



HAL
open science

Sur le problème du fondement normatif de la philosophie sociale critique : d'où vient la norme au fondement de la critique sociale ?

Mahaut Ritz

► To cite this version:

Mahaut Ritz. Sur le problème du fondement normatif de la philosophie sociale critique : d'où vient la norme au fondement de la critique sociale ?. Philosophie. 2013. dumas-00846822

HAL Id: dumas-00846822

<https://dumas.ccsd.cnrs.fr/dumas-00846822v1>

Submitted on 21 Jul 2013

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Mahaut RITZ

Sur le problème du fondement normatif de la philosophie sociale critique

D'où vient la norme au fondement de la critique sociale ?

Mémoire de Master 2 « Sciences humaines et sociales »

Mention : Philosophie

Spécialité : Histoire de la Philosophie et Philosophies du Langage

sous la direction de M. Éric DUFOUR

Année universitaire 2012-2013



Mahaut RITZ

Sur le problème du fondement normatif de la philosophie sociale critique
D'où vient la norme au fondement de la critique sociale ?

Mémoire de Master 2 « Sciences humaines et sociales »

Mention : Philosophie

Spécialité : Histoire de la Philosophie et Philosophies du Langage

sous la direction de M. Éric DUFOUR

Année universitaire 2012-2013

Avant-propos

Ce mémoire de M2 appartient au champ de la philosophie sociale. Il fait suite, sans s'inscrire dans une continuité directe, à mes premiers travaux de recherches de M1 sur la théorie de la reconnaissance élaborée par le philosophe allemand Axel Honneth, représentant de la troisième génération de l'École de Francfort, autrement appelée « Théorie critique ». J'avais intitulé ce premier projet de recherche « Reconnaissance et identité. Deux concepts critiques dans la philosophie d'Axel Honneth ». Il s'agissait essentiellement d'étudier la théorie de la reconnaissance, élaborée dans le cadre d'une critique sociale orientée vers l'analyse et la critique des « pathologies sociales », processus de développement sociaux vécus comme manqués ou perturbateurs. Pour mettre en évidence ces pathologies sociales et en approfondir l'analyse, Axel Honneth fait appel au concept de reconnaissance : il conceptualise les pathologies sociales comme des dénis de reconnaissance. Le concept de reconnaissance permet non seulement d'analyser les pathologies de la société et la manière dont elles font obstacle aux conditions de la construction et de la réalisation de soi des individus, mais aussi la façon dont elles peuvent être à l'origine de la construction des rapports négatifs des individus avec eux-mêmes, appelés autrement « identité négative ». La reconnaissance occupe en effet une place essentielle et nécessaire, d'après Axel Honneth, dans les rapports des individus entre eux et des individus avec eux-mêmes. Bien plus, elle joue un rôle dans notre rapport avec le monde extérieur et est à l'origine de la construction de notre connaissance. Les individus se construisent par la reconnaissance ontologique, mais ont également besoin de la reconnaissance pour atteindre une « vie bonne ». Néanmoins, une telle théorie de la reconnaissance n'est pas sans poser quelques problèmes : lorsque la reconnaissance transformée en bien instrumental porte elle aussi atteinte à la réalisation de soi.

Un problème central pour le champ de la philosophie sociale est apparu au cours de mon travail autour de la théorie de la reconnaissance : celui des liens qu'entretient la théorie de la reconnaissance avec la visée critique que développe un tel modèle. Lors d'un entretien avec Olivier Voirol paru en 2001, dans *La Société du mépris*, Axel Honneth explique qu'il conçoit son travail comme une tentative de développer, à partir d'une théorie du social, les critères permettant d'élaborer une critique des tendances pathologiques du social ou, pour ainsi dire, de ses réalisations incomplètes. La piste proposée pour entreprendre ce projet est celle de la théorie de la reconnaissance. Avec cette théorie, Axel Honneth tente de pallier le problème du

fondement normatif de la critique sociale que l'on pourrait résumer par cette question : à partir de quelle norme la critique s'effectue-t-elle ? C'est à ce problème essentiel et général, celui des fondements de tout jugement, que mon travail de M1 m'a naturellement conduit et il est, selon moi, un véritable sujet d'autoréflexion pour tout philosophe qui se livre à une critique sociale. La citation d'Adorno, sur laquelle s'achevait mon mémoire de M1, met en évidence cette problématique de la norme dans la critique sociale :

*Sur l'eau*¹. – Lorsque vous posez des questions concernant des finalités de la société émancipée, on vous répond : épanouissement des possibilités humaines ou richesse de la vie. À la question inévitable et illégitime correspond une réponse aussi inévitable dans son arrogante assurance : elle nous rappelle l'idéal socio-démocrate de la personnalité prôné par les naturalistes barbus des années quatre-vingt-dix, soucieux de se donner du bon temps. La vraie tendresse serait dans la plus brutale des réponses : que nul n'ait plus jamais faim. Tout le reste tente d'aborder une situation qu'il conviendrait de définir à partir de besoins humains, à travers un comportement humain qui, calqué sur le modèle de la production est une fin en soi. Les fantasmes autour de l'homme sans inhibition, éclatant d'énergie, créateur, ont été peu à peu envahis par le fétichisme de la marchandise qui, dans la société bourgeoise, a produit l'inhibition, l'impuissance, la stérilité des choses qui ne changent jamais. [...]

Theodor W. Adorno, *Minima Moralia*, Aphorisme 100.

Bien qu'Adorno offre quelques pistes d'explication à sa condamnation des valeurs socio-démocrates bourgeoises, le lecteur de cet aphorisme est en droit de se demander pourquoi les idéaux socio-démocrates de la personnalité et de liberté du monde bourgeois ne peuvent être pris comme critères d'évaluation de la société dont la fin serait « l'épanouissement des possibilités humaines ou richesses de la vie. » Ce doute jeté par le lecteur sur la validité des critères utilisés par le philosophe montre que le fondement normatif de la critique dépend de la conception du monde qu'elle sous-tend. Par ailleurs, on devine l'ambiguïté de la critique sociale qui entend briser les normes sociales de l'ordre établi et qui, tout en prétendant être anti-normative, ne cesse de produire des avis négatifs, critiques.

¹ En français dans le texte.

Remerciements

Je remercie tout particulièrement mon directeur de mémoire Monsieur Éric Dufour pour ses conseils méthodologiques ou bibliographiques et ses encouragements, qui ont largement participé à l'élaboration de ce travail.

Un grand merci également à Madame Marlène Jouan pour sa disponibilité et son aide qui m'ont permis d'approfondir certaines parties de mon mémoire.

À ma chère relectrice toulousaine, je dis toute ma gratitude.

Merci enfin aux parents et amis chambériens, grenoblois, berlinois et d'ailleurs pour leur soutien et leur patience.

Sommaire

Introduction	8
Partie 1 – Confrontation entre un modèle de critique externe normatif et un modèle de critique immanente	22
Chapitre 1 – La philosophie sociale : un discours politique descriptif et évaluatif	23
1) Généralités sur la philosophie sociale et autoréflexion	23
2) Une typologie des critiques	28
Chapitre 2 – La philosophie sociale contre le normativisme	33
1) Le caractère irréductible de l'éthique et les limites d'une problématique éthique classique	33
2) Refus d'un normativisme en philosophie sociale et ambivalence de la norme	35
3) Une orientation normative préalable	38
4) Imbrication de deux problèmes, éthique et épistémique, dans la critique sociale	41
Partie II – Contre une substantialisation de la norme	45
Chapitre 3 – Du problème de l'immanence de la norme	46
1) Une « paralysie » de la critique ?	46
2) Le danger des principes substantiels. Quand la critique interne supporte la rationalité de l'ordre social	48
3) Mise au jour des contradictions internes pour une critique immanente	52
Chapitre 4 – Critique interne, critique immanente et transformation	55
1) Efficience et volonté de transformation	55
2) Mise en œuvre de la transformation et rôle de la critique en débat	57

3) Objection de la critique interne ou herméneutico-reconstructive à l'accusation de conservatisme. La transfiguration contre la transformation matérialiste	62
Partie III – Le problème de la justification de la critique immanente	67
Chapitre 5 – De la possibilité d'une fondation rationnelle de la critique immanente : une justification impraticable de la critique sociale ?	68
1) Une exigence de « vrai » et de « rationnel » ? Débat autour de l'idée d'une transcendance de la réalité sociale	69
2) La critique immanente du point de vue d'une transcendance immanente	73
3) Une anthropologie minimale de l'être humain : la prise de parti critique	78
Chapitre 6 – De la nécessité d'une fondation rationnelle de la critique sociale	85
1) Dynamique et mise au jour critiques	86
2) Une justification de la critique sociale à l'aune de ses conséquences pratiques	92
Conclusion	97
Bibliographie	104
Table des matières	109

Introduction

La démarche de la philosophie sociale consiste à faire le diagnostic de son temps et de son époque en se posant la question de leurs caractéristiques propres. Cependant, pour que la philosophie sociale reste une philosophie, elle ne peut se contenter d'une simple description de la réalité sociale : elle doit également l'évaluer et en faire la critique. Cela suppose une réflexion sur les normes et les critères au nom desquels cette évaluation critique peut avoir lieu. Aujourd'hui, on désigne par « philosophie sociale » une démarche théorique qui entend faire le diagnostic de « ce qui ne va pas » dans la société telle qu'elle est et de ce qui, dans l'ordre social existant, non seulement fait obstacle à l'épanouissement des individus, mais leur impose des formes de vies dégradées et « mutilées », pour reprendre l'expression d'Adorno, qui sous-titre ainsi *Minima Moralia*² : « Réflexions sur la vie *mutilée* ». « Ce qui ne va » dans la société, la philosophie sociale le conceptualise sous le terme de « pathologie sociale ». La philosophie sociale articule donc deux composantes principales : l'une descriptive, chargée d'exposer les effets des institutions sur l'expérience sociale et l'existence des individus, l'autre évaluative, critique. En effet, décrire une pathologie sociale revient à émettre un jugement de valeur négatif. Celui-ci se fait nécessairement au moyen d'une norme : de même que, dans le champ médical, pour diagnostiquer une pathologie, on se réfère à une norme de santé, de même, pour évaluer les pathologies sociales, il conviendrait de se référer à une « normalité sociale ». Toute la difficulté réside alors dans le choix de cette norme, condition de possibilité de la critique, pour arriver à la critique sociale la plus pertinente et la plus légitime possible. On touche ici au problème de la fondation normative du discours critique de la philosophie sociale. Celui-ci se complique lorsqu'on sait que le concept de « norme » sert également de concept critique en philosophie sociale puisqu'on peut avoir une lecture de la norme comme participant de la pathologie sociale comme contrainte voire comme instance de domination. Au sens fort du terme, les normes correspondent en effet à des modèles sociaux suggérés par des faisceaux convergents d'indicateurs trouvés dans différents modèles de vie et sont à l'origine d'une pression sociale majoritaire soutenant l'existence des individus – je reprends cette définition à Guillaume Le Blanc dans son ouvrage *Les Maladies de l'homme normal*³. Foucault est sans doute le philosophe à avoir critiqué avec le plus d'acharnement les normes sociales comme étant liées

² ADORNO, Theodor W., *Minima Moralia* (1951), traduit de l'allemand par Éliane KAUFHOLZ et Jean-René LADMIRAL, Paris, Éditions Payot, 2001.

³ LE BLANC, Guillaume, *Les Maladies de l'homme normal*, Paris, Vrin, 2007.

d'une façon ou d'une autre à l'exercice d'une domination sociale : ce que les agents se fixent comme norme ou comme idéal ne serait le plus souvent pas autre chose que le produit même de l'intériorisation par eux de la domination qu'ils subissent. La pathologie sociale est ainsi une imbrication de contraintes fonctionnelles, celles du système, et normatives, celles du monde vécu. Comment la critique sociale peut-elle dès lors recourir à des normes quand elle attaque elle-même les normes sociales comme faisant obstacle à l'émancipation des individus ? Cette question rejoint le problème suivant, celui qu'on a appelé, dans les années 80, le « problème de la morale » chez Marx : comment est-il possible de dénoncer une société en renvoyant les principes classiques de la dénonciation (Droit, morale) à l'idéologie, c'est-à-dire à un système d'idées et de représentations qui domine l'esprit d'un individu ou d'un groupe social et qui légitime les dominations et les inégalités ? L'un des enjeux pour la philosophie sociale consiste à se démarquer d'une philosophie politique normalisante et prescriptive qui prétend dire ce qui doit être ou ce qui est « de droit ». La philosophie sociale veut échapper à cela mais ne peut pour autant se passer, dans sa dimension évaluative, d'un fondement normatif. C'est ce problème méthodologique soulevé par la manière dont la philosophie sociale exprime les dynamiques critiques, qui émergent de l'expérience sociale, que nous tenterons de résoudre dans notre dissertation. Il ne s'agit pas ici de délimiter le contenu d'un fondement normatif servant la critique sociale – nous en mentionnerons tout de même certains à titre d'exemple, tels que Marx a pu en énoncer dans le *Manifeste du Parti communiste*⁴ –, mais de se demander, d'un point de vue méthodologique, d'où vient la norme à partir de laquelle la philosophie sociale met au jour les pathologies sociales.

Une typologie des critiques sociales existantes indique ainsi qu'il existe plusieurs modèles critiques sur lesquels il faut nous pencher pour mieux appréhender ce problème fondamental. Deux articles d'Emmanuel Renault en particulier, « Pathologie sociale et souffrances sociales »⁵ et « Postfordisme, marxisme et critique sociale en débat »⁶, établissent une typologie claire des différents types de critiques sociales. Sans rentrer dans les détails pour le moment, on peut distinguer d'une manière très générale deux types de critiques, distincts par le traitement réservé à leur dimension évaluative : une critique dite « forte », s'appuyant, par exemple, sur une théorie de la démocratie ou de la justice, c'est-à-dire sur des exigences

⁴ MARX, Karl, ENGELS, Friedrich, *Manifeste du Parti communiste* (1848), traduit de l'allemand par Maximilien RUBEL et Louis ÉVRARD, dans MARX, Karl, *Philosophie*, Paris, Gallimard, 1994, p. 393-440.

⁵ RENAULT, Emmanuel, « Pathologie sociale et souffrances sociales », dans HABER, Stéphane (dir.), *Des pathologies sociales aux pathologies mentales*, Besançon, Presses Universitaires de Franche-Comté, 2010, p.149-165.

⁶ RENAULT, Emmanuel, « Postfordisme, marxisme et critique sociale en débat », *Actuel Marx*, n°40, 2006, p. 156-168.

universelles décontextualisées et par là-même extérieures à la réalité sociale existante – le fondement normatif de la critique est alors externe –, et une critique dite « faible », s'appuyant, elle, sur des principes normatifs ayant validité aux yeux des individus concernés par les transformations sociales désirées – le fondement normatif de la critique est alors interne puisqu'il correspond à l'univers normatif des individus pris dans la réalité sociale. Cette critique interne, pour laquelle on parle également d'immanence de la norme, n'est pas non plus sans poser problème si l'on admet avec Foucault l'intériorisation par les individus de la domination qu'ils subissent à travers les normes sociales. Si, comme Judith Butler reprenant cette thèse de Foucault, on lit l'idéal, partagé par de nombreuses femmes, de vouloir fonder une famille comme le produit de leur intériorisation d'une norme, en l'occurrence la norme de l'hétérosexualité obligatoire, monogame et reproductive, et comme l'expression de la domination masculine, se servir d'une telle norme pour asseoir sa critique sociale devient plus que problématique. La question est alors la suivante : d'où vient la norme au fondement de la critique sociale qui permette d'échapper au prescriptivisme d'un modèle externe et à ce qui semble se constituer comme un conservatisme de la critique interne ? L'enjeu principal qui réside derrière cette pluralité de modèles critiques, outre l'information apportée sur les différents fondements normatifs possibles de la critique, concerne la délimitation du champ de la philosophie sociale : à la fois la philosophie sociale semble unifiée autour d'un projet commun – il faudra montrer pourquoi –, ce qui permet d'éliminer des modèles critiques prescriptifs ou conservateurs, et, en même temps, celle-ci prend des sens différents en fonction du modèle critique qui la sous-tend. On distingue en effet, à travers différents modèles critiques, une pluralité de programmes en philosophie sociale. Elle n'est donc pas univoque. Néanmoins on peut se demander si tous ces programmes intègrent véritablement le champ de la philosophie sociale telle qu'elle se délimite. La réponse est « non » puisque la philosophie sociale consiste en un projet philosophique déterminable par les exclusions qu'elle comporte et qui permettent de la délimiter. Y a-t-il pour autant une unité de la philosophie sociale ? Voilà un autre problème que nous questionnerons en arrière-plan. La philosophie sociale veut se distinguer de la philosophie morale et de la philosophie politique, telle qu'elle a été restaurée, en particulier, au début des années 80, en échappant à toute normalisation de son discours, dans le sens de l'imposition d'une identification de ce qui est avec ce qui doit être, et à toute abstraction liée à des théories ou exigences universelles. Franck Fischbach rend très bien compte de ces

démarcations dans *Manifeste pour une philosophie sociale*⁷, ouvrage dont l'un des buts principaux est de cerner les conditions, le sens et la portée de la démarche de la philosophie sociale. Comme il le souligne, la philosophie sociale a un objet d'étude propre, le social lui-même, entendu comme une sphère de rapports et de relations interhumains qu'il s'agit de comprendre et d'analyser. La philosophie sociale part de présupposés particuliers dont l'idée selon laquelle l'existence individuelle est inscrite dans un contexte social de vie déterminée fait partie. L'individu est un être social, construit socialement. Sa dépendance essentielle aux conditions naturelles et sociales objectives, telle que la conçoit la philosophie sociale, explique le statut primordial que cette dernière accorde au social, contrairement, par exemple, à la philosophie politique qui ne considère pas la politique comme immanente à la réalité sociale, mais comme irréductible au social, lorsqu'elle ne nie pas cette composante essentielle de la vie humaine. Le point de départ d'analyse de la philosophie sociale permet également de la définir. Nous l'avons mentionné plus haut : il s'agit des formes et des expériences de vie vécues comme manquées par les agents eux-mêmes. À partir de là, et nous en revenons à la toute première définition de « philosophie sociale » que nous avons donnée précédemment, la philosophie sociale se questionne sur les conditions de ces formes de vie manquées, tentant ainsi de mettre au jour des pathologies sociales. Ainsi la philosophie sociale semble-t-elle unifiée autour d'un certain nombre d'exigences, ou plutôt d'exclusions qui correspondent à des points de critique qu'elle adresse à d'autres formes de théories philosophiques. À partir de là, il s'agit, pour elle, d'établir un fondement normatif cohérent avec son programme et son discours.

