



Numéro 5 - avril 2004

**Entretien avec Luc Boltanski,
une sociologie toujours mise à l'épreuve**

Cécile Blondeau, Jean-Christophe Sevin

URL: <https://www.ethnographiques.org/2004/Blondeau-Sevin>

ISSN : 1961-9162

Pour citer cet article :

Cécile Blondeau, Jean-Christophe Sevin, 2004. « Entretien avec Luc Boltanski, une sociologie toujours mise à l'épreuve ». *ethnographiques.org*, Numéro 5 - avril 2004 [en ligne].

(<https://www.ethnographiques.org/2004/Blondeau-Sevin> - consulté le 21.02.2020)

ethnographiques.org est une revue publiée uniquement en ligne. Les versions pdf ne sont pas toujours en mesure d'intégrer l'ensemble des documents multimédias associés aux articles. Elles ne sauraient donc se substituer aux articles en ligne qui, eux seuls, constituent les versions intégrales et authentiques des articles publiés par la revue.

Entretien avec Luc Boltanski, une sociologie toujours mise à l'épreuve

Cécile Blondeau, Jean-Christophe Sevin

Sommaire

- Avant-propos
- Le contexte théorique de la naissance de la justification
- Partir du terrain, ou la prise de distance par rapport à la sociologie critique
- Le principe d'équivalence
- Les relations entre les cités
- Les médiations par lesquelles on peut passer de la philosophie politique abstraite aux situations de la vie quotidienne
- La notion d'épreuve et la question de la critique
- « La justice... et l'amour »
- Quand ce n'est ni vraiment un problème de « justice », ni vraiment une question d' « amour »...
- Un changement de registre avec *Le nouvel esprit du capitalisme*
- Le déplacement et la critique : une dynamique de changement
- Pour des raisons qui ne sont pas que théoriques
- Une scénographie à trois actants
- La dynamique du capitalisme
- Les deux types de critiques du capitalisme
- Quelle critique artiste aujourd'hui ?
- Notes
- Bibliographie

Avant-propos

En décembre 2003 nous avons rencontré **Luc Boltanski**, dans son bureau du GSPM [1] à Paris. Lors de la discussion qui a suivi nous avons abordé un ensemble de questions concernant son parcours de recherches, les enjeux théoriques et éthiques dans lesquels il s'inscrit.

Il en a résulté ce texte [2] fictionnalisé, au sens originel du terme de façonnement, de modelage, l'écriture d'un entretien « opérant » cette fiction [3]. C'est aussi en quelque sorte une cartographie des chantiers parcourus qui se donne ici à voir.

A partir des situations dans lesquelles le problème est celui de la justice, nous débouchons « dans un univers plus large, comportant tout un ensemble d'autres situations ». D'une part pour développer une théorie des régimes d'actions dans laquelle la dispute en justice n'est qu'un régime parmi d'autres, avec les régimes de paix par exemple. Et d'autre part sur les problèmes qui se posent aux acteurs non directement impliqués directement dans une situation comme celle d'être face à la représentation de souffrances réelles diffusées par les médias. *La souffrance à distance* propose ainsi d'analyser comment « se sont construites, dans le passé, les catégories que nous mettons en œuvre » dans ces situations. Cette inflexion historique se poursuit avec le *Nouvel Esprit du Capitalisme*. Cette somme repose sur une scénographie comportant trois actants dont les rapports entretiennent sa dynamique : le capitalisme, l'esprit du capitalisme et la critique. Luc Boltanski et Eve Chiapello distinguent ainsi trois esprits du capitalisme, même s'ils s'attardent plus spécifiquement sur le dernier, en voie d'émergence depuis une trentaine d'année dans notre monde connexionniste.

A travers le bilan récapitulatif de ses travaux, ce document original vise ainsi à donner une définition en compréhension de la configuration sociologique de Luc Boltanski.

Texte recueilli et mis en forme par [Cécile Blondeau](#) et [Jean-Christophe Sevin](#).

Le contexte théorique de la naissance de la justification

Laurent Thévenot, qui est sociologue et économiste, et moi avons commencé à travailler sur ce projet en 1984-85. Il s'agit d'un ouvrage théorique, mais qui a été continuellement nourri par des travaux empiriques, dans des entreprises, surtout. Le cadre d'analyse présenté dans *De la justification* (1991) a été ensuite mis en œuvre dans un ensemble de recherches sur différents terrains, notamment dans le domaine du travail (voir par exemple F. [Chateauraynaud, 1991](#)). L'argument développé dans ce livre peut être résumé de la façon suivante. Nous prenons position, comme c'est le cas de nombreux travaux des années 80, contre les dérives dogmatiques de théories à la mode dans les années 60-70. Contre ces théories qui mettent tout

l'accent sur les rapports de force, sur les rapports d'intérêt et même sur la violence (puisque un concept comme celui de violence symbolique permet d'assimiler toute relation sociale à une forme de violence), nous entendons montrer qu'il existe des situations dans lesquelles les personnes convergent sur un accord justifiable. Certes, les rapports de force et les rapports d'intérêt existent, sont très importants, mais nous pensons qu'un monde dans lequel toutes les relations entre les hommes seraient régies uniquement par des rapports de force et d'intérêt est tout à fait problématique, qu'il aurait peu de chances de se maintenir dans la durée et qu'il constitue par conséquent une sorte d'utopie du pire. Est notamment problématique le rôle affecté à la normativité et à la morale dans ces constructions théoriques.

Nous avons donc pris position contre ce qui était en train de devenir un nouveau lieu commun sur la société (y compris hors du milieu étroit des sciences sociales) en nous donnant simplement pour contrainte de prendre au sérieux la question de la référence, dans les discours (et aussi, d'une autre façon, dans les actions) des personnes ordinaires à des exigences morales et particulièrement à des exigences de justice. Nous pensions que si ces exigences jouaient seulement le rôle d'un masque pour dissimuler des intérêts, elles auraient dû disparaître, ne serait-ce qu'en fonction d'une sorte de principe d'économie, car il est extrêmement coûteux de faire sans arrêt référence à des exigences morales ou à des exigences de justice, auxquelles on n'accorde aucun crédit tout en faisant croire aux autres et à soi-même qu'on les respecte, etc.

Notre ambition était de considérer que dans certaines situations — pas dans toutes, évidemment — particulièrement dans les situations où les relations de force sont relativement équilibrées, s'imposait aux personnes une exigence de justification. Qu'elles devaient justifier leur jugement. Si je dis par exemple : « je ne veux pas de cet étudiant », si on me demande pourquoi et si je réponds « parce qu'il a une tête qui me déplaît », ce n'est pas une justification qui va être considérée comme acceptable dans un conseil pédagogique. Les personnes sont capables de faire la différence entre des mauvaises raisons et des justifications acceptables, et elles le font sans arrêt dans le cours de la vie sociale. Nous avons cherché à construire un cadre d'analyse rendant compte de la forme que peuvent prendre, que doivent prendre ces justifications pour être recevables.

Partir du terrain, ou la prise de distance par rapport à la sociologie critique

Nous sommes partis empiriquement de situations de dispute (voir *La dénonciation*, 1984). Les terrains empiriques sur lesquels nous avons commencé à travailler étaient des disputes dans lesquelles les personnes échangeaient des critiques et des justifications. Nous avons entrepris de construire un cadre permettant d'explicitier et d'unifier les contraintes pesant sur la critique et les contraintes pesant sur la justification, de façon à contourner l'opposition entre des sociologies critiques et des sociologies du consensus. Notre objectif était de sortir de la sociologie critique, de mettre en suspens — pas du tout pour des raisons politiques, mais pour des raisons méthodologiques —, la position critique du sociologue, afin de nous donner les moyens de prendre l'activité critique développée par les personnes ordinaires, comme objet d'une sociologie. Nous voulions faire une sociologie des compétences critiques que les

personnes mettent en œuvre dans la vie quotidienne.

Une de nos objections par rapport aux sociologies d'inspiration marxiste, dominantes dans les années 70, était la suivante : nous pensions qu'elles mettaient trop fortement l'accent sur les effets de domination, qu'elles traitaient les personnes comme des *cultural doped*, comme dit l'ethnométhodologie, des « drogués culturels » sans voir que chacun d'entre nous possède des capacités critiques extrêmement importantes et les met en œuvre dans les situations de la vie quotidienne. Pas forcément dans les situations publiques. La critique peut se donner libre cours, de retour chez soi à la maison, ou encore en compagnie de collègues en attendant devant la machine à café... Nous avons donc cherché à construire un cadre d'analyse des critiques et des justifications au cours des disputes. Nous avons considéré qu'on pouvait ramener les disputes à un problème, toujours le même problème, celui de la grandeur relative des êtres en présence dans une situation. C'est pour ça que nous avons donné comme sous-titre à ce livre *Les économies de la grandeur*.

Je vais vous donner un exemple très simple, dans une entreprise, dans un bureau de recherches. Deux chercheurs utilisent des ordinateurs. L'un de ces ordinateurs est une vieille machine, l'autre un appareil neuf et performant. L'un des chercheurs va se rebeller : on donne toujours le meilleur appareil à son collègue qui est beaucoup moins bon que lui en informatique (par exemple sous le prétexte qu'il est plus âgé ou qu'il occupe une position hiérarchique supérieure) et on lui laisse toujours la vieille machine. Ce n'est pas juste ! Pour sortir de la dispute et revenir à un accord, il faut évaluer les tailles relatives des êtres qui sont là, et quand je dis les êtres je ne pense pas seulement aux êtres humains. Le problème est bien celui de la façon dont est agencée la relation entre des humains et des « non-humains », comme dit B. Latour (1997), des objets, ici des machines. Pour revenir à un accord il faut donc être en mesure de rapprocher et de comparer les humains et les objets sous un rapport permettant de faire entre eux une équivalence, de façon à évaluer leurs grandeurs relatives, et à réajuster la distribution des biens (il peut s'agir de biens matériels ou de biens symboliques) entre les personnes en fonction de leur valeur ou, si vous voulez, de leur taille, de leur grandeur.

