

Yvon PESQUEUX
Hesam Université
Professeur du CNAM, titulaire de la Chaire « Développement des Systèmes d'Organisation »
292 rue Saint Martin
75 141 Paris Cédex 03
France
Téléphone ++ 33 (0)1 40 27 21 63
FAX ++ 33 (0)1 40 27 26 55
E-mail yvon.pesqueux@lecnam.net / yvon.pesqueux@gmail.com
Site web eesd.cnam.fr

A propos d'idéologie et d'utopie

Résumé

Ce texte rend compte des positions de R. Boudon, R. Barthes et P. Bourdieu avant de mettre l'accent sur le processus de justification lié à l'idéologie avant de présenter les positions de J. Habermas, P. Ricoeur et J. Baechler.

L'idéologie et de l'utopie et leurs conséquences

Des deux notions, c'est l'idéologie qui a suscité le plus de définitions. C'est J. Gabel qui signe l'article idéologie de l'*Encyclopedia Universalis*. Il souligne ainsi, tout comme pour le concept de culture, l'existence d'une quantité considérable de définitions ancrées le plus souvent dans le champ du politique et guettées par le dogmatisme. « *On présente souvent une définition ni plus ni moins relative qu'une autre mais sacralisée par l'aval d'une autorité, ce qui permet de taxer ensuite d'ignorance ou de confusion les tenants des définitions déviantes* ». Le concept est présenté, soit de façon neutre (présentation systématique de ce qui est souhaitable), soit de façon péjorative. « *Une seconde distinction, importante quant à ses incidences épistémologiques, est celle qui existe entre superstructure et idéologie. Elle peut être rattachée à celle qu'envisagent certains auteurs anglo-saxons entre origine et détermination sociale de la pensée : le concept d'origine désigne une simple relation de causalité sociale, alors que le terme de détermination exprimerait plutôt l'appartenance à une structure partielle « de combat » que l'on peut soupçonner de « distorsion ». D'après cette définition, les superstructures sont donc d'origine sociale ; quant aux idéologies, elles sont déterminées par l'appartenance à une sous-totalité : classe, génération, entité ethnique, ou sous-culture* ». L'idéologie construit une vision du monde en structurant une vérité. Il est important d'en souligner « l'a-historicisme » et la vocation à constituer un socle de la résistance au changement.

L'idéologie tout comme l'utopie sont proches du concept de culture car elles posent le problème de la contingence de la représentation à un système de valeurs, elles se réfèrent aussi à des éléments posés comme une mythologie et elles possèdent la même

plasticité ambiguë. Rappelons ainsi le qualificatif culturaliste attribué à l'idéologie par K. Marx & F. Engels¹, livre publié en 1844, donc peu avant l'unification allemande de 1848, c'est-à-dire à une époque où la question de la culture allemande se posait indépendamment des frontières politiques du pays. A ce titre, tout comme les auteurs du culturalisme d'aujourd'hui, mais sur la base d'autres arguments, K. Marx & F. Engels postulaient que l'on n'échappe pas à son idéologie qui, tout comme la culture, constitue une sorte de « programmation mentale ». On est bien là dans la perspective du passage en force, et le *Bürger* d'être à la fois citoyen et bourgeois dans les contours d'une classe sociale prenant une dimension politique. L'idéologie est alors considérée comme tout ce qui s'oppose à la praxis² sur la base d'une dialectique : ce qui est considéré comme réalité est en fait idéologie, c'est-à-dire représentation inversée d'où la nécessité du renversement dialectique (l'homme est un individu qui travaille alors que l'idéologie offre la représentation d'un capitalisme, représentation abstraite et inversée du travail humain). K. Marx propose ainsi un mode de pensée qui permettrait de se libérer de l'idéologie car la compréhension de l'aliénation offrirait les conditions de son dépassement. Ces représentations appartiennent donc à la sphère de l'idéologie ce qui a pour conséquence que la modification des conditions de vie des hommes ne passe pas seulement par la modification des conditions de pensée mais aussi par la modification des conditions matérielles. Au nom de l'idéologie, on peut donc dire qu'il existe des modèles organisationnels plus idéologiques que d'autres de même que l'on peut dire que l'organisation est elle-même idéologie. L'intrusion du concept de système de valeurs indique que l'idéologie, tout comme la culture est affirmation de vérité mais aussi processus d'évaluation et d'identification. En tout état de cause, un aspect distingue idéologie de culture : la culture possède un caractère de permanence lié sans doute à une articulation à des références ultimes alors que les idéologies, même si elles durent, ont tendance à disparaître brutalement, comme si elles pourrissaient. On rappellera ainsi la très rapide disparition de l'idéologie communiste au moment de la chute du mur de Berlin.

La réactualité de la politisation du concept venant faire de l'idéologie une « cage de fer » se retrouve aujourd'hui à propos de la discussion sur la notion d'intégrisme. C'est ainsi que H. Hannoun³ questionne l'intégration des cultures en mettant en dualité le projet assimilationniste de la mondialisation et le communautarisme qui, pour sa part, est de nature différencialiste, deux idéologies face à face dans la logique de l'acception politique du concept, celle du passage « en force ».

L'intégrisme est la manifestation paroxysmique de l'identité et a donc à ce titre quelque chose à voir avec l'idéologie. Soulignons la menace que l'intégrisme fait porter à l'intégrité (qui peut alors être vue comme la mise à l'épreuve des principes et des valeurs dans le temps). L'intégrisme, c'est poser le principe de l'unicité de la vérité et l'existence d'une logique binaire elle-même fondatrice d'un jugement binaire (négarion du pluralisme de la vérité, de la relativité du jugement, de l'évolution de la pensée). La logique binaire qui marque l'intégrisme conduit alors à l'isolement et à l'agressivité face aux contradicteurs. Idéologie et intégrisme sont d'ailleurs plus proches qu'il n'y paraît. Les deux aspects se fécondent l'un l'autre. L'idéologie, tout comme l'intégrisme, est simplification et incantation et conduit à distinguer entre des facteurs amis et des

¹ K. Marx & F. Engels, *op. cit.*

² K. Marx fait jouer un rôle important à la praxis dans la mesure où l'action collective sous ses formes techniques, économiques et sociales peut être considérée comme fondement de l'idéologie

³ H. Hannoun, *L'intégration des cultures*, L'Harmattan, Paris 2004

facteurs ennemis. Les règles du groupe sont alors considérées comme intransgressibles. La transgression est alors assimilée à de l'hérésie.

K. Mannheim⁴ distingue le concept partiel et particulier (polémique et assumant le côté normalement égocentrique de la vie) de l'idéologie, de son concept total et général (structurel, auquel toutes les pensées sont redevables). A l'extrême, l'idéologie – tournée vers le passé ou visant à « faire durer l'état des choses » (comme l'utopie d'ailleurs – tournée vers l'avenir et se rapprochant alors du concept de « mythe ») est synonyme de « fausse conscience ».

Rappelons quelques éléments de textes consacrés à l'idéologie :

- « *L'histoire de la nature, ce qu'on appelle les sciences naturelles, ne nous intéresse pas ici ; mais nous devons nous occuper de l'histoire des hommes, puisque l'idéologie presque entière se réduit, soit à une conception erronée de cette histoire, soit à une abstraction complète de cette histoire* »⁵.

- « *Une idéologie est un système (possédant sa logique et sa rigueur propres) de représentations (images, mythes, idées ou concepts selon les cas) doué d'une existence et d'un rôle historiques au sein d'une société donnée. Sans entrer dans le problème des rapports d'une science à son passé (idéologique), disons que l'idéologie comme système de représentations se distingue de la science en ce que la fonction pratico-sociale l'emporte en elle sur la fonction théorique (ou fonction de connaissance)* »⁶.

- « *L'idéologie est un système global d'interprétation du monde historico-politique* »⁷.

