaires, lorsqu'elles sont soumises aux pressions d'un même environnement. Rappelonsnous alors que, selon la perspective néo-institutionnelle, l'organisation est en constant processus d'adaptation envers son environnement, à l'égard duquel elle est en état de dépendance afin d'acquérir les ressources utiles à son fonctionnement. Nous avons vu que c'est à des fins de légitimation, plus que d'efficacité, qu'une organisation est conduite à intégrer, en son sein, divers éléments culturels – c'est-à-dire des institutions – lesquels peuvent n'avoir aucun lien avec la réalisation de sa propre vocation. Ainsi verra-t-on des organisations ayant des vocations fort distinctes se faire pourtant les véhicules des mêmes discours idéologiques, lorsque ces derniers discours bénéficient d'une autorité morale que les organisations tâcheront alors de s'approprier, afin de se rendre légitimes à l'égard de leur environnement. Un phénomène d'homogénéisation des organisations peut alors être observé au sein des sociétés où le niveau d'interdépendance organisationnelle est élevé. C'est cette idée qu'exprime la notion d'« isomorphisme organisationnel ».

Mais comme le fait remarquer Jepperson⁴⁸, ce processus de standardisation des pratiques organisationnelles n'est pas restreint aux frontières internes d'une nation. On remarque, en effet, une multinationalisation du phénomène de l'isomorphisme organisationnel, alors que « [m]ore and more countries have more of the same

⁴⁷ DiMaggio P. J., Powell W. W., «The Iron Cage Revisited: Institutional Isomorphism and Collective Rationality in Organizational Fields», in Powell W. W., DiMaggio P. J., (dir.), 1991, *The New Institutionalism in Organizational Analysis*, The University of Chicago Press.

⁴⁸ Jepperson R. L., «The Development and Application of Sociological Neoinstitutionalism», *Working Paper* 2001/5, Robert Schuman Centre, European University Institute.

ministries and the same broad policy programs⁴⁹ ». Les réseaux d'influence transnationaux, qu'il s'agisse d'organismes de développement international ou de communautés universitaires, participent à la diffusion de ces pratiques organisationnelles qui sont considérées légitimes au niveau international.

All this standardization appears to develop within and be propelled by trans-country discourses and organizations – for example, in what have now been labeled as "epistemic communities" (scientific and professional), "advocacy networks," and international governmental and nongovernmental organizations⁵⁰.

Ainsi, les organisations internationales exerçant un rôle tutélaire envers plusieurs nations, telles que l'UNESCO et la Banque mondiale, pour ne nommer que cellesci, vont-elles contribuer à ce phénomène d'homogénéisation des pratiques organisationnelles⁵¹. Des politiques publiques similaires sont alors adoptées par ces différentes nations, soit par simple mimétisme, soit par pression normative, sans que nous ne disposions toutefois de preuves sérieuses démontrant l'impact social réel de ces pratiques sur le bien-être d'une population, ni que la pertinence de ce modèle ne soit établie pour la population concernée⁵².

Le phénomène de standardisation des pratiques organisationnelles, que révèle la notion d'« isomorphisme », peut devenir un réel enjeu sociétal, lorsque celui-ci conduit un grand nombre d'organisations participant d'une même société – et même au-delà, comme nous venons d'en discuter – à véhiculer des discours similaires. Le risque alors sous-jacent à ce phénomène d'homogénéisation des pratiques organisationnelles est que toutes les organisations soient alors enclines à

⁵¹ Finnemore M., «Norms, Culture, and World Politics: Insights from Sociology's Institutionalism», *International Organization*, 1996, vol. 50, n° 2, pp. 325-347.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 14.

⁵⁰ Ibidem.

⁵² Meyer J. W. et Hannan M. T., 1979, *National Development and the World System: Educational, Economic, and Political Change, 1950-1970*, University of Chicago Press, p. 15.

opérer un déphasage envers leurs vocations respectives, pour adopter, chacune, une même participation idéologique. Dans ce contexte, c'est alors la richesse des expériences humaines qui est mise en péril. L'évocation d'un tel enjeu n'est pas nouvelle. De nombreux auteurs nous ont effectivement mis en garde contre le risque que comporte la diffusion hégémonique d'une idéologie particulière, au détriment de la diversité des participations idéologiques qui composent, ensemble, notre monde. Nous avons discuté, lors du premier chapitre, des positions de Marcuse⁵³, puis de Habermas⁵⁴, lesquelles dénoncent la contamination du monde vécu par l'idéologie managériale, où l'homme y voit ses modalités d'existence être réduites à la seule dimension marchande. L'on peut encore tenir un même exercice à l'endroit de tout type de discours idéologique que l'on soupçonne de « coloniser », outre mesure, notre monde vécu. Le droit, la religion, la politique, le capital, et d'autres encore, peuvent effectivement être mis au banc des accusés.

5. Le principe de tolérance

Maintenant que nous avons parachevé notre compréhension du phénomène organisationnel, lequel ne doit pas être réduit à l'expression d'une seule idéologie, mais plutôt, étant donné sa nature polyphonique, doit être perçu comme un système fonctionnel d'acquisition et de redistribution des ressources utiles au processus d'institutionnalisation des idéologies, tâchons de résoudre la difficulté à laquelle nous étions confrontés en début de chapitre. Cette difficulté, rappelons-le, demeurait dans l'application de notre approche analytique, laquelle n'admet, pour une organisation, la légitimité que d'une seule participation idéologique — alors exprimée par la vocation organisationnelle —, tandis que cette organisation nous est apparue, à la suite des dernières discussions, comme étant fondamentalement

-

⁵³ Marcuse H., 1968, *L'homme unidimensionnel*, Éditions de Minuit.

⁵⁴ Habermas J., 1973, *La technique et la science comme «idéologie»*, Gallimard.

polyphonique, c'est-à-dire composée de multiples participations idéologiques. Ainsi, une application stricte de notre critique analytique risquerait de compromettre la survie même du système organisationnel, dès lors que cette démarche nous invite à expurger l'organisation de tous les discours qui ne sont pas cohérents avec sa vocation. N'oublions pas alors que c'est par le biais de ses diverses participations idéologiques qu'une organisation parvient à se rendre légitime face aux autres organisations qui composent son environnement, desquelles elle dépend pour acquérir les ressources utiles à son fonctionnement. Ainsi, tout exercice de régulation, qui aurait comme effet de réduire la polyphonie d'une organisation, risquerait d'entraîner une perte de légitimité de celle-ci et, conséquemment, d'en compromettre la survie. Le problème que nous soulevons ici est donc le suivant : Comment peut-on exercer une régulation du discours organisationnel, sans, ce faisant, porter préjudice à son caractère polyphonique?

La solution à cette difficulté, nous la situons dans l'établissement d'un second principe critique, complémentaire à l'approche analytique, lequel permet d'exempter certains discours, pourtant jugés incohérents, du couperet de notre critique analytique. Nous nommons « principe de tolérance », cette seconde modalité critique suivant laquelle il ne s'agit pas de déterminer si un discours est cohérent, ou non, avec la vocation de l'organisation hôte, mais, s'adressant spécifiquement aux discours reconnus comme étant incohérents, de déterminer si ceux-ci peuvent faire l'objet d'une amnistie, pour des raisons d'arrimage environnemental. Le principe de tolérance nous conduit ainsi à reconnaître une nouvelle typologie de discours organisationnels. Alors que notre approche analytique nous proposait de distinguer, jusqu'à présent, le discours légitime, du discours illégitime, le principe de tolérance vient admettre une spécification additionnelle parmi les discours illégitimes. Trois types de discours organisationnels peuvent ainsi être identifiés, suivant deux principes critiques distincts.

En premier lieu, donc, nous distinguons les discours légitimes, soit ceux qui sont conformes à l'orientation idéologique exprimée par la vocation de l'organisation hôte – que nous nommons « discours fondamentaux ». Ceux-ci ne trouvent de justification à leur présence, au sein d'une organisation, qu'en fonction de la vocation de celle-ci; ils n'ont alors aucune fonction d'arrimage environnemental. Ensuite, parmi les discours illégitimes, c'est-à-dire ceux dont la participation idéologique ne s'accorde pas avec la vocation de l'organisation hôte, il est possible d'effectuer une dichotomie entre ceux qui ont une fonction auxiliaire, c'est-à-dire qui assurent un apport de ressources utiles à la réalisation de la vocation organisationnelle, de ceux qui n'en favorisent pas l'expression. Les premiers seront qualifiés, pour cette raison, d'« auxiliaires », tandis que les seconds seront qualifiés d'« usurpateurs », alors qu'ils se seront institutionnalisés, au sein d'une organisation, sans être pourtant subordonnés à la vocation de celle-ci. Par analogie, le discours usurpateur peut être comparé à un parasite, lequel puise des ressources de l'organisation sans pourtant lui procurer, en retour, des bénéfices, tel que le fait, quant à lui, le discours auxiliaire, lequel évolue en symbiose avec l'organisation. C'est donc suivant leurs contributions respectives, envers l'institutionnalisation de la vocation de l'organisation hôte, que l'on peut distinguer le discours auxiliaire du discours usurpateur. Mais il nous faut encore raffiner notre jugement, afin de bien pouvoir distinguer le discours auxiliaire du discours usurpateur, car en effet, il se trouve que le principe de tolérance s'avère plus politique que simplement logique, et qu'en ce sens, la distinction à laquelle il donne cours ne peut jamais être tout à fait assurée.

Pour bien comprendre de quoi il en retourne, soulevons d'abord que, dans la mesure où tous les discours auxiliaires sont nécessairement incohérents avec la vocation de l'organisation hôte, ceux-ci représentent nécessairement une source de distorsion envers la réalisation de cette vocation. Les discours auxiliaires peuvent conséquemment, à première vue, être perçus comme des discours usurpateurs.

Toutefois, ce qui les distinguer de ces derniers, nous le disions, est leur contribution à l'institutionnalisation de la vocation organisationnelle, par l'apport de ressources que ceux-ci rendent alors accessibles. Ce n'est ainsi que lorsque la somme des avantages apportés par un discours auxiliaire nous semble supérieure au risque qu'il représentera toujours, de compromettre la réalisation de la vocation organisationnelle, que celui-ci pourra alors être toléré. Inversement, lorsque la distorsion exercée par un discours auxiliaire nous semble indue, c'est-à-dire disproportionnelle aux avantages que celui-ci doit apporter, l'on pourra dès lors décider de ne plus tolérer ce discours, car alors le risque de déphasage envers la vocation organisationnelle nous semblera trop grand. Cette décision, simple en apparence, ne repose toutefois sur aucune logique implacable.

Une organisation, en effet, peut faire le choix d'être plus « pure », tel qu'on le retrouve, par exemple, chez les monastères, où sont réduits, le plus possible, les liens qui les attachent aux autres organisations composant leur environnent. Inversement, une organisation peut décider de devenir plus « souples » et adopter davantage de polyphonie interne, afin de répondre à ses besoins conjoncturels, tel que, par exemple, une organisation à vocation spirituelle qui, désireuse de financer ses activités, emploierait, pour ce faire, des moyens fort étrangers à sa propre vocation spirituelle, tels que la location de ses locaux à des fins récréatives, ou la spéculation financière⁵⁵. Soulignons, de surcroît, qu'une organisation peut disposer d'un choix de différents discours auxiliaires, pour s'acquitter d'une même fonction d'arrimage environnemental. Ainsi, un théâtre, pour financer ses activités, peut exiger des frais de représentation, comme il peut suggérer une simple contribution volontaire. Il est possible, encore, de faire des levées de fonds auprès du public, auprès d'organisations privées, ou alors, de faire des demandes de subventions auprès des gouvernements concernés, etc., à moins qu'elle ne décide de ne

_

⁵⁵ On pourra penser, ici, au Vatican.

fonctionner que sur la base du bénévolat de ses membres. Il s'agit alors de choisir l'option dont les gains sont les plus grands, et les menaces, envers la réalisation de la vocation organisationnelle, les plus faibles; car chacun de ses choix induit son lot d'effets collatéraux envers l'actualisation de la vocation organisationnelle.