Le principe d'équivalence

La justice prend sens par référence à une exigence d'égalité dans les distributions. Mais, et c'est un vieux thème qu'on trouve déjà chez Aristote, l'égalité ne peut pas être conçue comme une égalité arithmétique. La distribution, pour être déclarée juste, doit être rapportée à la valeur relative de ceux entre lesquels elle est accomplie. Et donc il faut, en amont de l'exigence d'égalité, un étalon, une mesure, ce que nous appelons, nous, un *principe d'équivalence*, permettant de rapprocher pour les évaluer des personnes et des choses, dans une situation. Le concept de principe d'équivalence, occupe dans notre construction une position centrale. Le principe d'équivalence permet le rapprochement des êtres les plus divers sous un certain rapport. Si les êtres humains n'avaient pas les moyens de faire de tels rapprochements, ils seraient continuellement dans le chaos, et l'idée même d'un ordre social serait incongrue. Notre hypothèse est qu'il faut, pour concevoir la possibilité d'un ordre social, se donner une architecture à deux niveaux, idée qui figure chez Rousseau (1964), avec la notion de « principe supérieur commun », dans *Le Contrat Social*. Nous avons repris cette

notion. Une architecture à deux niveaux comprend d'une part des personnes dispersées, sans ordre, mêlées à des objets dont chacun peut être considéré comme singulier et, d'autre part, un niveau conventionnel dans lequel figurent des principes ou des formes d'équivalence, permettant de rapprocher, sous un certain rapport, ces personnes et ces choses, et donc de faire entre elles un ordre.

Mais il serait évidemment tout à fait déraisonnable de considérer que toutes les situations de disputes pourraient être réglées en faisant référence à un seul principe d'équivalence, à un seul principe de grandeur. Il faut donc bien considérer qu'il existe une pluralité de principes de grandeur. Mais pas une infinité. Un reproche que nous faisons à la sociologie des valeurs est, si vous voulez, son extrême tolérance quant à la détermination de ce qu'il convient d'appeler une « valeur ». La sociologie des valeurs appelle « valeur » toute préférence affirmée. Si je dis : « je ne m'entends pas bien avec les Belges », on dira, voilà, il a une valeur « anti-Belge ». Cette indétermination ignore la distinction, que font pourtant les personnes ordinaires, entre des préférences illégitimes et des valeurs légitimes. Nous avons donc considéré qu'il devait exister non pas un seul, ni une infinité, mais une pluralité limitée de principes d'équivalence, dont la construction devait satisfaire à un certain nombre de contraintes pour qu'ils puissent être considérés comme légitimes. De tels principes d'équivalence doivent, du point de vue d'une sociologie, être traités comme des êtres historiques, non comme des transcendants, si bien que se pose évidemment la question de leur aire historique et sociétale de validité. Ils ne sont ni contingents, ni universels par principe.

Pour définir et spécifier ces principes de grandeur, nous avons fait un va-et-vient entre, d'une part, des enquêtes de terrain sur des disputes au cours desquelles nous notions des arguments critiques ou les justifications présentés par les différents partenaires et, d'autre part, la relecture d'un certain nombre d'œuvres classiques de la philosophie politique occidentale. Nous avons en effet considéré que différentes constructions de la philosophie politique occidentale (au moins dans le cas des philosophies qui cherchent à se caler sur une notion de bien commun), pouvaient être traitées (avec une sorte d'impertinence que nous n'aurions sans doute pas osé adopter si nous avions été philosophes !), comme des œuvres de *grammairiens* destinées à tester la possibilité, pour une qualité commune aux êtres humains et à d'autres êtres, d'être la base sur laquelle construire un principe d'équivalence. Nous avons dégagé de cette façon six principes d'équivalence, dont nous avons pensé qu'ils jouent un rôle essentiel dans les disputes de la vie sociale.

Vous allez donc avoir tout un ensemble de rapports différents sous lesquels ce livre va être évalué. Nous avons identifié six rapports auxquels il peut être fait référence de façon légitime au cours de disputes, six principes d'équivalence permettant d'étalonner les personnes, que nous avons décrits une première fois à travers des œuvres classiques de philosophie politique. Chacun de ces rapports pointe vers une façon d'être grand, et donc aussi une façon d'être petit. Nous avons appelé ces constructions des « cités », parce que autour de chacun de ces principes peut être établi un ordre considéré comme juste, de personnes dans une communauté reposant sur une certaine définition du bien commun.

Nous avons donc une *cité inspirée* où la grandeur des personnes est définie par l'accès à un état de grâce, une *cité domestique* où la grandeur tient à une position dans une chaîne hiérarchique de dépendances personnelles, une *cité de l'opinion* où la grandeur dépend de l'estime des autres, une *cité civique* où la grandeur tient au renoncement à l'état particulier, une cité marchande fondée sur une répartition des biens selon le principe du marché, une *cité industrielle* , où la grandeur est mesurée par l'efficacité.

Les relations entre les cités

Une première opération a consisté à dessiner un système des contraintes pesant sur la mise en place d'un principe d'équivalence quel qu'il soit. On a appelé ce système de contraintes : *le modèle de la cité* . Ce modèle repose sur la tension entre deux exigences. Premièrement, une exigence qu'on peut dire de *commune humanité* , équivalant à la reconnaissance d'une égalité fondamentale des êtres humains. Deuxièmement, une exigence de mise en ordre, de construction d'un ordre hiérarchique, dans une situation. Si vous en restez à la commune humanité, vous avez un éden, vous avez l'île des Bienheureux dont parle Saint Augustin, mais vous n'avez pas une société. Si vous insistez uniquement sur la contrainte d'ordre, vous perdez la possibilité de tracer les contours d'une communauté. La société devient une juxtaposition d'êtres aussi différents que le seraient des espèces animales, entre lesquelles aucun accord n'est possible.

Pour avoir une société, il faut donc faire tenir ensemble la contrainte de commune humanité et la contrainte d'ordre. Les autres spécifications du modèle visent à atténuer cette tension. Trois contraintes pèsent d'une façon particulièrement forte sur le modèle. Une première contrainte est une contrainte de non attachement définitif des grandeurs aux personnes. Si les grandeurs sont attachées aux personnes une fois pour toutes, l'exigence de commune humanité n'est plus satisfaite. On se retrouve dans le cas de figure comprenant différentes humanités juxtaposées, sans possibilité d'accord. La grandeur doit donc être considérée comme inconnue au cours de la dispute, en sorte que la grandeur relative des personnes en présence ne puisse se dévoiler qu'au travers de ce que nous appelons une *épreuve* . Ce modèle intègre par là l'opposition aristotélicienne, reprise par Saint Thomas d'Aquin, entre la puissance et l'acte, qui est une opposition très importante dans la tradition occidentale, et particulièrement dans la tradition chrétienne, puisque c'est sur elle que repose notre notion commune de personne. La personne s'y trouve en effet définie par le fait qu'elle possède des puissances en nombre non limitable, non connaissable *a priori* . Vous ne pouvez pas définir *a priori* de quoi la personne est faite, ce dont elle est composée ni ce dont elle est capable [c'est la raison pour laquelle j'ai appelé la première partie de mon livre *L'amour et la justice comme compétences (1990)* : « Ce dont les gens sont capables » ; on ne sait jamais, en quelque sorte par principe, ce dont les gens sont capables]. D'où, par exemple, le caractère injurieux des objectivations. Si vous dites de quelqu'un : « au fond, il dit cela, parce qu'il n'est qu'un "petit bourgeois" ou parce que ce n'est qu'un "homosexuel" », vous ramenez entièrement celui dont vous parlez à une de ses propriétés et vous l'objectiviez, si bien que vous niez sa qualité de personne. Et donc ces puissances se révèlent dans des actes au cours d'épreuves. Du même coup, la grandeur, dans le modèle résumé ici, ne pourra se dévoiler que

dans un acte au cours d'une épreuve. Elle ne peut pas être affirmée *a priori*.

Deuxième spécification, qu'on a appelée le principe de *commune dignité* : tous les êtres humains étant par principe équivalents ont une même capacité d'accéder à l'état de grandeur le plus élevé, auquel correspondent des bonheurs supérieurs, mais doivent pour cela consentir un sacrifice, un coût. Et, étant donné qu'on est dans un modèle comportant une pluralité de rapports différents, une pluralité de grandeurs, dans chacun des mondes correspondant à ces grandeurs, le sacrifice n'est autre que le sacrifice des autres grandeurs, des façons d'être grand correspondant à d'autres principes d'équivalence. Si vous êtes grand dans le travail, c'est sans doute que vous avez sacrifié par exemple une grandeur domestique dans votre activité, dans votre foyer, etc.