La normativité spécifiquement sociale, c'est-à-dire l'immanence de la critique à la réalité sociale, semble être un prérequis nécessaire pour aller dans le sens d'une philosophie sociale cohérente avec ses présupposés. Cela signifie que, pour mener à bien sa critique, outre le fait de partir du vécu des individus, la philosophie sociale se réfère également aux attentes qui sont les leurs, et non à des exigences extérieures à la sphère sociale : elle mesure l'écart entre les attentes des individus et leurs réalisations. Cette démarche est loin d'être évidente. En effet, traditionnellement, le questionnement éthique sur ce que serait une vie accomplie, en opposition à une vie mutilée – et la philosophie sociale n'échappe pas à ce questionnement – se réfère, comme dans la philosophie morale ou politique, à une norme universelle transcendant la réalité sociale. Franck Fischbach, dans *Manifeste pour une philosophie sociale*, écrit que la philosophie sociale ne peut pas se passer d'un tel questionnement

⁷ FISCHBACH, Franck, *Manifeste pour une philosophie sociale*, Paris, La Découverte, 2009.

éthique mais que celui-ci reste secondaire : elle ne peut en faire l'économie, mais elle ne commence pas par celui-ci et n'a pas pour prétention d'établir un modèle éthique. La philosophie sociale tient à se distinguer non seulement de la philosophie politique prescriptive et normalisante, mais également de la philosophie morale ou de l'éthique dans le sens où celles-ci chercheraient à déterminer des critères normatifs de la vie bonne ou « réussie ». C'est dans les formes et les expériences de vie vécues comme manquées que la philosophie sociale prend son point de départ. Se demander « Qu'est-ce qu'une vie mutilée ou aliénée ? » ne relève pas de la philosophie morale, cette question appartient à la philosophie sociale. Il ne s'agit pas de fonder la philosophie sociale dans une éthique ou une morale extérieures au social, d'énoncer des principes normatifs universels qui devraient fonder les institutions sociales et politiques de telle sorte qu'elles soient conformes aux valeurs de liberté et d'équité, comme l'a fait, par exemple, la philosophie politique de John Rawls avec l'ouvrage *Théorie de la justice*⁸. La réouverture, au début des années 80, de la dimension normative en philosophie politique, que cet ouvrage de Rawls, considéré comme le fondateur de la philosophie politique normative, initie, se limite à la seule sphère juridico-politique, occultant ainsi toute dimension normative immanente à la sphère proprement sociale de l'existence. Cela va à l'encontre d'un des présupposés fondamentaux de la philosophie sociale : l'idée que la vie individuelle est inscrite dans un contexte social de vie déterminé. Une démarche, telle que celle de Rawls, n'est pas satisfaisante et ne correspond pas à la réalité pour la philosophie sociale : elle est décontextualisée, puisqu'elle cherche à appliquer un modèle de justice extérieur et universel à la réalité sociale, qu'elle ne prend pas en compte, et suit ainsi les voies de l'abstraction. C'est sur une normativité spécifiquement sociale que s'appuie la philosophie sociale. De cette manière, elle peut articuler plus étroitement les approches descriptives et les approches évaluatives. Néanmoins, unanime dans son refus de déterminer des critères ou modèles normatifs précis de la vie bonne ou de déterminer des principes universels de justice déconnectés de la réalité sociale, la philosophie sociale semble se diviser concernant la question de la portée, locale ou universelle, qu'elle confère à la normativité sociale qu'elle cherche à mettre au jour. Elle est univoque dans sa prise en compte de la réalité sociale, contrairement à la philosophie politique qui souvent la nie, mais elle est plurivoque lorsqu'il s'agit d'accorder un sens plus ou moins faible à ce qui fonde la dimension évaluative de la critique sociale. L'universalisation des principes normatifs immanents à un espace public démocratique, telle

⁸ RAWLS, John, *Théorie de la justice*, traduit de l'américain par Catherine AUDARD, Paris, Le Seuil, 1987.

que l'a opérée Jürgen Habermas dans son ouvrage *Théorie de l'agir communicationnel*⁹, correspond à une forme de critique sociale, qui semble remettre en question l'idée d'une immanence de la norme sur laquelle repose la critique sociale, puisqu'elle semble la sortir de son contexte social pour la généraliser en une théorie universelle. La norme, dans la théorie sociale critique, est-elle extérieure ou intérieure à la réalité sociale ?

Au problème des conditions de possibilité du discours critique, tel que nous l'avons posé, s'ajoute le problème des conditions de légitimité de ce même discours. Dans l'histoire de la philosophie sociale, ce problème a pris une place importante et a été à l'origine de critiques et de divergences au sein de la philosophie sociale. C'est ainsi qu'Axel Honneth, représentant de la troisième génération de l'École de Francfort, dans une interview menée par Olivier Voirol et retranscrite dans la quatrième partie de *La Société du mépris. Vers une nouvelle Théorie critique*¹⁰, critique la première génération de la Théorie critique ou « École de Francfort », représentée par Adorno et Horkheimer, pour son déficit normatif, en plus de son déficit sociologique. Rappelons rapidement qu'outre une entreprise d'actualisation du marxisme, la Théorie critique consiste en une critique sociale s'appuyant sur une analyse des évolutions sociales contemporaines, tout en adoptant le point de vue des potentialités d'émancipation. Elle veut identifier les obstacles à l'émancipation qui peuvent empêcher ces potentialités de se réaliser ou qui peuvent pervertir les luttes émancipatrices. Le déficit sociologique de cette première Théorie critique, tel que le conçoit Axel Honneth, c'est-à-dire comme absence de conception cohérente du social¹¹, ne nous intéresse pas directement ici. C'est l'idée d'un déficit normatif de la critique sociale qui a retenu notre attention. Pour Axel Honneth, les premiers auteurs de l'École de Francfort n'étaient pas en mesure de démontrer, dans la sphère même du social, les principes normatifs susceptibles d'être invoqués pour une justification interne de la critique. C'est face à ce constat et à partir de la philosophie de Jürgen Habermas, représentant de la deuxième génération de l'École de Francfort qui a conçu toute sa théorie – l'entente communicationnelle – comme une explication du cœur normatif du social, qu'Axel Honneth développe alors sa théorie de la reconnaissance. Il conçoit celle-ci comme une tentative de développer, à partir d'une théorie du social, les critères permettant de mener une critique des tendances pathologiques du social. Faisant du

⁹ HABERMAS, Jürgen, *Théorie de l'agir communicationnel* (1981), traduit de l'allemand par J.M. FERRY, Paris, Fayard, 1987.

¹⁰ HONNETH, Axel, *La société du mépris. Vers une nouvelle Théorie critique*, Paris, Éditions La Découverte, 2006, 2008, 4^{ème} partie : La Théorie critique de l'École de Francfort et la théorie de la reconnaissance, interview d'Olivier VOIROL, traduit de l'allemand par Olivier VOIROL, Francfort-sur-le-Main, octobre 2001, p. 151-180.

¹¹ Voir à ce propos : HONNETH, Axel, *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*, Frankfurt, Suhrkamp, 1986.

principe de reconnaissance le cœur du social, c'est dans ce même principe qu'il place le lien entre le social et les principes normatifs internes. Rappelons-le, dans la théorie de la reconnaissance, telle que la développe Axel Honneth, il existe un primat de la reconnaissance du point de vue de l'ontologie sociale, c'est-à-dire du point de vue de la construction de l'individu, qu'il convient de différencier de celui de la construction « bonne » de l'individu, dans le sens où le cœur du social s'identifie à des relations entre les individus sous-tendues par des attentes de reconnaissance. Mais l'enjeu au cœur du concept de reconnaissance dépasse sa propriété ontologique puisque la reconnaissance est un concept normatif en ceci qu'elle est nécessaire aux individus pour construire un rapport positif à soi ou « identité positive ». De la reconnaissance dépend la possibilité des individus de mener une « vie bonne ». Il semblerait donc que les différentes générations de la Théorie critique soient passées d'une théorie cherchant à identifier les mécanismes de domination ou les processus négatifs permettant de mener une analyse négative de la société établie, analyse négative qui trouve un écho dans la forme critique qu'exercent la plupart du temps les mouvements sociaux, à une théorie cherchant à se fonder normativement dans la pratique sociale, telle qu'elle a été élaborée, notamment, par Jürgen Habermas. Etant donné qu'il existe des formes de critiques négatives, représentées avant tout par les revendications des mouvements sociaux, c'est-à-dire par la diversité des luttes collectives contre l'injustice, mais aussi par de nombreux écrits ou œuvres critiques, décrivant des états de fait négatifs, on peut se questionner sur la nécessité de justifier le fondement normatif de la critique sociale. Sans cette justification la critique sociale est-elle légitime ? Si le manque de fondation de la critique constitue un vrai déficit pour Axel Honneth, on peut mentionner d'autres philosophes, autres que ceux de la première Théorie critique, qui ne cherchaient pas cette fondation normative. C'est le cas de Michel Foucault par exemple. Pour Foucault, en effet, il n'y avait pas grand sens à fonder de manière explicite et transcendantale la critique sociale. Cette entreprise de fondation philosophique serait-elle donc superflue voire irréalisable ?

Avant de se questionner sur la nécessité ou non de la fondation normative de la critique sociale, il faut déjà savoir si cette fondation normative est possible. Nous en revenons ici à un autre aspect de notre problème central sur les conditions de possibilité du discours critique : est-il réalisable de délimiter une norme fondatrice de la critique sociale sans retomber immédiatement dans l'idéologie ? La solution, nous l'avons vu, résiderait dans le fait de se référer à une norme immanente à la vie sociale, tel que le fait Axel Honneth avec sa théorie de la reconnaissance. Mais, y compris dans le cas d'une norme immanente à la vie sociale, celle-ci en vient à être posée comme un absolu. Or l'idée d'absolu est abstraite :

l'absolu s'abstrait du contexte social. Devenue norme, la norme n'est plus autocritique et en ce sens-là rejoint l'idéologie telle que nous l'avons définie, c'est-à-dire comme un système d'idées et de représentations dominant. Dès lors, la distinction ne s'opère plus entre un universalisme moral et un perspectivisme, mais entre un universalisme capable de se fonder et un universalisme devant être compris dans son incapacité même à se fonder. Il faudra expliquer pourquoi. Comme le précise Axel Honneth, même sans justification du fondement normatif de la critique, il existe toujours nécessairement une orientation normative préalable. Nous lui consacrerons une sous-partie dans la première partie de notre dissertation. La question est alors de savoir s'il est possible de rendre compte du fondement normatif de la critique ou non. Se poser cette question revient à se demander s'il est possible d'énoncer positivement un contenu normatif de la critique sociale. Axel Honneth part de ce présupposé lorsqu'il élabore sa théorie de la reconnaissance : la reconnaissance est nécessaire à la réalisation des individus et à la construction du rapport positif des individus avec eux-mêmes. C'est pourquoi les expériences de vie négatives des individus correspondent à des dénis ou à des manques de reconnaissance. Néanmoins, il a été reproché à la théorie de la reconnaissance d'Axel Honneth¹² de laisser de côté ce qui se constituerait comme une forme de reconnaissance pathologique, c'est-à-dire un phénomène de reconnaissance s'opérant de manière déplacée, trompeuse, sous-tendu par des relations de pouvoir. La mise en avant des formes pathologiques de la reconnaissance obligent à reconnaître le renversement du concept de reconnaissance, tel qu'il a été formulé par le philosophe, et ses limites. Pour reprendre l'analyse d'Estelle Ferrarese dans son article « Performativité, pouvoir, vulnérabilité. A propos de quelques immanquables corrélats de l'idée de reconnaissance. »¹³, la reconnaissance peut être délimitée par des systèmes de pouvoir de telle sorte que les demandes de reconnaissance, déjà préconstruites, ne produisent des satisfactions qu'en subordonnant toujours plus les agents aux mécanismes de pouvoir. On a affaire ici à une reconnaissance elle-même pathologique appelée dans certains cas « reconnaissance « managériale » » pour reprendre un terme d'Alain Caillé et de Christian Lazzeri dans *La Reconnaissance aujourd'hui*¹⁴, ouvrage dans lequel ils exposent comment la distribution de marques de reconnaissance peut devenir un outil de gestion de la ressource humaine, par exemple, dans une grande entreprise. Cette analyse consiste à montrer qu'un sujet peut certes

¹² Cf. les chapitres 6, 7 et 8 du mémoire de M1 « Reconnaissance et identité ».

¹³ FERRARESE, Estelle, « Performativité, pouvoir, vulnérabilité. A propos de quelques immanquables corrélats de l'idée de reconnaissance. », dans CAILLÉ, Alain (dir.), LAZZERI, Christian (dir.), *La Reconnaissance aujourd'hui*, Paris, CNRS Éditions, 2009, p. 303-320.

¹⁴ CAILLÉ, Alain (dir.), LAZZERI, Christian (dir.), *La Reconnaissance aujourd'hui*, Paris, CNRS Éditions, 2009.

faire reconnaître sa contribution à l'ordre commun, mais que, si cette contribution provient d'une position de dominé, ce qui aura été reconnu n'aura été que sa domination. Ainsi, si, comme l'écrit Horkheimer dans « Théorie traditionnelle et théorie critique »¹⁵, la critique donne le même sens que l'ordre établi aux mots tels que travail, valeur, reconnaissance – en ceci, elle est immanente à la réalité sociale –, la reconnaissance ne peut pas tenir le rôle de norme pour une critique qui prétend mettre au jour les pathologies, puisque la reconnaissance est parfois elle-même pathologique. Cependant, et Horkheimer le précise également, la critique, si elle donne le même sens aux mots que l'ordre établi, voit « qu'on ne peut accepter purement et simplement cette signification sans violer grossièrement la vérité »¹⁶. La reconnaissance « managériale », autrement appelée reconnaissance pathologique ou reconnaissance idéologique, n'est pas véritable : elle exige la construction d'une fausse identité de la part des individus. Bien évidemment, Axel Honneth ne nie pas l'existence de formes pathologiques de reconnaissance qu'il nomme « méconnaissances ». Ainsi la reconnaissance telle qu'il la conceptualise serait une instance normative véritable, alors que son double négatif pathologique et idéologique serait en vérité de la méconnaissance. On touche ici au cœur du problème de l'immanence de la critique sociale : comme on l'a déjà dit, la norme de la critique sociale est immanente à la réalité sociale, elle s'appuie sur les attentes des individus, mais, pour être véritablement critique, elle doit également se détacher de cette même réalité. Le danger qui réside derrière l'idée d'immanence de la norme pour la critique sociale est de fonder la critique sur des principes de type substantiel, c'est-à-dire des principes émanant de la vie sociale qui ne seraient pas interrogés en tant que tels, puisque la critique ne parviendrait pas à se détacher des conceptions de la vie accomplie prévalant dans une société donnée. C'est ici qu'intervient la référence à l'idée d'une vérité transcendant la vie sociale : si la reconnaissance « managériale » témoigne d'une *fausse* reconnaissance, c'est qu'il en existe une véritable et c'est à celle-ci que fait référence Axel Honneth lorsqu'il fait de la reconnaissance le cœur du social. Mais peut-on alors parler encore de cette reconnaissance normative comme d'une réalité sociale ? D'ailleurs l'emploi de concepts tels que celui-ci, ne conduit-il pas finalement la philosophie sociale à rejoindre la voie de l'abstraction suivie par la philosophie politique ? Comment la norme immanente à la réalité sociale de la critique peut-elle être assez détachée de la réalité sociale pour être critique sans prétendre la dépasser ?

¹⁵ HORKHEIMER, Max, « Théorie traditionnelle et théorie critique » (1937), dans *Théorie traditionnelle et théorie critique* (1970), traduit de l'allemand par Claude MAILLARD et Sibylle MULLER, Paris, Éditions Gallimard, 1974, p. 15-92.

¹⁶ *Ibid.*, p. 39.

Bien sûr, la première méthode de la critique consiste, sans qu'une quelconque idée de vérité soit nécessaire, à révéler les contradictions qui existent entre les expériences des individus et leurs attentes normatives. Si la reconnaissance « managériale » amène les individus à se construire de fausses identités en s'auto-réifiant, alors elle ne conduit pas à une plus grande réalisation et estime de soi, comme le promet le neomanagement : l'écart entre l'expérience et l'attente permet de la qualifier de *fausse* reconnaissance. Le paradoxe et l'aporie sont alors de très bons outils pour mener la critique visée par la philosophie sociale. Mais, encore une fois, ils requièrent eux aussi l'idée d'une reconnaissance véritable. On a dit que décrire une pathologie sociale revenait à émettre un jugement négatif en fonction d'une norme décrivant une « normalité sociale », tout comme la médecine diagnostique des pathologies en fonction d'une norme de santé. Est-il possible d'énoncer positivement cette norme ? Existe-t-elle tout simplement ? D'après Franck Fischbach, nul n'est besoin d'un modèle de vie humaine réussie pour faire une critique sociale, en tous cas, pas directement, écrit-il dans l'avant-propos de *Manifeste pour une philosophie sociale*¹⁷. Chez Adorno, il en irait plutôt de l'impossibilité d'énoncer positivement ce que serait ce modèle sans que celui-ci soit renversé et retombe dans le dictat de la norme. Pourtant, la critique s'appuie effectivement sur un autre positif de l'état de fait négatif qu'elle critique. Peut-être ne s'agit-il finalement pas d'une norme, mais d'un idéal ou d'une utopie, qui, sans correspondre à la réalité, donne une direction, un élan critique. Ainsi Emmanuel Renault, dans son article « L'individu comme concept critique »¹⁸, a-t-il distingué dans la philosophie de Marx, comme dans celle d'Adorno, un dédoublement du concept d'individu : l'individu saisi d'un point de vue critique et l'individu saisi d'un point de vue utopique. L'individu sert de concept critique, puisqu'il recueille les expériences négatives vécues par les agents et est lié à l'identification des obstacles et des potentialités d'émancipation de l'individu, et de concept utopique, dans la mesure où la critique s'appuie sur une conception idéale de l'individu véritable. Notons que l'emploi du mot « utopie » est à considérer avec toutes les réserves que requiert l'usage de ce terme s'agissant de Marx ou d'Adorno. L'utopie en tant que description concrète de l'organisation d'une société idéale a, en effet, été critiquée par

¹⁷ « Mais, direz-vous, ne faut-il pas disposer sinon d'un modèle du moins d'une représentation ou simplement d'une image de ce que pourrait être une vie humaine réussie et accomplie pour pouvoir en repérer les formes non réussies et inaccomplies [...] ? Je ne le crois pas, dans la mesure où cette démarche-là revient à faire abstraction de l'expérience des agents eux-mêmes [...] L'élaboration de critères d'une vie humaine réussie ne peut intervenir ici que dans un second temps et elle n'a lieu que sur la base de ce que les individus expérimentent et qu'ils peuvent eux-mêmes décrire comme des conditions sociales qui font obstacle à la réussite de leur vie [...] » FISCHBACH, Franck, *Manifeste pour une philosophie sociale*, op. cit., p. 16.

¹⁸ RENAULT, Emmanuel, « L'individu comme concept critique », *Contretemps* [en ligne], ca 2009, <http://www.contretemps.eu/fr/interventions/lindividu-comme-concept-critique> (page consultée le 28/06/2012).