Ainsi, le voit-on mieux à présent, la décision de considérer un discours comme étant auxiliaires, ou usurpateur, ne repose-t-elle sur aucun critère solide, lequel nous permettrait de garantir, avec assurance, la justesse de nos choix. Jusqu'à quel point, peut-on effectivement se demander, est-il approprié de compromettre la pureté d'une vocation organisationnelle, afin de la rendre seulement possible? Dans quelle mesure des accrocs à l'expression d'une vocation organisationnelle peuvent-ils être compensés par des gains d'efficience? On remarquera alors le caractère tout à fait paradoxal de l'enjeu auquel nous sommes alors confrontés. C'est à surmonter ce paradoxe que s'applique alors le principe de tolérance, lequel nous permet de faire tenir ensemble des éléments opposés, que sont les différentes idéologies auxquelles une organisation est menée à participer. Ce faisant, le processus de gestion consistant à maintenir l'équilibre statique d'une organisation nous paraîtra dès lors hautement paradoxal, lequel se propose de concilier ensemble des discours à la fois irréconciliables, mais néanmoins dépendants l'un de l'autre, en vue d'assurer leur institutionnalisation. Ainsi, plus une organisation s'avère fortement polyphonique, plus elle sera confrontée à de puissants paradoxes internes. À cet égard, l'organisation politique est certainement l'organisation la plus paradoxale dans la mesure où elle englobe l'ensemble d'une société, là où des idéologies fort distinctes sont déjà institutionnalisées, qu'elle tâche alors de concilier.

Sans parler d'« aporie », l'accueil d'un discours auxiliaire, au sein d'une organisation, n'est donc toujours qu'un compromis effectué par celle-ci, afin de favoriser l'expression de sa propre vocation, au risque même, comme nous

l'indiquions, de la compromettre. De la sorte, l'organisation est-elle nécessairement portée à sacrifier l'intégrité du monde esthétique auquel elle se voue – par le biais de sa vocation – afin d'en assurer l'institutionnalisation, au sein d'un environnement qui peut lui être hostile. Ainsi, à moins qu'elle ne soit en mesure de se soustraire tout à fait aux pressions de son environnement – chose qui n'est pas envisageable – une organisation doit toujours œuvrer avec son lot de distorsion, c'est-à-dire son lot de discours auxiliaires. Ce faisant, toutes les vocations organisationnelles - lesquelles sont des mondes esthétiques, répétonsnous – sont ainsi astreintes à n'être jamais que des Idéaux, lesquels ne pourront jamais être exprimés dans leur intégralité, au sein du monde empirique. C'est pour cette raison que les activités des organisations sont généralement circonscrites à des lieux et à des moments bien précis, au sein desquels leurs vocations peuvent être exprimées avec une force et une clarté qui, autrement, serait insoutenable. Les festivals sont un bel exemple d'organisations qui, en concentrant leurs activités sur un court laps de temps et en un lieu bien précis, tâchent ainsi de se soustraire aux discours auxiliaires qui ont pourtant rendu ce contexte possible.

La faculté transpositive de l'homme

La conciliation de discours participant à différentes idéologies, au sein d'une organisation, est un exercice paradoxal dans la mesure où il s'agit d'assembler, en un tout cohérent, des discours qui s'excluent mutuellement mais qui, néanmoins, sont indispensables l'un à l'autre afin d'assurer leurs institutionnalisations respectives. Nous savons que cet exercice ne peut être conduit à partir de la seule logique inhérente à la vocation de l'organisation hôte, car celle-ci étant exclusive, elle ne peut nous mener qu'à un inexorable fossé entre une organisation et son environnement, avec les conséquences délétères que cela implique. C'est la raison pour laquelle notre théorie critique analytique ne peut, à elle seule, suffire à réguler le discours organisationnel, en vue d'assurer la pérennité d'une organisation. Ce

n'est que suivant le principe de tolérance – lequel est complémentaire à l'approche analytique et ne s'y substitue aucunement, est-il important de saisir – qu'une régulation soutenable du discours organisationnel peut être réalisée, laquelle pourra assurer la viabilité d'une telle construction paradoxale, qu'est l'organisation. Mais où trouver cet art du paradoxe? Quelle entité est-elle en mesure de passer d'un registre idéologique à un autre et de les juxtaposer, sans devoir pour autant, par cette polyvalence, déprendre son jugement de tout principe directeur?

L'homme pourra alors nous sembler tout à fait désigné pour s'acquitter de cette tâche. C'est dans la mesure où celui-ci est en mesure de passer d'une identité à l'autre, sans perdre pourtant l'unité synthétique de sa conscience, que nous reconnaissons en lui un tel instrument capable de répondre aux enjeux propres de la coordination du discours organisationnel. Rappelons-nous alors ce que nous avions dit, lors du second chapitre, concernant le concept de « pluralisme identitaire ». L'identité de l'homme, ce par quoi celui-ci détermine ses comportements, ne doit pas être perçue comme une entité invariable, mais bien plutôt changeante, qui fluctue au gré des différents contextes sociaux auxquels il est emmené à participer. L'idée n'est alors pas d'affirmer que nous devenons une autre personne, dès lors que nous changeons de contexte social, mais plutôt que nous changeons les principes suivant lesquels nous dirigeons nos actions afin d'adopter, pour chaque situation, les comportements appropriés. Mais voilà, cette polyvalence, à laquelle se prête l'identité humaine, n'est pas simplement conditionnée par son environnement direct. Les institutions, bien qu'elles soient contraignantes pour notre action, ne sont pas déterminantes. Il nous est effectivement possible d'adopter, tour à tour, par les jeux de l'imagination, des perspectives qui peuvent s'avérer contradictoires l'une envers l'autre, sans que nous perdions pour autant l'unité de notre conscience. L'on voit ainsi comment la personnalité humaine constitue elle-même un certain type d'organisation, dès lors que la permanence de celle-ci exige que nous soyons aptes à participer, au gré des

différents contextes sociaux rencontrés, à de multiples orientations idéologiques, lesquelles peuvent exiger de notre part des comportements contradictoires. Nous connaissons tous d'ailleurs très bien les conflits moraux qui découlent de la jonction de ces contextes sociaux, dont les paradoxes sont source des meilleures tragédies.

C'est par cette faculté imaginative, suivant laquelle l'homme parvient à se transposer d'un état d'esprit à l'autre, que celui-ci trouve l'occasion de se déprendre de ses participations idéologiques, en les faisant ainsi jouer les unes contre les autres. Nous nommons «réflexivité» cette faculté qui consiste à composer des mondes esthétiques et à les confronter mutuellement. Par le biais de sa réflexivité, l'homme trouve alors la marge de manœuvre par laquelle un point d'équilibre peut être établi, sur lequel peuvent tenir ensemble une multitude de participations idéologiques. Les interstices qu'ouvrent alors les conflits de rôles, parmi les différentes participations idéologiques que déploie notre imagination et que la réflexion oppose, offrent à l'homme ce que nous nommons « un libre arbitre positionnel ». Il s'agit là du moment pré-critique, lors duquel, sans être attachés à aucune perspective idéologique, nous ouvrons notre conscience à une pluralité d'entre elles et tâchons de concevoir l'Idée esthétique qui les porte chacune. Ce n'est alors qu'à la suite d'un acte de volonté, lors duquel nous arrêtons notre réflexion sur une option particulière, que nous sortons de l'instance pré-critique, pour nous introduire à l'arène critique, laquelle correspond toujours à une participation idéologique non réflexive.

Nous nommons « résolution » cet acte de volonté qui consiste à privilégier une orientation idéologique sur une autre. Les paradoxes, auxquels nous confronte la gestion du discours organisationnel, se présentent ainsi comme un obstacle à notre volonté, dès lors que celle-ci ne parvient pas à discerner le principe à partir duquel orienter son action. Si la vocation organisationnelle peut servir de balise à notre

jugement, nous en connaissons toutefois les limites, dès lors que la polyphonie organisationnelle exige l'apport d'idéologies incompatibles avec cette vocation. Il semble alors que l'on ne parvienne à surmonter les paradoxes, propres au phénomène organisationnel, que par cette aptitude particulière qu'est la résolution à l'échec, c'est-à-dire par l'abdication délibérée d'atteindre la pureté d'une Idée. C'est donc par le biais de ces deux facultés, que sont la capacité réflexive, d'une part, et, d'autre part, le courage de se résoudre à l'échec, que l'homme se montre tout à fait désigné pour conduire la gestion d'une organisation.

Les facultés de gestion

Nous venons de le mentionner, disposer de bonnes capacités réflexives, de même qu'avoir une certaine résolution dans l'échec, font partie de la gamme des qualités que doivent posséder les gestionnaires, c'est-à-dire ceux qui se proposent de réguler nos organisations. Tâchons toutefois de développer cette proposition et d'en cerner davantage les tenants et aboutissants.

Tout d'abord, notons que, dans la mesure où une vocation organisationnelle, en tant qu'Idéal, ne parvient jamais à exprimer tout à fait l'Idée esthétique qu'elle prétend désigner, il importe que le gestionnaire dispose d'une certaine capacité d'accueil des Idées esthétiques, afin de poursuivre, par ses propres ressources, le mouvement de cet Idéal, jusqu'à l'identification du contenu normatif depuis lequel la légitimité d'un discours organisationnel sera établie. Reprenant ici le vocabulaire kantien, nous dirions que le gestionnaire doit posséder certaines dispositions du génie, dont la capacité d'avoir des Idées esthétiques. Mais il ne suffit pas, pour le gestionnaire, d'identifier la seule Idée esthétique tenante à une vocation organisationnelle. Parce qu'une organisation doit s'accommoder d'un environnement au sein duquel d'autres idéologies ont cours, à l'égard desquelles elle se trouve alors en état de dépendance pour assurer l'institutionnalisation de sa

propre vocation, celle-ci doit intégrer, en son sein, des participations idéologiques multiples qui feront d'elle un être polyphonique. Afin de permettre cet arrimage environnemental, essentiel à la survie d'une organisation, le gestionnaire doit alors être en mesure de se déprendre de la participation idéologique propre à sa vocation organisationnelle, et de s'ouvrir aux diverses perspectives provenant de son environnement. Ce n'est qu'en disposant d'une telle ouverture d'esprit – ou polyvalence –, qu'il est alors possible, pour le gestionnaire, d'effectuer les choix paradoxaux que nécessite la polyphonie organisationnelle.