La troisième spécification précise que la grandeur des grands, liée aux sacrifices qu'ils ont consentis, ne bénéficie pas seulement à celui qui en tire un profit personnel, mais qu'elle constitue un bien commun, qu'elle vaut pour l'ensemble de la société. Quand vous dites : « Untel, c'est un grand écrivain qui fait honneur à la langue française », vous considérez implicitement que ce qu'il a fait, il ne l'a pas fait simplement pour boire beaucoup de champagne et voyager beaucoup, et gagner beaucoup d'argent, mais qu'il l'a fait pour l'art, pour la littérature, pour les générations futures, pour le bien de tous, etc. Donc la grandeur bénéficie au bien commun, et comme dans le modèle de Rawls (1987), particulièrement aux petits. C'est d'ailleurs cette maxime « le bonheur des grands fait le bonheur de tous et particulièrement des petits » qui est retournée dans la critique de l'exploitation que l'on peut résumer ainsi : « le bonheur des grands n'est que le résultat du malheur des petits ».

D'une certaine façon, cette inversion possible, et souvent réaliste, justifie la validité du modèle normatif que nous nous sommes attachés à clarifier. En effet, la critique ne serait pas possible si elle ne prenait appui, comme l'a bien montré Michaël Walzer (1995) dans son livre *La critique sociale au XXème siècle*, sur un sens commun du juste. Notre modèle ne prétend donc pas donner une image du monde tel qu'il est mais représenter la base normative de nos jugements y compris ou surtout quand nous nous adonnons à la critique sociale et que nous mettons en cause l'ordre social, tel qu'il est.

Les médiations par lesquelles on peut passer de la philosophie politique abstraite aux situations de la vie quotidienne

Nous ne nous sommes pas contentés de relire des grands textes de philosophie politique et de chercher à en tirer un modèle du sens de la justice. Une deuxième opération, que nous avons menée en même temps que le travail de terrain sur les disputes, a consisté à dépouiller des guides destinés aux entreprises, en essayant de trouver un guide correspondant à chacune des formes de grandeur que nous avons identifiées. Nos raisons étaient les suivantes. S'il est vrai, comme le veut le modèle, qu'en cas de dispute, les personnes ne peuvent se prévaloir d'une grandeur qui leur serait attachée une fois pour toutes, mais doivent montrer ce dont elles sont capables au cours d'une épreuve. Cette épreuve, pour être agencée dans une situation réelle, nécessite que l'on

dispose non seulement d'un principe abstrait, mais également d'un monde d'objets, d'un monde complet permettant de mettre les prétentions de la personne à l'épreuve des choses de ce monde. Sinon, nous n'aurions, au mieux, qu'une théorie de l'argumentation. Si vous dites : « je suis une princesse parce que je suis la fille du prince », il faut des tests génétiques, ou il faut un arbre généalogique, il faut tout un ensemble de dispositifs pour faire la preuve de vos dires ou les contester. Et dans les ouvrages de philosophie politique, on ne trouve pas beaucoup de déploiement d'objets. Par contre, dans les manuels d'entreprises on trouve la référence à ces multitudes d'objets qui sont nécessaires à la vie quotidienne.

Il faut ajouter que ces grandeurs ne sont pas, comme c'est le cas des valeurs auxquelles s'intéresse habituellement la sociologie, attachées à des groupes. En effet, notre problème est celui de l'accord entre des personnes appartenant éventuellement à des groupes différents. Si, par conséquent, on attache ces valeurs à des groupes, par exemple à des groupes ethniques ou à des classes sociales, on se prive de la possibilité de comprendre comment un accord va pouvoir être conclu dans une situation comprenant des personnes appartenant à des groupes différents. On va donc considérer que ces grandeurs sont inscrites, stockées dans des situations, et qu'elles le sont précisément par l'intermédiaire des objets. Si j'avais dans un coin ma canne à pêche (ce qui est le cas dans le bureau où je travaille quand je suis dans ma maison de campagne) et que je vous dise « oui, je la garde à côté de moi parce que le temps est à l'orage et qu'il y a des chances pour que ça morde d'ici peu de temps », il y aurait également, mêlés aux instruments de mon travail, des objets d'un autre monde.

Les situations étant plutôt agencées de façon à contenir des objets relevant d'un ordre de grandeur déterminé (bien que beaucoup de situations soient en fait composites) nous développerons une théorie séquentielle de l'action. Les différentes situations étant plutôt associées à un principe de grandeur ou à un autre, les personnes devront, au cours d'une même journée, être capables de changer de principe d'évaluation quand elles passent d'une situation à une autre, et cela, particulièrement, si les situations sont tendues ou conflictuelles. C'est la raison pour laquelle nous nous sommes servis de guides destinés à l'entreprise afin de lister les êtres relevant des différents ordres de grandeur. L'entreprise nous a semblé être un lieu particulièrement composite, c'est-à-dire dans lequel on pouvait trouver des situations correspondant aux différents principes d'évaluation que nous avons identifiés.

Nous avons, notamment, utilisé un guide de relations publiques, afin de repérer les objets qui comptent pour faire l'épreuve du renom ; un guide de productivité pour l'évaluation de la grandeur industrielle ; un guide syndical pour ce qui est de la grandeur civique. Dans le cas de la grandeur domestique, ce fut un peu plus difficile. Nous avons pourtant trouvé un ouvrage écrit par un ingénieur autodidacte sur la façon dont les ouvriers qui s'élèvent dans la hiérarchie de l'entreprise doivent apprendre les bonnes manières de se conduire dans les situations auxquelles ils sont confrontés. Pour repérer les objets du monde de l'inspiration (qui comprend notamment des fées) nous avons utilisé un guide de créativité, écrit par un consultant. Dans le cas du monde marchand, nous n'avons pas trouvé, à l'époque (c'était au milieu des années 1980, maintenant on trouverait), d'ouvrage français, et nous avons utilisé un livre américain

écrit par un homme qui avait fait une fortune en vendant des noms de sportifs à des marques (cas exemplaire pour nous dans la mesure où il ne comportait pas de dimension industrielle).

Nous avons décrit les univers associés à ces différents principes, au moyen d'une grammaire assez simple, avec des états de grands, des sujets, des grands sujets (par exemple, dans le monde domestique, ça va être le père, dans le monde industriel il s'agira de l'ingénieur productif, dans le monde du renom, de la vedette, etc.), des façons de faire la preuve de la grandeur, des objets engagés dans l'épreuve (par exemple, dans le monde domestique, des cartes de visite, dans le monde civique, des constitutions, des urnes pour des votes, etc.).

La notion d'épreuve et la question de la critique

Plus précisément, qu'appelons-nous une épreuve ? L'épreuve est le moment où une incertitude sur la grandeur des uns et des autres est mise sur le terrain, et où cette incertitude va être résorbée par une confrontation avec des objets, avec un monde. Imaginez l'épreuve sportive, par exemple. Vous allez bien avoir une incertitude sur les capacités, donc sur la grandeur relative, de différentes personnes sous un certain rapport, et vous allez avoir une mise à l'épreuve dans certaines conditions. On respectera la « commune humanité » (on ne va pas faire courir un être humain contre un chien) ; tous les concurrents seront considérés comme ayant la possibilité de gagner (principe de commune dignité), d'où les éliminatoires, qui évitent de trop grandes différences, etc.

Une seconde partie de notre travail a de fait consisté, en prenant appui sur ce modèle de normativité, à essayer de clarifier ce qu'on entend par critique. On a considéré que la critique consistait à confronter plusieurs de ces principes d'équivalence. Dans les guides destinés aux entreprises, nous avons relevé tout un ensemble de critiques que l'on peut ordonner dans une matrice comportant, en abscisses et en ordonnées, les six principes de grandeur identifiés. Chaque principe peut servir à critiquer un monde agencé selon un principe différent. Soit, par exemple, les critiques émises depuis la position de la grandeur civique. Le paternalisme peut être identifié comme la façon critique dont le monde domestique est qualifié, quand il est considéré depuis une grandeur civique. Alors que les relations dans l'entreprise ne devraient tenir compte que des qualifications professionnelles négociées par les syndicats, etc., le patronat traite les ouvriers comme s'ils étaient des enfants. On peut évidemment placer dans la même matrice la critique inverse, qui va consister, par exemple, à dénoncer le caractère anonyme, froid, sans chaleur, des relations dans l'entreprise, qualifiées de « purement bureaucratiques », etc. Nous avons pu ainsi remplir toutes les cases de la matrice, et faire une espèce de catalogue des principales critiques que l'on trouve dans notre société, particulièrement dans les entreprises.

Au cours de disputes, deux cas de figure peuvent être envisagés. Il existe une première façon de rapprocher des grandeurs relevant de mondes différents, selon laquelle on ne remet pas en question le principe qui doit valoir dans la situation, mais on accuse l'un des acteurs d'avoir introduit subrepticement la référence à un autre principe. Je vais vous donner un exemple. Il s'agit de la critique, que l'on trouve, par exemple chez

Bourdieu (1972 ; 1979), de l'examen comme injuste parce que l'examineur n'a pas tenu compte uniquement des compétences de l'étudiant (en grammaire, en physique ou autre), mais s'est laissé influencé aussi par les marques qui trahissent l'origine sociale de l'étudiant, ses bonnes manières, son accent, ses vêtements, etc. La critique consiste ici à dénoncer ce qu'on appelle dans *De la justification* un « transport de grandeur », c'est-à-dire le fait qu'a été transporté dans une situation dont l'agencement devrait être essentiellement industriel, fondé sur des critères, sur une notation, etc. une grandeur d'un autre type, qui peut, selon la façon dont la critique est spécifiée, être identifiée comme une grandeur marchande ou comme une grandeur domestique. Dans ce cas-là, l'exigence de justice va consister à demander que la situation soit épurée en éliminant des traces des grandeurs alternatives, de façon à ce que les chances des différents candidats soient rendues plus égales (un peu comme cela se passe dans le cas de l'épreuve sportive, lorsque l'on fait valoir que les conditions climatiques ou de terrain ont injustement favorisé un concurrent plutôt qu'un autre).