Marx, qui a pu lui reprocher d'être non seulement inutile, mais politiquement nuisible : en étant en dehors du réel, l'utopie ne permet aucune prise sur lui et rend donc impossible toute transformation véritable. L'utopie peut cependant servir d'instrument à une critique sociale et politique de la société réelle, puisqu'elle sert à mesurer l'écart entre le fait et l'attente [utopique]. Que faire alors de l'exigence de vérité et de pertinence de la critique et, par extension, de son fondement normatif ? Le jugement négatif porté par la philosophie sociale sur les pathologies sociales correspond souvent à un jugement de valeur de vérité et de fausseté. L'enjeu du fondement normatif de la critique est alors de toucher au plus près la vérité de l'individu, puisqu'il sert d'étalon de mesure des sociétés à la critique sociale et permet ainsi de critiquer son exploitation et la domination exercée sur lui. Cela revient-il à élaborer une hypothèse sur l'individu transcendant la réalité sociale telle qu'elle est ? C'est le point de vue d'Axel Honneth avec sa théorie de la reconnaissance. Celui-ci tente cependant d'éviter à tout prix ce qui ressemblerait à un modèle de l'« homme normal », voulant se contenter ainsi d'« une anthropologie la plus économe possible, qui reconduise quelques conditions élémentaires de la vie humaine. »¹⁹ Précisons néanmoins que cet exercice se fait toujours à partir du monde social tel qu'il est, c'est-à-dire à partir de potentialités déjà inscrites dans la réalité sociale, y compris lorsqu'il s'agit d'utiliser un concept utopique de l'individu. On parle dans ce cas-là de transcendance immanente. Pour Franck Fischbach, le souci de fonder la critique selon des principes normatifs à la fois immanents et transcendant l'ordre social établi n'est pas nécessaire : la souffrance sociale et l'expérience des individus telles qu'elles sont décrites par les individus concernés suffisent pour légitimer la critique. C'est eux-mêmes qui doivent juger si l'écart entre leurs attentes et le degré de réalisation de ces attentes dans la société est un écart encore acceptable, acceptable sous certaines conditions ou bien totalement inacceptable.

Aussi nous pouvons constater que la philosophie sociale désigne une pluralité de positions philosophiques plutôt qu'un programme univoque. Mais, si l'idée d'une vérité de l'être humain, telle que voudrait la définir une ontologie sociale, est erronée ou utile pour la critique, selon qu'on se place d'un point de vue des dynamiques pratiques qui l'irriguent ou d'un point de vue des potentialités déjà inscrites dans le monde social, la critique sociale suit toujours la voie d'une orientation normative préalable. Comme l'écrit Franck Fischbach dans *Manifeste pour une philosophie sociale*, la philosophie sociale ne prétend ni à la découverte de normes universelles, ni à occuper un point de vue impartial ou neutre. Au contraire,

¹⁹ HONNETH, Axel, *La société du mépris*, op. cit., 1^{ère} partie : Les pathologies du social. Tradition et actualité de la philosophie sociale, traduit de l'allemand par Alexandre Dupeyrix, p. 99.

ajoute-t-il, elle ne recule pas devant la prise de parti, y compris (ou d'abord) politique. La philosophie se fait alors elle-même politique dans la mesure où elle engage et effectue une critique de son temps. Notons d'ailleurs, que la philosophie sociale prend une nouvelle fois ses distances avec la philosophie politique normative qui, pensant se fonder sur des principes universels, nie sa propre dimension politique. Franck Fischbach, dans son article « Le déni du social. Deux exemples contemporains : Abensour et Rancière »²⁰, illustre ce propos en citant un passage extrait de l'avant-propos du premier numéro sorti en 1993 de *La pensée politique*, l'une des revues à travers lesquelles s'est médiatisée la restauration de la philosophie politique normative : « Le titre de cette revue dit la conviction de ses initiateurs²¹ : la politique est pensable, elle est objet de connaissance. Cela signifie d'abord que [...] la réflexion politique n'est pas essentiellement partisane. » Franck Fischbach commente cette citation en ces termes : « Tout est dit, dans les termes à la fois d'un positivisme affligeant de naïveté et d'une manœuvre politique révoltante de grossièreté : la politique est objet de science, donc la philosophie politique est impartiale ! Et voilà la philosophie politique mise pour un bail au régime sec de sa propre science-politisation, selon l'heureuse formule de Pierre Bourdieu. »²² Impartiale, la philosophie ne l'est pas et c'est pourquoi elle s'évertue à effectuer, parallèlement à la critique sociale de son temps, une critique du contexte social de sa propre inscription comme pratique théorique parmi d'autres pratiques théoriques. C'est cette conscience de la philosophie sociale d'être elle-même inscrite dans un environnement ou un contexte social, qui lui permet de se comprendre comme une pratique savante et théorique liée à d'autres pratiques, qui constituent un contexte historique au sein duquel elle se sait être elle-même située. Refusant de se comprendre comme déliée de tout rapport avec la réalité sociale, elle n'exclut pas, en conséquence, d'exercer des effets. Je reprends ici cette conception de la philosophie sociale à Franck Fischbach. Car, ne l'oublions pas, la philosophie sociale ne se veut pas seulement « expressive », c'est-à-dire comme mettant simplement au jour les pathologies sociales. Elle est critique et aspire à une transformation de cette réalité sociale qui fait obstacle à l'émancipation des individus. Certains philosophes, tels que Guillaume Le Blanc dans *Vies ordinaires, vies précaires*²³, iront jusqu'à dire que la philosophie sociale doit se faire le

²⁰ FISCHBACH, Franck, « Le déni du social. Deux exemples contemporains : Abensour et Rancière », dans DUFOUR, Éric (dir.), FISCHBACH, Franck (dir.), RENAULT, Emmanuel (dir.), *Histoires et définitions de la philosophie sociale*, Recherches sur la philosophie et le langage, n°28, 2012, p. 29-46.

²¹ Il s'agissait de Marcel GAUCHET, de Pierre MANENT et de Pierre ROSANVALLON.

²² FISCHBACH, Franck, « Le déni du social. Deux exemples contemporains : Abensour et Rancière », *op. cit.*, p. 31.

²³ LE BLANC, Guillaume, *Vies ordinaires, vies précaires*, Paris, Le Seuil, 2007.

porte-voix des dominés. La critique de son propre positionnement, c'est ce qu'on appelle l'autoréflexion. Dans le premier aphorisme de la *Dialectique négative*, « Sur la possibilité de la philosophie »²⁴, Adorno souligne les limites de la philosophie, qui n'est qu'un simple moment de la réalité, et combien elle en dépend. Ainsi, lorsque la philosophie prend conscience qu'elle ne peut pas faire qu'un avec la réalité, elle est contrainte de se critiquer elle-même sans ménagement : selon Adorno, l'autoréflexion sur ses méthodes et concepts fait entièrement partie de la théorie sociale. L'enjeu de notre dissertation consiste au fond en une réflexion sur l'autoréflexion de la critique puisqu'elle s'interroge sur la démarche à adopter, du point de vue du fondement normatif de la critique, pour faire une critique sociale, non pas la plus légitime, mais la plus cohérente possible.

Ainsi en partant des caractéristiques de la philosophie sociale, essentiellement telles que les a énoncées Franck Fischbach dans son *Manifeste pour une philosophie sociale*, et en partant d'une typologie générale des modèles de critique sociale exposée par Emmanuel Renault dans « Postfordisme, marxisme et critique sociale en débat » et dans « Pathologie sociale et souffrances sociales », nous tenterons de résoudre le problème suivant : d'où vient la norme qui est au fondement de la critique sociale pour qu'elle soit en adéquation avec le projet de la philosophie sociale ? Il semble que la philosophie sociale, en opposition au modèle de critique externe de la philosophie politique normative, se mette d'accord sur l'origine interne, immanente à la réalité sociale, de la norme. Néanmoins, contre un modèle de critique interne, qualifié souvent de conservateur, car ne remettant finalement pas en question les normes sociales elles-mêmes, l'origine interne de la norme pour établir la critique peut s'avérer problématique. Une confrontation d'un modèle critique dit « immanent », qui correspondrait le mieux au projet de la philosophie sociale, avec ces deux autres grands modèles de critique, que sont les critiques « externe » et « interne », devrait donc nous permettre de cerner de plus près à quoi un tel modèle peut correspondre et comment il est fondé normativement. Bien évidemment, il existe une diversité de critiques dites « immanentes » qui correspondent elles aussi à des tentatives différentes pour fonder une critique qui soit légitime. Finalement, et nous essaierons de le démontrer au cours de notre dissertation, c'est la méthode employée qui semble être à l'origine du sens que porte en elle la critique. La méthode critique et la critique elle-même dépendent d'ailleurs de la conception du monde qu'elles sous-tendent : la critique, car elle est en lien directe avec la

²⁴ ADORNO, Theodor W., *Dialectique négative* (1966), traduit de l'allemand par le groupe de traduction du Collège de Philosophie : Gérard COFFIN, Joëlle MASSON, Olivier MASSON, Alain RENAUT et Dagmar TROUSSON, Paris, Payot, 2003, p. 11-13.

réalité existante qu'elle tend à transformer, la méthode, car la philosophie sociale est elle-même inscrite dans un contexte social et, peut-être plus que comme une analyse de la réalité sociale, elle se conçoit comme une intervention théorique dans le monde social, c'est là son fondement, semble-t-il. Mais cela reste à montrer.

Partie 1

-

Confrontation entre un modèle de critique externe normatif et
un modèle de critique immanent

Chapitre 1 – La philosophie sociale : un discours politique descriptif et évaluatif

1) Généralités sur la philosophie sociale et autoréflexion

Il nous faut d'ores et déjà préciser que cette dissertation aura une tendance inévitable à l'unification de la philosophie sociale pour deux raisons essentielles : la clarification du raisonnement et les références bibliographiques utilisées. Nous sommes essentiellement partie de la conception de la philosophie sociale de Franck Fischbach telle qu'on la trouve exposée dans *Manifeste pour une philosophie sociale*. Franck Fischbach avertit lui-même de cette tendance dans son ouvrage : pour mener à bien son projet de reconstruction de la philosophie sociale, de ses procédés et de ses objets, il admet avoir unifié les différents courants qui composent la philosophie sociale. Elle ne correspond évidemment pas un bloc uni. Etant traversée par de nombreuses oppositions théoriques et des conflits parfois irréductibles, elle est bel et bien diverse. Rappelons que le clivage le plus important au sein de la philosophie sociale correspond à la séparation de deux grands courants : l'un d'inspiration hégéliano-marxienne et l'autre néokantien, qui n'a eu de cesse de lutter contre la tendance marxisante du premier. L'étude de l'opposition entre ces deux positions serait intéressante à étudier de plus près – Franck Fischbach²⁵ semble notamment sous-entendre, lorsqu'il indique cette distinction au sein de la philosophie sociale, qu'opposée à Marx ou au moins au marxisme de la II^e Internationale, la philosophie sociale néokantienne aurait néanmoins tenté de « récupérer » Marx en le « kantianisant » –, mais elle n'est pas l'objet de notre dissertation. L'important pour notre dissertation est ici de nous entendre sur le terme de philosophie sociale que nous employons et qui dépend en fait essentiellement de ce que nous entendons par la notion de « critique ». En son sens originellement kantien, la « critique » s'oppose au dogmatisme et désigne une démarche cherchant à examiner les conditions qui rendent une connaissance possible avant d'affirmer qu'elle est réelle. La tradition hégéliano-marxienne entend « critique » dans un autre sens : soumettre la réalité sociale existante à la critique signifie « protester contre elle et se faire le promoteur d'une exigence de transformation de l'ordre existant. »²⁶ C'est autour de cette dernière définition de « critique » que se construit notre dissertation.

²⁵ Cf. FISCHBACH, Franck, *Manifeste pour une philosophie sociale*, op. cit., p. 36.

²⁶ *Ibid.*, p. 38.

Afin de partir d'une même définition de départ de la philosophie sociale comme tradition et projet philosophique à part entière, voici cinq caractères propres à ce domaine de la philosophie, tels que Franck Fischbach les établit dans le chapitre 3 de *Manifeste pour une philosophie sociale* : la philosophie sociale est une démarche philosophique qui se donne les moyens de distinguer la société de l'État, le social du politique ; elle se conçoit elle-même comme inscrite dans un environnement ou contexte social ; elle est une démarche philosophique qui entreprend de faire le diagnostic de son temps ; elle prend un point de vue évaluatif autorisant une critique de la réalité sociale existante ; la démarche inhérente à la philosophie sociale s'adresse à des acteurs ou à des sujets sociaux susceptibles de s'appropriier, sinon le point de vue de la philosophie sociale lui-même, du moins ses résultats, et d'engager sur cette base une action transformatrice de la réalité sociale existante. Ainsi la philosophie sociale est éminemment critique et se constitue comme une intervention théorique au sein d'un contexte social et politique précis. C'est en ce sens-là qu'il faut la comprendre comme un discours politique à la fois descriptif puisqu'elle fait le diagnostic de son temps et évaluatif, puisqu'elle est critique. La distinction du social et du politique est évidemment centrale en philosophie sociale. Dans le cas de la philosophie politique normative, les institutions politiques rompent la continuité avec la nature et on a affaire à ce que Franck Fischbach appelle le « déni du social »²⁷. Dans le cas de la philosophie sociale, le social est pensé dans la continuité avec le naturel et le politique dans la continuité avec le social et le naturel. La société correspond alors à un organisme naturellement constitué et non à une totalité artificiellement construite. En fait, il s'agit essentiellement de conceptualiser le social comme ce que Durkheim désignait par le terme d'« ordre social », c'est-à-dire comme « un ordre de phénomènes *sui generis*, existant au même titre que les phénomènes naturels ou physiques, et un ordre de phénomènes que l'on n'a aucune chance de connaître en leur spécificité propre si on les confond d'emblée avec les phénomènes politiques ou si on leur applique une conceptualité élaborée originellement pour les phénomènes politiques (par exemple lorsqu'on pense pouvoir rendre compte du social à partir d'une théorie du contrat entre individus, alors que les concepts mêmes de « contrats » et d'« individus » sont justement les résultats et les produits d'une certaine évolution du social). »²⁸ Notons également que, traditionnellement en philosophie sociale, le politique désigne ce qui structure la communauté en termes de distribution des fonctions et des places,

²⁷ Cf. FISCHBACH, Franck, « Le déni du social. Deux exemples contemporains : Abensour et Rancière », *op. cit.*

²⁸ FISCHBACH, Franck, *Manifeste pour une philosophie sociale*, *op. cit.*, p. 97.

des compétences et des parts. Cette définition du politique est loin d'être partagée par tous et nous prendrons l'exemple de Jacques Rancière qui s'y oppose fondamentalement. Pour lui, une telle définition correspond à une définition du politique au sens de la « police ». Le politique, au sens authentique du terme, serait pour Jacques Rancière « l'activité qui vient ajouter à cet ordre ce qui le défait, soit la puissance de l'égalité de n'importe qui avec n'importe qui. »²⁹ Franck Fischbach commente une telle définition du politique dans « Le déni du social. Deux exemples contemporains : Abensour et Rancière », soutenant qu'elle correspond plutôt à une définition de « politisation ». C'est par un tel processus de politisation, auquel aspire la philosophie sociale, que les groupes sociaux s'engagent en effet « lorsqu'ils donnent aux luttes qu'ils mènent la signification d'une remise en cause de l'ordre social existant et des principes qui, dans cet ordre, déterminent les parts qui reviennent les uns aux autres. »³⁰ L'enjeu d'une telle distinction entre social et politique réside dans la conception de l'individu qui en ressort et qui constitue deux points de départ philosophiques différents. L'enjeu est d'autant plus important que, comme l'a montré Emmanuel Renault dans « L'individu comme concept critique »³¹, l'individu constitue le point de départ de l'analyse critique en même temps qu'il sert d'instrument de mesure à la critique sociale d'une manière générale. C'est à l'aune des effets des structures sociales sur l'individu que s'effectue la critique de l'ordre existant. Rappelons rapidement qu'Axel Honneth définit ainsi le concept de pathologie sociale : « Par « pathologies sociales », j'entends des relations ou des évolutions sociales qui portent atteinte, pour nous tous, aux conditions de réalisation de soi. »³² Tout d'abord, un individu social pour une philosophie sociale : la philosophie sociale conceptualise l'individu comme un être naturel relationnellement constitué, comme un être de besoins, affecté, dépendant d'autrui et se faisant comme un être vulnérable, capable de souffrances. Un tel individu est ainsi dépendant de conditions naturelles et sociales objectives. Elles sont à l'origine de la vulnérabilité fondamentale de l'existence humaine. Il ne faut pas pour autant voir dans l'individu un être passif : « Certes pas, car, comme le disait Marx, d'un côté, « en tant qu'être naturel, en tant qu'être de chair, être sensible et objectif, l'homme est un être souffrant », mais, d'un autre côté, « en tant qu'être naturel et en tant qu'être naturel vivant, il est équipé de forces naturelles, de forces vitales, il

²⁹ RANCIÈRE, Jacques, *Moments politiques. Interventions 1977-2009*, Paris, La Fabrique, 2009, p. 160.

³⁰ FISCHBACH, Franck, « Le déni du social. Deux exemples contemporains : Abensour et Rancière », *op. cit.*, p. 39.

³¹ RENAULT, Emmanuel, « L'individu comme concept critique », *op. cit.*

³² HONNETH, Axel, *La Société du mépris*, *op. cit.*, p. 179.

est un être naturel actif »³³. »³⁴, écrit Franck Fischbach dans *Manifeste pour une philosophie sociale*. Dans ce même ouvrage il indique la conception traditionnelle de l'individu par la philosophie politique, depuis Hobbes jusqu'à Rawls : il est indépendant, autonome, c'est un agent rationnel libre, conscient de son propre intérêt, capable de se donner des buts et de déterminer les meilleurs moyens pour les réaliser. Au vue de la conception de l'individu élaborée par la philosophie politique, celle de la philosophie sociale semble décrire un individu fondamentalement faible. Pourtant, ce n'est pas ainsi qu'il faut lire la dépendance essentielle de l'individu aux conditions naturelles et sociales objectives, mais comme « l'affirmation même de la puissance qui est propre aux hommes [au sens où elle] les renvoie à des conditions objectives qui favorisent et accroissent, ou qui, inversement, contrarient et limitent, leurs possibilités et capacités d'affirmation d'eux-mêmes et de réalisation de soi. »³⁵

Ces cinq caractères de la philosophie sociale, dont nous avons parlé plus haut, sont comme autant de propriétés à respecter pour parvenir à une cohérence du discours philosophique critique. Cette recherche de cohérence constitue d'ailleurs le sixième caractère de la philosophie sociale que Franck Fischbach n'a pas mentionné directement dans sa liste, mais qui n'en est pas moins sous-entendu : il s'agit de l'autoréflexion. Telle que l'a théorisée Adorno, ainsi qu'en rend compte Emmanuel Renault dans « Adorno : de la philosophie sociale à la théorie sociale »³⁶, l'autoréflexion concerne tout d'abord la réflexion sur la valeur cognitive des méthodes et concepts et sur leur signification politique. Pour la philosophie sociale, cela revient essentiellement à se concevoir comme inscrite dans un contexte social. Ainsi la question de la valeur cognitive des concepts et méthodes ne peut-elle jamais, comme dans le cas d'une épistémologie des sciences sociales, être traitée de façon générale, mais se pose toujours de façon spécifique dans la construction d'un objet particulier et dans l'expérience que le sujet de la connaissance fait de cet objet. C'est à partir de la prise en compte de l'inscription – engagée – de la philosophie sociale dans un contexte social précis qu'on reconnaît une signification politique à ses concepts et méthodes et qu'il faut alors se poser la question de leur signification sociale. Emmanuel Renault donne un exemple de l'autoréflexion menée par Adorno sur les méthodes : ce dernier, en effet, se serait beaucoup interrogé sur la signification sociale des méthodes qui réduisent les enquêtes

³³ MARX, Karl, *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, traduit de l'allemand par Franck Fischbach, Paris, Vrin, 2007, p. 166.