Cette capacité d'accueil des Idées esthétiques, autres que celle véhiculée par la vocation organisationnelle, possède alors deux rôles. Elle permet, en premier lieu, comme nous le disions, une ouverture d'esprit favorable à l'établissement de la polyphonie organisationnelle. En second lieu, elle nous met en garde contre les risques de déphasage que suscite nécessairement l'adoption de discours hétérogènes à la vocation. En effet, la malléabilité d'esprit – soit la capacité de passer d'une participation idéologique à l'autre – doit nous rendre attentifs aux différents mondes esthétiques que ces discours ont tendance à « performer » chacun. Ce faisant, nous pouvons mieux reconnaître les effets de distorsion propres à chacun de ces discours et les risques de déphasage que chacun représente. Ainsi l'aptitude à identifier, pour chaque discours, l'Idée esthétique que celui-ci recèle, nous permet-elle de mieux tracer la ligne de partage entre les discours légitimes et les discours illégitimes, et ainsi de trouver l'équilibre suivant lequel une multitude de discours idéologiques hétérogènes peuvent concourir à l'expression d'une vocation organisationnelle, sans que nous soyons acculés, sans y avoir pris garde, à une situation de déphasage.

Mais le phénomène de la polyphonie organisationnelle n'exige pas seulement une capacité d'ouverture d'esprit envers de possibles idéologies divergentes. Il est encore nécessaire de savoir modérer son adhésion envers ces différentes

participations idéologiques. Tout d'abord, la modération doit être tenue à l'endroit de la réalisation de la vocation même de l'organisation hôte. En effet, dans la mesure où les discours auxiliaires créent nécessairement de la distorsion à l'égard de la vocation, il peut être néfaste à la survie de l'organisation que l'on s'entête à vouloir que celle-ci n'exprime que des discours qui soient conformes à sa vocation. Nous parlions alors de « résolution à l'échec » pour exprimer cet appel à la tempérance que nécessite l'accueil de discours auxiliaires, au sein d'une organisation. Cette tempérance peut aussi nous mettre à l'abri d'un autre écueil, que représente, cette fois, l'autonomisation des discours auxiliaires à l'égard de la vocation organisationnelle. C'est souvent dans la mesure où des discours auxiliaires disposent d'un fort potentiel de croissance, au sein d'une organisation, que ceux-ci sont alors favorisés au détriment de la vocation organisationnelle. Passant de « discours auxiliaires » à « discours usurpateurs », ceux-ci représentent alors un risque de déphasage, pour une organisation. La résolution à l'échec – ou tempérance – doit ainsi nous prémunir, là encore, d'une certaine obstination envers le succès relatif d'un discours auxiliaire, car en le subordonnant à la vocation organisationnelle, nous devons alors en limiter les développements et, conséquemment, assumer l'échec de son potentiel esthétique. Ainsi la tempérance doit-elle nous enseigner à faire la part des choses entre les fins et les moyens.

Considérant que la disposition à avoir des Idées esthétiques ne s'enseigne pas mais, nous rapportant toujours à Kant, est un don de la nature, il devient difficile de penser à de possibles techniques de formation pouvant accroître cette compétence chez de futurs gestionnaires. Toutefois, il semble possible que l'on puisse favoriser, chez de tels candidats, le développement de cette autre compétence, qu'est la faculté transpositive de l'esprit. Nous pouvons penser que l'accession à une diversité d'œuvres d'art peut favoriser le développement de la sensibilité du sujet, et ainsi accroître sa disposition à la réflexivité, dès lors qu'il se sera familiarisé avec diverses perspectives esthétiques.

CONCLUSION

Nous voici rendus au terme de notre parcours, lors duquel nous avons voulu jeter les bases d'un cadre théorique nous permettant de réguler le discours organisationnel. Ce cadre théorique, que nous avons nommé « théorie critique analytique du discours organisationnel », doit assurer à l'homme un pouvoir d'autodétermination vis-à-vis ces forces performatives, que sont les discours idéologiques, et dont les organisations sont de puissants diffuseurs. Ainsi, nous croyons qu'une régulation du discours organisationnel doit permettre à l'homme de moduler son environnement social à la hauteur de ses espérances.

En guise de conclusion, nous aimerions effectuer deux choses. Sans prendre le temps de résumer pour une énième fois notre travail, nous désirons, dans un premier temps, prendre quelques instants afin de dissiper les malentendus qui peuvent s'insinuer à l'égard de deux enjeux, soit la question de la réflexivité de l'acteur social – ou plutôt son absence de réflexivité –, de même que la question de la neutralité axiologique revendiquée par notre modèle critique. Dans un second temps, nous voulons présenter les usages concrets de notre modèle critique, usages par lesquels se révèle toute la pertinence de la présente thèse. Débutons, sans tarder, avec les clarifications conceptuelles.

L'action non réflexive de l'acteur social

Le premier thème sur lequel nous aimerions préciser notre pensée est celui de la réflexivité. Rappelons notre position à cet égard. Nous avons mentionné que les discours idéologiques portent l'acteur social à agir de manière non réflexive, dans

la mesure où ceux-ci possèdent une force performative. C'est ainsi en communiquant, à cet acteur social, une certaine vision du monde, que celui-ci est porté à moduler ses comportements afin de les rendre conformes à chacun des contextes sociaux auxquels il aura l'impression de participer. Le phénomène de la performativité du discours idéologique s'accorde, en cela, à une perspective déterministe de l'action sociale.

Toutefois, l'on pourra buter sur cette expression, que nous employons, d'« agir non réflexif », que l'on trouvera trop forte, dès lors qu'elle semble nier l'existence du libre arbitre individuel, celui, pourtant, dont nous faisons l'expérience au quotidien. De la sorte, cette proposition, qui affirme que nous agissons de manière non réflexive, pourra être interprétée comme une aberration, dans la mesure où l'on entend celle-ci comme l'équivalent d'une absence de conscience, ou d'intentionnalité, ou de rationalité, de la part du sujet social. Nous espérons, dans les prochaines lignes, parvenir à résoudre ce malentendu et démontrer que l'absence de réflexivité n'implique aucunement que l'individu qui agit ainsi de manière non réflexive soit nécessairement inconscient de ce qu'il fait, ni qu'il n'en ait pas l'intention, ni qu'il soit irrationnel, mais nous renvoie tout spécifiquement à la question de la non-rationalité de l'engagement en valeur. Voyons cela de plus près.

Avant toute chose, assurons-nous de bien comprendre en quoi consiste la réflexivité, en tant qu'exercice de la réflexion. Pour ce faire, à nouveau, une étude étymologique sera éclairante à cet égard. Provenant du terme latin *reflexio*, lequel signifie « action de fléchir en arrière, de détourner »¹, ce terme est lui-même tiré du verbe *reflecto*, lequel signifie « recourber, fléchir »², ce qui devient particulièrement intéressant pour nous, constatant l'emploi qui est fait de ce dernier

_

² Ihidem.

¹ Dictionnaire latin-français, Éditions Paul Belin, p. 1072.

mot dans l'expression « *reflectere animum* »³. Nous reviendrons prochainement sur cette dernière remarque.

Plus près de nous, dans notre dictionnaire de langue française, nous trouvons, de l'exercice de la réflexion, la définition suivante : « Retour de la pensée sur ellemême en vue d'examiner plus à fond une idée, une situation, un problème. ⁴ » C'est précisément là le sens que nous accordons à la réflexivité, en tant que « retour de la pensée sur elle-même ». Ainsi, au sein de notre cadre théorique, l'exercice de la réflexion — ou « réflexivité » — correspond à la capacité du sujet, par un effort d'imagination, à se transposer virtuellement au sein de différents contextes d'action — ce qui correspond à la capacité à avoir des Idées esthétiques. On saisira ici que l'exercice réflexif est foncièrement spéculatif. En cela, la non réflexivité correspond à la fin de ce processus spéculatif, dès lors que notre volonté s'est fixée à l'égard d'un modèle d'action particulier.

L'action volontaire nous projette, en cela, nécessairement, hors de la sphère réflexive. Ainsi, plus une action est tenue de manière impulsive, ce à quoi nous invite le discours idéologique, moins nous employons notre réflexivité, en tant que propédeutique à l'action. De là sommes-nous en mesure d'affirmer que faire preuve de réflexivité correspond au « reflectere animum », soit à la capacité de retenir les élans de son cœur, de manière à nous permettre d'envisager d'autres modes d'action possibles.

La réflexivité doit dès lors être comprise comme un potentiel latent, présent chez tout homme, lequel potentiel peut être activé à tout moment, mais que le discours idéologique tend à inhiber. C'est alors précisément le doute qui ouvre la voie à la réflexivité, dans la mesure où l'indétermination, dans laquelle le sujet est jeté, le

-

³ Réprimer les élans de son cœur.

⁴ Dictionnaire *Le nouveau petit Robert*, p.2159.

porte à examiner ses possibilités d'action. Lorsque l'on quitte ce doute, et que l'on parvient à arrêter notre choix d'action possible, dès lors nous quittons la sphère de la réflexivité. C'est pourquoi nous parlons d'action non réflexive induite par le discours idéologique. L'on saisira ici que la détermination de l'action à tenir, suivant l'influence d'un discours idéologique, n'empêche aucunement l'existence d'une pleine conscience de la part du sujet, bien que cette prise de décision engage nécessairement la fin de l'exercice réflexif.

Sur la question de la rationalité du sujet, maintenant, dès lors que celui-ci est porté à conformer sa pensée au monde esthétique ouvert par un discours idéologique, notre propos est que la non réflexivité du sujet n'implique pas davantage l'absence de rationalité de celui-ci. Il est important toutefois, pour bien saisir cette dernière affirmation, de faire la distinction, ici, entre le choix du scénario d'action, et les moyens employés pour y parvenir. Voici nos explications à cet égard.

Face à une situation donnée, il est possible d'orienter nos actions en fonction de différentes perspectives idéologiques. Chacune de ces perspectives se montrera légitime en elle-même, dès lors qu'elle tire sa légitimité du système idéologique qui la fonde et, plus particulièrement, de l'axiome fondateur dont nous avons présenté, plus tôt, la nature affective. Dès lors, le choix de notre participation, à l'égard d'une idéologie, se rapporte, ici, à un jugement de valeur. Et dans la mesure où il n'est pas possible de déduire logiquement un jugement de valeur, celui-ci relève de l'intuition. Autrement dit, le choix du monde esthétique auquel nous décidons de participer est toujours une préférence qui doit être qualifiée d'« irrationnelle ».

Toutefois, et c'est ici que la rationalité revient avec force, les moyens employés pour atteindre notre fin – c'est-à-dire notre participation idéologique – peuvent être, quant à eux, qualifiés de « rationnels », dans la mesure où ceux-ci résultent

d'une opération logique suivant laquelle nous tâchons de maximiser l'efficacité de nos actions. Ainsi, la rationalité employée pour actualiser un monde esthétique ne vient pas contredire l'idée que le rôle que l'on se donne, à l'intérieur d'un contexte donné, reste toujours, en soi, nécessairement, non réflexif. Il est donc tout à fait possible d'être à la fois rationnel et non réflexif. La raison en est que l'un et l'autre ne participent pas du même registre. Alors que la rationalité est intéressée – à l'égard d'une finalité –, la réflexivité, quant à elle, ne l'est pas. Autrement dit, la réflexivité alimente notre jugement à l'égard de notre participation idéologique, tandis que la rationalité guide notre action au sein d'une orientation idéologique donnée, afin de maximiser notre efficacité.