- « *Une idéologie est très littéralement ce que son nom indique : elle est la logique d'une idée. Son objet est l'histoire, à quoi « l'idée » est appliquée ; le résultat de cette application n'est pas un ensemble d'énoncés sur quelque chose qui est, mais le déploiement d'un processus perpétuellement changeant. L'idéologie traite l'enchaînement des événements comme s'il obéissait à la même « loi » que l'exposition de son « idée ». Si les idéologies prétendent connaître les mystères du procès historique tout entier, les secrets du passé, les dédales du présent, les incertitudes de l'avenir – c'est à cause de la logique inhérente à leurs idées respectives* »⁸

Au sens strict du terme, comme tout concept ainsi construit, l'idéologie est la science des idées. Le suffixe *logos* indique deux choses : il s'agit de proposer une « logique de » et un « discours sur », la « logique de » étant rendue intelligible par le « discours sur ». L'idéologie est ainsi corrélative, au XVIII^e siècle, du projet encyclopédique de Diderot & d'Alembert dans la mesure où il y est bien question de classer des idées. Mais le projet idéologique ainsi formulé marque aussi son impasse. Sans doute était-ce le dernier possible... Qui se hasarderait aujourd'hui à construire l'idéologie d'une encyclopédie sauf déjà contingente à un domaine. L'idéologie, au sens premier du terme, se trouve ainsi enfouie, sous l'ordre alphabétique, sous le jeu des corrélats.

Dans une acception, qui domine largement aujourd'hui, il s'agit d'une « *pensée théorique qui croit se développer abstraitement sur ses propres données, mais qui est en*

⁴ K. Mannheim, *op. cit.*

⁵ K. Marx, *Oeuvres philosophiques*, vol. VI

⁶ L. Althusser, *Pour Marx*, Editions La Découverte, Paris, 1989

⁷ R. Aron, *Trois Essais sur l'âge industriel*, Seuil, Paris, 1969

⁸ H. Arendt, *Les origines du totalitarisme – Le système totalitaire* (1966), Editions du Seuil, collection « Points », Paris, 1972, trad. J.-L. Bourget & R. Daveu & P. Lévy

réalité l'expression de faits sociaux »⁹. C'est cette acception qui est à la fois à l'origine de la politisation et de la « sociologisation » du concept. La politisation du concept se réfère à la classe (cf. « l'idéologie de classe ») là où la « sociologisation » se réfère à la masse (cf. l'idéologie populaire). C'est à ce titre que l'on n'échappe pas à son idéologie. L'idéologie va donc représenter l'idée fautive, la justification d'intérêts, de passions. La définition de l'idéologie se trouve coincée entre un concept neutre, une acception dogmatique (l'idéologie d'une société, d'un parti, d'une classe) et une acception péjorative dont on se sert pour déclasser les présumés de l'autre. Dans tous les cas, c'est un « système » qui possède sa logique propre venant fonder des représentations (modèles, images, mythes, etc.). Comme le souligne L. Althusser¹⁰, elle ne se distingue de la science, en tant que système de représentation, que par le fait que la fonction pratico-sociale l'emporte sur la fonction théorique.

C'est H. Desroche qui signe l'article « utopie » de l'*Encyclopedia Universalis*. Il mentionne ainsi que « *le terme d'utopie, inconnu du grec, a été forgé par Thomas More (...) « Utopie », selon Thomas More, signifie « nulle part » : un lieu qui n'est dans aucun lieu ; une présence absente, une réalité irréelle, un ailleurs nostalgique, une altérité sans identification (...) L'utopie serait en quelque sorte un projet imaginaire d'une réalité autre* ». L'utopie propose une occasion de rêver, un principe d'espoir mais aussi le doute sur ce qui existe et les contours d'une alternative. C'est pourquoi elle se situe entre imagination et raison du fait de son caractère hétérotopique (penser une autre réalité par rapport à soi). A ce titre, elle constitue un mode de lutte contre la sclérose, une thérapeutique. Elle tend donc, tout comme l'idéologie, à créer une vérité, une fautive conscience. L'utopie indique, dans les mêmes termes, les contours de la contre-utopie, dénonciation lucide mais caricaturée des réalités qu'elle vise. L'utopie constitue, outre un mode de pensée, un genre littéraire dont la visée contient un aspect philosophique sur un mode qui succède à la référence à une cité idéale. L'utopie littéraire conduit ainsi aujourd'hui à la science-fiction mais aussi aux « utopies noires » comme dans le *1984* de G. Orwell¹¹.

E. M. Cioran¹² incite à réfléchir sur les nombreux paradoxes que suscite l'évolution des peuples et l'histoire des nations marquées à la lumière d'innombrables projets utopiques. Il va appréhender l'histoire comme étant un mécanisme basé sur une volonté de destruction et d'asservissement de l'autre, propre à tous les hommes, et au degré le plus élevé, aux tyrans de tous les temps qui semblent être à l'origine de la trame de l'histoire. L'utopie, qu'il définit comme un projet politique d'organisation idéale, suppose une anémie de la volonté et une forme avancée d'apathie généralisée, nécessaires à la dynamique d'une société humaine. Autrement dit, une société sans utopie est une société sans avenir mais sa conception de l'utopie comme sorte de finalité à l'idéologie conduit à une pensée particulièrement pessimiste de l'utopie. En effet, pour vivre, l'homme, qui se recrute dans sa grande majorité parmi les plus démunis, a besoin d'espérer une amélioration de sa condition ici-bas ou dans un autre monde. L'étude des différents systèmes utopiques montre que ces organisations ont comme finalité le bonheur absolu et éternel de l'humanité. Mais une analyse détaillée de cette littérature montre que ce sont tous des systèmes monstrueux car ils présentent l'homme comme un être heureux et discipliné ou bien contraint au point de ne jamais

⁹ A. Lalande, *Dictionnaire technique et critique de la philosophie*, PUF, Paris, 1991, p. 458

¹⁰ L. Althusser, *op. cit.*

¹¹ G. Orwell, *1989*, Livre de poche, Paris, 1989 (Ed. originale : 1949)

¹² E. M. Cioran, *Histoire et utopie*, Gallimard, Paris, 1987, ISBN : 2070324079 (Ed. originale : 1960)

pouvoir exercer son libre-arbitre. Vouloir rendre les hommes heureux à travers les systèmes utopiques reviendrait à les lobotomiser pour les rendre aussi dociles que possible, d'où le fait de coter ce travail de E. M. Cioran qui « boucle » particulièrement bien avec le projet du management scientifique qui est, en quelque, sorte de « robotiser » l'agent organisationnel.

A l'inverse, Y. Friedman¹³ propose une conception optimiste de l'utopie. Une société est, à se yeux, une utopie réalisée. En d'autres termes, les organisations d'aujourd'hui sont les utopies d'hier. Elles sont donc, par excellence, réalisables. Une utopie n'est donc pas seulement un projet d'organisation politique sans fondement mais, si elle respecte certaines « lois », elle peut devenir réalité. Le concept d'utopie réalisable se situe à l'intersection du projet et de l'utopie, mais il est très éloigné du rêve, que Y. Friedman appelle le *wishful thinking*. De façon plus fondamentale, E. Bloch¹⁴ parle de « rêves anticipants ».

Les interprétations utopiques et idéologiques ne sont pas le produit d'expériences concrètes mais une connaissance dénaturée venant contraindre l'individu à masquer les éléments de situation réelle. L'utopie est transformatrice et l'idéologie conservatrice dans la mesure où elle vise à faire durer un état donné des choses. Elles opèrent par dégradation du sens dialectique du fait de leur caractère égocentrique et identitaire. Le privilège accordé au futur (avec l'utopie) ou présent (avec l'idéologie) vient se parer de vertus scientifiques et autorise à questionner le passé en fonction des catégories d'identification mises en avant. Pour ce qui nous concerne ici, d'un point de vue utopique, il y aurait des entreprises de demain dont il nous faudrait traquer les indices de même que, d'un point de vue idéologique, il y aurait toujours eu des entreprises ...

E. Chiapello¹⁵ va souligner la dualité qui existe entre la définition politique, focalisée sur la distorsion et la dissimulation, idéologie dévoilée grâce au soupçon et la définition culturaliste qui propose une perspective englobante pour laquelle, comme dans toute représentation sociale, la distorsion est postulée et pour laquelle l'idéologie s'appréhende grâce à un travail de compréhension de l'Autre.