³⁴ FISCHBACH, Franck, *Manifeste pour une philosophie sociale*, op. cit., p. 51.

³⁵ *Id.*

³⁶ RENAULT, Emmanuel, « Adorno : de la philosophie sociale à la théorie sociale », dans DUFOUR, Éric (dir.), FISCHBACH, Franck (dir.), RENAULT, Emmanuel (dir.), *Histoires et définitions de la philosophie sociale*, Recherches sur la philosophie et le langage, n°28, 2012, p. 240-241.

à des émetteurs d'opinion en leur récusant implicitement le droit d'entretenir un rapport réflexif avec leurs propres jugements et représentations. D'après Adorno, ces « enquêtés » sont réduits à leur « pseudo-individualité manipulée³⁷ ». Adorno s'interroge également sur la signification sociale et politique des concepts conçus comme « rôles ». A travers cette interrogation, c'est le rapport entre théorique et pratique au sein de la philosophie sociale qui est questionné. Tel que l'a énoncé Franck Fischbach dans sa liste de caractéristiques de la philosophie sociale, à l'idée d'une philosophie sociale se concevant elle-même comme inscrite dans un contexte social, s'ajoute l'idée qu'« elle se comprend comme une pratique théorique liée à d'autres pratiques qui constituent un contexte historique au sein duquel elle se sait être elle-même située ; elle renonce à se comprendre comme déliée de tout rapport avec la réalité sociale et historique dans laquelle elle s'inscrit, où elle prend naissance et sur laquelle, en conséquence, elle n'exclut pas d'exercer des effets. »³⁸ Ainsi, si sous de nombreux aspects la philosophie sociale a une tâche réflexive, consistant à questionner la fonction sociale même du « social » au cœur de son objet d'étude, c'est celle consistant à s'interroger sur le fondement normatif de sa critique qui constitue l'objet de notre dissertation. Dans une certaine mesure on peut dire que le problème central de notre dissertation, tel que nous l'avons posé en introduction, participe de l'autoréflexion de la philosophie sociale.

Ainsi, et l'introduction de l'ouvrage *Histoires et définitions de la philosophie sociale*³⁹ récemment paru en rend compte, on peut entendre par « philosophie sociale » un discours philosophique caractérisé par l'imbrication d'une composante descriptive et d'une composante évaluative. La composante descriptive décrit les effets des institutions sur l'expérience sociale et l'existence des individus. La composante évaluative suppose la mise en œuvre d'un type d'évaluation dont la spécificité tient à son caractère *immanent*. Nous consacrerons l'essentiel de notre mémoire au caractère immanent de la critique sociale philosophique, au regard, essentiellement, de deux autres formes de critique : la critique externe et la critique interne. Notre problème se constitue comme un problème de méthode visant la manière et surtout l'origine du fondement de la critique théorique à partir desquelles s'expriment les dynamiques critiques qui émergent de l'expérience sociale. L'un des enjeux consiste en la restitution du contexte, en l'occurrence la spécificité d'un domaine de

³⁷ ADORNO, Theodor W., « Recherches expérimentales aux États-Unis » (1968), dans *Modèles critiques* (1963), traduit de l'allemand par M. Jimenez et E. Kaufholz, Paris, Payot, 1984, p. 237-238.

³⁸ FISCHBACH, Franck, *Manifeste pour une philosophie sociale*, op. cit., p. 66.

³⁹ DUFOUR, Éric (dir.), FISCHBACH, Franck (dir.), RENAULT, Emmanuel (dir.), *Histoires et définitions de la philosophie sociale*, Recherches sur la philosophie et le langage, n°28, 2012, Présentation, p. 7-25.

philosophie, dans lequel évolue notre problématique concernant la provenance de la norme qui sous-tend la critique sociale. Nous avons commencé à restituer ce contexte, le terrain de philosophie sociale, mais l'immanence de la norme à l'origine de son fondement normatif et qui semble la caractériser – cette hypothèse est à vérifier – participe également de la définition de la philosophie sociale. Il en va de la cohérence de la philosophie sociale critique dans son rapport à l'objet de sa critique, ses présupposés et sa méthode. En effet, si « l'idée de philosophie sociale désigne une constellation de positions philosophiques plutôt qu'un programme univoque »⁴⁰, elle constitue néanmoins un projet philosophique déterminable dans les exclusions qu'elle comporte et qui permettent de la délimiter. Ainsi, par exemple, dans *Histoires et définitions de la philosophie sociale* la première partie, intitulée « Domaines et limites de la philosophie sociale », est consacrée aux limites de la philosophie sociale que l'on peut tracer par rapport à la philosophie politique normative, à la philosophie de la technique ou encore à l'épistémologie des sciences sociales. Il s'agit dans ces trois cas, non exhaustifs, de présenter le cadre général du débat contemporain sur le sens de l'idée de philosophie sociale et sur ses différentes définitions possibles. Aussi tenterons-nous dans notre première partie de présenter ce cadre général dans sa problématique normative et critique, puisque c'est elle qui nous intéresse.

2) Une typologie des critiques

Notre sujet ne cible aucune critique en particulier, mais se constitue plutôt comme une réflexion sur l'autoréflexion de la dimension évaluative de la critique sociale dans le champ de la philosophie sociale, tel que nous l'avons établi. C'est, comme nous l'avons vu, l'un des enjeux centraux pour la philosophie sociale : tout en articulant les expériences négatives du social, elle doit réussir à s'articuler elle-même à ces expériences négatives pour assurer sa fonction de critique sociale. L'originalité thématique de la philosophie sociale, celle des pathologies sociales lui confère également une originalité méthodologique, qui, comme nous l'avons dit, consiste à articuler spécifiquement une perspective normative (sur la vie bonne ou non mutilée) à une perspective descriptive (sur les institutions et leurs effets sur les formes de vie). Évidemment, il existe différentes manières d'élaborer une critique sociale. Pour cette raison et afin de bien délimiter l'objet de notre dissertation, puisqu'il n'est pas élaboré à partir de la critique d'un philosophe particulier, nous voulons procéder ici à une

⁴⁰ DUFOUR, Éric (dir.), FISCHBACH, Franck (dir.), RENAULT, Emmanuel (dir.), *Histoires et définitions de la philosophie sociale*, op. cit., p. 11.

typologie des critiques qui nous permettent d'avoir à l'esprit les différents modèles critiques possibles, avant de nous concentrer sur le modèle critique qui semble le plus cohérent avec le projet de la philosophie sociale : le modèle de critique immanente. Deux articles d'Emmanuel Renault, intitulés « Postfordisme, marxisme et critique sociale en débat » et « Pathologie sociale et souffrances sociales » et qui ont servi de base à notre analyse, élaborent justement une telle typologie. De manière très schématique, il faut, pour Emmanuel Renault, distinguer pour chaque dimension de la philosophie sociale – descriptive et évaluative – deux forces différentes : il peut exister un sens faible et un sens fort de la composante descriptive et un sens faible et un sens fort de la composante évaluative. La combinaison de ces différentes composantes dans un sens plus ou moins fort est à l'origine de différents programmes en philosophie sociale : forts, mixtes ou modérés. Les programmes forts sont constitués de composantes descriptive et évaluative prises dans un sens fort, les programmes modérés de composantes descriptive et évaluative prises dans un sens faible et les programmes mixtes partent d'une des deux composantes dans un sens faible et de l'autre dans un sens fort. Dans « Pathologies et souffrances sociales »⁴¹, Emmanuel Renault décrit ainsi chacune des composantes pris dans un sens fort ou faible. Une composante descriptive prise dans un sens faible, tout d'abord, se contente de se déployer dans le cadre d'une anthropologie sociale, soit d'une théorie sur la nature humaine et sur la manière dont cette nature dépend des institutions et peut être transformée par elles. Partant d'une telle anthropologie définissant un ensemble d'institutions essentielles à la nature humaine, une telle composante descriptive se contente de rendre compte des effets de la présence ou de l'absence de telles institutions sur la vie humaine. Emmanuel Renault explique que le terme de « pathologie » signifie dans ce cas-là « non conforme à l'essence du social ». Le sens fort de la composante descriptive ne se déploie, lui, pas seulement dans une théorie des institutions essentielles, mais dans une théorie plus large, celle des différentes composantes de la vie sociale, qui comprend les institutions, les structures sociales et l'action sociale et ses déterminants : elle se déploie dans une théorie sociale globale. Les pathologies correspondent alors à une imbrication de contraintes fonctionnelles (celles du système) et normatives (celles du monde vécu). Pour Emmanuel Renault, l'emploi d'une telle composante descriptive en philosophie sociale, et il cite la philosophie d'Habermas à titre d'exemple, pose le problème méthodologique suivant : comment articuler une telle conception philosophique avec les sciences sociales qui, elles aussi, proposent une

⁴¹ Cf. RENAULT, Emmanuel, « Pathologie sociale et souffrances sociales », *op. cit.*, p. 154-160.

théorisation des différentes composantes de la vie sociale ? Le besoin se fait sentir, d'après Emmanuel Renault, d'une épistémologie des sciences sociales. Le sens faible de la composante évaluative de la philosophie sociale se constitue comme une théorie des normes spécifiques qui devraient gouverner les relations spécifiques que nous entretenons avec les institutions déterminées : « On peut en effet soutenir que toute institution doivent satisfaire certaines conditions normatives afin de remplir leur rôle social normal et qu'une société développe des tendances pathologiques dès que tel n'est plus le cas. »⁴² Dans ce cas-là, il s'agit d'établir un modèle normatif externe à appliquer aux institutions existantes. Si celles-ci ne correspondent pas aux attentes normatives du modèle, elles sont pathologiques. Dans un sens fort, la composante évaluative ne considère pas les normes comme simplement spécifiques à l'expérience sociale : elles sont immanentes à l'expérience sociale, elles la constituent. Les institutions sont elles-mêmes porteuses de normes sociales qui constituent l'expérience sociale. Dans ce cas-là, le fondement normatif de la critique doit être immanent à la vie sociale qui contient toujours déjà des présuppositions normatives. Un problème méthodologique central dans l'utilisation d'une telle composante évaluative apparaît alors. Il concerne la manière dont la théorie exprime les normes immanentes de la vie sociale et prolonge les dynamiques critiques qui émergent de l'expérience sociale. On aboutit alors, nous dit Emmanuel Renault, à un concept réflexif de pathologie sociale : ce concept ne désigne plus seulement une non-conformité des institutions à des normes internes ou externes, mais également une incapacité des agents à se représenter et à agir pour résoudre ces pathologies sociales de premier ordre.

Une telle typologie permet d'avoir un aperçu des différentes structures générales possibles de la critique sociale. C'est l'imbrication de la composante évaluative dans la critique qui nous intéresse pour notre dissertation puisqu'elle constitue le fondement normatif de la critique. Cette typologie reste néanmoins schématique et il n'est pas aussi simple qu'il n'y paraît d'y « ranger » les différentes critiques, et cela, pour différentes raisons : certaines critiques sont ambivalentes et partent des deux sens différents d'une même composante ; il existe au sein de la composante évaluative, prise dans un sens fort, d'autres clivages et conflits d'exigences dont cette typologie très schématique ne rend pas compte. Ainsi Habermas, contrairement à John Rawls, établit sa critique à partir des présuppositions normatives de la vie sociale (sens fort de la composante évaluative), mais fait de l'entente communicationnelle, immanente, d'après lui, à la vie sociale, une exigence universelle : sur

⁴² *Ibid.*, p. 157.

ce point, il rejoint un schéma de critique dite « externe » puisque son fondement normatif est externe aux institutions (sens faible de la composante évaluative). Il faut se méfier également de la terminaison fort/faible : elle s'inverse en quelque sorte lorsqu'il ne s'agit plus de parler du sens des composantes mais des critiques elles-mêmes. Ainsi Emmanuel Renault dans « Postfordisme, marxisme et critique sociale en débat » explique que les années 70 et 80 ont été marquées par un clivage entre deux formes de critique sociale qu'on disait « faible » ou « forte » : « Selon la première option [la critique sociale faible], la critique sociale devait rester interne aux sociétés, en s'appuyant sur les principes normatifs ayant validité aux yeux des individus concernés par les transformations sociales désirées. Selon une seconde option [la critique sociale forte], la critique sociale ne devait pas simplement chercher à aider les individus à mieux adapter les sociétés à ce qu'elles considèrent elles-mêmes comme des qualités d'une vie bonne, mais devait également mesurer la valeur des formations sociales à la lumière d'exigences universelles, que celles-ci soient définies par des critères de justice ou par les procédures propres à un espace public démocratique. »⁴³ Les critères de justice renvoient bien évidemment à Rawls et ceux en référence à un espace public démocratique à Habermas. Alors que, dans notre typologie, la composante évaluative externe de la critique correspond au sens dit « faible » de cette même composante, elle est appelée ici critique sociale forte. Mais peu importe finalement les ambivalences de cette terminologie, nous voulons en retirer ce qui nous semble correspondre aux trois grands modèles de critique concurrents. Deux ont déjà été décrits sous les termes de critique sociale faible, *interne*, et de critique sociale forte, *externe*. Emmanuel Renault, après les avoir critiqués tous deux, amène la référence à un troisième modèle, celui de critique *immanente*. Il la définit très rapidement ainsi : « De fait la tâche principale de la critique sociale aujourd'hui semble être de trouver les principes normatifs de la critique au sein des évolutions sociales elles-mêmes. »⁴⁴ Tout l'enjeu de notre dissertation consistera à définir ce qu'est la critique immanente au regard des deux autres critiques auxquelles elle s'oppose : la critique externe et la critique interne. Toutes trois sous-tendent des fondements normatifs dont la norme constitutive n'émane pas des mêmes sphères. Or, le courant de la philosophie sociale, tel que Franck Fischbach le définit dans *Manifeste pour une philosophie sociale*, s'accorde à privilégier un modèle de critique immanente. Naturellement, au sein de cette forme de critique, il existe de nombreuses divergences dont nous rendrons compte également dans notre troisième partie. On pourrait mentionner des différences de perspective, bien qu'elles ne fassent pas l'objet

⁴³ *Ibid.*, p. 164.

⁴⁴ *Id.*

direct de notre réflexion. La critique immanente hésite, en effet, entre deux perspectives dont rend compte Emmanuel Renault dans « Postfordisme, marxisme et critique sociale en débat » : une perspective globale selon laquelle le capitalisme serait considéré dans sa structure de mode de production et dans les différentes phases de son développement et une perspective locale qui part de la multiplicité des pratiques quotidiennes de résistance, soit de la diversité des luttes collectives contre la justice. Ce qui est intéressant pour nous et qu'il faut retenir, partant de l'alternative entre ces deux perspectives, est que, dans le cas d'une perspective globale, la critique doit nécessairement définir ses principes normatifs à échelle globale afin de porter sur cette même échelle, alors que dans le cas d'une perspective locale, elle se fonde sur les mouvements de lutte déjà présents.

Chapitre 2 – La philosophie sociale contre le normativisme

1) Le caractère irréductible de l'éthique et les limites d'une problématique éthique classique

Rahel Jaeggi, dans son article « Une critique des formes de vie est-elle possible ? Le négativisme éthique d'Adorno dans *Minima Moralia* »⁴⁵, s'interroge sur la possibilité d'un contournement des réflexions éthiques pour une critique sociale. Son analyse de *Minima Moralia* l'amène à la conclusion suivante : « [...] la question « éthique » de savoir « comment il faut vivre » ne peut absolument pas être mise entre parenthèses puisque toute formation sociale y répond toujours déjà, que ce soit de manière implicite ou explicite. »⁴⁶ Dans *Minima Moralia*, Adorno envisage le capitalisme comme une forme de vie qui engloberait et constituerait les relations à soi et au monde et comme la base de toutes les idées concevables de la vie bonne. Compris ainsi, le capitalisme correspond à une formation sociale répondant déjà à la question éthique. Une fois admis cela, il devient dangereux, d'après Adorno, de ne pas se confronter à une critique des formes de vie. Les questions touchant aux façons dont nous menons nos vies ne doivent pas être reléguées dans le domaine des préférences que l'on ne saurait remettre en question. À travers une critique des formes de vie très concrètes telles que les cadeaux, les loisirs, l'hospitalité, les voitures, etc., Adorno entend montrer la « fausseté » du contexte social dans lequel elles s'établissent. *Minima Moralia* se constitue ainsi comme une éthique dans la mesure où cet ouvrage expose, au moyen d'une question éthique classique – « comment l'individu doit-il se comporter ? » –, la problématique de la vie dans la société contemporaine façonnée par le capitalisme. Le but d'une telle démarche est de montrer les contraintes objectives que soutient la société capitaliste et qui font obstacle à la « vie bonne », non mutilée et non aliénée. Néanmoins, et Rahel Jaeggi le souligne particulièrement, *Minima Moralia* se construit aussi comme une *critique* de l'éthique dans la mesure où les pathologies sociales mises au jour ne peuvent pas être résolues par une détermination philosophique de la manière correcte dont l'individu doit se comporter. D'après Rahel Jaeggi cela renvoie « à la limite principielle sur laquelle bute toute détermination normative de caractère éthique – et ce faisant à l'analyse

⁴⁵ JAEGGI, Rahel, « Une critique des formes de vie est-elle possible ? Le négativisme éthique d'Adorno dans *Minima Moralia* », traduit de l'allemand par Aurélien Berlan, *Actuel Marx*, 2005/2, n°38, p. 135-158.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 139.

sociale critique comme composante active et nécessaire de tout projet éthique. »⁴⁷ Cette limite, nous l'avons entrevue, tient au fait que le capitalisme, tel que le conceptualise Adorno, est une puissance aliénante de laquelle l'individu ne peut se détacher. On ne peut donner de réponse immédiate à la question de la « vie véritable » puisque les institutions sociales, les formes de production et de rapports sociaux y ont toujours déjà répondu. « Le regard que nous posons sur la vie s'est mué en une idéologie qui nous trompe en nous masquant le fait que cette vie n'existe plus. », écrit Adorno dans la dédicace de *Minima Moralia*. Comment dès lors espérer pouvoir dépasser le caractère aliéné de la réalité sociale ? Comment le philosophe, lui-même inséré dans la réalité sociale, peut-il établir une critique de celle-ci ? Rahel Jaeggi, en s'appuyant sur sa lecture d'Adorno, répond ainsi à ce problème d'autoréflexion : « [...] seul peut rompre ce caractère idéologique un mode de connaissance s'attachant à la tournure que la vie *prend* et pas seulement à celle qu'elle *devrait* prendre. »⁴⁸ Pour Rahel Jaeggi, *Minima Moralia* ne se focalise pas sur la problématique éthique classique du « Que devons-nous faire ? », mais se pose plutôt la question « Qu'est-ce qui nous fait agir ? Qu'est-ce qui nous pousse à agir ? ». La philosophe allemande conclut : « Si la question éthique doit être posée, c'est donc à partir de ce plan « plus profond » de ce qui conditionne la capacité d'action de l'individu lui-même. »⁴⁹ Avant même de pouvoir nous poser la question normative de ce que l'on doit faire, il faut d'abord être en mesure de comprendre dans quelles conditions nous agissons. Cette idée trace une ligne directrice de la philosophie sociale en général. Franck Fischbach écrit également dans son ouvrage *Manifeste pour une philosophie sociale* : « [la philosophie sociale] ne peut certes pas faire l'économie d'une interrogation sur ce que pourrait ou devrait être une forme de vie humaine accomplie ou « réussie », et elle rejoint assurément par là un questionnement de type éthique, mais elle ne *commence* pas par cette interrogation : elle prend son point de départ dans les formes et les expériences de vie qui sont vécues par les agents eux-mêmes comme inaccomplies, aliénées, dégradées et mutilées, et elle cherche à identifier dans le contexte social et historique de ces formes de vie les conditions qui en font des formes non réussies au point, souvent, de devenir intolérables et de susciter la protestation ou la révolte. »⁵⁰

⁴⁷ *Ibid.*, p. 142.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 142-143.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 144.