De la sorte, si l'on désire rendre compte d'une action et en dévoiler les motivations fondamentales, c'est toujours au monde esthétique — c'est-à-dire au contenu idéologique fondé sur une tonalité affective — qu'il faut se rapporter. Autrement, la légitimation d'une action par le biais d'une démonstration logique ne pourra correspondre qu'à ce que nous nommons « fausse conscience ». Celle-ci — la fausse conscience — consiste alors à ne pas reconnaître la motivation affective à l'origine de notre action et, en omettant cette origine axiomatique de notre motivation, à considérer, en qualifiant notre action de « rationnelle », que celle-ci serait neutre sur le plan des valeurs, alors qu'elle ne peut l'être. C'est pourquoi la rationalisation a posteriori de nos participations idéologiques correspond nécessairement à une fausse conscience du sujet à l'égard de ses propres motivations.

Voilà qui complète nos observations à l'égard du phénomène de la non réflexivité, induit par le discours idéologique. Retenons ici que la non réflexivité ne s'oppose pas à l'état de conscience du sujet, ni à son intentionnalité, ni à la rationalité que celui-ci peut déployer pour atteindre ses fins. Celui-ci, en effet, a pleinement conscience de choisir ses actions, bien que ses propres motivations puissent lui être voilées par une fausse conscience, laquelle n'est alors qu'une forme de

l'hypocrisie. Abordons maintenant le second thème qui, selon nous, mérite quelques éclaircissements.

La neutralité axiologique de notre modèle critique

Thème controversé s'il en est un, la neutralité axiologique, revendiquée par notre modèle critique, peut facilement porter le flanc à la critique. Différentes objections peuvent alors nous être adressées, qui rejettent cette prétention. Nous allons discuter brièvement de chacune d'entre elles et y répondre⁵.

Une objection, contre la prétention de neutralité de notre modèle critique, consiste à affirmer que le désir de neutralité axiologique n'est pas lui-même neutre sur le plan des valeurs, mais constitue un parti pris en faveur de la réflexivité en matière de moralité. Il est vrai, à cet égard, que l'approche strictement formelle, que nous préconisons, favorise un certain relativisme moral, en ce qu'il reconnaît et rend possible la légitimation de toutes perspectives morales. En cela, la neutralité axiologique pourra apparaître comme étant elle-même orientée en valeur, dès lors qu'elle résulte d'un scrupule moral à l'endroit d'un possible pluralisme moral. Cette objection est intéressante, mais avant d'y répondre, nous allons présenter deux autres remarques, qui sont du même acabit que celle-ci, et qui s'intéressent, cette fois, à la mise en pratique de notre modèle critique.

C'est que l'on pourrait encore reprocher à notre démarche interprétative, dès lors que celle-ci en appel ouvertement à la science, qu'un biais interprétatif s'y trouve nécessairement induit par l'« appareillage » scientifique. En effet, dans la mesure où nous avons nous-mêmes soutenu la thèse suivant laquelle les instruments de mesure véhiculent eux-mêmes des contenus idéologiques, dès lors qu'ils offrent

_

⁵ Nous ne reviendrons pas ici sur les objections déjà abordées en introduction d'ouvrage.

des critères nous permettant de « voir » la réalité, la neutralité axiologique ne serait pas possible dans le domaine des sciences, ce qui doit compromettre, ce faisant, la neutralité de notre modèle critique. Plus encore, dans la mesure où nous identifions clairement les usages possibles pour notre modèle critique⁶, valorisant, en cela, une meilleure maîtrise de l'homme sur son environnement social, il semble évident que nous tenons, ici, une posture clairement orientée en valeur. Certains pourront trouver, en ces affirmations, des preuves de l'échec de la neutralité axiologique de notre modèle critique. Qu'en est-il de ce problème? Notre réponse sera bien simple, à ces objections.

C'est qu'il faut faire la distinction, ici, entre notre modèle critique lui-même, et les applications concrètes de ce modèle. Autrement dit, il faut limiter la neutralité axiologique au seul le principe de cohérence analogique, lequel est neutre sur le plan des valeurs. Tout ce qui sort de ce cadre bien précis, dès lors que nous quittons le principe de cohérence analogique, n'est plus concerné par l'impératif de neutralité axiologique. Conséquemment, bien que les usages que l'on désire faire de ce modèle critique ne soient absolument pas neutres, bien que l'interprétation du sens d'un discours idéologique souffre nécessairement d'un biais culturel, et bien que la motivation d'adopter une posture neutre sur le plan des valeurs résulte ellemême de certaines préférences morales, toutes ces considérations ne viennent aucunement affecter la neutralité axiologique de notre modèle critique, lequel se limite, il faut bien le comprendre, au cadre formel du principe de cohérence analogique. Pour bien saisir ce dernier point, il peut être utile de développer davantage cette épineuse question de l'existence d'une normativité qui ne serait fondée, elle-même, sur aucun jugement de valeur. Encore une fois, étudions la chose avec attention.

_

⁶ Usages qui vous seront présentés en seconde partie de la présente conclusion.

Alors que certaines personnes pourraient refuser l'existence d'une telle chose qu'une normativité neutre sur le plan des valeurs, d'autres ont pourtant proposé qu'il est en effet possible, pour ce type particulier de normativité, qu'est la normativité épistémique, de n'être fondée sur aucun jugement de valeur. Nous aimerions, à l'égard de cet enjeu, apporter nos propres éléments de réponse.

Tout d'abord, notons qu'il est usuel que soient distinguées différentes catégories de normativités, dont les plus communes sont les normativités morale, esthétique, et épistémique – la normativité analytique, dont se réclame notre modèle critique, participant de la normativité épistémique. Dans quelle mesure, toutefois, chacune de ces formes de normativité font-elles intervenir, ou pas, des jugements de valeur?

Nous proposons que les normativités esthétique et morale renvoient, toutes deux, à des jugements de valeur, dans la mesure où, pour chacune d'elles, le critère de discrimination, depuis lequel nous déterminons si la chose jugée est bonne ou mauvaise, laide ou belle, est un tiers idéel, dont la nature est axiomatique. C'est précisément parce que le jugement élaboré au sein de ces perspectives normatives se fonde sur des tiers idéels – lesquels constituent des unités de mesure, à toutes fins pratiques, incommensurables – que nous leur reconnaissons un fondement en valeur. Ainsi, dans le cas de la normativité morale, notre jugement est-il établi à l'aune d'une finalité objective – pour reprendre ici la terminologie kantienne –, soit une entité disposant de ses propres critères de moralité, qu'il s'agisse d'humains, d'animaux, de plantes, etc. Quant à la normativité esthétique celle-ci renvoie plutôt à des finalités subjectives, c'est-à-dire, comme nous en avons discuté déjà, à des sens communs, lesquels, là encore, sont incommensurables. Toutes deux, nous le constatons, parce qu'elles renvoient à un tiers idéel, impliquent, au sein de leurs raisonnements, des jugements de valeur. Il en va autrement, toutefois, pour la

⁷ Voir, à ce sujet, Côté-bouchard C., « Is epistemic normativity value-based? », *Dialogue*, 2017, vol. 56, n° 3, p. 407-430.

normativité épistémique, et plus particulièrement pour la normativité analytique, qui nous intéresse.

Cette dernière, là est notre propos, ne renvoie pas à des jugements de valeur dans la mesure où les critères, depuis lesquels nous élaborons notre jugement, reposent sur de simples stipulations de langage, sans renvoyer à des tiers idéels. Par exemple, l'on peut très bien établir qu'une règle à mesurer nous permet de valider ce qui constitue une longueur de trente centimètres. À partir de cette norme⁸, nous sommes alors en mesure d'identifier si les différents objets qui prétendent mesurer trente centimètres correspondent effectivement, ou non, à cette norme, laquelle n'implique alors aucun jugement de valeur, n'étant pas, cela va de soi, incommensurable. Nous aimerions toutefois apporter cette nuance en affirmant ici que le fait de connaître les « règles du jeu » est une chose – valeur épistémique –, tandis que les appliquer en est une autre – valeur morale. En cela, la question qui consiste à savoir s'il est bien, ou non, de respecter les règles nous fait, de facto, sortir de la normativité analytique, pour nous projeter au sein d'une normativité morale. Il importe, dès lors, de concevoir la normativité analytique comme étant strictement formelle, tel que s'exprime notre modèle critique. Voilà qui complète la première partie de notre conclusion, lors de laquelle nous souhaitions apporter quelques compléments d'information afin d'éviter de possibles malentendus.

Abordons maintenant la seconde partie de cette conclusion, lors de laquelle nous désirons exposer les usages tangibles auxquels ce nouveau cadre d'analyse peut donner cours, de telle sorte que tout le potentiel d'un tel modèle puisse être

⁸

⁸ Il peut être pertinent de relever ici que le mot « norme » tire son origine du terme latin « *norma* », lequel signifie, au sens propre, « équerre », mais aussi, au sens figuré, « règle, loi, modèle, exemple ».

pleinement exploité. Quatre thématiques nous permettront de présenter ces emplois, que nous allons discuter tour à tour.

Vers une émancipation du sujet

Un premier avantage, lié à l'application de notre théorie critique, demeure dans l'effet d'émancipation généré par celle-ci. En effet, dans la mesure où notre modèle théorique souligne la faculté performative du discours organisationnel — soit la capacité, que possède celui-ci, de porter l'acteur social à agir de manière non réflexive —, il n'est plus possible de tenir ce type de discours comme étant neutre sur le plan idéologique. Inversement, tout discours doit nous sembler disposer d'une tendance inhérente envers l'actualisation d'un monde esthétique particulier, dont l'expression correspond à son contenu idéologique. Mais le dévoilement de la faculté performative, que recèlent tout discours organisationnel, ne constitue qu'une première étape au processus d'émancipation que promet notre modèle critique. Une seconde voie doit être empruntée qui nous permet de porter plus loin notre capacité d'autodétermination, et qui consiste à contrôler la diffusion de ces discours performatifs en soumettant le discours organisationnel à un exercice de régulation.

C'est la vocation organisationnelle qui doit nous permettre d'effectuer une telle régulation, dès lors qu'elle nous offre un critère depuis lequel effectuer, parmi les discours organisationnels, une discrimination où sont distingués les discours dits « légitimes », des discours dits « illégitimes », selon qu'ils se conforment, ou non, à la vocation de l'organisation hôte. Considérant que les vocations organisationnelles sont des stipulations, la détermination de celles-ci correspond à un exercice de réflexivité, lors duquel une population — ou quelconque entité engagée au sein de ce processus — est emmenée à se désapproprier de ses participations idéologiques antérieures afin d'envisager, à nouveaux frais, les voies

possibles qui lui sont ouvertes par l'imagination, où divers mondes esthétiques peuvent être composés, que l'on tâchera d'exprimer à travers une vocation organisationnelle. Dès qu'une vocation est établie, un contrôle peut alors être exercé envers la diffusion des discours organisationnels, de manière à ce que seuls ceux qui favorisent l'expression de cette vocation soient admis. De cette manière, l'homme est en mesure de décider des influences performatives auxquelles il est soumis, lors de ses relations avec les diverses organisations qui composent son environnement social.

On peut ainsi concevoir l'émancipation, alors promise par notre approche critique, comme un double mouvement de retrait et d'engagement. De retrait, d'abord, parce que celle-ci permet de se soustraire aux influences occultes exercées par un discours organisationnel dont les facultés performatives n'auraient pas été révélées. D'engagement, d'autre part, parce qu'elle permet à l'homme de réaliser les objectifs qu'il se sera lui-même fixés, par le biais des vocations organisationnelles. Ultimement, nous pouvons envisager qu'une application généralisée de notre théorie critique, à l'ensemble des organisations d'une population donnée, doit permettre à celle-ci de planifier la mise en forme de son environnement social.