Un second cas de figure de la critique, plus radicale, va consister à considérer que le principe sur lequel les personnes se règlent, dans une situation déterminée, n'est pas le principe qui convient. Dans ce cas-là, la demande, est une demande plus radicale de changement du principe d'ordonnement de la situation. La possibilité d'une sortie de la dispute dépendra alors de la capacité d'une des parties à imposer, éventuellement par la force, un principe d'ordonnement plutôt qu'un autre.

Mais on peut aussi sortir de la dispute par un compromis entre plusieurs grandeurs. Nous considérons que ces compromis sont toujours fragiles. En effet, dans le cas du compromis chacun fait comme s'il existait un principe d'équivalence de niveau logique supérieur aux principes d'équivalence qui se trouvent rapprochés.

Le compromis suppose qu'on n'aille pas trop loin dans l'argumentation et que l'on s'entende pour s'orienter vers la possibilité d'un accord. Nous avons fait une description des compromis les plus fréquents, à partir de nos manuels d'entreprises. Un compromis par exemple qui a joué un rôle très important en France, historiquement, c'est le compromis que nous avons appelé « civique-industriel », dans lequel la qualité de citoyen et la qualité de travailleur a été rapprochée lors de la mise en place du droit du travail. Et notre argument est que pour que ces compromis soient solides, il faut qu'ils soient inscrits dans des dispositifs, enracinés dans des objets, dans du droit, qui évite que l'on pose à tout instant à leur sujet la question de leur cohérence logique.

« La justice... et l'amour »

Tout ce dont j'ai parlé jusqu'ici, concerne des situations dans lesquelles le problème en jeu est un problème de justice. Mais toutes les situations ne sont pas des situations de ce type. J'ai donc essayé de plonger ces situations où la question centrale est une question de justice, dans un univers plus large, comportant tout un ensemble d'autres situations. En partie pour répondre, je dirais à la fois à des critiques et à des approbations dangereuses. Les critiques nous disaient : « mais votre livre oublie les rapports de force, oublie tout un ensemble de choses ». Et les approbations avaient tendance à utiliser ce cadre comme s'il s'était agi

d'une sociologie générale rendant compte de l'ensemble des conduites humaines en société. Nous avons donc essayé de développer (Laurent Thévenot et moi par des voies différentes, je ne parlerai là que de mes propres travaux) une théorie des régimes d'action, en considérant que les personnes, dans leurs interactions, rentraient dans un régime ou dans un autre et que la justice, la dispute en justice, n'était qu'un de ces régimes parmi d'autres (les acteurs peuvent ne pas s'ajuster, l'un peut être dans un régime et l'autre dans un autre, mais alors l'interaction va s'interrompre ou changer de nature ; si l'interaction est stable c'est qu'ils sont plutôt ajustés dans un même régime).

Pour ce qui me concerne, j'ai travaillé sur une matrice à quatre régimes, un peu simple ou un peu simpliste, mais il faut bien commencer comme ça, en tenant compte de deux distinctions. J'ai distingué, d'une part, les régimes de disputes et les régimes de paix. Et, d'autre part, des régimes dans lesquels les équivalences étaient activées, par opposition à des régimes où les équivalences soit n'étaient pas activées, soit étaient désactivées ou tacites. Le croisement de ces deux oppositions nous donne une matrice comportant quatre cases. Soit, premièrement, un régime de dispute dans lequel les équivalences sont activées : il s'agit du régime de justice auquel s'applique le modèle des économies de la grandeur. En effet la référence à la justice suppose bien que l'on est dans le cours d'une dispute. Si nous ne nous disputons pas, nous ne posons pas les problèmes en termes de justice.

Mais il existe, bien sûr, d'autres situations de disputes, qui sont cette fois les situations de violence, sur lesquelles je n'ai pas fait de travail empirique, bien que cela soit toujours à mon programme. Dans le modèle un peu rudimentaire des régimes d'action esquissé dans *L'amour et la justice comme compétences*, je distingue les disputes en violence des disputes en justice par le fait que, dans les situations où s'installe la violence les équivalences ne jouent plus leur rôle. Elles sont mises à l'écart, même si, à l'issue des épreuves violentes d'autres équivalences peuvent s'instaurer.

J'ai considéré d'autre part qu'il existait, à côté des régimes de dispute, des régimes de paix. Nous ne sommes pas, heureusement, sans arrêt dans la dispute. En tenant compte toujours de la mise en activité ou de la mise à l'écart des équivalences, j'ai distingué deux régimes de paix très différents. Le premier est inspiré des travaux de Bruno Latour (1997) sur les objets. Dans ce régime, les relations entre les êtres humains sont en quelque sorte pacifiées par la présence des objets — matériels ou symboliques — dans lesquels des équivalences sont enfermées. Une même attention aux objets permet de coordonner tacitement et pacifiquement les attentes et les actions. On peut appeler ce régime, un régime de routines. Si je vous dis : « je vais venir ce soir te voir à sept heures parce que le train part à six heures vingt-cinq », ce n'est pas moi qui décide de l'heure à laquelle arrive le train, c'est inscrit dans un horaire, je m'insère dans tout un dispositif qui va régler nos relations. Et donc là, les équivalences sont bien présentes, sans être activées de façon explicite et discursive comme c'est le cas dans les disputes en régime de justice. La référence à la contrainte exercée par des dispositifs d'objets stabilisés, va suffire à pacifier nos relations.

Mais j'ai envisagé aussi la possibilité d'un autre régime de paix, dans lequel les relations sont apaisées sans prendre appui sur les objets. Dans

ce régime, que j'ai appelé un régime d'amour, les relations sont pacifiées par le fait précisément que les personnes écartent les équivalences et, par là, rendent le calcul difficile ou impossible. Pour construire ce régime, je suis parti d'une notion centrale de la théologie chrétienne, qui est la notion d'agapé, d'amour comme agapé. Dans la tradition chrétienne l'idée d'agapé est construite par opposition à la justice, à la demande de justice en tant qu'elle repose, précisément, sur la possibilité d'un calcul. Sans calcul, impossible de faire des comptes, de rapprocher ce que j'ai donné et ce que j'ai reçu. J'ai pris appui particulièrement sur un ouvrage magnifique de Kierkegaard, *Les oeuvres de l'amour* (1980), pour proposer une construction analytique du régime d'amour en agapé. L'une des propriétés intéressantes de ce régime est que les personnes y manifestent une préférence pour le présent. Les équivalences étant mises à l'écart, le passé n'est pas retenu sous forme de dette et est faiblement mémorisé. Quand à l'avenir il ne va être conçu comme un plan à accomplir mais il va se donner, depuis le présent, sur le mode de l'espérance. Pourquoi le passé va-t-il être faiblement retenu ? Parce que, le calcul étant mis à l'écart, les récriminations visant à se faire rendre justice ne peuvent se former. La justice est toujours rétrospective, la justice, elle regarde en arrière. Dans l'agapé, les personnes sont installées dans le présent sans chercher à contrôler constamment quels sont les gains ou des pertes de chacun.

Je me suis particulièrement intéressé aux moments dans lesquels les personnes basculent d'un régime dans un autre et, par exemple, aux moments où ils basculent d'un régime d'agapé dans un régime de justice. Pour entrevoir ces moments, il vaut mieux se tourner vers la littérature, le théâtre ou le cinéma que vers la sociologie ! Soit les basculements de l'agapé à la violence. Ils doivent être particulièrement faciles, parce que le régime d'agapé, qui ignore les équivalences, est assez instable. Au fond, l'amour et la violence — les deux régimes les plus opposés — ont en commun, de mettre à l'écart les équivalences, de ne pas être stabilisés par la présence des équivalences. Cela est bien montré dans un film, que j'avais beaucoup aimé, d'un cinéaste bosniaque, qui s'appelle, en français, *Le temps des Gitans*. C'est un film très beau, parce qu'on y voit bien ce mouvement de basculement permanent et très rapide entre des moments d'extraordinaire générosité, d'amour gratuit, et des moments d'extrême violence.

Quand ce n'est ni vraiment un problème de « justice », ni vraiment une question d' « amour »...

Un autre cas de figure se présente dans *La souffrance à distance* (1993), qui est un livre que j'ai préparé l'année que j'ai passé à l'*Institute for Advanced Study* de Princeton. Il ne repose pas directement sur un travail empirique mais propose une reconstitution analytique des catégories morales qui peuvent être mobilisées pour faire face au problème de la diffusion par les médias de représentations de souffrances réelles mais à propos desquelles le spectateur ne peut pas directement intervenir parce qu'elles ont lieu dans des espaces très éloignés de son champ d'action. Le "matériel" utilisé, si je puis dire, est composé surtout d'œuvres littéraires et j'ai largement mis à contribution l'excellente bibliothèque à laquelle j'avais accès à Princeton. Le livre porte surtout sur les XVIIIème et XIXème siècles mais, en fait, le problème qui me préoccupait était très actuel et directement politique. J'étais, comme beaucoup de gens dans les années 1992-95, très préoccupé par ce qui se passait en ex-Yougoslavie et par le

décalage terrible entre l'information plutôt bonne qui nous parvenait sur les horreurs accomplies là-bas et l'impuissance politique des pays européens à intervenir ou même des militants les plus concernés à susciter une mobilisation d'une certaine ampleur.