⁵⁰ FISCHBACH, Franck, *Manifeste pour une philosophie sociale, op. cit.*, p. 15.

2) Refus d'un normativisme en philosophie sociale et ambivalence de la norme

Ainsi la philosophie sociale refuse d'établir des modèles normatifs qu'il faudrait appliquer à la réalité sociale. Elle est contre toute forme de prescriptivisme et c'est sur ce point essentiel qu'elle se distingue de la philosophie morale ou encore de la philosophie politique normative telle qu'elle a été restaurée dans les années 80, suite, en particulier, à l'ouvrage de John Rawls, *Théorie de la justice*, comme nous avons pu l'expliquer dans notre introduction. L'explication de ce refus dépasse bien évidemment ce qui relèverait d'une simple question de style philosophique : il en va de la cohérence de la philosophie sociale elle-même. L'enjeu ici est l'autoréflexion de la philosophie sociale : la philosophie sociale en tant que théorie critique sociale « doit pouvoir rendre compte réflexivement d'elle-même »⁵¹, écrit Franck Fischbach dans *Manifeste pour une philosophie sociale*. Il cite à ce propos Moïse Postone qui formule clairement cette exigence : « Une théorie qui critique la société et qui affirme que les hommes et, partant, leurs formes de conscience sont formés socialement doit pouvoir rendre compte de la possibilité même de sa propre existence. »⁵² Le normativisme constitue donc un danger pour la philosophie sociale dans le sens où une forme admise comme norme n'est plus interrogeable, car elle est naturalisée et n'est alors plus accessible à la critique. Il y aurait effectivement contradiction à vouloir établir une critique globalisante sans pouvoir être critique envers soi-même. Par ailleurs, l'idée de la norme comme instance non interrogeable s'explique dans la définition même du concept de norme : les normes, au sens fort du terme et telles que les définit Guillaume Le Blanc dans *Les Maladies de l'homme normal*, correspondent à des modèles sociaux suggérés par des faisceaux convergents d'indicateurs trouvés dans différents domaines de vie. Il illustre cette définition un peu abrupte en ces termes : « À chaque étape de la vie correspond un type majeur qui élève l'existence d'un état de minorité à un état de majorité, définissant la règle sociale d'une collectivité ou d'un ensemble d'individus isolés par le partage d'une même croyance en la valeur de l'autonomie. La norme construit ainsi une pression majoritaire qui se propose comme soutien pour l'existence humaine. »⁵³ Dans cette définition, on retrouve l'ambivalence de la norme : elle est à la fois constitutive de l'existence humaine et fonctionnerait en ce sens comme un principe de communication entre les individus – sphère de la normativité –, mais, d'un autre côté, elle est liée à l'exercice de la domination sociale

⁵¹ *Ibid.*, p. 144.

⁵² POSTONE, Moïse, *Temps, travail et domination sociale. Une réinterprétation de la théorie critique de Marx*, traduit de l'américain par O. Galtier et L. Mercier, Paris, Mille et Une Nuits, 2009, p. 214.

⁵³ LE BLANC, Guillaume, *Les Maladies de l'homme normal*, *op. cit.*, p. 43.

visant à homogénéiser les individus – sphère de la normalité. Ce qui est fixé comme norme correspond alors à une intériorisation de la domination subie. Ainsi, Marx, lorsqu'il développe son concept d'aliénation comme processus non conscient par lequel l'individu est dépossédé de ce qui le constitue au profit d'un autre qui l'asservit, critique les normes de travail, de valeur ou encore de productivité telles qu'elles ont été naturalisées par la société capitaliste. Une norme, quand elle est fixée, correspond toujours déjà à une idéologie, dans le sens où une idéologie correspond à un système d'idées et de représentations qui domine l'esprit d'un individu ou d'un groupe social. La norme en tant qu'instance de domination ne peut être prescrite par une philosophie sociale qui combat cette même domination sociale.

Par ailleurs, le caractère absolu de la norme entre en contradiction avec un présupposé majeur de la philosophie sociale. La norme veut transcender la réalité sociale décidant de ce qui est normal et anormal. Élaborer des exigences normatives reviendrait ainsi à établir un modèle à suivre sous peine d'être exclu de la sphère sociale « normale ». Guillaume Le Blanc définit d'ailleurs l'homme normal comme « un condensé de toutes les normes auxquelles nous sommes liés »⁵⁴, c'est un homme immobile auquel les normes ont forgé « une scénographie normalisatrice de la vie ordinaire ainsi que de la scène mentale qu'elle présuppose. »⁵⁵ Cette séparation entre normal et anormal qu'implique l'idée de normes absolues transcendant la réalité sociale rejoint bien évidemment l'idée de normes comme instances de domination. Mais à cette idée s'ajoute le problème du décalage entre la réalité sociale et une exigence instaurée arbitrairement de l'extérieur. Il nous faut rapidement préciser que nous parlons ici du problème de la normativité telle qu'elle peut être posée par une philosophie politique normative ou morale et non par la vie sociale elle-même. À ce propos, d'ailleurs, il est important de noter que la normativité propre à la sphère sociale complexifie le concept de norme : la norme semble inamovible délimitant le champ du normal et de l'anormal, mais la sphère sociale élabore de nouvelles normes qui dépassent les précédentes changeant ainsi perpétuellement les modèles normatifs qu'on pensait naturalisés. En effet, « une norme n'est une norme que dans les écarts qu'elle fait jouer, qu'en fonction des impostures qui se retrouvent contre sa posture. Le drame pour la norme c'est que justement en s'écartant de la norme, un écart peut trouver à se développer et, le cas échéant, conduire à une nouvelle norme. »⁵⁶ À ce sujet, Guillaume Le Blanc, reprenant Canguilhem,

⁵⁴ *Ibid.*, p. 39.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 42.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 61-62.

fait une distinction conceptuelle entre l'« homme normal » tel que nous venons de le définir et l'« homme normatif » ou « homme de l'écart »⁵⁷, capable d'instituer de nouvelles normes.

Le problème de la norme sociale conservatrice et créatrice se trouve au cœur de la philosophie sociale puisque celle-ci part du présupposé selon lequel l'individu est socialement constitué : il se construit à l'intérieur de normes sociales en même temps qu'il est à l'origine de ces normes. Cette idée, Marx l'avait énoncée sous la forme d'un matérialisme historique : l'homme se distingue des animaux car son mode de vie ne lui est pas imposé par la nature, il produit lui-même ses moyens d'existence, il est un être historique. Cette production de sa vie matérielle est en même temps pour l'homme une autoproduction. En effet, les différentes formes de son activité concrète à travers l'histoire, et c'est pour cela qu'on parle chez Marx d'une philosophie de l'action, déterminent son être et la pensée de son être : « Le mode de production de la vie matérielle conditionne le processus de vie social, politique et intellectuel en général. Ce n'est pas la conscience des hommes qui détermine leur être ; c'est inversement leur être social qui détermine leur conscience. »⁵⁸ Si la philosophie sociale s'intéresse à un horizon normatif, c'est celui-là même de la vie sociale et de ses acteurs. Si elle emploie le terme de « pathologie sociale » auquel s'opposerait l'idée d'une « normalité sociale », « il ne s'agit pas d'une normativité que le philosophe importerait et qu'il imposerait aux agents sociaux, mais d'une normativité dont ces derniers sont eux-mêmes porteurs dans la mesure où ce sont bien eux qui font la différence entre une souffrance sociale normale et une souffrance sociale qu'ils jugent eux-mêmes anormale, et ce au regard de critères, d'attentes et d'espérances d'autoréalisation que les conditions sociales dans lesquelles ils vivent ne leur permettent pas d'atteindre ou de réaliser. »⁵⁹ Nous reviendrons en détails sur cette idée, énoncée par Franck Fischbach en conclusion de son *Manifeste pour une philosophie sociale*, dans notre troisième partie, mais, auparavant, retenons que le refus de tout normativisme de la philosophie sociale est directement lié aux considérations qu'elle établit à propos de l'individu comme être social et à l'impossibilité qui en découle d'énoncer un modèle vrai de ce que serait une vie véritable ou, pour reprendre Rawls qui élabore une théorie de la justice, une société juste. Un modèle extérieur à la vie sociale ne peut être qu'erroné pour la philosophie sociale puisque tout est constitué socialement : elle rejette ainsi une critique externe, qui serait fondée sur une norme

⁵⁷ LE BLANC, Guillaume, *Canguilhem et les normes*, Paris, PUF, 1998, p. 70.

⁵⁸ MARX, Karl, *Avant-propos de la critique de l'économie politique* (1859), traduit de l'allemand par Louis Évrard et Maximilien Rubel, dans RUBEL Maximilien (dir.), *Karl Marx. Philosophie*, Paris, Éditions Gallimard, Collection Folio, 1994, p. 488.

⁵⁹ FISCHBACH, Franck, *Manifeste pour une philosophie sociale*, *op. cit.*, p. 151-152.

extérieure à la réalité sociale existante. Franck Fischbach fait de ce principe le point de clivage essentiel de la philosophie sociale avec la philosophie morale ou politique. Sur ce point, on ne sait parfois plus très bien dans quelle catégorie situer la philosophie d'Habermas, pourtant deuxième représentant de l'École de Francfort : en effet, contrairement au philosophe politique, celui-ci considère l'individu comme socialement constitué, mais, à travers sa théorie de la démocratie et de l'agir communicationnel, il élabore des exigences universelles qui lui valent parfois, comme le fait, par exemple, Emmanuel Renault dans un rapide passage de « Postfordisme, marxisme et critique sociale en débat »⁶⁰, d'être mis aux côtés de Rawls dans le champ de la philosophie politique normative.

3) Une orientation normative préalable

La philosophie sociale est essentiellement critique puisqu'elle décrit ce qu'elle nomme des « pathologies sociales ». Parler de pathologie sociale c'est déjà émettre un jugement de valeur négatif au moyen d'une norme. Or, on vient de le voir, la philosophie sociale refuse tout normativisme. Comment, dès lors, est-il possible de critiquer une société en renvoyant les principes classiques de la dénonciation à l'idéologie ? Une telle question a toujours posé problème notamment chez les commentateurs de Marx qui l'ont baptisée dans les années 80 « le problème de la morale chez Marx ». Ce refus de tout normativisme signifie-t-il pour autant que la philosophie sociale ne se base sur aucun principe normatif ? Si tel est le cas, comment pourrait-elle être encore évaluatrice, critique ? On arrive ici à une autre caractéristique essentielle de la philosophie sociale : comme elle n'est pas seulement « expressive », elle ne se contente pas seulement d'un réquisitoire sommaire des propriétés de la société capitalisme contemporaine⁶¹, « au contraire, elle ne recule pas devant la prise de parti, y compris (ou d'abord) politique, et elle s'intéresse à la normativité toujours particulière, locale et incarnée qui est portée et mise en œuvre par les pratiques des individus

⁶⁰ RENAULT, Emmanuel, « Postfordisme, marxisme et critique sociale en débat », *op. cit.*, p. 156-168.

⁶¹ À ce propos Franck Fischbach déclare rejoindre Éric Pineault « pour penser qu'un discours critique comme celui de A. Negri et M. Hardt, ainsi que d'autres discours post- ou néodeleuziens relèvent d'un tel régime seulement « expressif » de la critique sociale. Dans cette sorte de critique, l'effet rhétorique de dénonciation du capitalisme s'accompagne en même temps d'une forme à peine dissimulée de fascination devant les capacités d'invention, d'innovation, d'autotransformation, de redéploiement permanent de cette formation sociale : au pire, cela conduit à une forme de complicité avec l'objet, au mieux à une forme de réification du capitalisme vu comme une entité mystérieuse, dotée de qualités occultes, et à une paralysie de toute capacité d'analyse critique de ce mode de production. » Cf. FISCHBACH, Franck, *Manifeste pour une philosophie sociale*, *op. cit.*, p. 17-18.

et des groupes en quête de condition objectives d'une plus grande affirmation d'eux-mêmes. »⁶² Autrement dit, la critique sociale suit toujours déjà une orientation normative. Même lorsqu'on observe la forme critique qu'exercent la plupart du temps les mouvements sociaux et qu'on se rend compte qu'il s'agit souvent d'une critique négative consistant à dénoncer certaines formes de domination sans formuler directement des visées positives et les principes normatifs sur lesquels elle se base, celle-ci s'appuie déjà sur une base normative. De plus, la tradition de la Théorie critique se refuse à soutenir tous les mouvements sociaux qui émergent dans la société. En effet, elle décrit mais n'adhère pas aux mouvements populistes, aux mouvements d'extrême droite, ou encore aux mouvements xénophobes, qui entrent tous dans ce qu'on entend par « mouvements sociaux »⁶³. Ainsi la théorie sociale suit, elle aussi, une orientation normative. Elle « prend parti » et ne reste pas neutre. D'après Adorno, elle doit même refuser de ne soutenir aucun parti. *Minima Moralia*, qui critique les formes de vie mêmes des individus, dénonce le caractère idéologique de la thèse de la neutralité, comme s'il était possible que les institutions sociales, et, ce faisant, les individus les habitant, puissent rester neutres en ce qui concerne leur contenu éthique. D'après Rahel Jaeggi, c'est essentiellement cet aspect de *Minima Moralia* « qui, dans le contexte des discussions actuelles, lui redonne de l'intérêt. »⁶⁴ Une critique formulée par Franck Fischbach dans « Le déni du social Deux exemples contemporains : Abensour et Rancière », fait écho à la thèse de la neutralité d'Adorno et aux propos de la philosophe allemande. Comme nous l'avons déjà dit dans notre introduction, Franck Fischbach dénonce l'aveuglement de la philosophie politique des années 80 qui, dans son désir de restauration, se juge elle-même impartiale et conçoit la politique et la société comme des objets de science sur lesquels on peut établir un discours vrai et objectif.

Ce qui divise la philosophie sociale autour de la question du fondement normatif de la critique sociale, ne réside pas tant dans l'existence elle-même d'un fondement normatif de la critique que dans la fondation et dans la légitimation de ce fondement. L'entretien entre Olivier Voirol et Axel Honneth, rapporté dans *La Société du mépris*, rend compte du conflit

⁶² FISCHBACH, Franck, *Manifeste pour une philosophie sociale*, op. cit., p. 18.

⁶³ Il serait intéressant d'analyser précisément pourquoi la tradition de la philosophie sociale refuse de soutenir de tels mouvements : en quoi le soutien à de tels mouvements sociaux entre-t-il en contradiction avec le fondement normatif de la philosophie sociale ? On sort ici de notre problématique qui ne se soucie pas directement du contenu normatif au fondement de la critique, mais de sa provenance. Néanmoins nous pouvons préciser l'attachement aux valeurs marxistes d'un courant majoritaire de la philosophie sociale, pour l'émancipation des individus contre toute forme de fascisme et pour l'égalité contre toute forme de discrimination, représentée, par exemple, par des mouvements xénophobes.

⁶⁴ JAEGGI, Rahel, « Une critique des formes de vie est-elle possible ? Le négativisme éthique d'Adorno dans *Minima Moralia* », op. cit., p. 139.

philosophique existant autour de la nécessité et de la possibilité de fonder la critique sociale. Olivier Voirol interroge Axel Honneth sur le rôle que doit remplir, d'après lui, une théorie critique de la société : a-t-elle pour mission de décrire les processus négatifs au sein de la société ou de fonder les principes normatifs de sa critique ? Olivier Voirol illustre cette alternative avec deux exemples éloignés, issus pourtant tous deux de la philosophie sociale : d'un côté Foucault qui ne visait pas de fondation normative de la critique et, de l'autre, Habermas qui s'est fortement occupé de l'étude des fondements normatifs et émancipatoires de la Théorie critique. Si Axel Honneth, pour sa part, déplore le déficit normatif de nombreuses théories et critiques sociales, il affirme néanmoins que celles-ci ne perdent en rien leur fondement normatif, bien qu'elles ne soient pas capables d'en rendre compte ou qu'elles ne se soucient pas de le légitimer : « Je ne pense pas qu'il y ait sur ce point une différence systématique et profonde entre Foucault et Habermas. Il y a, à coup sûr, une grosse différence dans le style de l'analyse et dans le domaine de l'objet. L'un s'efforce de fonder normativement sa théorie alors que l'autre ne se préoccupe pas de fondation normative, mais tous deux partagent cette sorte de pré-orientation nécessaire pour spécifier les mouvements sociaux vers lesquels on se dirige et ceux que l'on tient pour régressifs ou contre-productifs. »⁶⁵ On peut donc conclure que, pour Axel Honneth, la philosophie sociale suit une orientation normative préalable. Cette orientation permet d'analyser les mouvements sociaux et de distinguer ceux qui sont progressistes de ceux qui sont régressifs. Il y a une multiplicité de mouvements sociaux parmi lesquels la visée de certains nous est sympathique ou antipathique. Bien que Foucault appartienne à une tradition de pensée pour laquelle la fondation normative ne requiert pas absolument un travail philosophique, sa philosophie suit une orientation normative préalable décidant, elle aussi, des jugements apportés sur les différents mouvements sociaux. La meilleure preuve de l'existence de cette orientation normative chez Foucault réside, selon Axel Honneth, dans l'absence totale de négation des droits humains dans sa théorie philosophique : « [...] sans doute eût-il été, bien au contraire, un défenseur résolu de ces derniers. [...] Par conséquent, il eût fait siens les principes des droits humains, admettant ainsi explicitement tenir pour justes certaines normes s'appliquant à tous les êtres humains, mais toute l'entreprise de fondation philosophique lui eût sans doute paru superflue ou simplement irréalisable, pour certaines raisons de méthode. »⁶⁶ Rappelons que le conflit autour de la nécessité d'une justification du fondement normatif de la critique a également traversé l'École de Francfort en son sein. Habermas, représentant de

⁶⁵ HONNETH, Axel, *La Société du mépris*, op. cit., p. 156.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 157.

la deuxième génération de l'École de Francfort, fait prendre un tournant à la Théorie critique lorsqu'il lui donne pour tâche de chercher à expliquer le cœur normatif du social, à partir duquel on pourra développer les critères permettant une critique des tendances pathologiques du social. Habermas fait de l'entente communicationnelle le cœur du social. Quant à Axel Honneth, il considère que le cœur du social est sous-tendu par la reconnaissance. Quoi qu'il en soit, le manque de fondation normative de la première génération de la Théorie critique d'Adorno et de Horkheimer, déploré par Axel Honneth, ne correspond évidemment pas – et ce que nous avons dit jusqu'à présent sur Adorno le démontre – à une forme de neutralité face à la réalité de la société capitaliste. Dès lors, la distinction ne s'opère pas entre un universalisme moral, insistant sur l'unité des droits humains, et un perspectivisme, selon lequel ces droits pourraient être conditionnés par un point de vue ou par une perspective particulière, mais entre un universalisme capable de se fonder et un universalisme devant être compris dans son incapacité même à se fonder. Nous nous en tiendrons là à ce stade de notre analyse, mais soulignons qu'il serait intéressant de se demander pourquoi cet universalisme, s'il est présupposé, est incapable de se fonder.