Une théorie de caractère scientifique peut jouer un rôle de justification utopique ou idéologique dans le sens où il y est fait recours pour justifier la constitution d'une société en un système d'équilibre stable (et donc justifier toute opposition au changement ou « forcer » un changement univoque, la rhétorique pouvant être celle du changement et de l'innovation comme aujourd'hui pour l'entreprise et la société). C'est par ce détour que vient se constituer la « sociologisation » actuelle des concepts d'utopie et d'idéologie, logiques qui permettent de comprendre la mise en avant des changements nécessaires au maintien de la stabilité sociale, les changements compatibles avec celle-ci et les fluctuations limitées autour d'une position d'équilibre.

Les théories de l'équilibre sont ainsi particulièrement sujettes au détournement utopique ou idéologique. Ce détournement intervient par « sursaturation » causale avec la dichotomisation entre des facteurs « amis » et des facteurs « ennemis ». Il en va par

¹³ Y. Friedman, *les utopies réalisables*, Editions de l'Eclat, Paris, 2002

¹⁴ E. Bloch, *Le principe espérance*, Gallimard, Paris, 1976

¹⁵ E. Chiapello, « L'esprit du capitalisme : une conception réconciliant deux sens principaux de la notion d'idéologie », in *La stratégie et son double – Autonomie du sujet et emprise idéologique dans l'entreprise*, Eléonore Mounoud (Ed.), L'Harmattan, collection « Questions contemporaines », Paris, 2004

exemple ainsi avec la référence à notre ami « le marché », spectateur impartial qui, s'il manque de bienveillance, c'est parce que nous le méritons bien. L'origine sociologique d'une théorie n'implique pas *a priori* de soupçon sur sa validité scientifique. C'est l'« utopisation » ou l'idéologisation des théories scientifiques et sociologiques qui pose problème.

L'idéologisation est au centre de la question de l'importation et de sa justification au-delà de l'emprunt utilitaire d'une synthèse métaphorique prête à l'emploi comme il en va, par exemple, de *Surveiller et punir* de M. Foucault¹⁶ qui permet de voir partout du « surveiller et punir » tout comme il en va de la théorie de l'agence¹⁷ qui conduit à voir partout des mandants et des mandataires au regard d'une « réalité » qui se plie aux hypothèses hasardeuses de l'interprétation.

Toujours pour étayer la thèse de la « sociologisation » des concepts d'utopie et d'idéologie, en particulier au regard de la justification idéologique des représentations, référons-nous à deux autres auteurs du champ de la sociologie (L. Boltanski & L. Thévenot¹⁸) et remarquons aussi combien leur modélisation va en ce sens. Le sujet général de leur ouvrage porte sur la relation et les enjeux entre accord et discord. Pour cette étude, les auteurs vont construire un cadre permettant d'analyser, à l'aide d'instruments théoriques, les différentes logiques d'action (par référence à des « cités » marchande, civique, industrielle, etc.). Ils vont mettre en avant l'existence de « cités » différentes qui constituent des sortes d'idéaux-types correspondant à l'existence de pluralité des formes de généralités, cadres des représentations venant servir aussi de cadres de justification. L'hypothèse qu'ils défendent est que l'identification des cités est une phase nécessaire pour construire des accords entre les agents par la reconnaissance d'un véritable « impératif » de justification. On est donc ici face à la construction de « noyaux » utopiques et idéologiques dans la mesure où ils enferment les représentations dans le cadre de qu'ils qualifient de « cités », opérateurs d'interprétation et de justification.

La difficulté d'investigation du concept d'utopie et d'idéologie croît lorsqu'il est nécessaire de constater que des théories scientifiques peuvent s'intégrer dans des ensembles idéologiques. Réciproquement, le contexte idéologique peut favoriser le déclenchement d'une démarche scientifique d'autant que le statut de la preuve comme celui de l'erreur possèdent un positionnement spécifique dans les sciences humaines et donc dans les sciences de gestion du fait de la « partiellité » et donc de la partialité de leur « objet ». L'idéologie amène à biaiser le choix entre des conceptions scientifiques parallèles. C'est en partie à ce projet que s'est intéressé R. Boudon.

L'analyse de l'idéologie effectuée par R. Boudon¹⁹

L'auteur constate que les modèles développés par les sciences sociales constituent des simplifications de la réalité et induisent des stratégies de justification d'ordre

¹⁶ M. Foucault, *Surveiller et punir*, Gallimard, collection « nrf », Paris, 1975

¹⁷ Jensen M. C. & Meckling W. C. (1979), « Rights and Production Functions : an Application to Labor-Management Firms and Codetermination », *Journal of Business*, vol. 52, n° 4

¹⁸ L. Boltanski & L. Thévenot, *De la justification - les économies de la grandeur*, Gallimard, collection « nrf », Paris, 1991

¹⁹ R. Boudon, *L'idéologie*, Seuil, Collection Points, n° 241 (Ed. originale : 1989)

idéologique (« *Les idéologies sont un ingrédient naturel de la vie sociale... les idéologies surgissent non pas bien que l'homme soit rationnel mais parce qu'il est rationnel* »)²⁰. En effet, l'acteur social est toujours « situé ». C'est en cela que la leçon vaut aussi pour l'utopie.

Il va articuler sa démonstration en se référant d'abord à quatre auteurs :

- K. Marx & F. Engels avec une conception de l'idéologie « qui fausse » - un ensemble de fausses idées - pour passer en force,
- R. Aron pour qui l'idéologie est une composition de jugements de faits et de jugements de valeurs,
- E. Shils²¹ pour qui l'idéologie est une forme de système de croyances positives et normatives,
- C. Geertz pour qui l'idéologie est simplification.

R. Boudon centre l'appréciation des définitions de l'idéologie autour du critère de vérité. La construction de l'idéologie (et donc de l'utopie aussi) correspond à une forme de représentation de la réalité par idéaltype simplificateur et que l'on ne rencontre donc jamais. Elle s'appuie sur des doctrines de type scientifique en établissant un lien entre des actes symboliques (médiation par la métaphore) et des réalités par recouvrement des argumentations de type scientifique, rhétorique, exégétique. Il va ainsi se référer aux travaux de K. Mannheim où l'idéologique est vu comme mise en exergue des idoles (d'où la déformation liée aux « préférences » de départ comme, par exemple, avec le dogme des classes chez K. Marx).

C'est ensuite ce qui va conduire R. Boudon à élaborer une théorie restreinte de l'idéologie à partir de la proposition suivante : « *Contrairement à une idée reçue, les idées reçues entrant dans la composition des idéologies, loin d'être toujours le fait de l'aveuglement ou de forces obscures échappant au contrôle du sujet, peuvent au contraire émerger normalement dans son esprit* »²² et une « sociologisation » de l'idéologie comme projet de compréhension où les idées reçues sont un « produit normal de la science normale ». En fait, il faut faire attention à l'importance de la situation de l'agent en prenant en compte des effets de position et des effets de disposition car ces deux aspects ont un impact sur son intention. La position implique et la disposition ferme le champ des possibles (par référence aux savoirs constitutifs de sa propre culture).

L'agent sociologique serait rationnel dans la mesure où il a intériorisé les « dispositions », d'où les effets de perspectives positifs ou négatifs de la représentation des conséquences d'une action. Il en va de même des effets de distance ou d'éloignement par rapport à un problème. Les représentations attribuées à l'ambiguïté d'un événement viennent donc dépendre des agents. « *On ne sait pas qu'on ne sait pas, mais on croit savoir* »²³ d'où les compréhensions différentes associables à un événement donné au travers du prisme issu d'une utopie ou d'une idéologie. La mobilisation des éléments de preuve sera ainsi différente (en particulier au regard des présupposés).

²⁰ R. Boudon, *op. cit.*, p. 22

²¹ E. Shils, « Ideology and Civility: on the Politics of the Intellectual », *Sewanee Review*, n° 66, 1958, pp. 450-480.

²² R. Boudon, *op. cit.*, p. 106

²³ R. Boudon, *op. cit.*, p. 156

Pour lui, l'idéologie ne peut être étudiée indépendamment des problèmes de communication (et donc de réception au regard des ressources cognitives et éthiques) des théories par la médiation du discours (et des métaphores), d'où les réceptions « métaphoriques » de théories qui laissent ouvertes le statut scientifique et idéologique de la preuve et signent donc la référence à la vérité « en légitimité ». La validité « en légitimité » d'un paradigme est aussi liée à sa fécondité. D'où la résonance « bonnes formes - bonnes raisons » de dire les choses. Les notions de lexique, de paradigme et de modèles font ainsi système.