Tandis que, dans les recherches précédentes, le problème que je me posais était celui de la façon dont des personnes concernées par l'injustice ou la souffrance peuvent prendre parti dans des situations où elles sont personnellement mises en cause, j'ai essayé cette fois de comprendre les positions qui pouvaient être adoptées par des personnes non directement impliquées face à des souffrances trop distantes pour qu'elles puissent agir sinon par le moyen de l'engagement politique. Avec les médias modernes, ce qui est à portée de vue n'est plus à portée de la main. Je suis parti de la situation archétypale, sur laquelle il y a eu tellement de commentaires, de la personne qui regarde sa télévision et qui voit défiler sur son écran des images de charniers, de massacres, etc., sans pouvoir agir. Cette situation avait donné lieu en France à des commentaires très critiques dénonçant l'inutilité des médias, voire la perversité des spectateurs. J'ai pris une position différente et je me suis posé la question de savoir quelles pouvaient être les ressources morales d'un spectateur bien intentionné dans une telle situation. Mon argument était que le spectateur n'est légitimé à recevoir une information de ce type et, dans le cas de la télévision, à regarder ce qui lui était montré, que si, échappant à la passivité, il se mettait dans la position d'accomplir la seule action à sa portée consistant à rapporter à quelqu'un d'autre ce qu'il a vu, afin de susciter chez lui un concernement en lui transmettant d'un même mouvement l'information qu'il avait reçu et les sentiments que cette information avait suscité chez lui. Il m'a semblé en effet que la question des émotions et la transmission des émotions était centrale pour comprendre la façon dont se formait une opinion publique et la façon dont se constituaient les mobilisations autour de causes politiques.

J'ai donc entrepris de décrire les langages, les formes discursives légitimes, susceptibles de véhiculer à la fois une information sur la souffrance et les émotions de celui qui transmet cette information. Il m'a semblé qu'il fallait pour cela se tourner vers la seconde moitié du XVIII^{ème} siècle et vers la mise en place de ce que Hannah Arendt (1967) appelle une « politique de la pitié ». Je me suis appuyé, particulièrement, sur un livre très important : *La théorie des sentiments moraux*, d'Adam Smith (1982). Une politique de la pitié, ce n'est pas une politique de la justice. La question n'est pas de savoir s'il est juste que telle personne, telle classe ou tel peuple connaisse le sort qui lui est fait. Elle est de savoir ce qu'il est possible de faire, dans l'urgence, pour faire cesser des souffrances inhumaines.

Il m'a semblé qu'Adam Smith, dans *La théorie des sentiments moraux*, mettait en place le cadre logique dans lequel peut se déployer une politique de la pitié. Son projet dans cet ouvrage est de construire une morale, une politique et une sociologie, sur une base minimale, à la façon dont Newton fonde la mécanique céleste sur la base de l'attraction universelle. Et que met-il au cœur de cette construction ? Il met un homme qui souffre et un homme qui le regarde. C'est tout à fait impressionnant, au fond, tout à fait intéressant, de voir, en cette fin du XVIII^{ème}, quelqu'un chercher à reconstruire un monde social complet sur la base de cette interaction médiatisée par le regard. Son objet est, comme vous savez, la sympathie qui peut s'établir, par l'intermédiaire de

l'imagination, entre celui qui regarde et celui qui souffre. Adam Smith propose plusieurs positions possibles. Premièrement, celle dans laquelle celui qui regarde a une sympathie positive pour celui qui souffre et une sympathie négative pour celui qui lui inflige une souffrance. Deuxièmement, celle où il a une sympathie positive pour celui qui souffre et une sympathie positive pour le bienfaiteur, pour celui qui vient au secours de celui qui souffre. Sur cette base, j'ai essayé de distinguer et de décrire deux topiques différentes. Je désigne par le terme de *topiques*, emprunté à la rhétorique, des registres de description permettant de transporter à quelqu'un d'autre la représentation de la souffrance et, en même temps, les sentiments qu'elle vous a inspiré. L'opération est complexe d'un point de vue pragmatique. Elle consiste d'une part à transmettre un constat : « j'ai vu un homme que l'on pendait ». Mais ce constat ne peut être transmis dans la forme démodalisée qui prévaut pour les rapports objectifs de type scientifique ou technique ce qui, s'agissant de la souffrance d'êtres humains, aurait quelque chose d'indécent. Il faut donc, par la même opération, transmettre les sentiments, les réactions émotionnelles que le constat a suscité.

J'ai identifié un premier registre descriptif, une première topique, correspondant, chez Adam Smith, à la position consistant à sympathiser positivement avec la victime et négativement avec le persécuteur. Dans ce cas là, le constat s'accompagne d'une accusation et le sentiment dominant est l'indignation. J'ai donc appelé cette topique la *topique de l'accusation*, ou de la dénonciation, et j'ai essayé de décrire sa généalogie à partir d'une analyse du genre littéraire du pamphlet tel qu'il se met en place au XVIIIème siècle.

Mais on peut identifier une autre topique dans laquelle on laisse de côté le persécuteur, pour sympathiser non seulement avec la victime, mais aussi avec le bienfaiteur qui lui vient en aide. J'ai appelé cette seconde topique la *topique du sentiment*. J'ai essayé de montrer comment elle s'était construite, en tant que genre descriptif, à partir d'un genre qui se développe au XVIIIème siècle, le roman, notamment chez Laurence Sterne et chez Samuel Richardson, deux des créateurs du genre du roman sentimental au XVIIIème siècle.

Mais ces deux topiques ont fait, dès la fin du XVIIIème, l'objet de nombreuses critiques que j'ai analysées. Et ces deux critiques — celle de la topique de la dénonciation et celle de la topique du sentiment — vont se conjuguer pour ouvrir la voie à un troisième langage de description, dont à mon avis Baudelaire est en quelque sorte le créateur. La dénonciation est une hypocrisie parce qu'en fait, celui qui dénonce ne fait que satisfaire son désir d'accuser ; le sentiment est une hypocrisie parce qu'en fait celui qui feint de prendre pitié ne fait que prendre plaisir aux souffrances du malheureux. Quelle position adopter, alors, face à la souffrance ? Il reste une possibilité, qui est l'esthétisation. Tout ce qu'on peut faire pour le malheureux, c'est de montrer la généralité de sa souffrance en en faisant un objet esthétique. J'ai essayé de décrire cette troisième topique — que j'ai appelée la *topique esthétique* —, et de suivre son déploiement de Baudelaire à Nietzsche et, plus près de nous, chez Bataille ou Genet.

Vous l'aurez compris, mon argument était que, pour comprendre la relation entre médias, morale humanitaire et politique aujourd'hui, il convenait de se soustraire à la fascination de la télévision pour analyser

comment se sont construites, dans le passé, les catégories que nous mettons en oeuvre aujourd'hui pour accueillir ce que nous apporte les médias. On voit alors que de nombreuses positions adoptées face aux médias, et les impasses politiques auxquelles elles conduisent, tiennent au fait que les trois topiques dont j'ai parlé sont aujourd'hui (pour des raisons qu'il serait trop long de développer ici) en crise, en sorte que l'adoption d'une position morale acceptable face à la souffrance à distance et même l'identification des victimes, font l'objet de conflits insolubles.

Un changement de registre avec *Le nouvel esprit du capitalisme*

De la justification et les travaux suivants avaient fait l'objet de différentes critiques dont les trois plus importantes étaient d'oublier l'histoire ; de négliger les rapports de force et de mettre trop l'accent sur les micro-situations au détriment d'une macro-sociologie. *Le nouvel esprit du capitalisme* (travail mené avec Eve Chiapello, 1999) tient compte de ces différentes critiques. D'une part en s'efforçant de décrire la naissance d'une nouvelle cité (la « cité par projet » qui se mettrait actuellement en place tandis que l'une des cités que nous avons dégagés — le principe domestique — serait en train de s'effacer), ce qui nous conduit à prendre une perspective historique sur l'évolution du capitalisme au cours des trente dernières années et, par conséquent, à adopter une perspective macro-sociologique. D'autre part, en fondant cette dynamique sur l'articulation entre des moments dominés par des rapports de force (qui caractérisent ce que nous appelons « un régime de déplacement ») et des moments marqués par la recherche de justifications légitimes et par la reconnaissance de contraintes orientées vers la justice (selon un régime que nous appelons « de catégorisation »). Ce qui nous permet d'articuler ainsi rapports de force et rapports légitimes, c'est un léger gauchissement de la notion d'épreuve, déjà utilisée dans *De la justification* pour désigner l'opération par laquelle les prétentions des personnes sont confrontées à la réalité. Dans le modèle de changement présenté dans *Le nouvel esprit du capitalisme*, nous considérons que toute épreuve est bien une « épreuve de force » (au sens de B. Latour) mais que, sous certaines conditions, cette épreuve de force peut être tenue pour légitime. Mais ces conditions de légitimité de l'épreuve peuvent être plus ou moins remplies, en sorte qu'il existe un continuum entre la pure épreuve de force et l'épreuve légitime (il faudrait dire plutôt, l'épreuve présentant une certaine robustesse face à l'accusation d'illégitimité, car aucune épreuve n'est définitivement à l'abri de la critique).

Le déplacement et la critique : une dynamique de changement

Prenons un exemple simple que nous utilisons dans le *Nouvel esprit du capitalisme* pour distinguer ces deux logiques : celui de la dynamique du changement des règles qui encadrent les épreuves sportives (mais on peut partir aussi du cas de l'épreuve scolaire). Soit, au départ, un certain type d'épreuve sportive encadrée par un règlement qui stipule comment elle doit se dérouler pour être considérée comme juste et, par conséquent, pour que les résultats de l'épreuve soient jugés acceptables. Il s'agit bien d'une épreuve de force qui, soumise à certaines contraintes, peut être jugée légitime. La plus importante de ces contraintes est sans

doute que soit spécifié le genre de force mobilisable dans l'épreuve. L'épreuve, pour être légitime, doit d'abord être épreuve de quelque chose (de saut à la perche, de course à pieds, ou, dans l'ordre scolaire, de latin, de sociologie, etc.) et non une épreuve dont le rapport demeure indéterminé. C'est d'ailleurs sans doute le caractère non spécifié des forces qui peuvent être engagées dans l'épreuve et, par là, le caractère indéterminé de l'épreuve, qui constitue une des principales caractéristiques auxquelles on reconnaît la violence.