Une optimisation des pratiques organisationnelles

Un second emploi de notre théorie critique concerne l'optimisation des pratiques organisationnelles. La régulation du discours organisationnel, tel qu'elle peut être conduite, suivant notre modèle critique, doit accroître la capacité des organisations à atteindre leurs objectifs, entendant, par cela, leur capacité à générer ces mondes esthétiques qu'expriment leurs vocations respectives. L'explication à ce phénomène est facile à concevoir dans la mesure où notre théorie critique n'admet comme étant légitimes, pour une organisation, que les discours qui favorisent l'expression de sa propre vocation. Ce faisant, les discours qui ne partagent pas une

même orientation idéologique, et qui, conséquemment, sont la cause, au sein d'une organisation, de distorsions, seront qualifiés d'« illégitimes » et devront en être retranchés, exception faite des discours auxiliaires, dont nous savons qu'ils favorisent l'institutionnalisation d'une vocation, via l'apport de ressources que ceux-ci rendent accessibles. Ainsi, toutes les activités d'une organisation doivent concourir à la réalisation de sa vocation, c'est-à-dire du monde esthétique qui lui est propre.

Mais il ne faudrait pas concevoir notre modèle critique comme une approche uniquement restrictive, dont le déploiement consisterait à seulement supprimer d'une organisation tous les discours qui ne favorisent pas l'expression de sa vocation. Il faut encore identifier et développer, à partir du principe directeur donné par la vocation organisationnelle, tous les discours, non encore mis en pratique, qui doivent permettre l'avènement du monde esthétique alors proposé par cette vocation. C'est la tonalité affective, propre à chaque vocation organisationnelle, qui doit alors nous servir de guide afin d'identifier l'ensemble des discours qui se conforment à une Idée esthétique, qu'il s'agisse alors des formes expressives du langage, du comportement, ou des artefacts. Une combinaison harmonieuse de ces discours doit ainsi favoriser l'actualisation d'un contexte spécifique, au sein duquel les acteurs sociaux seront emmenés à adopter les comportements appropriés à ce lieu particulier, en fonction de l'état d'esprit que l'ensemble de ces discours parviendra à susciter chez eux. L'on remarque alors que l'organisation se trouve à rassembler les trois déclinaisons que nous avions reconnues, plus tôt, à la notion d'« ethos », que sont un état d'esprit, des comportements coutumiers, et un lieu géographique.

Il semble, effectivement, que l'on puisse assimiler la notion d'« organisation » à celle d'« ethos », dans la mesure où la première permet et favorise l'expression de certains comportements spécifiques, au sein d'un champ d'action désigné – ou lieu

géographique –, en conformité avec une vocation organisationnelle, dont le principe directeur est une tonalité affective, ou, pour le dire autrement, un état d'esprit. Ainsi l'optimisation des pratiques organisationnelles doit-elle correspondre à l'actualisation d'un ethos – ou contexte d'action –, par l'institutionnalisation d'un système cohérent de discours – ce que nous avons alors nommé « idéologie ». De la sorte, nos organisations se montreront-elles plus efficaces – qu'il s'agisse d'un carnaval, d'une messe, d'une école, d'un mariage, d'un palais de justice, etc. –, qu'elles parviennent à identifier les différents discours – habillements, ornements divers, musique, attitudes, architecture de bâtiment, etc. – favorables à l'expression d'un même ethos, au sein duquel il est possible de communier, sous la gouverne d'une même Idée.

Un diagnostic sociétal : la cartographie identitaire

Un troisième usage à notre théorie critique concerne la possibilité d'effectuer des diagnostics sociétaux où sont recensées les différentes participations idéologiques accessibles à une population donnée, via les différentes organisations mises à sa disposition. Il s'agit ici d'appliquer notre cadre théorique, non pas à des fins de régulation du discours organisationnel, mais, étant en mesure d'identifier, pour chaque organisation, l'orientation idéologique exprimée par sa vocation, de faire l'éventail des mondes esthétiques auxquels un homme est en mesure de participer, au sein de sa société, par le biais des diverses organisations qui la composent. La tenue d'un tel diagnostic sociétal constitue fort certainement le plus grand gain auquel nous sommes en droit de nous attendre de la part de notre théorie critique analytique du discours organisationnel, laquelle atteint alors ici sa plus grande amplitude. Cette analyse, d'envergure sociétale, sans être impossible, reste toutefois une tâche laborieuse, étant donné la somme élevée des informations qu'il nous faut cumuler.

En effet, la réalisation d'une telle recension exige que nous soyons en mesure d'identifier l'ensemble des orientations idéologiques auxquelles se voue l'ensemble des organisations d'une société donnée. Ce faisant, nous disposerions de l'éventail des mondes esthétiques auxquels un individu est en mesure de participer, au sein de sa société. Il s'agit, ici, de comptabiliser les différents rôles – ou identités – qu'un homme est porté à jouer, selon les divers contextes que constitue chaque organisation fréquentée. Lui est-il possible d'être un citoyen engagé politiquement? Peut-il, aussi, être un athlète, un étudiant, un voisin, un ami, un amoureux, un artiste, un travailleur, un consommateur, un vacancier, un explorateur, etc.? Quelles sont les organisations qui lui permettent d'actualiser ces identités? Observe-t-on une absence de couverture organisationnelle, à l'égard de certains potentiels identitaires? La réalisation d'une telle cartographie des modes identitaires, accessibles à une population donnée, nous permet alors de porter notre analyse à un niveau supérieur, quittant le cadre proprement organisationnel – au sein duquel il s'agit d'assurer l'institutionnalisation d'une vocation organisationnelle – pour atteindre un niveau sociétal – au sein duquel nous mesurons le taux d'hétérogénéité des idéologies présentes au sein d'une même société. C'est ainsi le potentiel existentiel de l'homme – ou la diversité de ses identités possibles – que nous permet de mesurer une telle démarche. Un tel diagnostic nous permet alors d'identifier si une population donnée souffre d'un déficit d'institutionnalisation de certains modes identitaires, de manière à ce que nous soyons en mesure d'y remédier, au besoin, par l'établissement de nouvelles organisations, alors dédiées aux modalités existentielles que l'on souhaite promouvoir.

L'enjeu que nous soulevons ici est comparable à celui qu'avait alors déjà relevé Marcuse⁹, lequel nous mettait en garde contre une réduction du potentiel existentiel

.

⁹ Marcuse H., 1968, *L'homme unidimensionnel*, Éditions de Minuit.

humain à sa seule dimension marchande, à la suite d'un processus d'isomorphisme organisationnel, où le monde vécu serait contaminé par l'idéologie technocapitaliste. On remarquera chez Durkheim¹⁰, également, des préoccupations du même ordre, lequel dénonça l'affaiblissement des organisations assurant la solidarité sociale, dont les déficits sont une source d'anomie. La tâche entreprise par ce dernier auteur fut alors de remédier à ce que l'on pourrait nommer « une désorganisation sociale », et d'identifier les formes nouvelles que doivent prendre les organisations, dont la vocation serait de recréer le lien social perdu, et qui seraient adaptées à cette morphologie sociale moderne, où la solidarité n'est plus fondée sur la similarité de ses membres, mais sur leur complémentarité. De notre côté, nous proposons que la réalisation d'une cartographie des modes identitaires disponibles pour une population donnée, via ses organisations, nous permet de répondre à ces inquiétudes, en permettant la conduite d'une forme de régulation sociale encore inédite à ce jour, qui consiste à moduler la complémentarité des participations idéologiques organisationnelles. Le point suivant nous permet d'approfondir ce thème.

Une architectonique sociétale

La question de l'harmonisation des organisations entre elles, ou plutôt, de leurs vocations respectives, au sein d'une même société, nous confronte à des difficultés particulières que nous allons ici étudier. Deux problématiques peuvent alors être soulevées à cet égard. Tout d'abord, comment doit-on déterminer les champs de compétences propres à chaque organisation, ou, dit autrement, à partir de quel principe doit-on fixer le nombre et le contenu des vocations organisationnelles composant une société? En second lieu, nous pouvons nous demander comment il est possible d'assurer, pour chaque organisation, une marge d'autonomie suffisante

_

¹⁰ Durkheim É., 1991, De la division du travail social, Puf.

par rapport aux autres organisations, afin que chacune parvienne à réaliser, et ce, malgré les pressions environnementales subies par celles-ci, toute l'originalité et l'amplitude de leur vocation.

Abordant, en premier lieu, la question touchant la diversité des idéologies devant composer une société, notre réponse sera prévisible, dans la mesure où nous avons déjà exprimé notre position à cet égard. L'exercice consistant à déterminer quelles sont les idéologies – c'est-à-dire les vocations organisationnelles – que l'on souhaite voir être promues au sein d'une société, relève du politique. C'est en fonction de la vocation, alors stipulée pour la plus grande des organisations – que constitue la société -, qu'une gestion macroscopique de celle-ci peut être envisagée, où chaque organisation devient, à l'aune de cette société, un simple discours auxiliaire. C'est à partir de cette vocation que pourra être conduite une telle architectonique sociétale – pour reprendre ici une expression aristotélicienne 11 - suivant laquelle sont assemblées les multiples idéologies constitutives d'un environnement social. L'identification des conditions d'institutionnalisation de cette vocation sociétale nous permet alors d'identifier le principe auquel les diverses organisations composant une société doivent se subordonner. L'on remarquera alors que toute la tâche du politique ne doit consister, en définitive, que dans cette activité qui consiste à stipuler, pour une organisation donnée, sa vocation. En cela, des rapprochements semblent pouvoir être effectués entre l'art du politique et le talent esthétique. Expliquons-nous.

Une vocation organisationnelle, avons-nous dit, doit exprimer l'orientation idéologique à laquelle se consacre une organisation, soit le contexte d'action qu'elle tâche d'actualiser. Cette orientation idéologique, nous le savons, possède un principe directeur qui en assure le déploiement autopoïétique, jusqu'à la

_

¹¹ Éthique à Nicomague.

composition de tout un monde. Ce principe directeur est une Idée esthétique, ce que nous avons nommé aussi « tonalité affective ». Étant donné qu'une Idée esthétique ne peut être parfaitement exprimée, dû son caractère ineffable, ce n'est que par le biais de l'Idéal, lequel est la représentation sensible d'une Idée, qu'il est possible, alors, de la communiquer. En cela, tout le travail consistant à communiquer l'orientation idéologique d'une organisation – soit la vocation que celle-ci tâche d'actualiser – doit consister à produire des Idéaux. Pour cette raison, la détermination d'une vocation organisationnelle va de pair avec le travail artistique, où il s'agit de donner une forme sensible à une Idée esthétique. Dès lors, le politicien le plus compétent, c'est-à-dire celui qui parvient le mieux à déterminer une vocation spécifique pour une organisation donnée, doit nécessairement être un idéaliste, dans la mesure où sa tâche consiste à proposer le modèle d'un monde enthousiasmant, suivant lequel des normes pour l'action peuvent être identifiées. C'est donc à son génie artistique que l'on doit juger le talent du politique, suivant lequel une Idée esthétique est promue. Ainsi, dès lors que nous décidons de réguler nos organisations à l'aune de vocations de nature esthétique, c'est le charisme qui s'avère être le déterminant ultime du dynamisme social, car c'est bien à partir de celui-ci que seront déterminés les principes directeurs à l'action organisationnelle. On ne soulignera jamais assez, à cet effet, l'importance que constitue, envers notre capacité d'émancipation, la faculté consistant à imaginer des mondes esthétiques, et à se les donner à nous-mêmes, comme modèles à l'action.