4) Imbrication de deux problèmes, éthique et épistémique, dans la critique sociale

L'irréductibilité de la question éthique en philosophie sociale, qui confère à la critique sociale une signification normative, et son refus d'illustrer ce que serait un modèle de la vie bonne, témoignent de ce qui apparaît comme un premier paradoxe de la critique sociale : elle est non normative, puisqu'elle ne dit pas comment quelque chose doit être, tout en ayant une signification normative sans laquelle elle perd sa dimension critique. En plus de montrer comment une situation se présente autrement qu'elle prétend être, de renvoyer à des contradictions internes et de déchiffrer des mécanismes qui contribuent à la dissimulation de ces contradictions, la philosophie sociale fait une évaluation négative des effets de ces contradictions qui lui vaut la qualification de « critique ». Imaginons une situation sociale – difficilement concevable, certes – dans laquelle serait prêchée officiellement l'inégalité mais où dominerait en réalité une répartition égalitaire. Malgré la volonté philosophique de mettre au jour les mécanismes de l'illusion et préférant conserver la répartition égalitaire existante, le ton acéré propre à la critique ferait défaut. Il y aurait bel et bien évaluation de la situation, témoin d'une orientation normative préalable. Anton Leist, tel qu'en rend compte Rahel

Jaeggi dans « Qu'est-ce que la critique de l'idéologie ? »⁶⁷, reformule ce paradoxe apparent de la critique sociale – lorsque la critique refuse tout normativisme alors qu'elle a elle-même une signification normative – dans le cadre d'une critique de l'idéologie : la critique de l'idéologie pense pouvoir s'émanciper de tout normativisme social alors qu'elle est dépendante de standards normatifs qu'elle ne peut elle-même générer. Anton Leist voit dans ce paradoxe une fausse compréhension de la critique de l'idéologie par elle-même. Rappelons rapidement que la critique de l'idéologie constitue la part principale de la tradition de la théorie critique depuis Marx. Rahel Jaeggi dans « Qu'est-ce que la critique de l'idéologie ? » définit ainsi cette forme de critique : « La critique de l'idéologie est donc une critique de la domination en tant que critique des mécanismes produisant ce qui va de soi et, inversement, en tant que déchiffrement de ces mécanismes comme mécanismes de domination. »⁶⁸ Nous ne différencierons pas ici de façon rigoureuse la critique sociale de la critique de l'idéologie. Rahel Jaeggi annonce d'ailleurs dans son article qu'elle « traite de la critique de l'idéologie au sens large d'une méthode de la pensée critique. »⁶⁹ Il est inutile, pour notre dissertation, de distinguer les fondements critiques de la philosophie sociale de ceux de l'idéologie critique. On peut d'ailleurs affirmer que la critique sociale a toujours le souci de la critique de l'idéologie, si la critique de l'idéologie correspond à une distance critique vis-à-vis des idéaux normalisés de la réalité sociale, servant ainsi l'autoréflexion de la critique face à la réalité sociale dans laquelle elle se meut. Rappelons que, pour le philosophe social, l'individu est socialement constitué et que le philosophe n'échappe pas à la règle. Plus qu'un problème de choix de posture face à la réalité sociale, il est, pour le philosophe social, déjà impossible d'accéder à une pensée vierge de toutes normes sociales. Comment dès lors pouvoir parler d'« idéologie » si tout un chacun intègre toujours et déjà ces normes sociales ? La critique sociale « non normative à signification normative » constitue ce qu'Anton Leist nomme le « mythe de la critique de l'idéologie »⁷⁰ : la critique de l'idéologie serait, d'après lui, « une entreprise parasitaire d'un point de vue normatif, dépendante de standards normatifs qu'elle ne peut elle-même générer. »⁷¹ Anton Leist reproche à la critique de l'idéologie sa « mécompréhension de soi » aussi bien lorsqu'elle nie ses prétentions normatives que lorsqu'elle croit qu'elle les remplit. Il lui reproche son

⁶⁷ JAEGGI, Rahel, « Qu'est-ce que la critique de l'idéologie ? », traduit de l'allemand par K. Genel et F. Legrand, *Actuel Marx*, n°43, 2008/1, p. 96-108.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 97.

⁶⁹ *Ibid.*, note 3, p. 97.

⁷⁰ LEIST, Anton, « Schwierigkeiten mit der Ideologiekritik », in ANGEHRN, E. (dir.), LOHMANN, G. (dir.), *Ethik und Marx*, Königstein/Ts., Athenäum, 1986, p. 59.

⁷¹ JAEGGI, Rahel, « Qu'est-ce que la critique de l'idéologie ? », *op. cit.*, p. 103.

manque d'autonomie vis-à-vis de la réalité sociale ou plutôt sa compréhension d'elle-même comme dépendante de la réalité sociale, qui l'empêcherait finalement d'employer un ton véritablement critique. En faisant ce reproche, il privilégie un modèle de critique « externe », utilisé notamment par la philosophie politique normative. Avec ce modèle externe de critique, analyse et critique sont séparées et le travail proprement critique de décision normative se situe alors hors du domaine de la critique de l'idéologie et plus généralement de la critique sociale : il appartient au champ de l'éthique ou de la morale, par exemple. À propos de la séparation entre analyse et critique, soutenue par la critique externe, Rahel Jaeggi parle d'une « division du travail »⁷² qui vient contredire les présupposés même de la critique de l'idéologie et de la critique sociale en général. Certes, la critique sociale aspire à une certaine autonomie vis-à-vis de la réalité sociale dans laquelle elle se constitue afin de pouvoir mesurer un écart critique entre des attentes et une réalité matérielle défectueuse, mais « son exigence d'autonomie repose bien sur la prétention à être à la fois, *en tant qu'analyse, critique* (et non pas une simple description de ce qui est) et, *en tant que critique, analyse* (et non pas une simple exigence par rapport à ce qui est). »⁷³ Ce point crucial rejoint un deuxième problème sur lequel repose la critique sociale et qui s'imbrique complètement dans ce premier problème que nous venons d'exposer à propos du non normativisme de la critique et de sa signification normative. Ce deuxième problème est d'ordre épistémique et concerne l'appartenance au monde du philosophe. Comme l'a écrit Horkheimer dans « Théorie traditionnelle et théorie critique »⁷⁴, il n'y a pas de différence de sens dans l'emploi des mots fait par la philosophie sociale et l'ordre établi, parce que le philosophe est aussi un être social qui ne peut sortir du monde dans lequel il vit et pense. Pour le dire autrement, à travers une expression adornienne, les idéologies, si on les considère comme étant « constitutives de notre rapport au monde et, partant, de l'horizon d'interprétation dans lequel nous nous comprenons et nous comprenons les conditions sociales, ainsi que la manière dont nous nous mouvons à l'intérieur de ces conditions »⁷⁵, c'est-à-dire comme porteuses d'une normativité sociale, sont « à la fois vraies et fausses »⁷⁶. Pour Rahel Jaeggi, cette affirmation d'Adorno est vraie « dans la mesure où la norme à laquelle elles [les idéologies] se rattachent a une valeur de vérité non réalisée. »⁷⁷ Nous expliquerons plus en

⁷² *Id.*

⁷³ *Id.*

⁷⁴ HORKHEIMER, Max, « Théorie traditionnelle et théorie critique », *op. cit.*, p. 39.

⁷⁵ JAEGGI, Rahel, « Qu'est-ce que la critique de l'idéologie ? », *op. cit.*, p. 96.

⁷⁶ ADORNO, Theodor W., « Beitrag zur Ideologienlehre », in *Soziologische Schriften I, Gesammelte Schriften* 8, Frankfurt/Main, Suhrkamp, 1972, p. 465.

⁷⁷ JAEGGI, Rahel, « Qu'est-ce que la critique de l'idéologie ? », *op. cit.*, p. 101.

détail cette affirmation dans notre deuxième partie, mais il faut pour l'instant nous en tenir à l'aspect normatif des idéologies : les idéologies véhiculent des normes sociales négatives dans le sens où celles-ci se constituent en justifications mystificatrices de la vie sociale, légitimant ainsi les dominations et les inégalités. Du point de vue de leur aspect dominant et justificateur, elles sont « fausses », mais en tant que structures sociales elles sont « vraies ». Le philosophe Karl Mannheim, cité par Rahel Jaeggi dans son article « Qu'est-ce que la critique de l'idéologie ? », parle à propos des idéologies de « fausse conscience nécessaire »⁷⁸ : les idéologies ne sont pas des illusions ou des erreurs cognitives, elles sont des erreurs fondées parce qu'enracinées dans la constitution de la réalité. Si la critique sociale veut dépasser la domination par une dissolution des fausses images de soi et du monde ou des relations illusoire induites par la société, à partir de quel point de vue peut-elle le faire ? Se poser cette question revient à se demander d'où vient la norme à laquelle se réfère la philosophie sociale critique. Celle-ci est sous-tendue par un problème épistémique, lorsqu'elle cherche à mettre au jour des fausses conceptions d'une situation ou d'un état de fait social, et par un problème normatif, lorsqu'elle critique la constitution de cette situation elle-même et vise sa transformation émancipatoire.

⁷⁸ MANNHEIM, Karl, *Ideologie und Utopie*, Tübingen, Klostermann, 1995.

Partie 2

-

Contre une substantialisation de la norme

Chapitre 3 – Du problème de l'immanence de la norme

1) Une « paralysie » de la critique ?

Dans l'ouvrage *Le Nouvel esprit du capitalisme*⁷⁹, Luc Boltanski et Ève Chiapello veulent mettre au jour l'« après 68 » comme une troisième époque du capitalisme dont la caractéristique majeure serait d'avoir intégré à son propre fonctionnement les revendications portées par ce qu'ils conceptualisent comme la « critique artistique » des « aliénations génériques ». Franck Fischbach, dans la conclusion de son ouvrage *Sans objet. Capitalisme, subjectivité, aliénation*⁸⁰, reprend ce que les deux philosophes entendent par « critiques artistique » et « aliénation générique ». La critique artistique se distinguerait, d'après eux, de la critique sociale et chacune d'elles correspondrait à un type d'aliénation particulier. La critique sociale se constituerait comme une critique des « aliénations spécifiques », c'est-à-dire des aliénations propres à un groupe ou à une catégorie sociale et qui seraient liées à la forme de domination que subit ce groupe. Il peut s'agir, pour illustrer ce propos, d'une classe d'ouvriers ou d'une minorité culturelle, religieuse, sexuelle, etc. Dans le cas des aliénations spécifiques, la critique sociale vise alors essentiellement à délivrer ce groupe d'une domination, d'une oppression ou encore, précise Franck Fischbach, d'une exploitation subie injustement. Le projet d'émancipation dans le cas de la critique artistique est, quant à lui plus vaste, plus radical mais aussi plus indéterminé. Il concerne les « aliénations génériques » qui ont trait aux modalités de l'inscription ou de l'insertion des individus au sein d'un monde objectif, naturel, social et historique : « La demande d'émancipation se présente alors non pas comme une demande de libération à l'égard de telle ou telle forme de domination ou d'exploitation, mais fondamentalement comme une demande de *déliasion* : s'émanciper, c'est alors défaire les liens qui nous sont imposés par la nature, par la tradition historique, par l'appartenance culturelle ou sociale. »⁸¹ Cette explication de Franck Fischbach du fond émancipatoire de la critique artistique s'appuie sur l'illustration qu'en font Luc Boltanski et Ève Chiapello : « Les demandes d'autonomie et d'autoréalisation prennent ici la forme que lui ont donnée les artistes parisiens de la seconde moitié du XIX^e siècle, qui ont fait de l'*incertitude* un style de vie et une valeur : celle de pouvoir disposer de *plusieurs vies* et, corrélativement, d'une *pluralité d'identités* – ce qui suppose aussi la possibilité de

⁷⁹ BOLTANSKI, Luc, CHIAPELLO, Ève, *Le Nouvel esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard, 1999.

⁸⁰ FISCHBACH, Franck, *Sans objet. Capitalisme, subjectivité, aliénation*, Paris, Vrin, 2009.

⁸¹ *Ibid.*, p. 252.

s'affranchir de toute *dotation* et le rejet de toute *dette originelle*. »⁸² Ainsi la critique artistique correspondrait à un rejet de l'appartenance, de toute appartenance à une quelconque normativité sociale, pourrait-on dire. D'ailleurs, Axel Honneth, lorsqu'il distingue l'œuvre d'art de la critique sociale, définit la première comme « procédant sans contrainte à l'ouverture de nouveaux ensembles de significations »⁸³. Franck Fischbach précise que la critique artistique rejette non seulement l'appartenance à la sphère sociale mais également l'appartenance imposée par la nature. Cela transparait dans « les images dont s'accompagne la critique artistique : images « du départ, de l'arrachement, du voyage, de l'errance, de la dérive dans l'anonymat des grandes villes » – images auxquelles il faudrait ajouter celles de la « fuite », du « nomade », du « déserteur » chez Deleuze, ou encore, plus récemment, l'image de « l'exode », chère à Toni Negri. »⁸⁴

Néanmoins, nous l'avons dit, la thèse de Luc Boltanski et d'Ève Chiapello consiste à voir dans le capitalisme de l'après 68 l'intégration des revendications de la critique artistique et, notamment, toutes les revendications allant dans le sens d'un rejet des appartenances héritées ou imposées, du développement d'une capacité à pluraliser les identités, d'une conquête de mobilité, d'autonomie et d'authenticité. Cette idée, nous la retrouvons d'une certaine manière dans plusieurs articles d'Axel Honneth à propos de la reconnaissance idéologique. Le philosophe allemand fait de la reconnaissance le cœur du social. La reconnaissance sous-tend, sous la forme d'une demande essentiellement qualitative [de reconnaissance], les conditions qui doivent permettre un rapport positif à soi, une construction réussie de son identité. Or les besoins de reconnaissance sont contentés par les institutions qui témoignent aux individus méritants des marques de reconnaissance auxquelles ils peuvent prétendre pour leur dévouement. Ainsi peut-on citer, comme exemples de témoignage de reconnaissance, une liste de pratiques tirées du passé et données par Axel Honneth dans « La reconnaissance comme idéologie »⁸⁵ : éloges faits à l'Oncle Tom pour ses vertus de soumission, louanges adressées à la « bonne » mère de famille et à la ménagère scrupuleuse par les Églises, les parlements ou encore les médias de masse, célébrations publiques en l'honneur des braves et héroïques soldats revenus de la guerre. Ces exemples témoignent d'un horizon de reconnaissance atteint grâce à une distribution d'adressages de reconnaissance. De la même manière, d'après Luc Boltanski et Ève Chiapello, l'horizon de

⁸² BOLTANSKI, Luc, CHIAPELLO, Ève, *Le Nouvel esprit du capitalisme*, op. cit., p. 522.

⁸³ HONNETH, Axel, *La Société du mépris*, op. cit., p. 145.

⁸⁴ FISCHBACH, Franck, *Sans objet. Capitalisme, subjectivité, aliénation*, op. cit., p. 253.

⁸⁵ HONNETH, Axel, *La Société du mépris*, op. cit., 8^{ème} partie : La reconnaissance comme idéologie, traduit de l'allemand par Olivier Voirol, p. 245-274.

liberté revendiqué par la critique est aujourd'hui atteint : « tel est donc ce qui est intégré, désormais explicitement, au fonctionnement du capitalisme en tant que condition de possibilité essentielle de son fonctionnement : le pouvoir de se dégager, de se délier, de se rendre libre, et le pouvoir de se réengager, de se relier ensuite tout aussi librement. »⁸⁶ Et puisque cet horizon de liberté revendiqué est atteint, il faut, selon eux, logiquement conclure à une « paralysie »⁸⁷ de la critique.

Mais cet horizon de liberté est-il véritablement atteint ou, comme le fait remarquer Axel Honneth à propos des adressages de reconnaissance que nous avons cités en exemple, ce pouvoir de déliaison, de dégagement et de réengagement libre n'est-il qu'une illusion ? Pour Axel Honneth, ces adressages de reconnaissance que nous avons mentionnés sont faux, idéologiques, non justifiés. Il les conceptualise sous le terme de « méconnaissance » ou de « reconnaissance idéologique ». Ces faux témoignages de reconnaissance n'offrent pas de véritable reconnaissance mais induisent des formes légitimées de domination : « aussi triviaux qu'ils puissent être, ces exemples font immédiatement comprendre que la reconnaissance sociale peut toujours produire également des effets idéologiques suscitant du conformisme : la répétition constante des mêmes formules de la reconnaissance parvient à créer sans recourir à la contrainte un sentiment d'estime de soi incitant à des formes de soumission volontaire. »⁸⁸ C'est la thèse défendue également par Franck Fischbach lorsqu'il commente l'idée de « paralysie » de la critique, défendue par Luc Boltanski et Ève Chiapello dans leur essai. L'enjeu de l'ouvrage *Sans objet* de Franck Fischbach, réside exactement dans l'idée inverse selon laquelle : « Notre société n'a pas asséché la critique en réalisant les exigences d'une liberté identifiée au mode d'existence du sujet désobjectivé, au contraire : en réalisant la figure d'une subjectivité déliée, désengagée, désimpliquée, et en même temps désincarnée et dénaturalisée, elle porte l'aliénation à son comble, et elle réarme la critique. »⁸⁹

2) Le danger des principes substantiels. Quand la critique interne supporte la rationalité de l'ordre social.