La pure épreuve de force s'en rapproche car elle ne suppose pas la qualification de la force en jeu ni un effort pour éliminer les forces parasites. La critique de l'épreuve, comme on le voit bien dans l'exemple, que j'ai déjà évoqué, de la critique de l'épreuve scolaire et du handicap social, consiste alors à dévoiler des forces qui interviennent dans l'épreuve, mais de façon tacite, clandestine, et sans être explicitement prises en compte. La critique va alors exiger un travail d'épuration de l'épreuve consistant à en modifier le dispositif de façon à éliminer, autant que faire se peut, ces forces parasites. C'est à ce prix que l'épreuve mise en cause peut être relégitimée. Ce moment d'épuration et de transformation de l'épreuve va passer par un changement du règlement et être, par conséquent, un moment de recatégorisation.

Ces deux modalités de l'épreuve correspondent à deux régimes d'action : dans le premier, ajusté à la conception d'un monde en réseau, les êtres font de légers écarts pour se maintenir en se transformant et se déplacent chaque fois que leur persistance est menacée dans l'épreuve. Dans ce régime de déplacement, les changements ont un caractère local au sens où, inscrits dans un « plan d'immanence », ils ne sont l'objet que d'une réflexivité limitée, sans position de surplomb. De ce fait, les changements induits par les déplacements n'entraînent pas immédiatement une reconfiguration des catégories qui structurent la représentation — notamment juridique — du monde social. A ce régime s'oppose un régime de catégorisation reposant sur une toute autre métaphysique — une métaphysique à deux niveaux comportant la référence à des conventions prétendant à une validité générale — dans lequel les déplacements font l'objet d'un jugement qui les rapporte aux conventions selon un processus de montée en généralité. Ce second régime est, par excellence, mis en branle par la critique quand elle entreprend de totaliser les changements opérés par les déplacements (ce qui suppose leur identification, leur mise en équivalence et la construction de séries) et de mettre en cause leur légitimité, c'est-à-dire leur adéquation aux exigences du bien commun. C'est la raison pour laquelle la critique a partie liée avec la règle, avec la normativité, avec une approche juridique des relations sociales. Mais c'est aussi la raison pour laquelle la critique, sur laquelle repose la charge de faire la preuve que les déplacements ont opérés des changements préjudiciables au bien commun (ou encore, pour dire vite, qui transgressent un principe de « commune humanité ») risque toujours d'être « en retard » sur les déplacements. Il est pour cela assez facile, et assez injuste, surtout dans les moments où la critique redémarre après une période de déplacements rapides, de taxer l'indignation morale de « conservatisme », voire de la tenir pour « réactionnaire ».

Pour des raisons qui ne sont pas que théoriques

Le nouvel esprit du capitalisme a été entrepris au début de 1995. Alors se

ressentait le besoin de reprendre pieds dans une sociologie susceptible de jeter un éclairage plus historique et plus « macro » sur un monde social dont je sentais, comme la plupart, qu'il était en train de changer profondément, sans être en mesure d'identifier clairement ce qui était en train de se passer et donc, avec un sentiment de malaise. Je ressentais le même malaise que beaucoup face aux dégradations de la condition sociale d'un grand nombre de gens dans les années 90 et aussi face au discours à la fois optimiste et fataliste du libéralisme triomphant qui parlait haut et fort dans la première moitié des années 90. J'ai pu reprendre pieds dans la sociologie économique grâce à la collaboration avec Eve Chiapello. Nous avons décidé d'analyser ensemble les nouveaux discours et les nouvelles pratiques de gestion qui avaient beaucoup changé depuis l'époque à laquelle j'avais écrit *Les cadres* (1982). Eve Chiapello, enseignante à HEC, avait, quand nous avons commencé une connaissance beaucoup plus profonde que la mienne de ces changements.

Une scénographie à trois actants

Comme on dit : « l'appétit est venu en mangeant ». Le travail à deux, est favorable à une élévation des ambitions et des exigences, car chacun pose à l'autre des questions à laquelle il ne peut répondre immédiatement et qui stimulent la recherche. C'est ainsi que nous en sommes venus, peu à peu et sans plan préconçus, à reposer la question classique de la dynamique du capitalisme. *Le Nouvel esprit du capitalisme* repose ainsi sur une scénographie comportant trois actants (et non pas trois « acteurs » puisqu'il ne s'agit pas de personnes physiques mais d'entités abstraites agissant dans des textes) : le *capitalisme*, l'*esprit du capitalisme* et la *critique*. La dynamique repose dans une large mesure sur la critique. C'est en premier lieu sous l'effet de la critique que se modifie l'esprit du capitalisme.

Pourquoi mettre l'accent sur l'esprit du capitalisme, notion empruntée, comme on sait, à Max Weber ? Nous nous donnons une définition minimale du capitalisme caractérisé par une exigence d'accumulation illimitée par des moyens pacifiques (comme dit Max Weber), par le salariat et par la concurrence, ce qui est assez classique. Un tel système n'est pas très mobilisateur mais, pour que l'accumulation se poursuive, il faut pourtant qu'un grand nombre de gens s'engagent dans le processus d'accumulation. Il faut donc que leur soit données des raisons de s'engager, autre que l'espérance d'une accumulation illimitée comportant un réinvestissement des profits et dont ils ne sont d'ailleurs pas sûrs de profiter eux-mêmes. Ce que nous appelons l'esprit du capitalisme concentre ces motifs d'engagement. Il est composé de trois éléments : d'abord des motifs susceptibles de rendre l'engagement dans le processus capitaliste « excitant ». Ces motifs font largement appel au plaisir d'être face à l'incertitude et à une attente de « libération ». Deuxième type de raisons : des assurances de sécurité pour soi, pour son avenir et pour celui de ses enfants. Enfin, troisième élément : des raisons qui font référence à la justice et qui, face à la critique, permettent de justifier un engagement dans le capitalisme en tant que cet engagement sert le bien commun. Ces justifications sont particulièrement importantes pour les cadres soumis à la critique de leurs subordonnés. Or le capitalisme ne peut pas trouver en lui-même ces justifications puisqu'il est détaché de toute exigence morale et même politique. C'est donc à la critique que revient la charge d'apporter les justifications dont se saisira

le capitalisme et qui seront incorporées à son « esprit ». Ces justifications font appel à des points d'appuis normatifs extérieurs au capitalisme qui ne sont autres que les « cités », selon le modèle établi dans *De la justification*.

Le rôle de la critique face au capitalisme comporte par là plusieurs faces. Elle est à la fois ce qui met en question et en danger le capitalisme, et ce qui, au prix de l'acceptation d'un certain nombre de contraintes, ce qui lui permet de survivre en se transformant, dans la mesure où le capitalisme a la capacité à réincorporer des éléments qui viennent de la critique. En effet, soit la critique n'est pas écoutée, et elle ne sert à rien, soit elle est écoutée et elle est, au moins pour une part, réincorporée au processus critiqué. Il faut insister sur le fait que les justifications incorporées à l'esprit du capitalisme ne sont pas simplement des idéologies, « des paroles verbales » sans effets réels. Les justifications doivent être incorporées dans des dispositifs pour être crédibles. Ces dispositifs sont d'abord des dispositifs d'épreuve à travers lesquelles s'opère la sélection des personnes. Il s'ensuit que l'esprit du capitalisme, à un moment du temps, fait peser une contrainte réelle sur le processus d'accumulation. Dans les périodes où le capitalisme se libère, en quelque sorte, d'une grande partie de ces contraintes, — c'est-à-dire dans les périodes où il a peu d' "esprit" — l'accumulation est plus rapide et proliférante (nous pensons qu'on est actuellement dans une phase de ce type). Mais une telle accumulation, libérée de nombreuses contraintes qui, avant, pesaient, exerce sur le tissu social des destructions d'une telle ampleur qu'elle finit par mettre en danger le processus capitaliste lui-même. Il a des chances d'être alors affronté à un retour de la critique, qui peut prendre des formes violentes ou extrêmes — comme l'a montré pour la première moitié du XX^{ème} siècle, Karl Polanyi (1983) quand il voit dans le fascisme et dans le stalinisme les effets d'une réaction aux dégâts accomplis par la croyance dans ce qu'il appelle le « credo libéral ».