Le paradigme comme production scientifique vient légitimer les modèles qui le concrétise mais dans une perspective épistémologique alors que l'idéologie ne peut alors lui être considérée comme étant voisine même si paradigme et idéologie constituent bien tous les deux un système de croyances.

A propos de *Mythologies* de R. Barthes²⁴

Dans *Mythologies*, R. Barthes propose deux déterminations de contexte :

- une critique idéologique portant un regard sur la culture de masse,
- un démontage sémiologique de ce langage.

Les représentations collectives y sont traitées comme des systèmes de signes afin de rendre compte en détail d'une des vocations de l'idéologie (et donc aussi de l'utopie) qui est de mystifier en donnant à la culture petite-bourgeoise une valeur universelle. Le projet reste à nos yeux d'actualité avec le thème de l'organisation. Il invite à la dénonciation de cette mystification à partir de cet instrument d'analyse qu'il qualifie de « sémioclastrie ». C'est avec cela que l'on trouve le projet de la mise en avant d'une critique sociale instrumentée. C'est surtout la dernière partie de son ouvrage (*Le mythe aujourd'hui*) qui nous intéresse du fait des contours du projet d'analyse qui est ici explicité.

A la question de savoir ce qu'est le mythe aujourd'hui, R. Barthes commence par répondre qu'il est parole. C'est un système de communication, un message, un mode de signification, une forme et non pas un objet, un concept ou une idée. Cette forme rencontre des limites historiques, des conditions d'emploi, mais il est important de la décrire comme forme. Et c'est aussi clairement ce qui nous concerne ici dans le recours aux fictions instituant en sciences de gestion comme avec la figure du client, de l'actionnaire, du marché, etc. A ce titre, tout peut être mythe. « *Le mythe ne se définit pas par l'objet de son message, mais par la façon dont il le profère* »²⁵. Mais le mythe est passager dans la mesure où c'est l'histoire humaine qui fait passer le réel à l'état de parole, il ne sort pas de la nature des choses. Il peut également prendre les formes les plus générales possibles du langage. La mythologie n'est ainsi qu'un élément de la science des signes. Le signifiant du mythe se présente par contre de façon ambiguë dans la mesure où il est sens (plein) et forme (vide). La forme du mythe éloigne le sens de sa contingence (histoire, géographie, morale, zoologie, littérature) mais c'est cette forme (celle du langage) qui donne sens au mythe au-delà du sens du langage et qui en constitue la production utopique ou idéologique. Mais ce sens du mythe est passager

²⁴ R. Barthes, *Mythologie*, Seuil, Collection Point n°10

²⁵ R. Barthes, *op. cit.*, p. 7

tout en « héritant » du sens du langage. Le concept mythique se réfère à une multiplicité de signifiants (sans proportion comme dans le langage). De plus, il n'y a pas de fixité dans les signifiants. Le mythe est un système double avec un sens au départ et le recours à l'imagination. C'est un alibi qui positionne le sens là où on ne l'attend pas. Le mythe interpelle par sa forme particulière en rattrapant la générosité d'une signification. Le mythe est une parole volée et rendue. Il joue sur l'analogie du sens et de la forme (motivée, avec volonté d'alourdir la signification).

Le mythe conduit à trois types de lectures du mythe comme :

- Symbole qui constitue la forme du concept représentant le mythe (statique, analytique, cynique) ;
- Imposture, car le mythe est l'alibi de la déformation (statique, analytique, démystifiante) ;
- Construction car le mythe se construit au travers du regard du lecteur (dynamique).

« Si l'on veut rattacher le schéma mythique à une histoire générale, expliquer comment il répond à l'intérêt d'une société définie, bref passer de la sémiologie à l'idéologie, c'est la 3^{ème} posture qui vaut. (...) C'est le lecteur de mythes lui-même qui doit en révéler la fonction essentielle. (...) Le mythe ne cache rien et il n'affiche rien : il déforme. (...) Le mythe est une parole excessivement justifiée »²⁶. L'action impressive du mythe est plus importante que les explications rationnelles. C'est un système inductif que le consommateur de mythe considère comme « naturelle ». Les valeurs sont prises pour des faits. C'est ce qui, à nos yeux, opère aujourd'hui avec le thème de l'organisation. Le mythe transforme un sens en forme pour naturaliser des choses en forme.

R. Barthes va alors parler de la bourgeoisie comme société anonyme pour en décoder l'essence mythique. « Comme fait économique, la bourgeoisie est nommée sans difficulté : le capitalisme se professe. Comme fait politique, elle se reconnaît mal : il n'y a pas de partis « bourgeois » à la chambre. Comme fait idéologique, elle disparaît complètement : la bourgeoisie a effacé son nom en passant du réel à sa représentation, de l'homme économique à l'homme mental : elle s'arrange des faits, mais ne compose pas avec les valeurs, elle fait subir à son statut une véritable opération d'ex-nomination ; la bourgeoisie se définit comme la classe sociale qui ne veut pas être nommée. « Bourgeois », « petit-bourgeois », « capitalisme », « prolétariat », sont les lieux d'une hémorragie incessante : hors d'eux le sens s'écoule, jusqu'à ce que le nom devienne inutile »²⁷. Politiquement, l'hémorragie du nom bourgeois se fait à travers l'idée de nation (qui servit à exclure l'aristocratie). « Le syncrétisme permet à la bourgeoisie de recueillir la caution numérique de ses alliés temporaires, toutes les classes intermédiaires, donc « informes » »²⁸. Et idéologiquement, tout ce qui n'est pas bourgeois est obligé d'emprunter à la bourgeoisie. « Il y a sans doute des révoltes contre l'idéologie bourgeoise. C'est ce que l'on appelle en général l'avant garde. Mais ces révoltes sont socialement limitées, elles restent récupérables »²⁹, d'autant que ce sont des éléments de cette bourgeoisie. « Et puis, ces révoltes s'inspirent toujours d'une distinction très forte entre le bourgeois éthique et le bourgeois politique : ce que l'avant-garde conteste, c'est le bourgeois en art, en morale, c'est, comme au plus beau

²⁶ R. Barthes, *op. cit.*, pp. 215-216

²⁷ R. Barthes, *op. cit.*, p. 225

²⁸ R. Barthes, *op. cit.*, p. 255

²⁹ R. Barthes, *op. cit.*, p. 226

temps du romantisme, l'épicier, le philistin »³⁰. Et finalement, ne peut-on affirmer que la figure de l'organisation et celle de l'agent organisationnel ne seraient finalement pas autre chose que le philistin élevé au statut d'idéal. « *Cet anonymat de la bourgeoisie s'épaissit encore lorsqu'on passe de la culture bourgeoise proprement dite à ses formes étendues, vulgarisées, utilisées, à ce que l'on pourrait appeler la philosophie publique, celle qui alimente la morale quotidienne, les cérémoniaux civils, les rites profanes, bref les normes non écrites de la vie relationnelle en société bourgeoise. C'est une illusion de réduire la culture dominante à son noyau inventif : il y a aussi une culture bourgeoise de pure consommation* »³¹. Les normes bourgeoises sont alors vues comme des lois évidentes d'ordre naturel. « *Les normes petites-bourgeoises sont des résidus de la culture bourgeoise, ce sont des vérités bourgeoises dégradées, appauvries, commercialisées, légèrement archaïsantes, ou si l'on préfère : démodées* »³². La bourgeoisie transforme de façon construite invisible la réalité du monde en image du monde sur les principes du monde fondés sur ses catégories. Le mythe conduit à une parole dépolitisée et c'est cela qui est à l'œuvre avec la mise en exergue de l'organisation, dans les catégories d'un marché qui tient lieu de cité, mais d'une cité dégagée des catégories du politique au nom de celles de l'économique. La vertu « phagocitante » de l'idéologie bourgeoise tend à transformer une intention historique en nature.