Aussi faut-il se méfier des principes dits « substantiels » lorsqu'on établit une critique sociale « interne ». Ces principes substantiels correspondent, en effet, à des principes

⁸⁶ FISCHBACH, Franck, *Sans objet. Capitalisme, subjectivité, aliénation, op. cit.*, p. 254.

⁸⁷ BOLTANSKI, Luc, CHIAPELLO, Ève, *Le Nouvel esprit du capitalisme, op. cit.*, p. 568.

⁸⁸ HONNETH, Axel, *La Société du mépris, op. cit.*, p. 248.

⁸⁹ FISCHBACH, Franck, *Sans objet. Capitalisme, subjectivité, aliénation, op. cit.*, p. 255.

émanant de la vie sociale – concernant la vie accomplie, libre, etc. – qui ne seraient pas interrogés en tant que tels. La philosophie sociale part certes de la réalité sociale vécue en donnant le même sens que l'ordre établi aux mots – comme l'a écrit Horkheimer dans « Théorie traditionnelle et théorie critique » – mais elle se doit de les interroger sous peine de retomber du côté d'une philosophie normative. Si, comme l'écrit Adorno dans *Minima Moralia*, le capitalisme imprègne les formes de vie des individus jusqu'aux idées et aux conceptions qu'ils ont de la vie bonne, en n'interrogeant pas les normes et les modèles établis par la société, la philosophie sociale ne fait qu'imposer de nouveau ces principes substantiels comme autant de normes. Franck Fischbach écrit à ce propos dans *Manifeste pour une philosophie sociale* : « En parlant d'« autoréalisation » des individus, de « vie accomplie », de « bien-être » ou de « bonheur », la philosophie ne parvient pas à se détacher des conceptions de la vie accomplie, des conceptions du bien-être et du bonheur qui prévalent dans une société donnée, quand ce n'est pas dans des groupes particuliers constituant cette société, si bien que rien de ce qu'elle affirme en la matière ne peut prétendre à une forme de généralité, et encore moins d'universalité. »⁹⁰ Une telle forme de critique, particulariste, est appelée « critique interne ». On la qualifie également de « critique herméneutique-reconstructive ». Elle est une forme faible de critique parce qu'elle est, comme le montre Franck Fischbach dans la citation que nous venons de faire, partielle : elle s'appuie sur des éléments isolés de l'ensemble. Or une critique sociale, pour répondre à ses exigences de cohérence, « vise le cœur même de la société critiquée, à partir duquel on peut à la fois la saisir dans la totalité qu'elle forme, et rendre compte de la possibilité de la formation en elle d'un point de vue critique. »⁹¹ Nous pouvons expliquer et détailler un peu plus en profondeur cette analyse à partir d'une distinction faite par Axel Honneth dans « La critique comme « mise au jour ». *La Dialectique de la raison* et les controverses sur la critique sociale »⁹², entre l'injustice et la pathologie sociale, toutes deux formes de « carences sociales qui peuvent légitimement faire l'objet d'une critique sociale. »⁹³ Dans le cas de la critique dite « interne », telle que nous l'avons définie, Axel Honneth explique que cette forme de critique part d'un présupposé qui, d'après lui, ne va pas de soi, selon lequel une critique sociale ne saurait avoir pour objet que des situations sociales caractérisées par une injustice. Notons qu'Axel Honneth, sans employer directement le terme de « critique

⁹⁰ FISCHBACH, Franck, *Manifeste pour une philosophie sociale*, op. cit., p. 157.

⁹¹ *Ibid.*, p. 147.

⁹² HONNETH, Axel, *La Société du mépris*, op. cit., 3^{ème} partie : « La critique comme « mise au jour ». *La Dialectique de la raison* et les controverses actuelles sur la critique sociale », traduit de l'allemand par Emmanuel Renault, p. 131-149.

⁹³ *Ibid.*, p. 134.

interne » que nous avons repris à Rahel Jaeggi, cite en exemple pour un tel type de critique Michael Walzer et Richard Rorty. Il écrit ceci à propos de leur philosophie : « Ainsi Michael Walzer et Richard Rorty s'accordent-ils finalement, même s'ils y parviennent par des chemins différents⁹⁴, pour promouvoir un type de critique sociale qui consiste en une correction immanente des carences sociales. »⁹⁵ Pour Axel Honneth, et contrairement aux partisans d'une critique dite « interne », ce n'est pas seulement le mode de satisfaction de nos revendications qui est « faux », mais également le fait que celles-ci puissent, d'une certaine manière, être elles aussi considérées comme « fausses » : « de même, nous pouvons être convaincus que le mécanisme par lequel nos revendications et nos désirs sont produits doit lui-même être mis en question. »⁹⁶ Ce sont les conditions d'accès *et* de représentation de la « vie bonne » qui sont déficientes, explique Axel Honneth. Or « le concept général permettant de décrire les développements defectueux qui sont critiqués dans de tels jugements me semble correspondre au terme de « pathologie ». »⁹⁷, écrit-il. On retrouve ici l'un des arguments principaux défendus par la critique de l'idéologie. Ce n'est pas seulement la réalité sociale qui doit être remise en question mais également les normes qui la sous-tendent. C'est ainsi que l'on peut expliquer ce qu'entend Franck Fischbach par « viser le cœur même de la société critiquée » pour une critique sociale.

Si l'on doit effectivement pouvoir rendre compte de la formation du point de vue critique au sein de la réalité sociale telle qu'elle est, la substantialisation des normes internes à la société ne permet pas pour autant d'accéder à une force critique assez solide et c'est parfois même l'inverse qui se produit : à trop vouloir partir des normes sociales telles qu'elle sont, sans plus les interroger, la critique devient elle aussi normative et se transforme en instance de conservation de l'ordre établi. C'est tout ce qui sort du cadre normatif de la réalité sociale tel qu'il est qui devient critiquable. Le fondement de la critique interne correspond en effet,

⁹⁴ Il s'agit, chez Michael Walzer, d'un chemin s'appuyant essentiellement sur des arguments de philosophie morale dont les conséquences pour la critique sociale sont fortement contextualistes : Axel Honneth le désigne comme le modèle du « juge local » et donne les références suivantes : WALZER, Michael, *Critique et sens commun : essai sur la critique sociale et son interprétation*, traduit de l'américain par J. Roman, Paris, La Découverte, 1990 ; *La Critique sociale au XX^e siècle : solitude et solidarité*, traduit de l'américain par S. McEvoy, Paris, Métailié, 1996. Richard Rorty s'appuie, lui, sur des arguments épistémologiques dont il déduit une division du travail entre la découverte privée du monde et la pratique réformiste publique. Axel Honneth donne la référence suivante : RORTY, Richard, « Intellectuals in Politics : Too Far Out ? », *Dissent*, n°4, 1991 ; *Contingence, ironie et solidarité*, traduit de l'américain par Pierre-Emmanuel Daurat, Paris, Armand Collin, 1993.

⁹⁵ HONNETH, Axel, *La Société du mépris*, *op. cit.*, p. 139.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 141. Axel Honneth revendique ici avoir développé cette thèse à partir de réflexions de Harry Frankfurt lorsqu'il « soutient qu'une société équitable et bien ordonnée peut être extrêmement désagréable [à vivre] parce que les personnes qui y vivent souffriraient de déficiences endémiques quant à certains traits de caractère individuels. » Cf. FRANKFURT, Harry, *Some Thoughts about Caring*, Manuscrit, 1997.

⁹⁷ HONNETH, Axel, *La Société du mépris*, *op. cit.*, p. 142.

comme le décrit Rahel Jaeggi dans « Qu'est-ce que la critique de l'idéologie ? », aux « valeurs qui nous sont propres, « nous, en tant que communauté »⁹⁸, d'une manière contingente (ou traditionnelle) »⁹⁹ et nous sont données de manière factuelle, et sans élever de « prétention à être fondées ou raisonnables »¹⁰⁰, comme l'exigerait une critique immanente. Dans notre troisième partie, nous nous posons la question de savoir si la critique immanente peut véritablement prétendre à « être fondée ou raisonnable », cette affirmation n'allant pas de soi. Pour le dire autrement, et ainsi que le conceptualise Rahel Jaeggi, c'est un rapport dissout ou affaibli entre normes et réalité que dénonce ce type de critique interne – lorsque la communauté a perdu de vue ses idéaux – et non un rapport qui serait inversé ou altéré comme le souligne une critique immanente. Puisque la critique interne se fait à partir de principes établis qu'elle érige en normes, elle vise alors moins la transformation de ces normes, et ce faisant de la société, que leur restauration. La critique interne est ainsi qualifiée de « conservatrice », car elle « s'efforce de restaurer un accord fonctionnant autrefois entre normes et réalité »¹⁰¹. Finalement la distance critique ne se fait pas ici vis-à-vis des normes sociales, mais de la réalité sociale elle-même. Nous l'avons dit, c'est l'emploi de principes substantiels qui sous-tend ce type de critique, mais précisons qu'il faut y voir l'effet de la rationalité de l'ordre social établi. En voulant échapper à l'abstraction de la construction arbitraire d'un état de « santé sociale », d'un modèle de rationalité sociale, la critique interne semble tomber dans l'extrême inverse qui consisterait à n'avoir plus de distance critique avec le modèle de rationalité sociale incarné et déjà établi. En effet, nous l'avons dit, les sociétés modernes sont elles-mêmes porteuses d'une modèle de rationalité sociale qu'elles réalisent déjà pour une part. C'est le cas quand elles apportent des modèles normatifs de la vie accomplie ou de la vie bonne. Cela suppose donc une rationalité immanente ou une exigence immanente de rationalité de la part des sociétés modernes. Mais il existe une ambivalence autour de ce genre d'exigence ou d'idéal porté par la réalité sociale : il permet de constituer à la fois des revendications et des luttes, mais porte parfois également des principes de légitimation de la domination. Nous pouvons reprendre, à ce sujet, l'exemple des idéaux de liberté et de réalisation de soi que porte la société capitaliste actuelle tels qu'en ont rendu compte Luc Boltanski et Ève Chiapello dans *Le Nouvel esprit du capitalisme*. Etienne Balibar défend, d'ailleurs, dans *La Crainte des masses. Politique et*

⁹⁸ WALZER, Michael, *Critique et sens commun : essai sur la critique sociale et son interprétation*, op. cit. Rahel Jaeggi donne l'exemple de la philosophie de Michael Walzer pour une illustration du modèle de critique interne.

⁹⁹ JAEGGI, Rahel, « Qu'est-ce que la critique de l'idéologie ? », op. cit., p. 104.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 105.

¹⁰¹ *Id.*

*philosophie avant et après Marx*¹⁰², la thèse selon laquelle les systèmes de pouvoir et de domination les plus stables et les plus durables sont justement ceux qui, pour se légitimer, utilisent les mêmes mots que la résistance aux formes de domination. Cependant ce sont encore ces mêmes mots qui peuvent servir à délégitimer un système de domination qui empêche la réalisation des idéaux dont il prétend se réclamer. C'est justement la première pierre de touche de la critique immanente.

3) Mise au jour des contradictions internes pour une critique immanente

Contre l'abstraction d'un fondement normatif externe de la critique et le substantialisme d'un fondement normatif interne de la critique, la critique sociale semble piégée et tourne en rond. Dans le premier cas, elle ne peut échapper à un normativisme, qui en plus de prescrire des modèles normatifs externes, nie la construction sociale de l'individu – donc du philosophe – y compris jusque dans l'élaboration de ses idéaux, et dans le deuxième cas, soit elle perd toute force critique, ne remettant plus en question l'ordre établi, soit elle ne sert qu'une critique conservatrice au nom des normes sociales établies puis perdues dans la nouvelle réalité sociale. Comprise en ce sens, la critique interne devient elle aussi normative, puisqu'elle mesure l'écart entre les normes et la réalité sociale du point de vue des normes. Or, l'individu et son vécu priment sur la norme, conçue comme une instance de domination, en philosophie sociale. Il ne faut donc pas perdre de vue le point de départ de la philosophie sociale et le questionnement qui est en son cœur : faire le diagnostic de « ce qui ne va pas » dans la société telle qu'elle est et de ce qui, dans l'ordre social existant, fait obstacle à l'épanouissement des individus et leur impose des formes de vie dégradées et mutilées. Ce point de départ, le vécu des individus, « l'effectuation matérielle »¹⁰³ des choses, permet à la philosophie sociale d'élaborer un espace critique en cohérence avec ses présupposés : en mesurant l'écart entre les normes sociales et les exigences, que relèguent les institutions, et leur effectuation matérielle, la critique sociale prend toute sa force. Elle met au jour les contradictions, incohérences, faux-semblants de l'ordre établi. En partant de l'exemple de la critique de Marx des idéaux de liberté et d'égalité de la société bourgeoise capitaliste, Rahel Jaeggi illustre et analyse les contradictions sociales sur lesquelles se fonde les jugements négatifs de la critique. L'enjeu consiste ici en la résolution d'un des paradoxes que nous

¹⁰² BALIBAR, Etienne, *La Crainte des masses. Politique et philosophie avant et après Marx*, Paris, Galilée, 1997.

¹⁰³ JAEGGI, Rahel, « Qu'est-ce que la critique de l'idéologie ? », *op. cit.*, p. 100.

avons exposé en première partie de notre dissertation concernant l'interpénétration du vrai et du faux dans les idéologies et dans les normes sociales : les idéologies, constitutives de notre rapport au monde, sont porteuses d'une normativité sociale « vraie » et sont en même temps « fausses » car elles peuvent porter une conception et un discours erroné sur le monde qui sous-tendent des rapports de domination. Mais comment établir cette fausseté ? Comment réussir à soutenir qu'un idéal d'égalité porté par une société particulière – la société capitaliste bourgeoise –, et qui constitue alors une attente normative pour les individus de cette société, sous-tend et rend légitime des inégalités au sein de cette même société ? De la réponse à ces questions dépend la force critique de la philosophie sociale. La résolution du paradoxe, d'après Rahel Jaeggi, n'est pas si compliquée qu'il n'y paraît : la philosophe explique que « dans la mesure où la norme à laquelle elles [les idéologies] se rattachent a une valeur de vérité non réalisée »¹⁰⁴, on peut rendre compte de la fausseté des idéologies. C'est cette contradiction entre attentes ou exigences normatives et leur réalisation véritable qui constitue un outil pour la critique. Les idéaux de liberté et d'égalité de la société bourgeoise que critiquait Marx sont vrais et établis du point de vue juridique et politique des participants : « Le contrat de travail capitaliste est conclu entre des êtres égaux et libres (au niveau formel, juridique). Ce sont bien ici des partenaires contractuels indépendants qui entrent en rapport les uns avec les autres, qui agissent comme libres et égaux dans un sens déterminé : le travailleur n'est pas un serf, et il n'y a plus aucune restriction de statut issue du droit féodal qui vaille. »¹⁰⁵ Mais la liberté et l'égalité ne sont pas établies du point de vue de l'effectuation matérielle : « D'un autre côté cependant, la réalité des relations de travail capitalistes semble réfuter ces normes bourgeoises. Non seulement la plupart des travailleurs sont *contraints* d'entrer dans de telles relations (sous peine de mourir de faim), mais l'inégalité matérielle effective des contractants, n'est pas, selon l'analyse de Marx, accidentelle, mais induite systématiquement. »¹⁰⁶ Cette analyse marxienne retranscrite et illustrée par Rahel Jaeggi dans « Qu'est-ce que la critique de l'idéologie ? » est toujours d'actualité aujourd'hui et cette méthode critique est au centre de la philosophie sociale actuelle, comme en témoigne cette reformulation contemporaine de Franck Fischbach : « Il [le salarié d'aujourd'hui] découvre, le plus souvent à ses dépens, que l'injonction d'autonomie à laquelle il lui faut constamment faire face est en réalité une injonction paradoxale : il est constamment et de toutes parts incité à agir en sujet libre et autonome,

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 101.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 99-100.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 100.

mais l'accès aux conditions et aux moyens objectifs qui lui permettraient de l'être effectivement lui est systématiquement refusé. »¹⁰⁷ Ainsi ces exigences de liberté, d'égalité ou encore d'autonomie sont « fondamentalement trompeuses [...] dès lors que les moyens mêmes d'être soi sont refusés ou soustraits à ceux qu'on incite pourtant en permanence à l'être. »¹⁰⁸ Dans la conclusion de *Manifeste pour une philosophie sociale*, Franck Fischbach met l'accent sur le concept de « condition » pour servir la critique sociale et renforcer la dénonciation de cet écart entre les normes et idéaux de la société capitaliste et leur effectuation matérielle. C'est avec ce concept de « condition » que la philosophie sociale échapperait le mieux au formalisme d'une critique externe cherchant à déterminer des contenus de modèles de vie accomplie ou réussie et le substantialisme constituant les normes sociales en absolus : « La philosophie sociale ne détermine pas en leur *contenu* des modèles de vie accomplie ou réussie, et elle ne critique pas une situation sociale au motif qu'elle empêcherait la réalisation de tel ou tel modèle de la vie bonne normativement considéré comme devant être réalisé. [...] La critique sociale n'émerge comme telle qu'à partir du moment où le constat peut être fait que la société ne met pas à disposition les *conditions* qui peuvent permettre au plus grand nombre d'individus de mener une vie bonne – quels que soient par ailleurs la nature et le contenu de ce qu'ils considèrent eux-mêmes comme une vie bonne. »¹⁰⁹ Ce concept de « condition » a d'autant plus de force pour une philosophie sociale que celle-ci considère les individus comme *conditionnés* par la société : ce sont des conditions sociales historiques déterminées qui sont constitutives du rapport au monde des individus et, par-là, de l'horizon d'interprétation dans lequel ils se comprennent et comprennent leur environnement. Si l'on admet cela, alors « on tient là la raison fondamentale pour laquelle ces individus sont également en droit d'attendre de cette même société, qui décide dans une large mesure du contenu de ce qu'ils peuvent considérer comme une vie bonne, qu'elle rassemble aussi en elle les conditions sociales qui peuvent leur permettre de réaliser les attentes d'accomplissement qui sont contenues dans leur modèle de vie bonne. »¹¹⁰

¹⁰⁷ FISCHBACH, Franck, *Sans objet. Capitalisme, subjectivité, aliénation, op. cit.*, p. 256.

¹⁰⁸ *Id.*

¹⁰⁹ FISCHBACH, Franck, *Manifeste pour une philosophie sociale, op. cit.*, p. 158-159.

¹¹⁰ FISCHBACH, Franck, *Manifeste pour une philosophie sociale, op. cit.*, p. 160.