Ceci étant dit, la stipulation d'une vocation organisationnelle n'est pas suffisante en soi pour en assurer l'actualisation. Il nous faut encore, en effet, en assurer l'institutionnalisation. C'est ici que nous abordons le second enjeu que nous avions alors soulevé, lequel concerne la capacité des organisations à atteindre le plein développement de leurs vocations respectives. En effet, bien qu'une orientation idéologique – ou vocation – puisse trouver en chaque organisation les ressources utiles son institutionnalisation, le phénomène de la polyphonie organisationnelle,

suivant lequel une organisation accueille en son sein des discours participants de différentes idéologies, représente une source de distorsion pouvant compromettre la capacité d'une vocation organisationnelle à réaliser pleinement l'Idéal auquel elle se voue. Le phénomène de l'isomorphisme organisationnel constitue, en effet, une menace à l'intégrité des vocations organisationnelles. Le risque auquel s'exposent alors toutes les organisations participant d'une même société, est que celles-ci succombent à l'influence de leur environnement et adoptent ainsi des formes similaires. Nous nous retrouverions alors avec des organisations dont les participations idéologiques sont toutes plus ou moins semblables, d'où résulterait une réduction de la diversité des contextes d'action disponibles pour un homme, via lesquels celui-ci peut affirmer ses différentes potentialités existentielles. Une homogénéisation des vocations organisationnelles, ou un affaiblissement généralisé de leur singularité, acculerait ainsi l'homme à une situation d'anomie. La question que nous nous posons alors est la suivante : un principe peut-il nous aider à délimiter les champs de compétence entre chaque organisation, de telle sorte que nous puissions éviter que ne se produise un tel phénomène d'homogénéisation des vocations organisationnelles?

Il peut être intéressant de questionner, à cet égard, le principe de subsidiarité, lequel nous offre quelques règles nous permettant de penser à la fois le partage de compétences, entre organisations, ainsi que leur coordination mutuelle. Ce principe, assez simple en soi, effectue une discrimination entre les organisations appartenant à des paliers politiques distincts, dont il nous propose les modalités d'exclusion et d'échange. Deux postulats composent alors le principe de subsidiarité, comme le fait justement remarquer Leurquin-De Visscher¹². D'une part, nous y trouvons un principe de non-ingérence entre les organisations de paliers politiques différents, soit la présence d'une « limite mise à l'intervention

¹² Leurquin-De Visscher F., «Existe-t-il un principe de subsidiarité?», in F. Delpérée, 2002, *Le principe de subsidiarité*, L.G.D.J/Bruylant, pp. 22-23.

d'une autorité supérieure vis-à-vis de personnes ou de groupes sociaux qui sont en mesure d'agir eux-mêmes¹³ ». D'autre part, nous y trouvons un principe de suppléance selon lequel une organisation de palier politique supérieure doit prendre en charge les activités d'une organisation de paliers inférieurs, advenant que celleci se trouve dans un état d'inaptitude. Si le principe de subsidiarité constitue effectivement un principe nous permettant de réguler les relations d'échanges entre organisations, l'on peut rapidement constater l'insuffisance de celui-ci à l'égard de notre cadre théorique. C'est que le principe de subsidiarité ne reconnaît de distinction, entre les organisations, qu'en fonction de leurs paliers politiques, allant du plus local au plus global. Il n'est pas question, alors, de penser une distinction des organisations, entre elles, en fonction de leurs vocations respectives. Conséquemment, le principe de subsidiarité n'offre pas de règles nous permettant d'établir des normes de non-ingérence entre les organisations participant d'un même palier politique, ce qui, conséquemment, ne nous prémunit pas contre le risque d'isomorphisme organisationnel.

C'est alors à notre théorie critique analytique qu'il faut nous en remettre pour assurer l'indépendance relative des organisations entre elles, afin que chacune d'elles puisse réaliser pleinement la singularité de sa vocation, et permettre ainsi que plusieurs mondes esthétiques puissent se côtoyer au sein d'une même société. L'application de notre théorie critique analytique du discours organisationnel permet effectivement d'assurer cette distinction, entre organisations, en réduisant, d'une part, les possibles effets de distorsions induits par la présence de discours usurpateurs, et d'autre part, en identifiant les discours favorables à l'expression des vocations de chaque organisation. L'application de notre théorie critique analytique du discours organisationnel doit ainsi permettre à chaque organisation de constituer

¹³ *Ibid.*, p. 23.

de véritables contextes d'action, distincts et autonomes, au sein desquels l'homme y trouve des mondes différents, auxquels participer.

Cette activité de régulation, que nous confions aux gestionnaires de nos organisations, ne peut toutefois s'accomplir sans l'aide des sociologues, lesquels doivent se faire herméneutes à l'égard du discours organisationnel, dont ils déterminent les effets performatifs. Ce ne sera qu'après avoir identifié quel est le monde esthétique que tend à « performer » chaque phénomène social, qu'il s'agisse du langage, de la technique, ou des objets – que des études empiriques doivent alors confirmer –, que l'on sera en mesure de réguler le discours organisationnel, afin de permettre l'actualisation des mondes idéaux proposés par les vocations organisationnelles. Ainsi, dira-t-on avec Durkheim, que la sociologie ne traite de l'idéal,

que pour en faire la science. Non pas qu'elle entreprenne de le construire; tout au contraire, elle le prend comme une donnée, comme un objet d'étude, et elle essaie de l'analyser et de l'expliquer. Dans la faculté d'idéal, elle voit une faculté naturelle dont elle cherche les causes et les conditions, en vue, si c'est possible, d'aider les hommes à en régler le fonctionnement. En définitive, la tâche du sociologue doit être de faire rentrer l'idéal, sous toutes ses formes, dans la nature, mais en lui laissant tous ses attributs distinctifs. Et si l'entreprise ne lui paraît pas impossible, c'est que la société remplit toutes les conditions nécessaires pour rendre compte de ces caractères opposés. Elle aussi vient de la nature, tout en la dominant. C'est que, non seulement toutes les forces de l'univers viennent aboutir en elle, mais de plus, elles y sont synthétisées de manière à donner naissance à un produit qui dépasse en richesse, en complexité et en puissance d'action tout ce qui a servi à le former. En un mot, elle est la nature, mais parvenue au plus haut point de son développement et concentrant toutes ses énergies pour se dépasser en quelque sorte elle-même¹⁴.

¹⁴ Durkheim É., 1967b, Sociologie et philosophie, Puf, pp. 108-109.

BIBLIOGRAPHIE

ALTHUSSER L., « Idéologie et appareils idéologiques d'État », *Positions*, 1976, pp. 67-125.

ALVESSON M. et DEETZ S., 2000, Doing Critical Management Research, Sage.

ALVESSON M. et WILLMOTT H., «Critical Theory and Management Studies: An Introduction», *Critical Management Studies*, 1992, pp. 1-20.

ALVESSON M. et WILLMOTT H., 2002, «Identity Regulation as Organizational Control: Producing the Appropriate Individual», *Journal of Management Studies*, 39 (5), 619-644.

ALVESSON M. et WILLMOTT H. (eds.), 2003, Studying Management Critically, Sage.

AMSELEK P., «Réflexions critiques autour de la conception kelsénienne de l'ordre juridique», *Revue du droit public*, 1978, n° 1, pp. 5-19.

ANDERSEN N. A., 2001, «Polyphonic Organisation», MPP Working Paper nº 13, Copenhagen Business School.

ANDERSEN N. A. et BORN A. W., «Heterophony and the Postponed Organization. Organizing Autopoietic Systems», *Tamara Journal*, 2007, vol. 6, n° 2, pp. 176-186.

APEL K.-O., 2000, La controverse expliquer-comprendre: une approche pragmatico-transcendantale, Cerf.

ARISTOTE, 2015, Les politiques, Flammarion.

AUSTIN J. L., 1962, How to Do Things with Words, Oxford university press.

BACON F., 1986, Novum Organum, Puf.

BAKHTINE M. (V. VOLOŠINOV), 1977, Marxisme et philosophie du langage, Minuit.

BERGER B. et BERGER P. L., 1983, *The War Over the Family. Capturing the Middle Ground*, Anchor/Doubleday.

BERRY M., 1983, Une technologie invisible? L'impact des instruments de gestion sur l'évolution des systèmes humains, édition en ligne: Hal-00263141.

BERT J.-F., 2011, Introduction à Michel Foucault, La Découverte.

BOLTANSKI L., 2009, De la critique. Précis de sociologie de l'émancipation, Gallimard.

BOLTANSKI L., 2015, Situation de la critique, in Frère B. (dir.), Le tournant de la théorie critique, Éditions Desclée de Brouwer.

BONNY Y. et DEMAILLY L. (éds), 2012, L'institution plurielle, Septentrion.

BOUDON R. et BOURRICAUD F., 2004, Dictionnaire critique de la sociologie, Puf.

BOURDIEU P., «Sur le pouvoir symbolique», *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 1977, 32° année, n° 3, pp. 405-411.

BOURDIEU P., 1980, Le sens pratique, Minuit.

BOURDIEU P., «Décrire et prescrire», Actes de la recherche en sciences sociales, vol. 38, nº 1, 1981, pp. 69-73.

BOURDIEU P., 1982a, Ce que parler veut dire, Fayard.

BOURDIEU P., 1982b, «Les rites comme actes d'institution», Actes de la recherche en sciences sociales, vol. 43, Rites et fétiches, pp. 58-63.

BOURDIEU P., 1984, Questions de sociologie, Minuit.

BOURDIEU P., 1993, La misère du monde, Seuil.

BOURDIEU P., 2001, Langage et pouvoir symbolique, Seuil.

BOUSSARD V., «Quand les règles s'incarnent», *Sociologie du travail*, nº 43, 2001, pp. 533-551.

Brankel J., 2004, Kant et la faculté de juger, L'Harmattan.

CALLON M. et LATOUR B., « Le grand Léviathan s'apprivoise-t-il? », Sociologie de la traduction. Textes fondateurs, 2006, pp. 11-32.

CARNAP R., 1964, The Logical Syntax of Langage, Routledge & Kegan.

CHALMERS A. F., 1987, Qu'est-ce que la science? Récents développements en philosophie des sciences : Popper, Kuhn, Lakatos, Feyerabend, La Découverte.

CHIAPELLO È. et GILBERT P., 2013, Sociologie des outils de gestion. Introduction à l'analyse sociale de l'instrumentation de gestion, La Découverte.

CORCUFF P., 1999, «Acteur pluriel contre habitus? À propos d'un nouveau champ de recherches et de la possibilité du débat en sciences sociales», *Politix. Revue des sciences sociales du politique*, vol. 12, n° 48, pp. 157-173.

CLEGG S., 1990, «Pouvoir symbolique, langage et organisation», in Chanlat J.-F., *L'individu dans l'organisation*, Presses de l'Université Laval, pp. 663-681.

COENEN-HUTHER J., 1984, Le fonctionnalisme en sociologie : et après?, Éditions de l'Université de Bruxelles.

COHEN M. D., MARCH J. G. et OLSEN J. P., «A Garbage Can Model of Organizational Choice», *Administrative Science Quarterly*, 1972, vol. 17, n° 1, pp. 1-25.