R. Barthes va alors dégager les formes rhétoriques des mythes bourgeois :

- La vaccine : immuniser l'imaginaire collectif par une petite inoculation de mal reconnu ; il s'agit d'une économie de compensation ; on retrouve ici un l'aspect « phagocitant » de la critique par la bourgeoisie.
- La privation d'histoire qui « s'évapore » en une domestique idéale ; rien n'est produit, rien n'est choisi, tout est consommé dans un univers d'irresponsabilité de l'homme.
- L'identification qui fait que l'Autre se réduit au même ; c'est ce qui est aussi clairement à l'œuvre dans le projet de la mondialisation comme représentation d'un monde de clients ; la bourgeoisie, dans le libéralisme, ne peut concevoir l'Autre, elle l'imagine à l'image d'elle-même.
- La tautologie sur la base d'un argument d'autorité ; on retrouve ici la théorie des « parties prenantes » où il s'agit de définir le tout à partir de ses parties « judicieusement » articulées.
- Le ninisme qui pose deux contraires et balance l'un par l'autre pour les rejeter tous les deux ; le capitalisme n'est ainsi ni théorique ni utopique.
- La quantification de la qualité qui mène à une économie d'intelligence comme dans tout ce qui concerne les fondements de la théorie économique néo-classique ou pour ce qui concerne la manière dont on désire voir l'organisation dans son univers gestionnaire quantifié comme en comptabilité.
- Le constat qui prévoit plus qu'il n'affirme. Le « il fait beau » indique surtout l'utilité du beau temps, tout comme le client indique l'utilité de la marchandise et l'entreprise celle du profit.

La mythologie vient surtout indiquer le mythologue pour qui la socialité est de l'ordre de la moralité dans la mesure où être social, c'est indiquer ce qui est bien. Et être client, être organisation, c'est être bien, c'est être ce qu'il « faut être », ce qui décline d'autant

³⁰ R. Barthes, *op. cit.*, p. 226

³¹ R. Barthes, *op. cit.*, p. 227

³² R. Barthes, *op. cit.*, p. 228

les autres postures sociales et politiques ou conduit à les penser dans les termes de la position du client et de l'organisation, comme il en est question dans les catégories du *New Public Management*.

C'est aussi en se référant à P. Ricœur³³ et à J. Baechler³⁴ qu'il est envisageable de discuter du concept d'idéologie. P. Ricœur le perçoit en liaison avec celui d'utopie, idéologie et utopie étant tous deux les produits d'une imagination sociale et culturelle. L'imagination sert d'opérateur dans la mesure où, à la fois, elle déforme la réalité mais aussi elle structure notre rapport au monde. La déformation de la réalité en constitue l'aspect négatif et la structuration du rapport au monde l'aspect positif. Avec la structuration, il est en effet aussi question d'influence. En ce sens, nous ne sommes pas si éloignés de l'image, de la métaphore et de la figure dans leur vocation à offrir une intelligibilité de l'organisation, du marché et du client et d'une situation où l'idéologie sert clairement de cadre à la compréhension des interactions sociales, comme dans les liens qui s'établissent entre *habitus* et *socius* chez P. Bourdieu.

Habitus et socius chez P. Bourdieu³⁵

Tout comme d'autres sociologues, P. Bourdieu offre un cadre de pensée qui s'inscrit dans ce que nous avons déjà qualifié de « sociologisation » du concept d'idéologie dans une perspective à la fois structuraliste et réductionniste (d'où sa proximité avec l'idéologie comme miroir déformant et projet de « passage en force »). Il parle d'un univers où les agents ne sont pas vus d'abord comme des sujets conscients mais des agents agissants et dotés d'un sens pratique, d'un système acquis de préférences et de capacités de perception. Les comportements de ces agents peuvent être expliqués en référence à la rationalité même s'il n'y a pas de calcul rationnel explicite et conscient comme chez *l'homo economicus*. A un moment donné, il existe donc un « rapport entre les positions sociales (concept relationnel), les dispositions (ou les *habitus*) et les prises de position, les choix que les agents sociaux opèrent ». En d'autres termes, « les familles sont des corps animés d'une sorte de *conatus* au sens de Spinoza, c'est-à-dire d'une tendance à perpétuer leur être social avec tous ses pouvoirs et ses privilèges, qui est au principe des stratégies de reproduction ». Les rapports sociaux sont plutôt des rapports de force symboliques, mais peuvent ou ont pu être des rapports de force physiques. Dans les champs sociaux, il existe une « légalité » spécifique.

C'est la position dans le champ social qui influence la vision du monde, les goûts, etc. (*l'habitus*). Cet *habitus*, sorte de « structure incorporée » à l'agent influence ses choix et ses stratégies et conforte sa position dans la structure « objective » des institutions de la société. Ce sera par exemple le cas de l'école. Si bien que, dans de nombreux « champs sociaux », la soumission à l'intérêt général soit le meilleur moyen de défendre son propre intérêt (exemples : la bureaucratie, la famille, etc.). Les relations de domination sont alors le support d'une violence symbolique. Pour P. Bourdieu, la sociologie est un instrument de connaissance de soi qui remet en question les libertés illusoires et permet de conquérir la liberté par la connaissance des déterminismes sociaux. Un terme revient d'ailleurs souvent dans l'œuvre de P. Bourdieu : la *doxa*. Celle-ci est le point de vue des dominants qui s'impose à tous comme point de vue

³³ P. Ricœur, *L'idéologie et l'utopie*, Seuil, Collection « la couleur des idées », Paris, 1997

³⁴ J. Baechler, *Qu'est-ce que l'idéologie ?*, Gallimard, Paris 1976

³⁵ P. Bourdieu, *Raisons pratiques – Sur la théorie de l'action*, Le Seuil, Paris, 1994

universel. S'il y a eu des affrontements pour créer ce point de vue, ils sont éloignés et enfouis dans l'inconscient. En effet, « *les penseurs laissent à l'état impensé (doxa) les présupposés de leur pensée, c'est-à-dire les conditions sociales de possibilité du point de vue scolastique, qui sont acquises au travers d'une expérience scolaire, ou scolastique, souvent inscrite dans le prolongement d'une expérience originnaire (bourgeoise) de distance au monde et aux urgences de la nécessité* ». Pour comprendre, il faut donc critiquer le point de vue théorique qui neutralise les intérêts et enjeux pratiques. La *doxa* est aussi accorder au groupe ce qu'il demande c'est-à-dire l'acceptation de la représentation qu'il souhaite donner et se donner de lui-même. Et le groupe récompense cette soumission, réelle ou fictive, du moi au nous. On peut donc tenir pour loi anthropologique universelle l'existence de « profits d'universalisation ».

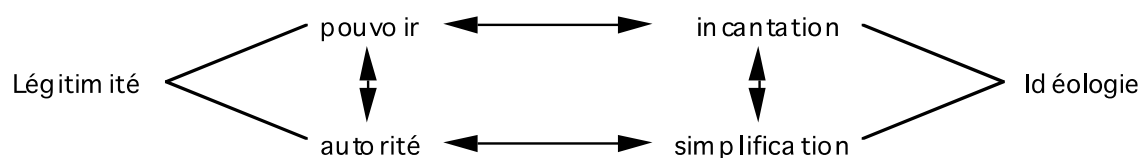
Avec ces auteurs, on voit la mince frontière entre légitimation et légitimité. Mais peut-être est-il d'ores et déjà possible de mettre en exergue un concept permettant le passage entre ces deux aspects en se référant au mimétisme, à la fois d'ordre individuel et d'ordre socio-politique. Le comportement mimétique résulte d'un choix biaisé par le regard porté sur les choses, choix biaisé et comportement contribuant tous deux à la validation et à la construction de l'utopie comme de l'idéologie.

Le processus de justification de l'utopie et de l'idéologie

Le processus de justification dans l'utopie et l'idéologie conduit à une première interrogation sur les rapports qui peuvent s'établir entre légitimité et utopie ou idéologie. Reprenons d'abord ces deux notions sous leur forme restreinte et négative et établissons, en quelque sorte, le rapport qui peut s'établir entre les deux.