La dynamique du capitalisme

Une bonne partie du livre est consacrée à l'analyse de la dynamique du capitalisme dans ses rapports avec l'esprit du capitalisme et avec la critique. L'esprit du capitalisme peut être considéré, en empruntant encore un langage weberien, comme un « être historique ». Il change selon les périodes considérées. Nous distinguons trois types d'esprit du capitalisme, même si le livre ne porte vraiment que sur le troisième en train, pensons-nous, de se mettre en place actuellement. Un premier esprit, qu'on trouve décrit chez Weber et Sombart, est lié à la figure du bourgeois. L'excitation est apportée par la volonté d'entreprendre. L'élément de sécurité repose sur la morale bourgeoise, avec l'insistance sur les vertus familiales, sur le patrimoine et sur l'épargne. Enfin l'exigence de justice est prise en charge par des dispositifs de l'ordre de la « charité » (le terme étant pris ici dans le sens trivial et laïcisé qui lui a été donné au XIX^{ème} siècle) et, si vous voulez, du « paternalisme ». Un second esprit se dessine dans les années 1930 en rapport avec la grande entreprise intégrée et planifiée. Sa figure dominante est celle du directeur salarié (en France du « cadre »). L'excitation est fournie par la recherche du « pouvoir », la sécurité par la planification des carrières (et par nombre de dispositifs associés à l'État providence). Quant à l'exigence de justice, elle fait appel aux liens avec l'État et à des mécanismes de redistribution des gains de productivité et à une méritocratie de la compétence. Le nouvel esprit du capitalisme, dont nous nous attachons à décrire

l'émergence, prend appui sur une représentation du monde en réseau, sur la figure du « manager » ou du « coach » qui anime des « projets » temporaires et dont l'aptitude principale est la capacité à établir des connexions. Le « manager » est « juste » quand il ne garde pas pour lui les profits qui peuvent être espérés de ces connexions mais en fait bénéficier aussi les autres « collaborateurs » du projet qu'il anime, ce qui renforce leur « employabilité », c'est-à-dire maximise leur chance, à la fin du « projet » d'être repris dans un autre « projet ». Le moment de passage d'un projet à un autre est, dans cette logique, le grand moment d'épreuve.

Chaque forme d'esprit du capitalisme doit répondre à la critique et est orienté en direction d'un adversaire principal. Le premier « esprit » doit faire face à une critique traditionaliste et montrer que le capitalisme, tout en libérant les personnes des contraintes de la société traditionnelle, leur apporte néanmoins une forme de sécurité et satisfait aux mêmes contraintes morales. Le second répond à une critique de type socialiste ou collectiviste en s'efforçant de montrer que tout en préservant la liberté (la démocratie) le capitalisme apporte les mêmes avantages en termes de rationalité (la planification), de sécurité et de justice sociale. On peut se demander (bien que nous n'ayons pas développé cette idée incertaine dans le livre) si le troisième esprit ne s'efforcera pas de concilier le genre d'activité très mobile, avec des visées à court terme, qui rend excitant l'engagement dans des « maffia » et dans des trafics illicites prenant appui sur la constitution de « réseaux » sans assises légales, avec des exigences de sécurité et avec des contraintes définies en terme de morale et de justice.

Les deux types de critiques du capitalisme

Nous distinguons deux types de critiques du capitalisme à l'œuvre depuis le XIX^{ème} siècle (distinction qui vient de César Grana et que Eve Chiapello a développé dans son livre *Artistes versus managers*, 1998). D'une part, une « critique sociale » qui prend sa source dans l'indignation face à l'exploitation et à l'égoïsme des possédants et, d'autre part, une « critique artiste », qui dénonce le désenchantement, l'inauthenticité et l'oppression dans un monde soumis au règne du capital.

Nous décrivons les nouveaux dispositifs orientés vers le profit et aussi la formation d'un nouvel « esprit » à partir de la littérature de management, en comparant la littérature des années 60 et celle des années 90. C'est possible parce que la littérature de management est orientée dans deux directions : vers la recherche des meilleurs moyens de faire du profit à un moment donné, mais aussi vers une visée normative : comment les chemins de profit empruntés peuvent-ils être aussi justifiables ? Notre argument est que les cités existantes ne sont pas suffisantes pour décrire le type de normativité qui se met en place avec la formation d'un nouvel esprit du capitalisme, et qu'il faut pour comprendre les justifications en train de s'établir dessiner une septième cité, qu'on appelle la « cité par projet ». Dans l'ordre de cette « cité », le monde est un « réseau », le supérieur commun « l'activité », les personnes dignes d'éloge, sont « mobiles » et « flexibles », etc. Mais dans la mesure où le réseau ne peut être le support d'une totalisation, la justice dans cette cité repose sur des unités courtes, de durée limitée qui sont les projets. C'est au sein des projets que s'opère une redistribution. Le « grand » est un manager qui sait établir des connexions au loin et qui sait en faire profiter les autres

participants du projet, etc.

L'analyse des changements qui aboutissent à la formation de ce nouvel esprit du capitalisme nous conduit à reprendre des éléments d'histoire économique et culturelle entre les années 65-67 environ et les années 95. La plupart de nos exemples sont empruntés au cas français. Étant donné le niveau de détails où nous voulions aller il ne nous était pas possible de travailler de façon comparative sur l'ensemble des pays industrialisés. Mais une telle comparaison serait évidemment d'un grand intérêt. Notre argument est qu'il faut prendre au sérieux mai 68 et les mois ou les années qui précèdent et surtout qui suivent cet événement comme ayant été une période de crise pour le capitalisme, caractérisée par une intense critique et par une mise en cause presque sans précédent. Nous essayons de montrer que des instances dirigeantes du capitalisme ont réellement eu peur, et aussi que ce moment est un moment où, pour la première fois, la critique artiste joue un rôle aussi important que la critique sociale, du fait notamment de l'accroissement du rôle des compétences intellectuelles dans la formation du profit et de l'augmentation du nombre des étudiants et des jeunes cadres ou ingénieurs.

La critique du début des années 70 porte sur la plupart des épreuves qui importent. Une première réponse du patronat va consister à essayer de recentrer le débat sur des épreuves très conventionnalisées (des « épreuves instituées »), celles dont dépendent les « relations professionnelles », le partage salaires/profits, et la redistribution, de façon à trouver un terrain d'entente avec les syndicats. C'est donc d'abord de la « critique sociale » dont il est tenu compte au détriment de la « critique artiste » qui réclame plus d'autonomie et une libération de la créativité et dont la revendication d'autogestion constitue l'un des vecteurs dans le monde de l'entreprise. La « nouvelle société » de Chaban-Delmas et Delors est la réponse à cette critique sociale. Durant cette période, entre 1969 et 1973, environ, un certain nombre d'accords sont signés au niveau national, comme l'accord sur la formation permanente, les accords sur le temps de travail, sur les retraites, etc. qui contribuent à augmenter la sécurité des salariés. Mais accords et augmentations de salaire sont coûteux. Comme, d'un autre côté, cette avancée sociale ne diminue pas le haut niveau de critique, qui va de pair avec une désorganisation de la production également très coûteuse, on assiste, à partir de 1974 environ, à un changement de stratégie du patronat qui prend appui sur une diminution des profits liée au premier choc pétrolier. Mais ce changement n'est pas le résultat d'une décision claire prise par un grand « chef d'orchestre » agissant en sous-main. Il est le résultat d'une multiplicité de petits déplacements concernant, par exemple, les horaires de travail, le rôle de la maîtrise, la taille des lignes hiérarchiques, l'organisation du travail, le type de machines utilisées, etc. Ces déplacements font d'abord l'objet d'un faible niveau d'institutionnalisation et d'une réflexivité limitée, avant d'être coordonnés de façon plus systématique, notamment grâce au travail des consultants. On n'est plus dans la logique de catégorisation qui domine le début des années 70. Le patronat va chercher de nouveaux chemins de profit par de légers déplacements qui vont modifier le lieu et la nature des épreuves. Ces déplacements sont des petits changements organisationnels, chacun de portée apparemment limitée.

Le paradoxe est que la reprise en main de la force de travail et la mise au pas des syndicats et des forces contestatrices s'est opérée en France

sans intervention politique de type répressif et même à la faveur d'un changement qui constituait, en apparence, un accomplissement de 68 avec l'arrivée au pouvoir des socialistes. Ces séries de déplacements vont prendre de court la critique, qui par ailleurs a des problèmes propres avec la fin du communisme, en lui présentant un monde sur lequel elle n'a plus de prise et qu'elle ne sait plus interpréter. La désyndicalisation et la précarisation de la main d'œuvre au cours des années 80 sont, pour une large part, le résultat de ces déplacements. Nous avons cherché à faire une synthèse des changements et déplacements ainsi que des effets destructeurs sur le tissu social qu'ils ont exercés. On montre ensuite comment ces déplacements ont eu pour résultat un silence de la critique, auquel a contribué aussi la peur du chômage. On peut prendre une mesure grossière de cette reprise en main en mettant en parallèle les chiffres qui indiquent la diminution des jours de grève et le rééquilibrage du partage salaires/profits à l'avantage du patronat. Il s'ensuit un redéploiement du capitalisme qui, au niveau mondial, connaît une expansion sans frein au cours des années 80. Mais, à la suite de l'augmentation de la précarisation, de la pauvreté, des inégalités, au cours des années 1985-1995, renaît une indignation qui donne lieu à un retour progressif de la critique, d'abord, à la fin des années 80, dans le langage de l'action « humanitaire », puis avec la formation, notamment, de nouveaux mouvements comme « Sud », « Droits Devant », « AC ! », etc. Ce renouveau de la critique entraîne à son tour une relance de la volonté réformatrice d'un certain nombre de gens — hauts fonctionnaires, membres du mouvement associatif, patrons « progressistes », etc. Un chapitre est consacré à l'analyse d'un certain nombre de projets de réforme, comme, par exemple, le « contrat d'activité », dont nous pensons qu'ils sont cohérents avec l'orientation d'une cité par projets. A une période de « déplacements », fait suite ainsi une période marquée par un nouvel effort de catégorisation allant dans le sens de la formation d'une nouvelle « cité », les cités disponibles étant insuffisantes pour faire peser des contraintes de justice sur le genre de monde — que nous appelons « connexionniste » — issu des déplacements des années 70-80.