COMTE A., 1853, Système de politique positive ou Traité de sociologie instituant la religion de l'humanité, Librairie des Corps des Ponts et Chaussées et des Mines.

COMTE A., 2009, Cours de philosophie positive, L'Harmattan.

CÔTÉ-BOUCHARD C., «Is Epistemic Normativity Value-Based?», 2017, *Dialogue*, vol.56, n°4, pp. 407-430.

CRESSON A., 1957, Auguste Comte. Sa vie, son œuvre, Puf.

DAOUST M.-K., «Repenser la neutralité axiologique. Objectivité, autonomie et délibération publique», *Revue européenne des sciences sociales*, 2015, vol. 53, n° 1, pp. 199-225.

DEETZ S.A., 1992, Democracy in an Age of Corporate Colonization: Developments in Communication and the Politics of Everyday Life, State University of New York Press.

DEJARDIN B., 2008, L'art et le sentiment. Éthique et esthétique chez Kant, L'Harmattan.

DE MUNK J., « Les bases d'une sociologie critique », *Enjeux sociétaux–CID Working Paper Series*, 2009, vol. 1.

DE TRACY D., 1826, Éléments d'idéologie, tome 1, De la formation de nos idées, ou Idéologie proprement dite, Auguste Wahlen éditeur.

DIMAGGIO P. J., POWELL W. W., 1991, «The Iron Cage Revisited: Institutional Isomorphism and Collective Rationality in Organizational Fields», in Powell W. W., DiMaggio P. J., (dir.), *The New Institutionalism in Organizational Analysis*, The University of Chicago Press.

DIMAGGIO P. J., POWELL W. W., «Le néo-institutionnalisme dans l'analyse des organisations», *Politix*, 1997, vol. 10, n° 40, pp. 113-154.

DUBET F., 2002, Le déclin de l'institution, Seuil.

DUBET F., « La place de l'Institution aujourd'hui », Enfances & Psy, 2008/3 n° 40, pp. 29-34.

DUBET F., 2010, «Déclin de l'institution et/ou néolibéralisme?», Éducation et sociétés, nº 1, pp. 17-34.

DUBOIS V., «L'action publique», 2009, https://doi.org/10.2009/j.chalshs-00498038.

DULONG D., 2012, Sociologie des institutions politiques, La Découverte.

DURKHEIM É., 1967a, Les règles de la méthode sociologique, Puf.

DURKHEIM É., 1967b, Sociologie et philosophie, Puf.

DURKHEIM É., 1991, De la division du travail social, Puf.

DURKHEIM É., 2008, Les formes élémentaires de la vie religieuse, Puf.

ELIAS N., 1985, La société de cours, Flammarion.

ELIAS N., 1998, On Civilization, Power, and Knowledge: Selected Writings, The University of Chicago Press.

FAIRCLOUGH N., 1995, Critical Discourse Analysis, Longman.

FERRARESE E., 2007, Niklas Luhmann, une introduction, La Découverte.

FERRARO F., PFEFFER J. et SUTTON R. I., «Economics Language and Assumptions: How Theories Can Become Self-fulfilling», *Academy of Management Review*, 2005, vol. 30, n° 1, pp. 8-24.

FEYERABEND P., 1988, Contre la méthode. Esquisse d'une théorie anarchiste de la connaissance, Seuil.

FINNEMORE M., «Norms, Culture, and World Politics: Insights from Sociology's Institutionalism», *International Organization*, 1996, vol. 50, n° 2, pp. 325-347.

FOUCAULT M., 1970, «Vérité et pouvoir» (entretien avec M. Fontana)», in L'Arc, pp.16-26.

FOUCAULT M., 1975, Surveiller et punir, Gallimard.

FOUCAULT M., 1994, *Histoire de la sexualité*, tome 1, *La volonté de savoir*, Gallimard.

FOUCAULT M., 2004, Naissance de la biopolitique. Cours au collège de France. 1978-1979, Seuil/Gallimard.

FREGE G., 1971, «Concept et objet» (1892), in Écrits logiques et philosophiques, Seuil.

FREGE G., 1994, «Logique» (1897), in Écrits posthumes, Nîmes J. Chambon.

FREITAG M., 1995a, Le naufrage de l'Université et autres essais d'épistémologie politique, La Découverte / Nota bene.

FREITAG M., 1995b, «Pour un dépassement de l'opposition entre "holisme" et "individualisme" en sociologie», in Côté J.-F. (dir.), *Individualisme et individualité*, Septentrion.

FREITAG M., «Grandeur de l'Institution. Les finalités de l'Université comme institution», *Revue du MAUSS*, 2009/1 n° 33, pp. 327-342.

FREITAG M., 2011, L'abîme de la liberté. Critique du libéralisme, Liber.

FRÈRE B. (dir.), 2015, Le tournant de la théorie critique, Desclée de Brouwer.

FRIEDLAND R. et Alford R. R., 1991, Bringing Society Back in : Symbols, Practices, and Institutional Contradictions, in Powell W. W. et DiMaggio P. J.

(eds), In *The New Institutionalism in Organizational Analysis*, University of Chicago Press.

FUSILIER B., «Le concept d'ethos», Recherches sociologiques et anthropologiques, 42 (1), 2011, pp. 97-109.

GADAMER H.-G., 1996, Vérité et Méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique, Seuil.

GAUTRAT J., 1992, Changements techniques. Culture et démocratie, in SAINSAULIEU R. (dir.), L'entreprise, une affaire de société, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques.

GENARD J.-L., 2015, Sociologie critique, sociologie morale, in Frère B. (dir.), Le tournant de la théorie critique, Éditions Desclée de Brouwer.

GLOCK H.-J., 2011, Qu'est-ce que la philosophie analytique?, Gallimard.

GOFFMAN E., 1973, La mise en scène de la vie quotidienne, Minuit.

GRONDIN J., 2011, L'Herméneutique, Puf.

GUILBERT T., 2007, Le discours idéologique, ou la force de l'évidence, L'Harmattan.

HABERMAS J., 1973, La technique et la science comme «idéologie», Gallimard.

HALPERN C., LASCOUMES P., et LE GALÈS P. (dir.), 2014, L'instrumentation de l'action publique : controverses, résistances, effets, Presses de Sciences Po.

HAZEN M. A., «Towards Polyphonic Organization», *Journal of Organizational Change Management*, 1993, vol. 6, n° 5, pp. 15-26.

HEIDEGGER M., 1985, *Être et temps*, tr. Emmanuel Martineau, Authentica (edition hors commerce).

HERMANS H. J., KEMPEN H. J., et VAN LOON R. J., «The Dialogical Self: Beyond Individualism and Rationalism», *American psychologist*, 1992, 47 (1), pp. 23-33.

HERMANS H. J., «The Dialogical Self: Toward a Theory of Personal and Cultural Positioning», *Culture & psychology*, 2001, 7 (3), pp. 243-281.

HERRERA C. M., 2004, *La philosophie du droit de Hans Kelsen. Une introduction*, Les Presses de l'Université Laval.

HOGG M. A. et TERRY D. J., «Social Identity and Self-Categorization Processes in Organizational Contexts», *Academy of Management Review*, 2000, vol. 25, n° 1.

HONNETH A., 2007, La Réification : petit traité de théorie critique, Gallimard.

HORKHEIMER M., 1974, Théorie traditionnelle et théorie critique, Gallimard.

HUAULT I. et GOLSORKHI D., « Mats Alvesson. Dénaturalisation et émancipation comme projet scientifique en management », Les grands auteurs en management, 2009, pp. 559-571.

HUGHES E. C., 1958, Men and their Work, Free Press.

HUME D., 1983, Enquête sur l'entendement humain, Flammarion.

JEPPERSON R. L., «The Development and Application of Sociological Neoinstitutionalism», *Working Paper* 2001/5, Robert Schuman Centre, European University Institute.

JUAN S., 2001, La société inhumaine: mal-vivre dans le bien-être, L'Harmattan.

JUAN S., «Le combat de l'Organisation et de l'Institution», *SociologieS*, 2006, vol. 36.

JUHL C. et LOOMIS E., 2010, Analyticity, Routledge.

KALINOWSKI I., 2005, Leçons wébériennes sur la science et la propagande, postface à Max Weber, La Science, profession et vocation, Agone.

KANT E., 1989, Logique, J. Vrin.

KANT E., 1995, Critique de la faculté de juger, Renaut A. (trad.), Flammarion.

KANT E., 2001a, Critique de la raison pure, Renaut A. (trad.), Flammarion.

KANT E., 2001b, Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science, L. Guillermit (trad.), J. Vrin.

KELSEN H., 1962, *Théorie pure du droit*, Charles Eisenmann (trad.), Dalloz.

KELSEN H., 1988, *Théorie pure du droit*, Henri Thévenaz (trad.), Éditions de la Baconnière.

KUHN T. S., 2008, La structure des révolutions scientifiques, Flammarion.

KUNDA G., 1992, Engineering Culture. Control and Commitment in a High-Tech Corporation, Temple University Press.

LAGUEUX M., 2001, Actualité de la philosophie de l'histoire, Les presses de l'Université Laval.

LAHIRE B., 1998, L'homme pluriel. Les ressorts de l'action, Nathan.

LAHIRE B., 2013, Dans les plis singuliers du social: individus, institutions, socialisations, La Découverte.

LARDELLIER P., 2003, Théorie du lien rituel : anthropologie et communication, L'Harmattan.

LASCOUMES P., « La Gouvernementalité : de la critique de l'État aux technologies du pouvoir », Le Portique. Revue de philosophie et de sciences humaines, 2004/13-14.

LASCOUMES P. et LE GALÈS P. (dir.), 2004, Gouverner par les instruments, Presses de Sciences Po.

LASCOUMES P. et SIMARD L., « L'action publique au prisme de ses instruments. Introduction », Revue française de science politique, 2011/1, vol. 61, pp. 5-22.

LASCH C., 2018, The Culture of Narcissism: American Life in an Age of Diminishing Expectations, W.W. Norton & Company.

LATOUR B. et WOOLGAR S., 1988, La vie de laboratoire : la Production des faits scientifiques, La Découverte.

LECLERCQ B., 2008, Introduction à la philosophie analytique. La logique comme méthode, De Boeck.

LEGRAND S., 2007, Les normes chez Foucault, Puf.

LEONARDI P.M., 2011, «When Flexible Routines Meet Flexible Technologies: Affordance, Constraint, and the Imbrication of Human and Material Agencies», *MIS quarterly*, 35, pp. 147–167.

LEONARDI P.M., NARDI B.A., KALLINIKOS J., 2012, *Materiality and Organizing*. *Social Interaction in a Technological World*, Oxford University Press.

LEURQUIN-DE VISSCHER F., 2002, «Existe-t-il un principe de subsidiarité?», in F. Delpérée (dir,), *Le principe de subsidiarité*, L.G.D.J / Bruylant.

LINTON R., 1986, Les fondements culturels de la personnalité, Dunod.

LIPOVETSKY G., 1983, L'Ère du vide: essais sur l'individualisme contemporain, Gallimard.

LIU M., 1992, L'autonomie des entreprises dans le champ social, in Sainsaulieu R. (dir.), L'entreprise, une affaire de société, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques.

LORRAIN D., 2004, Les pilotes invisibles de l'action publique, in Lascoumes P. et Le Galès P. (dir.), Gouverner par les instruments, Presses de Sciences Po. 189.