La légitimité peut être vue, au sens politique du terme, comme une situation dans laquelle on assiste à la coïncidence entre le pouvoir et l'autorité. Le titulaire d'une position de pouvoir est en même temps celui qui en possède l'autorité (morale bien sûr mais aussi cognitive, à notre époque, en termes de savoir-faire et d'expertise, ce qui contribue d'autant à la mise en avant, au nom de l'expertise, de la rationalité procédurale comme mode de gouvernement dans les organisations).

La correspondance entre légitimité et utopie ou idéologie peut alors se schématiser ainsi :



En se référant à K. Marx, J. Habermas, M. Weber, K. Mannheim, C. Fourier et C.-H. de Saint-Simon, P. Ricoeur questionne le préjugé qui consiste à associer utopie ou idéologie à illusion sans pour autant approfondir comment chacune d'elle se construit autour de structures symboliques, ni la vocation de l'utopie ou de l'idéologie légitime à « créer » la réalité comme il a déjà été souligné plus haut.

Il est aussi possible de se référer au contenu du terme idéologie, tel qu'il est proposé par Destutt de Tracy dans *Eléments d'Idéologie*, définition que commente M. Foucault : « *Chez Destutt ou Gerando, l'Idéologie se donne à la fois comme la seule forme*

rationnelle et scientifique que la philosophie puisse revêtir et unique fondement qui puisse être proposé aux sciences en général et à chaque domaine singulier de la connaissance science des idées, l'Idéologie doit être une connaissance de même type que celles qui se donnent pour objet les êtres de la nature, ou les mots du langage, ou les lois de la société. Mais dans la mesure où elle a pour objet les idées, la manière de les exprimer dans des mots, de les lier dans des raisonnements, elle vaut comme la Grammaire et la Logique de toute science possible. L'Idéologie n'interroge pas le fondement, les limites ou la racine de la représentation ; elle parcourt le problème des représentations en général ; elle fixe les successions nécessaires qui y apparaissent ; elle définit les liens qui s'y nouent ; elle manifeste les lois de composition et de décomposition qui peuvent y régner. Elle loge tout savoir dans l'espace des représentations, et en parcourant cet espace, elle formule les lois qui l'organise. Elle est en un sens le savoir de tous les savoirs. Mais ce redoublement fondateur ne la fait pas sortir du champ de la représentation »³⁶. M. Foucault intègre ici clairement cette conception de l'idéologie (et donc de l'utopie) dans le champ de la représentation, comme une sorte de masque invisible où elles génèrent à la fois la représentation et vice-versa.

J. Baechler et *Qu'est-ce que l'idéologie ?*

C'est en soulignant combien écrire sur l'idéologie est une entreprise périlleuse du fait de l'arbitraire dans la définition du concept que J. Baechler nous aide à indiquer les contours du projet qui est ici d'envisager l'organisation, le marché et le client avec le discours dominant légitime qui permet d'en parler. C'est pourquoi cette question de l'idéologie est ici aussi importante. J. Baechler va construire les développements qu'il offre dans l'examen de la question de l'idéologie en lecture parallèle, en tressage pourrait-on dire aussi avec celle de liberté. Et c'est en cela que ceci nous intéresse ici, dans la mesure où la « domination – soumission » se caractérise par l'exercice de la volonté libre d'un agent organisationnel pour réduire son espace de liberté et que l'idéologie joue en quelque sorte le même rôle. J. Baechler nous indique en effet que liberté s'oppose à oppression, l'oppression étant la marque d'un non-choix, ou encore la soumission à une nécessité extérieure. Mais la liberté s'oppose aussi à la coercition, c'est-à-dire la rencontre avec une autre volonté sans obéissance légitime. La liberté s'oppose enfin à la sujétion c'est-à-dire l'impossibilité imposée au sujet de prendre part aux décisions qui le concernent. Ces trois aspects peuvent être liés ou dissociés mais, en tous les cas, ils montrent les contours subtils mais non pas relatifs pour qui veut s'intéresser à la liberté et donc il en va de même pour l'utopie et l'idéologie.

La nature de l'idéologie (et donc de l'utopie) est pour lui celle d'un discours qui tend à générer des valeurs qui servent de référence à l'exercice du pouvoir dans une société. Il s'agit d'un processus de transformation des passions en valeurs. La dimension qu'il en donne est fondamentalement politique et soulignons avec lui qu'à ce titre, « *une idéologie n'est ni vraie, ni fausse, elle ne peut être qu'efficace ou inefficace, cohérente ou incohérente* »³⁷. Mais elle est aussi métaphysique puisque l'auteur nous dit que l'idéologie (et donc aussi l'utopie) permet de transformer des passions en valeurs. A ce titre, elle nous pose donc la question de savoir ce qu'est une « valeur individuelle », par

³⁶ M. Foucault, *Surveiller et punir*, Gallimard, collection « nrf », Paris, 1971, p. 249

³⁷ J. Baechler, *op. cit.*, p. 61

exemple au regard du projet de fondement des besoins par les désirs au travers de la figure du client.

L'utopie, tout comme l'idéologie remplissent plusieurs fonctions :

- le ralliement, la reconnaissance des agents d'un même univers de pensée ;
- la justification de ses croyances qui permet de dessiner les contours du groupe des adversaires et de celui des partisans ;
- le voilement des intérêts, en particulier ceux de la classe dominante ;
- la désignation des choix proposés aux partisans ou de ceux qui peuvent l'être, ce qui constitue le cadre de l'univers du choix dans les sociétés politiques pluralistes, en offrant le fondement d'une représentation du choix ; à ce titre, l'utopie, tout comme l'idéologie ne portent pas seulement sur les valeurs mais également sur les fins et les buts comme moyens intermédiaires d'obtention des valeurs ;
- la perception qui, en simplifiant les données, permet de manipuler des « totalités » et de se déterminer sur l'avenir.

Les systèmes utopiques ou idéologiques se développent à partir des noyaux sur la base des thèmes suivants :

- Les « questions fondamentales », les questions citées par J. Baechler sont celle du Mal pour laquelle il distingue la position dualiste du libéralisme (l'individu est le lieu du tressage du Bien et du Mal), celle des positions monistes (qui sont représentées par le socialisme, le nationalisme et le fascisme). La question du pouvoir y est ainsi traitée de façon très différente : dans le libéralisme, le pouvoir est à la fois un Bien et un Mal, il ne possède pas de limite intrinsèque à son expansion et c'est un pouvoir divisé alors que le socialisme prône la disparition du pouvoir là où nationalisme et fascisme défendent son hypertrophie. Le libéralisme prend racine dans la philosophie des Lumières et défend un ordre rationnel et vient fonder un libéralisme restreint. Or, « *on ne peut simultanément affirmer que le Mal existe et qu'il est indéradicable, et que la Raison finira par triompher pour instaurer un ordre bon et juste* »³⁸. Le libéralisme généralisé repose sur le postulat que la pluralité des possibles est irréductible et donc que le choix entre les possibles est relatif à ces possibles ou, en d'autres termes, arbitraire. Le problème est alors celui d'un ordre stable.
- Les phagocytoses qui caractérisent le fait que les utopies tout comme les idéologies ont tendance à absorber les discours non utopiques et non idéologiques, en particulier des mythologies mais aussi des moeurs. Et c'est bien de cela dont il est question pour ce qui concerne l'anthropologie du client et du rapport marchand considéré comme « naturel » aujourd'hui. Mais là où J. Baechler notait la spécificité du libéralisme dans sa faible propension à la phagocytose, il faut mettre en avant aujourd'hui, à la faveur du renouveau du libéralisme, l'activation de cet aspect-là.
- La prolifération idéologique à partir d'un principe que J. Baechler qualifie de développement doctrinal (réponses idéologiques apportées à toutes les questions possibles) et du principe de l'hérésie qui consiste à s'emparer d'un élément d'une doctrine et de le développer en ignorant le contexte. L'hérésie signifie « dissidence ». Elle menace l'unanimité qui constitue le corps de la doctrine principale. Il vise des dérives en « isme » : parlementarisme, régionalisme, libéralisme... Il s'intéresse aussi aux éléments de genèse de l'hérésie avec la cristallisation, le passage organique et la prise de pouvoir. La cristallisation se