Le modèle de changement, très succinctement résumé ici, répond ainsi aux deux accusations d'oubli de l'histoire et d'oubli des rapports de force puisqu'on entend montrer d'une part comment se forme une nouvelle cité et que, d'autre part, la succession, sous l'effet de la critique, des moments de déplacements et de catégorisation permet d'articuler rapports de forces et exigences de justification.

Voilà, en gros, l'armature du livre. Un dernier chapitre concerne la question de la critique artiste et de la quête d'authenticité. J'ai oublié de dire que nombre des déplacements qui commencent à être opérés à partir des années 70 sont rendus possibles par l'incorporation au capitalisme de pans entiers de la critique artiste (d'abord rejetée avec vigueur par le patronat en 68), et notamment de l'exigence d'autonomie. Cela explique un des paradoxes des années quatre-vingt : nombre d'anciens gauchistes sont aux leviers de commande et semblent ne pas voir ou ne pas évaluer à sa juste importance l'accroissement de la précarisation et des inégalités. Tout se passe comme si leurs capacités critiques étaient endormies. Mais cela tient en partie au fait que celles de leurs revendications qui se rapportaient à la critique artiste leur semblaient en partie satisfaites.

Quelle critique artiste aujourd'hui ?

La question que nous essayons de poser à la fin du livre est la suivante : à quoi peut ressembler aujourd'hui la critique artiste ? Sur quelles bases est-il possible de la relancer, alors qu'elle a plutôt favorisé le redéploiement du capitalisme au cours des vingt dernières années ? Il nous est difficile dans ce cas de repartir de propositions recueillies chez des critiques actuels du capitalisme — comme nous l'avons fait dans le cas de la critique sociale — parce que ces propositions nouvelles simplement n'existent pas. Actuellement, la critique artiste est au point mort ou rabâche une exigence de libération par rapport à la « morale bourgeoise » traditionnelle, ce qui équivaut à se battre contre des moulins à vent car le nouveau capitalisme n'a plus besoin de prendre appui sur la « morale bourgeoise » et, pour dire vite, se moque éperdument de la morale. Nous sommes donc amenés à faire une proposition. Celle de relancer la critique artiste sur le terrain de la libération, qui est l'un de ses domaines d'élection, mais en découplant cette dernière de l'exigence de mobilité, dont elle a été solidaire depuis le XIX^{ème} siècle, avec l'opposition, pour dire vite, du bourgeois possédant, lourd, et enraciné, versus le bohème, léger, libre et nomade. Lier libération du capitalisme et mobilité n'est plus possible à une époque où l'exigence de mobilité constitue l'un des mots d'ordre favori du capitalisme et où les nouveaux héros de la confection du profit se présentent eux-mêmes comme des « nomades », incarnant les qualités qui étaient autrefois revendiquées par les artistes.

En chemin, nous esquissons un modèle d'exploitation correspondant aux nouvelles tendances du capitalisme dans un monde connexionniste, centré sur l'exploitation, non seulement d'un différentiel de propriété qui est, plus que jamais à l'ordre du jour, mais aussi d'un différentiel de mobilité, la règle du jeu étant, pour chaque acteur dans la chaîne conduisant à l'accumulation, de faire reporter les coûts et les handicaps sur les moins mobiles. La mobilité est aujourd'hui plus que jamais un moyen d'empocher des profits. Se développe ainsi, actuellement, ce que l'on pourrait appeler une « nouvelle classe » dans une situation politique assez comparable à celle de la bourgeoisie dans la première moitié du XIX^{ème} siècle. Cette nouvelle classe peut en effet se considérer subjectivement comme « de gauche » quand elle s'oppose à l'ancienne bourgeoisie contre laquelle elle a eu, et a encore d'une certaine façon, à lutter pour faire triompher son idéal de libération, particulièrement dans le domaine des mœurs, et de mobilité (à la façon dont la bourgeoisie du XIX^{ème} se concevait comme à gauche en tant qu'elle résistait face à la « persistance de l'Ancien Régime »). Mais, en même temps, cette nouvelle classe qui a partie liée avec la mobilité, pas seulement géographique, mais aussi dans le domaine des relations et des idées, et qui est passée maître dans l'art de tirer profit d'un monde en réseau, est bien, sous d'autres rapports, une classe « exploiteuse », sachant saisir des opportunités nouvelles au détriment du bien commun, au même titre que, en son temps, la bourgeoisie du XIX^{ème} siècle. Telle est son ambiguïté. Il faut bien la regarder en face et du même coup, par exemple, cesser de faire du jeune designer libéré et mobile qui passe son temps entre Londres, New York et Paris un héros subversif par opposition à l'artisan rural ou au petit cadre de province, facilement qualifié de « vichyste », avec ses vieilles valeurs traditionnelles idiotes et sa cité domestique imbécile. C'est en effet le premier qui est le plus fortement encastré dans le capitalisme d'aujourd'hui, tandis que le second est déclinant et menacé, ce qui peut d'ailleurs entraîner de sa part des « réactions », c'est

bien le mot, terribles, de l'ordre du nationalisme ou du racisme. Mais, précisément, si on veut essayer de prévenir ces réactions, il faut analyser correctement de quoi est faite notre situation historique et voir que les moins mobiles sont aujourd'hui les plus menacés de précarisation (et cela évidemment d'autant plus qu'ils sont aussi plus démunis du côté de la propriété et du patrimoine, donc les ouvriers plus que les cadres) et qu'ils ont besoin d'être défendus au lieu d'être renvoyés aux poubelles de l'histoire. La défense des moins mobiles fait aussi partie des exigences d'une critique de gauche.

Notes

[1] Groupe de Sociologie Politique et Morale, fondé en 1985 par [Luc Boltanski](#).

[2] Faisant suite à cette discussion, ce texte de [Luc Boltanski](#) édité pour [ethnographiques.org](#) par [Cécile Blondeau](#) et [Jean-Christophe Sevin](#) continue le dialogue.

[3] Louis Marin, 1997, *De l'entretien*, Paris, Minuit, p. 14.

Bibliographie

Arendt Hannah, 1967, *Essai sur la révolution*, Paris, Gallimard.

Boltanski Luc, 1982, *Les cadres. La formation d'un groupe social*, Paris, Minuit.

Boltanski Luc, Darré Yann et Schiltz Marie-Ange, 1984, « La dénonciation », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 51 : 3-40.

Boltanski Luc, 1990, *L'Amour et la Justice comme compétences. Trois essais de sociologie de l'action*, Paris, Métailié.

Boltanski Luc et Thévenot Laurent, 1991, *De la justification. Les économies de la grandeur*, Paris, Gallimard.

Boltanski Luc, 1993, *La souffrance à distance*, Paris, Métailié.

Boltanski Luc, 1993, « Dissémination ou abandon : la dispute entre amour et justice. L'hypothèse d'une pluralité des régimes d'action », in Ladrière, P., Pharo, P., Quéré, L., *La théorie de l'action. Le sujet pratique en débat*, Paris, CNRS.

Boltanski Luc, 1996, « Alertes, affaires et catastrophes », Actes du séminaire du programme *Risques collectifs et situations de crise*, CNRS.

Boltanski Luc et Chiapello Eve, 1999, *Le nouvel esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard.

Boltanski Luc, 2002, « La gauche après mai 1968 et l'aspiration à la révolution totale », *Cosmopolitiques, République cherche démocratie et plus si aff.*, 3, Paris, Editions de l'Aube : 19-39.

Bourdieu Pierre, 1972, *Esquisse d'une théorie de la pratique. Précédé de trois études d'ethnologie kabyle*, Genève, Paris, Droz.

Bourdieu Pierre, 1979, *La distinction. Critique sociale du jugement*, Paris, Editions de Minuit.

Chateauraynaud Francis, 1991, *La faute professionnelle. Une sociologie des conflits de responsabilité*, Paris, Métailié.

Chiapello Eve, 1998, *Artistes versus managers. Le management culturel*

face à la critique artiste, Paris, Métailié.

De Blic Damien, 2000, « La cause de la critique » (I et II), *Raisons politiques*, n°4 : 149-158.

Dodier Nicolas et Baszanger Isabelle, 1997, « Totalisation et altérité dans l'enquête ethnographique », *Revue française de sociologie*, XXXVIII-1 : 37-66.

Kierkegaard Soren, 1980 (1847), *Les œuvres de l'amour, Œuvres complètes*, T. XIV, Paris Orante.

Latour Bruno, 1997 (1991), *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*, Paris, La Découverte.

Marin Louis, 1997, *De l'entretien*, Paris, Minuit.

Piette Albert, 1994, « Entretien avec Luc Boltanski : Y a-t-il une nouvelle sociologie française ? », *Recherches sociologiques*, volume 25, n° 2 : 87-99.

Polanyi Karl, 1983 (1944), *La grande transformation, aux origines politiques et économiques de notre temps*, Paris, Gallimard.

Quéré Louis (sous la direction de), 1993, *La théorie de l'action*, Paris, CNRS.

Rawls John, 1987 (1971), *Théorie de la justice*, Paris, Seuil.

Rousseau Jean-Jacques, 1964, *Du contrat social*, Paris, Gallimard, Pléiade.

Smith Adam, 1982 (1759), *Théorie de sentiments moraux*, Plan-De-Tour (Var), Editions d'Aujourd'hui.

Thévenot Laurent, 1977, « Les catégories sociales en 1975 : l'extension du salariat », *Economie et statistique*, n°91, juillet-août : 3-31.

Walzer Michael, 1983, *Spheres of Justice. A defense of pluralism and equality*, New York, Basic Books.

Walzer Michael, 1995, *La critique sociale au XXe siècle*, Paris, Métailié.