LUHMANN N., 2003, «Organization», in Bakken T. et Hernes T. (eds), *Autopoietic Organization Theory: Drawing on Niklas Luhmann's Social Systems Perspective*, Copenhagen Business School Press.

LUHMANN N., 2010, Systèmes sociaux Esquisse d'une théorie générale, Presses de l'université Laval.

MAINGUENEAU D. et COSSUTTA F., 1995, «L'analyse des discours constituants», in *Langages*, 29e année, n° 117, mars, Les analyses du discours en France, pp. 112-125.

MAKKREEL R.A., 1990, Imagination and Interpretation in Kant: The Hermeneutical Import of the Critique of Judgment, University of Chicago Press.

MANCINI S., 2006, *La fabrication du psychisme*, La Découverte.

MANNHEIM K., 1956, *Idéologie et utopie*, Librairie Marcel Rivière.

MARCH J. G. et OLSEN J. P., 1983, «The New Institutionalism: Organizational Factors in Political Life», *American Political Science Review*, vol. 78, n° 3, pp. 734-749.

MARCH J. G. et OLSEN J. P., 1989, *Rediscovering Institutions*. The Organizational Basis of Politics, The Free Press.

MARCH J. G. et OLSEN J. P., 2004, «The Logic of Appropriateness», ARENA Working Papers, n° 9.

MARCUSE H., 1968, L'homme unidimensionnel, Éditions de Minuit.

MARX K., 2002, Misère de la philosophie, Payot & Rivages.

MARX K. et ENGELS F., 1968, L'idéologie allemande, Éditions Sociales.

MARX K. et ENGELS F., 1998, Manifeste du Parti communiste, Librio.

MAUSS M., 1969, «Les origines de la notion de monnaie», in *Oeuvres 2*, Les Éditions de Minuit.

MAUSS M. et FAUCONNET P., «La sociologie, objet et méthode», texte d'abord paru sous l'article «Sociologie» de la *Grande Encyclopédie*, 1901, vol. 30, pp. 165-175, puis reproduit in Marcel Mauss, 1969, *Œuvres*, tome 3, pp. 139-177, Les Éditions de Minuit.

MEAD G. H., 1963, L'esprit, le soi et la société, Puf.

MEAD G. H., 1964, On Social Psychology. Selected papers. Edited and with an introduction by Anselm Strauss, The University of Chicago.

MERTON R. K., 1968, Social theory and social structure, Simon and Schuster.

MERTON R. K., 1973, The Sociology of Science: Theoretical and Empirical Investigations, University of Chicago Press.

MEYER J. W., 1970, «High School Effects on College Intentions», *American Journal of Sociology*, 76 (1), pp. 59-70.

MEYER J. W., 1972, *The Effects of the Institutionalization of Colleges in Society*, In K. Feldman (ed.), *College and student*, Pergamon.

MEYER J. W., «The Effects of Education as an Institution», *American journal of Sociology*, 1977, vol. 83, n° 1, p. 55-77.

MEYER J. W. et HANNAN M. T., 1979, National Development and the World System: Educational, Economic, and Political Change, 1950-1970, University of Chicago Press.

MEYER J. W., ROWAN B., 1991, «Institutionalized Organizations: Formal Structure as Myth and Ceremony», in Powell W. W., DiMaggio P. J., (dir.), *The New Institutionalism in Organizational Analysis*, The University of Chicago Press.

MEYER J. W. et SCOTT W. R., 1992, Organizational Environments: ritual and rationality, Sage Publications.

MINTZBERG H., 2004, Le management, Groupe Eyrolles.

MONGIN O., 1998, Paul Ricœur, Seuil.

MOORE G. E., 1959, *Principia Ethica*, Cambridge University Press.

MUNIESA F. et CALLON M., 2008, «La performativité des sciences économiques », Papiers de recherche du Centre de Sociologie de l'innovation, n° 10, p. 1-23.

OGIEN A., 1995, L'esprit gestionnaire, Éditions de l'EHESS.

OGIEN A., «La valeur sociale du chiffre», Revue française de socio-économie, 2010, nº 1, pp. 19-40.

PARSONS T., 1961, «The Point of View of the Author», in BLACK M. (ed.), *The Social Theories of Talcott Parsons*, Englewood Cliffs N.J./ Prentice-Hall.

PERELMAN C., 1958, Traité de l'argumentation, Puf.

PESSONNEAUX É., 1959, Dictionnaire Grec-Français, Éditions Eugène Belin.

PHILLIPS N., LAWRENCE T. B., et HARDY C., «Discourse and Institutions», *Academy of Management Review*, 2004, vol. 29, n° 4, p. 635-652.

PHILONENKO A., 1965, «Introduction», in Kant, Critique de la faculté de juger, J. Vrin.

POLANYI K., 1983, La Grande Transformation. Aux origines politiques et économiques de notre temps, Gallimard.

POPPER K. R., 1973, La logique de la découverte scientifique, Payot.

POPPER K. R., 1981, La quête inachevée, Calmann-Lévy.

POPPER K. R., 1985, Conjectures et réfutations. La croissance du savoir scientifique, Payot.

POWELL W. W., DIMAGGIO P. J., (dir.), 1991, The New Institutionalism in Organizational Analysis, The University of Chicago Press.

QUINE W. V. O., 1951, « Two Dogmas of Empiricism », in *The Philosophical Review*, vol. 60, n° 1, pp. 20–43.

QUINE W. V. O., 1966, «Truth by Convention», in *The Ways of Paradox and Other Essays*, Harvard University Press.

QUINE W. V. O., 2003, «Deux Dogmes de l'empirisme», in *Du point de vue logique : neuf essais logico-philosophiques*, J. Vrin.

REBOUL O., 1980, Langage et idéologie, Puf.

RENAUT A.et SOSOE L., 1991, Philosophie du droit, Puf.

REY A., 1992, Dictionnaire historique de la langue française, Le Robert.

RICHARDSON F. C., ROGERS A., et MCCARROLL J., «Toward a Dialogical Self», *American Behavioral Scientist*, 1998, 41 (4), pp. 496-515.

RICŒUR P., 1986, Du texte à l'action, Seuil.

RICŒUR P., 1994, «L'herméneutique et la méthode des sciences sociales», in Amselek P., *Théorie du droit et science*, Puf.

RICŒUR P., 1997a, L'idéologie et l'utopie, Seuil.

RICŒUR P., 1997b, La métaphore vive, Seuil.

RICŒUR P., 2013, Cinq études, Labor et Fides.

ROBERT P., 2007, Le nouveau Petit Robert. Dictionnaire alphabétique de la langue française, Dictionnaires Le Robert.

ROCHER G., 1972, Talcott Parsons et la sociologie américaine, Puf.

Rossi J.-G., 2002, La philosophie analytique, L'Harmattan.

ROTH S., «The Multifunctional Organization: Two Cases for a Critical Update for Research Programs in Management and Organization», *Tamara: Journal for Critical Organization Inquiry*, 2014, vol. 12, n° 3, pp. 37-54.

SAINSAULIEU R., 1985, L'Identité au travail. Les effets culturels de l'organisation, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques.

SAINSAULIEU R. (dir.), 1992, L'entreprise, une affaire de société, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques.

DE SAUSSURE F., 1995, Cours de linguistique générale, Payot.

SCOTT W. R., et MEYER J. W., 1994, *Institutional Environments and Organizations:* Structural Complexity and Individualism, Sage Publications.

SEARLE J. R., 1998, La Construction de la réalité sociale, Gallimard.

SEYMOR M., 1994, Pensée, langage et communauté : une perspective antiindividualiste, Bellarmin.

SHOTTER J., «Dialogism and Polyphony in Organizing Theorizing in Organization Studies: Action Guiding Anticipations and the Continuous Creation of Novelty», *Organization Studies*, 2008, vol. 29, n° 4, pp. 501-524.

SIMMEL G., 1987, Philosophie de l'argent, Puf.

SIMMEL G., 1988, La tragédie de la culture et autres essais, Rivages.

SIMMEL G., 2013, Les grandes villes et la vie de l'esprit, Payot.

SIRI J. et VON GRODDECK V., «Temporalized Identities: How Organizations Construct Identities in a Society of Presents», *Tamara: Journal for Critical Organization Inquiry*, 2012, vol. 10, n° 3.

TAYLOR C., 1991, *The Dialogical Self*, in Hiley D.R., Bohman J. et Shusterman R., *Interpretive Turn: Philosophy, Science, Culture*, Cornell University Press.

THÉVENOT L. et BOLTANSKI L., 1991, De la justification. Les économies de la grandeur, Gallimard.

THORNTON P. H. et OCASIO W., 2008, «Institutional Logics», *The Sage Handbook of Organizational Institutionalism*, vol. 840, pp. 99-128.

TODOROV T., 1981, Mikhaïl Bakhtine. Le principe dialogique, Seuil.

TROPER M., «La pyramide est toujours debout! Réponse à Paul Amselek», 1978, Revue du droit public, pp. 1523-1536.

TURMEL A., 1997, Le retour du concept d'institution, in Turmel A. (dir.), Culture, institution et savoir, Les Presses de l'Université Laval.

VAN DE KERCHOVE M., «L'influence de Kelsen sur les théories du droit dans l'Europe francophone », en postface à Kelsen H., 1988, *Théorie pure du droit*, Henri Thévenaz (trad.), Éditions de la Baconnière.

VAN DIJK T. A., «Critical Discourse Studies: A Sociocognitive Approach», *Methods of Critical Discourse Analysis*, 2009, vol. 2, n° 1, pp. 62-86.

VARELA F., 1989, Autonomie et connaissance. Essais sur le vivant, Seuil.

VARELA F., MATURANA H. R. et URIBE R., «Autopoiesis: the Organization of Living Systems, its Characterization and a Model», *Biosystems*, 1974, vol. 5, n° 4, p. 187-196.

VAUJANY F.-X. et MITEV N., 2016, *Introduction au tournant matériel*, in De Vaujany F.-X., Hussenot A. et Chanlat J.-F., *Théories des organisations. Nouveaux tournants*, Economica.

VEBLEN T., 1970, Théorie de la classe de loisir, Gallimard.

VIRALLY M., «Le phénomène juridique», Revue du droit public, 1966.

VIRALLY M., 2010, La pensée juridique, Panthéon-Assas.

WALRAS L., 1988, Éléments d'économie politique pure ou théorie de la richesse sociale, Economica.

WEBER M., 1965, Essais sur la théorie de la science, Librairie Plon.

WEBER M., 1988, Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik, Tübingen, Mohr (Siebeck).

WEBER M., 1995, Économie et société - Les catégories de la sociologie, t. 1, Pocket.

WEBER M., 2003a, L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme, Gallimard.

WEBER M., 2003b, Le savant et le politique, La Découverte.

WEBER M., 2016, Concepts fondamentaux de sociologie, trad. J.-P. Grossein, Gallimard

WITTGENSTEIN L., 1998, Tractatus logico-philosophicus, Gallimard.

WODAK R. et MEYER M., «Critical Discourse Analysis: History, Agenda, Theory and Methodology», *Methods of Critical Discourse Analysis*, 2009, vol. 2, pp. 1-33.

WOERTHER F., «Aux origines de la notion rhétorique d'èthos», Revue des Études Grecques, tome 118, Janvier-juin 2005, pp. 79-116.

WULF C., «Mimesis et rituel», La Revue Hermès, 1998, nº 1, pp. 153-162.