³⁸ J. Baechler, *op. cit.*, p. 269

caractérise par une posture fondée par un maître et suivie par des disciples. Le passage organique se caractérise par le passage de la posture au réel et la prise du pouvoir résulte de l'obtention d'une « masse critique » dans cet univers-là. L'opposition à une doctrine est ainsi aussi une hérésie et une nouvelle source doctrinale. Une dernière source de diversification des idéologies repose sur la nécessité de ne pas donner tort aux faits en tentant d'en conserver la valeur générale tout en révisant les modes de compréhension des faits. Il en va ainsi du « moment libéral »³⁹ et du traitement totalitaire des masses qui s'établit aujourd'hui autour de l'anthropologie du client avec un *continuum* de ce totalitarisme au regard de la propriété qui part du régime des enclosures en Grande-Bretagne ou de la primauté accordée à la propriété privée sous la Révolution Française et qui débouche sur le thème du client et du service aujourd'hui. La diversité hérétique indique ainsi l'idéologie-mère. Mais « *l'exercice du pouvoir transforme l'idéologie de projet utopique en projets limités et en supercherie* »⁴⁰. En d'autres termes, s'il est possible de dire n'importe quoi quand on n'est pas au pouvoir, il n'en va pas de même quand on accède au pouvoir. J. Baechler commente ainsi la situation du socialisme réel et c'est ainsi que l'on peut se réserver aujourd'hui le droit de commenter le « libéralisme réel ».

La position de J. Habermas dans *La technique et la science comme idéologie*⁴¹

Au-delà de la rationalité s'inscrit la croyance et l'irrationnel, donc de l'utopie et de l'idéologie, y compris dans les formes apparemment les plus rationnelles. Pour J. Habermas, ce qui est institutionnel dépasse la forme juridique et légale qui la matérialise et comprend aussi des médiations symboliques qu'il est important d'intégrer, d'où la nécessité de questionner cet élément-là quand on veut parler d'organisation au travers du prisme de l'utopie et de l'idéologie.

Son analyse des disciplines scientifiques a été faite dans *Connaissance et Intérêt*, texte dans lequel il distingue :

- les sciences empirico-analytiques qui expliquent par une démarche hypothético-déductive et recourent à la technique (cf. la physique),
- les sciences historico-herméneutiques qui cherchent à comprendre le sens, en particulier à partir du langage (cf. la philologie),
- les sciences praxéologiques et critiques qui s'intéressent aux activités humaines organisées dans le but de repousser les formes de domination et d'illusion (cf. la psychanalyse).

La sociologie, pour sa part, recouvre ces trois éléments.

Pour J. Habermas, la théorie de la société doit être objective et subjective pour tenir compte des rapports de pouvoirs et de contraintes mais aussi des savoirs et des croyances. En ce sens, le lien social est une intégration au système indépendamment de toute conscience critique et une intégration sociale peut être vue comme un ensemble de

³⁹ Y. Pesqueux, *Moment libéral et entreprise (la fin d'un dogme)* – www.boostzone-editions.fr, collection « essai », 2013

⁴⁰ J. Baechler, *op. cit.*, p. 307

⁴¹ J. Habermas, *La technique et la science comme idéologie*, Gallimard, collection « Tel », Paris, 1976

points de vue sur le monde, par référence à la dualité weberienne de la solidarité mécanique et de la solidarité organique.

Pour comprendre le social, il est nécessaire de se confronter à une praxéologie (théorie de l'action) et une épistémologie (théorie de la connaissance), enjeu également de cette argumentation quand il s'agit de parler de l'organisation au travers de modèles. L'agir communicationnel tient lieu de praxéologie et d'épistémologie avec la mise en avant de l'importance de la communication. Il va mettre en avant le performatif (lien à l'action). Les conditions d'universalité de la rationalité seraient principalement l'aspect réflexion de la culture, l'existence d'un monde objectif structuré par des lois, d'un monde social lié à des normes partagées et d'un monde subjectif relevant de la responsabilité personnelle. Le système capitaliste a, à cet égard, favorisé une logique d'action « cognitive – instrumentale » par la mise en avant du succès d'entreprise. La technoscience, qui en est l'instrument, privilégie ainsi la logique de l'application sous contraintes de la technique au lieu d'une logique de la pratique qui consiste à effectuer des choix conscients.

Sa théorie de l'agir va reposer sur quatre modèles d'action :

- téléologique où l'agent poursuit un but défini à l'avance,
- axiologique où les comportements sont régis par des normes,
- dramaturgique où il s'agit de proposer une certaine image,
- agir communicationnel où la construction d'un consensus résulte d'un dialogue de sujet à sujet.

L'intersubjectivité est donc importante car elle constitue une posture où la pragmatique formelle consiste à faire le premier pas en développant une argumentation. Cet agir communicationnel constituerait alors la base de l'intégration sociale car il permet la construction du monde vécu d'un groupe social. La conséquence politique en est la substitution de la discussion à la domination. Le discours théorique, pour sa part, est aussi un agir communicationnel.

Dans *La technique et la science comme idéologie*, ces deux entités, la technique et la science sont présentées comme la seule grande aventure de la société moderne et devant être perçues comme indissociables. Elles balaient l'ensemble des valeurs anciennes, métaphysiques, religieuses, morales et ouvrent l'ère nouvelle des utopies et des idéologies vues comme une situation dans laquelle toute vérité s'éteint au profit de la violence. Ceci montre aussi combien, si l'on accepte le point de vue de J. Habermas, parler de l'organisation sans en occulter cet aspect est important. J. Habermas met en doute l'aspect cumulatif du progrès scientifique au nom d'une théorie sociale qui prenne en compte les modifications apportées par la science. Elle n'a amené ni progrès intellectuel, ni progrès moral. La technicisation de la science va de pair avec une scientification de la vie dans un complexe social encore plus large avec intervention de l'État, position programmatique venant fixer un cadre à l'activité d'entreprise. Ceci conduit Habermas à proposer une révision de la valeur-travail pour tenir compte du travail intellectuel. D'où la montée en puissance de la technocratie. J. Habermas met en évidence les deux réactions possible à la technocratie : de « gauche » ou libérale avec l'utopie d'un l'âge d'or « post technocratique » et de « droite » ou conservatrice avec des systèmes « hommes – machines » où c'est la machine qui a le dessus. On assiste, en tout état de cause, à la généralisation d'une idéologie technocratique alors que J. Habermas propose des modèles alternatifs (des utopies, alors ?) : le modèle décisionniste fondé sur la distinction weberienne « savant – politique » où le politique

conserve des attributs, où la rationalisation se heurte à la logique décisionnelle résiduelle en quelque sorte, le modèle pragmatique qui fonctionne par ajustement réciproque entre décision politique et raison scientifico-technique. Dans ce dernier cas, le politique est le lieu de médiation entre les valeurs de la tradition et les possibilités de la science. Or la raison positive émerge et se généralise à partir de la deuxième moitié du XIX^e siècle sur la base d'un savoir causaliste et un anti-dogmatisme négatif. La raison est donc finalement celle de la rationalité économique qui, après avoir utopie, est venue faire idéologie.

Retour à P. Ricoeur

C'est là que P. Ricoeur introduit l'utopie : l'utopie de la communication chez J. Habermas fonctionnerait comme une représentation permettant d'éviter la rationalité instrumentale dont le sens est absent. En d'autres termes, la critique de l'idéologie est bâtie sur l'utopie d'une communication sans contrainte.

L'utopie vient donc offrir le cadre du jugement de l'idéologie. P. Ricoeur ajoute : « *c'est toujours du point de vue de l'utopie naissante qu'il est possible de parler d'une idéologie moribonde. Ce sont le conflit et le croisement de l'idéologie et de l'utopie qui donnent à chacune d'entre elles tout son sens* »⁴². Dans les deux cas, il se réfère à K. Mannheim, qui souligne qu'idéologie et utopie ont en commun d'être en désaccord avec la réalité mais que là où l'idéologie défend l'ordre établi, l'utopie le conteste. Ce serait donc toujours au nom d'une utopie qu'il est possible de critiquer une idéologie. L'utopie permet ainsi de révéler ce qui semble aller de soi comme critiquable. C'est parce qu'elle énonce quelque chose d'étrange qui peut d'ailleurs apparaître fantaisiste qu'elle permet de douter de la représentation figée par l'idéologie. K. Mannheim combat ainsi ceux qui se réjouissent de la fin des utopies. Une société sans utopie est une société morte et il est plus facile d'en imaginer une sans idéologie qu'une sans projet.

Il est donc tout aussi difficile d'échapper à l'idéologie qu'à l'utopie qui mettent toutes deux en avant l'importance de l'imagination comme étant son pouvoir pathologique d'où le double mouvement « idéologie – utopie » où les représentations idéologiques permettent de juger des pathologies de l'utopie et les positions de l'utopie permettent de réduire les rigidités de l'idéologie, mais aussi de donner un autre contenu à l'image et à la métaphore. Rappelons aussi, en référence à l'autre ouvrage de P. Ricoeur⁴³, consacré à la métaphore qu'il nous invite à penser le modèle comme une métaphore.

P. Ricoeur est en quête d'une manière d'unifier les perspectives de politisation et de « sociologisation » du concept d'idéologie. Comme le souligne E. Chiapello⁴⁴, « *l'idéologie dans sa fonction d'intégration du groupe donne un sens à l'organisation sociale et politique d'une société donnée, à l'ordre social. C'est dire aussi que la place privilégiée de la pensée idéologique se situe dans l'ordre du politique (sur ce point, Paul Ricoeur rejoint la définition de Jean Baechler ou de Lénine). Il faut ici concevoir l'ordre d'abord sans se référer à la hiérarchie ou au pouvoir. L'ordre est en premier lieu celui que produit la division sociale des activités. C'est une forme, un agencement ; il faut le penser en termes d'organisation. La fonction d'intégration institue cet ordre-là*

⁴² P. Ricoeur, *L'idéologie et l'utopie*, Seuil, Paris, 2005.

⁴³ P. Ricoeur, *La métaphore vive*, Seuil, Paris, 1975

⁴⁴ E. Chiapello, *op. cit.*

et lui confère une notion d'ordre plus restrictive qui met l'accent sur le commandement et la hiérarchie ». L'idéologie est ainsi une forme de réduction des tensions entre les prétentions à la légitimité liée à l'exercice du pouvoir et la croyance en cette légitimité provenant des citoyens.

C'est donc sur une telle position épistémologique qu'il est possible de s'appuyer pour fonder les postures qui permettent de parler de l'organisation et de fonder les principes de la justification de ses modes politiques de fonctionnement et de ses modèles.

Il s'agissait ici de souligner les deux effets de l'utopie et de l'idéologie dans le rapport à la pratique, sa troisième fonction étant de faire perdurer l'identité du groupe. Ces concepts s'inscrivent donc dans une posture déterministe, l'utopie et l'idéologie étant à même de fournir une intelligibilité des modes de contrôle à l'œuvre dans des dimensions sociales et politiques. La prise en compte de l'utopie et de l'idéologie est ainsi à même de rendre compte de la nature du pouvoir et de l'ordre de production d'idées légitimantes des rapports entre dominants et dominés.

La difficulté du recours au concept d'idéologie est donc ainsi liée à la difficulté d'intégrer les deux perspectives :

- Celle de la légitimation qui conduit à la construction en force de « fausses » consciences ;
- Celle de la légitimité qui est justification c'est-à-dire procès de masquage des forces qui sont alors considérées comme « normales » dans un univers de conformité.

Avec la légitimation, on va pointer les raisons qui forcent les croyances et avec la légitimité, on va venir pointer les raisons qui fondent le droit, les règles, l'autorité. Politisation et « sociologisation » des concepts d'utopie et d'idéologie viennent donc construire une oscillation dont il est difficile de sortir. L'utopie et l'idéologie ne peuvent être à la fois un masque à critiquer radicalement et une logique d'efficacité crédible. Si l'on considère l'utopie et l'idéologie comme des processus (c'est-à-dire un ensemble d'idées « faits » et d'idées « propositions » venant « faire système ») et compte tenu des catégories mises en évidence ci-dessus, il semble possible d'ajouter une troisième perspective, celle de la justification mimétique. Celle-ci s'applique particulièrement bien à la masse, c'est-à-dire un « objet social » où les comportements mimétiques jouent à plein.

La référence est alors G. Tarde⁴⁵ ou R. Girard⁴⁶, R. Girard étant sorti ici de sa perspective de compréhension du monde judéo-chrétien. « *Il n'y a rien ou presque, dans les comportements humains, qui ne soit appris, et tout apprentissage se ramène à l'imitation. Si les hommes tout à coup cessaient d'imiter, toutes les formes culturelles s'évanouiraient* »⁴⁷ écrit-il. Mais en même temps, l'imitation est réprimée volontairement, principalement pour éviter la violence liée au désir d'un objet convoité par un autre. L'imitation est donc à la fois ciment et menace pour la cohésion sociale, d'où le fait de la canaliser par le rite (reproduction d'un conflit passé pour le vider de toute violence) et l'interdit (des éléments donnant lieu au désir mimétique introduisant une rivalité), généralement en référence au sacré. En opposition au sacré, la modernité se caractérise par un processus de désacralisation qui conduit les acteurs à se référer à

⁴⁵ G. Tarde, *Les lois de l'imitation*, Kimé, collection « Vues critiques », Paris, 1993 (Ed. originale : 1890)

⁴⁶ R. Girard, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Grasset, Paris, 1978

⁴⁷ R. Girard, *op. cit.*, p. 15

une représentation commune (le modèle) bénéficiant des attributs de la rationalité et menant à une homogénéisation de la société, d'où la normalisation par mimétisme. Le mimétisme conduit ainsi au jeu de la conformité et du conformisme. La conformité passe par l'intériorisation de la norme là où le conformisme passe par la dépendance vis-à-vis d'autrui et, dans les deux cas, il est bien question d'identification. A. Orléan⁴⁸ met l'accent sur le mimétisme comme levier du conformisme. Il distingue trois types de mimétismes : le mimétisme normatif qui a pour but de ménager la désapprobation du groupe, le mimétisme autoréférentiel qui est de nature plus identitaire ou alors de nature mécanique (préjugé) et le mimétisme informationnel qui se réfère à l'action des autres comme étant de valeur supérieure.

On aboutit alors à la trilogie suivante quant au rôle de l'idéologie et de l'utopie dans la construction des modèles :

- l'utopie et l'idéologie comme « vérité en justice », approche sociologique venant s'intégrer dans une théorie active de la connaissance vue dans une perspective culturaliste où c'est la légitimité qui prévaut ;
- L'utopie et l'idéologie comme « vérité en force », approche politique où simplification et incantation jouent sur le registre de la déformation au profit des intérêts d'une catégorie dominante et où c'est la légitimation qui prévaut ;
- L'utopie et l'idéologie comme « vérité en ressemblance », approche psychologique venant construire une perspective où c'est le conformisme qui prévaut.

L'issue se trouve peut-être dans le recours au concept d'« attracteur », l'utopie et l'idéologie pouvant être ainsi vues comme des « attracteurs » héritant des trois composantes (politisation – légitimation et passage en force, « sociologisation » - légitimité et passage « en justice », conformisme et passage en ressemblance).

L'utopie et l'idéologie comme attracteurs posent la question des « références ultimes », références à la fois d'ordre social et culturel pour qu'utopie, idéologie et culture fassent « système ». C'est pourquoi nous proposons ici de recourir à ces deux concepts d'utopie et d'idéologie pour essayer de parvenir aux « fondamentaux », c'est-à-dire aux éléments qui permettraient d'expliquer comment nous pensons l'organisation et de voir en quoi ces fondamentaux constituent des éléments permanents susceptibles d'offrir une intelligibilité aux « moments de gestion », moments essentiellement variables et fugitifs, tout comme aux modèles organisationnels qui sont eux plus stables et plus durables.

La dimension culturaliste des modèles doit en outre être signalée, comme ce qui se passe avec la référence à un modèle « anglo-américain » de l'organisation.

⁴⁸ A. Orléan, « Psychologie des marchés, comprendre les foules spéculatives » in J. Ravereau & J. Trauman (Eds.), *Crises financières*, Economica, Paris, 2001, pp. 105-128