Chapitre 4 – Critique interne, critique immanente et transformation

1) Efficience et volonté de transformation

Ainsi on pourrait dire que ce qui distingue fondamentalement la critique immanente de la critique interne, telle que nous l'avons décrite jusqu'à présent, est la volonté de transformation [des sociétés] qui habite la critique immanente. La critique sociale en même temps qu'elle décrit des pathologies sociales se fait « le promoteur d'une exigence de transformation de l'ordre social existant. »¹¹¹ L'enjeu pour la critique sociale est de transformer une situation contradictoire en quelque chose de nouveau. Cette transformation, nous dit Rahel Jaeggi dans « Qu'est-ce que la critique de l'idéologie ? », concerne autant la réalité déficiente que les normes sociales elles-mêmes, contrairement à une « transformation » sous-tendue par une critique immanente qui viserait seulement la réalité sociale déficiente au nom d'anciennes normes. Il faut donc non seulement transformer la réalité sociale déficiente, en ceci qu'elle est porteuse de pathologies sociales qui conduisent à des souffrances sociales, qu'Axel Honneth conceptualise comme des dénis de reconnaissance, mais également les normes qui sous-tendent cette réalité : « La critique immanente ne critique donc pas seulement une réalité déficitaire à l'aide du critère de la norme ; elle a précisément un autre mode de fonctionnement : une réalité dans laquelle les normes ne peuvent se réaliser que de manière contradictoire exige une *transformation des deux, de la réalité et des normes.* »¹¹² A première vue, un tel fonctionnement semble paradoxal : pourquoi vouloir se séparer d'une norme de liberté, même capitaliste ou bourgeoise, si, en tant qu'attente normative, elle permet de mesurer l'écart avec l'effectuation matérielle et que l'on peut alors la considérer comme non réalisée ? C'est que poursuivre un tel raisonnement revient à considérer la norme sociale comme ayant une valeur de vérité absolue. C'est considérer que la norme ou l'idéologie¹¹³ de liberté

¹¹¹ *Ibid.*, p. 38.

¹¹² JAEGGI, Rahel, « Qu'est-ce que l'idéologie ? », *op. cit.*, p. 105.

¹¹³ Pour ce paragraphe sur l'efficience, nous ne distinguons par rigoureusement la norme de l'idéologie, car c'est leur caractère commun efficient qui nous intéresse. L'une comme l'autre sont sédimentées dans les institutions sociales, et c'est à partir de cela que la critique les prend pour objets également. Rappelons tout de même que si la norme est ambivalente – à la fois constitutive de l'existence humaine (sphère de la normativité) et, d'autre part, liée à l'exercice de la domination sociale visant à homogénéiser les individus (sphère de la normalité) – l'idéologie est un concept véritablement critique, qui sans passer par la dichotomie normal/anormal comme le concept de norme, correspond également à un système d'idées et de représentations qui domine l'esprit d'un individu ou d'un groupe social et légitime les dominations et les inégalités. Les concepts d'idéal ou d'utopie ne trouvent pas leur place ici car ils ne possèdent pas de caractère efficient. C'est

bourgeoise est un modèle vrai de tout temps. C'est là que l'on voit comment la critique interne rejoint finalement le modèle de critique externe qui, lui, établit ses propres normes à calquer sur la réalité sociale. Dans les deux cas, la norme qu'elle soit interne ou externe sert de critère à la critique. Or, dans le cadre d'une critique immanente, la norme ne peut servir de critère puisqu'elle participe elle aussi de l'objet de la critique : cela tient à son caractère efficient. La tradition de la philosophie sociale considère, en effet, la norme sociale dans son caractère dynamique efficient. On pourrait pour reprendre un terme à la philosophie du langage et parler de performativité de la norme : elle a un effet réel matériel sur la réalité sociale et les individus. Les normes sont reléguées par les institutions, par le Droit, par des principes d'organisation économique et sociale. On entend par « efficience de la norme » la « sédimentation de la norme dans les institutions sociales ». Les normes sont ainsi considérées dans leur dimension pratique. Or, pour la critique immanente, il ne s'agit pas de mettre au jour des contradictions logiques mais pratiques : « Cela signifie qu'elles [les contradictions] ne sont pas des « impossibilités de penser », mais qu'elles conduisent à des *crises*, à des expériences de la déficience ou de l'insuccès. »¹¹⁴ La norme est à remettre en cause tout autant que la réalité déficiente, car, elle-même efficiente, elle est un modèle pratique et non théorique : « Le fait que les normes n'aient pas été rendues effectives dans une situation donnée ne les laisse pas intactes. »¹¹⁵ Pour le dire autrement, les normes de liberté ou d'égalité productrices d'effets déficients dans la réalité sociale ont déjà altéré les idées [de liberté ou d'égalité] incarnées en elles. Ces idées, sédimentées dans les institutions sociales, s'altèrent dans leur effectuation. Elles ne sont donc pas des erreurs ou des illusions cognitives, mais des erreurs fondées parce qu'enracinées dans la constitution de la réalité. Pour reprendre une phrase-bilan de Rahel Jaeggi sur la critique de l'idéologie et qui résumera bien l'enjeu de l'efficience de la norme altérée : « La critique de l'idéologie ne critique donc pas la norme de liberté et d'égalité, mais son effectuation incomplète. En même temps, le fait de sa non-effectuation ne laisse pas intacte sa valeur de vérité. »¹¹⁶ Etablir l'écart ou la contradiction entre la norme telle qu'elle a été établie et son effectuation matérielle incomplète est une première étape de la critique, comme nous l'avons montré précédemment. Mais cet écart, pratique, est inhérent à la norme, qui, altérée, ne peut donc pas servir de critère ou de direction normative pour la critique.

d'ailleurs pour cette raison que Marx les critique : en étant en dehors du réel, ils ne permettent aucune prise sur lui et rendent donc impossible toute transformation véritable.

¹¹⁴ JAEGLI, Rahel, « Qu'est-ce que l'idéologie ? », *op. cit.*, p. 106.

¹¹⁵ *Id.*

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 101.

2) Mise en œuvre de la transformation et rôle de la critique en débat

Avant de nous replonger plus spécifiquement dans le problème du fondement normatif de la critique, nous pouvons nous questionner sur la mise en œuvre de cette transformation et, ce faisant, sur le rôle qu'y tient la critique. Une « effectuation » complète des idéaux de liberté ou d'égalité ne correspond pas, comme dans le cas de la critique interne, à l'effectuation d'une norme existante faisant déjà office de critère, mais consiste en « une transformation substantielle de ces idéaux à partir de leur potentiel immanent »¹¹⁷, écrit Rahel Jaeggi dans « Qu'est-ce que la critique de l'idéologie ? ». La notion de potentiel immanent est très importante : il ne s'agit pas de partir d'un modèle abstrait, déconnecté de la réalité sociale, mais d'une réaction déjà présente dans la réalité sociale et portée par les individus pour arriver à une transformation quelle qu'elle soit. Voici un exemple de potentiel immanent tiré de *L'Idéologie allemande* de Marx : « [...] le communisme n'est ni un état qui doit être créé, ni un idéal sur lequel la réalité devra se régler, mais le mouvement réel qui abolit l'état actuel. »¹¹⁸ Par extension, il en va des conditions mêmes de possibilité d'un point de vue critique sur la réalité sociale existante : ce qui explique ce point de vue critique c'est l'existence dans la réalité existante d'un mouvement qui est déjà en train de l'abolir de l'intérieur. Pour le dire dans le vocabulaire philosophique de la norme, ces réactions sont autant de micro-normes émergentes et constitutives d'un nouvel ordre social encore minoritaire. Nous l'avons déjà dit en première partie : « une norme n'est une norme que dans les écarts qu'elle fait jouer [...] Le drame pour la norme c'est que justement en s'écartant de la norme, un écart peut trouver à se développer et, le cas échéant, conduire à une nouvelle norme. »¹¹⁹ Pour illustrer la dimension étendue et omniprésente des normes, Guillaume Le Blanc explique, dans *Les Maladies de l'homme normal*, que la vie sociale s'organise « dans le blanc des normes¹²⁰ » et non pas à côté des normes. C'est pourquoi, il reprend le concept développé par Deleuze et Guattari dans *L'Anti-Œdipe*¹²¹, celui « d'usiner » qui signifie produire jusque dans les normes elles-mêmes une figure à soi dans l'espace et le temps. Et pour en revenir plus spécifiquement à la critique sociale, l'on peut dire que celle-ci s'élabore déjà à partir de réactions à l'ordre social existant, que l'on peut conceptualiser comme des micro-normes ou des normes minoritaires, résultats d'un « usinage ». Une nouvelle fois, on

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 106.

¹¹⁸ MARX, Karl, ENGELS, Friedrich, *L'Idéologie allemande*, traduit de l'allemand sous la direction de G. Badia, Paris, Éditions sociales, 1968, p. 64.

¹¹⁹ LE BLANC, Guillaume, *Les Maladies de l'homme normal*, *op. cit.*, p. 61-62.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 152.

¹²¹ DELEUZE, Gilles, GUATTARI, Félix, *L'Anti-Œdipe*, Paris, Éditions de Minuit, 1972.

constate que le point de départ de la philosophie sociale correspond aux expériences vécues comme manquées par les individus, leurs expériences de « ce qui ne va pas » dans la société, de « ce qui dysfonctionne ». La critique sociale, contre toute abstraction, veut adopter le point de vue de ceux qui portent la critique *en acte* et qui ont un intérêt d'ordre vital à la transformation de l'ordre existant. Cette conviction rendue explicite par Walter Benjamin dans *Thèses sur le concept d'histoire*¹²² revient à dire plus simplement que le point de vue que le philosophe social doit chercher à prendre sur la société est celui des dominés au sein de l'ordre social existant. Car, malgré l'épreuve passive de la souffrance, il ne faut pas oublier que les agents sont également engagés dans des processus actifs de lutte et dans des pratiques sociales par lesquelles ils entreprennent de remédier par eux-mêmes à leurs souffrances. La philosophie sociale doit leur reconnaître cette compétence : ainsi Walter Benjamin n'en appelait pas aux « opprimés » mais à la « classe opprimée qui lutte¹²³ ». Et Franck Fischbach, dans *Manifeste pour une philosophie sociale*, exprime la position du philosophe en ces termes : « D'où l'ambition du philosophe social de parvenir à articuler et rendre explicite une souffrance et une vulnérabilité ordinaires vécues par des individus et des groupes que leur situation de minorisés ou de subalternes empêche le plus souvent de porter eux-mêmes à une expression qui puisse être considérée comme légitime dans l'espace public. »¹²⁴ Cette posture n'est pas sans poser de problèmes, précise-t-il dans la même sous-partie de son ouvrage intitulée « Identifier les destinataires : le problème du porte-parole ». En effet, sur le rôle de la philosophie sociale dans ce processus de transformation, les philosophes ne sont pas d'accord. Un certain nombre d'entre eux, à commencer par Habermas, Foucault et Deleuze, critiquent la prétention du philosophe à jouer le porte-parole des dominés. Franck Fischbach indique que Habermas cible la première génération de l'École de Francfort avec cette critique, alors que Foucault et Deleuze ciblent la posture sartrienne. Lui-même soutient la position suivante : la philosophie sociale tend plus à se déployer comme une « caisse de résonance¹²⁵ » pour renforcer la compétence de prise de parole chez les individus qu'à la remplacer. Mais cette critique du philosophe porte-parole ne peut plus être recevable, d'après lui, si elle « revient à jeter un pudique voile d'ignorance sur les conditions sociales réelles de la domination (de classe, de genre ou de race) qui empêchent de fait les subalternes de faire entendre le sens qu'ils donnent à leurs actes, à

¹²² BENJAMIN, Walter, *Thèses sur le concept d'histoire*, Thèse VIII, dans *Œuvres*, III, traduit par M. De Gandillac et P. Rusch, Paris, Gallimard, 2000.

¹²³ *Ibid.*, Thèse XII.

¹²⁴ FISCHBACH, Franck, *Manifeste pour une philosophie sociale*, *op. cit.*, p. 83.

¹²⁵ LE BLANC, Guillaume, *Vies ordinaires, vies précaires*, *op. cit.*, p. 166.

leurs luttes et à leur discours, et d'obtenir que ce discours soit admis comme légitime ou simplement entendu [...]. »¹²⁶ L'alternative à la philosophie comme « porte-parole » serait alors d'en faire un « porte-voix » au double sens, comme le précise Guillaume Le Blanc, « de *donner de la voix* à la voix inaudible, pour qu'elle se fasse entendre, et de *prêter sa voix* à celui qui est sans voix ou dont la voix est sans rapport avec la vie. »¹²⁷ Franck Fischbach cite en exemple *La Misère du monde*¹²⁸ de Bourdieu, qui, au moment de sa parution en 1993, a joué véritablement ce rôle de porte-voix. Précisons que si Franck Fischbach suit la thèse de Guillaume Le Blanc sur le rôle d'amplificateur de voix qu'il attribue à la critique sociale, il lui reproche néanmoins de lui conférer également le rôle de traducteur et de vouloir faire une philosophie de la traduction. Pour Guillaume Le Blanc, servir de caisse de résonance à la voix des « opprimés » implique inévitablement de traduire le langage de ces voix dans une langue, celle de la philosophie, qui n'est pas originairement la leur. Ce rôle de traducteur ferait partie de la modalité de critique sociale de la philosophie sociale. Et dans le processus de « traduction », précise Guillaume Le Blanc, il faut y voir le même processus que celui mis en œuvre par les précaires lorsqu'ils traduisent dans leur langue celle de la politique officielle. Il prend l'exemple des slogans des manifestations contre le « Contrat de Première Embauche » en 2006, traduit par les étudiants et les jeunes travailleurs en « Chômage, Précarité, Exclusion ». Sur le processus de traduction, Franck Fischbach fait le commentaire suivant : « Que les précaires procèdent, dans leurs luttes, à une traduction du discours politique officiel est une chose, mais qu'il revienne à la philosophie sociale, la tâche d'une traduction de la langue des précaires vers la langue de la philosophie en est une autre qui, selon moi, ne va pas de soi. »¹²⁹ Le problème n'est pas tant le fait que la traduction philosophique pourrait trahir le discours des précaires, que la réelle nécessité d'une telle traduction. D'après Franck Fischbach, si le langage philosophique a des propriétés ou des spécificités particulières, il n'est pas, comme le langage des sciences sociales, un langage d'expertise extérieur au langage ordinaire. Au contraire, loin de mettre en œuvre un langage technique d'experts, la philosophie sociale « est capable de s'articuler directement au langage ordinaire dans lequel se formulent les raisons de ceux qui luttent contre les conditions de leur domination. »¹³⁰ Elle aurait d'ailleurs une position intermédiaire entre le langage ordinaire et le langage expert et technique des sciences sociales qui la rendrait

¹²⁶ FISCHBACH, Franck, *Manifeste pour une philosophie sociale*, op. cit., p.84.

¹²⁷ LE BLANC, Guillaume, *Vies ordinaires, vies précaires*, op. cit., p. 217.

¹²⁸ BOURDIEU, Pierre (dir.), *La Misère du monde*, Paris, Le Seuil, 1993.

¹²⁹ FISCHBACH, Franck, *Manifeste pour une philosophie sociale*, op. cit., p. 89.

¹³⁰ *Ibid.*, p. 91.

capable de jouer un rôle de médiateur entre l'un et l'autre. Quoi qu'il en soit, il est important de noter que, si cette question du rôle de la critique – porte-voix ou porte-parole – est souvent l'objet de discussions, c'est parce que cette question est directement liée à celle de la portée politique de la philosophie sociale en particulier et de la philosophie en général. Franck Fischbach précise à ce propos que la distinction entre philosophie sociale et philosophie politique qu'il établit ne tient en rien à l'idée que la philosophie sociale se désintéresserait des questions et problèmes politiques. C'est plutôt la prise en compte de la sphère sociale et le refus d'établir des modèles normatifs de vie qui distingue la philosophie sociale de la philosophie politique. C'est pourquoi pour Franck Fischbach, le rôle principal de la philosophie sociale est politique : « L'une des tâches majeures que la philosophie sociale se fixe à elle-même est justement une tâche politique, et c'est en l'occurrence la tâche de déterminer comment il est possible de faire que des problèmes sociaux soient politisés ou deviennent politiques, que des individus et des groupes se mettent à formuler politiquement leurs revendications. »¹³¹ On voit ici combien la philosophie sociale donne un sens au terme « politique » distinct des seules questions d'organisations politiques ou de partis : pour elle, la politique doit trouver sa source dans les actes et les discours des individus ou des groupes visant une transformation sociale.

La pensée de la transformation de la critique sociale a pris traditionnellement deux formes politiques distinctes : celle de la révolution et celle de la réforme. Ce que nous avons dit jusqu'à présent à propos de l'efficience des normes et la volonté de transformation se traduisant par une remise en question nécessaire des principes d'organisation économique et sociale de l'ordre établi correspond en réalité à un héritage marxien, révolutionnaire. D'après la conception matérialiste historique de Marx, la transformation des idéologies de liberté et d'égalité de la société bourgeoise capitaliste passe par une nécessaire remise en question de ses principes d'organisation. Faire de l'économie, du droit et de la morphologie sociale des contraintes incontournables pour une transformation de la réalité sociale déficiente, correspond au clivage entre les partisans de la révolution et ceux de la réforme en philosophie sociale. C'est là que réside d'ailleurs l'enjeu de notre sous-partie : constater comment les différentes tournures théoriques philosophiques sont porteuses d'une signification normative. Franck Fischbach dans *Manifeste pour une philosophie sociale* consacre une sous-partie, « Réforme ou révolution ? »¹³², à ce débat qui a divisé la philosophie sociale, à partir de la seconde moitié du XIX^{ème} siècle et durant une large partie

¹³¹ *Ibid.*, p. 92.

¹³² *Ibid.*, p. 36-39.

du XXème siècle : la philosophie sociale d'inspiration hégéliano-marxienne, révolutionnaire, et la philosophie sociale néokantienne, réformiste. Ainsi qu'en rend compte Franck Fischbach, pour le philosophe et sociologue Célestin Bouglé, opposé à la critique d'inspiration hégéliano-marxienne, « L'erreur des socialistes et des marxistes serait donc d'avoir posé des lois nécessitantes là où il ne peut y en avoir que de tendanciennes, qui déterminent une évolution sociale comme probable jamais comme certaine. »¹³³ Célestin Bouglé, dans le texte qui sert de préface à la réédition de 1925 de son ouvrage *Qu'est-ce que la sociologie ?*¹³⁴, parle ainsi de « matérialisme fataliste » pour désigner la philosophie sociale hégéliano-marxienne qu'il accuse par-là de « dogmatisme », terme opposé, dans un vocabulaire kantien, à celui de « critique ». D'après lui, « Celui qui part en guerre croyant qu'il va tout abattre et tout conquérir risque de se trouver, au premier obstacle, désarçonné, désemparé, désenchanté ; j'ai plus de confiance en celui qui, ayant mesuré les difficultés, sait qu'on ne prend pas le monde en un jour ; [...] il me suffit, pour donner mon âme à l'œuvre d'enseignement, de savoir que cette œuvre peut produire dans la société, non certes un changement à vue, instantané et absolu, mais des progrès graduels. »¹³⁵ Ainsi contre ce qui se constituerait comme une forme révolutionnaire de transformation de la société – Marx définit la révolution comme « une pratique à la hauteur des principes¹³⁶ » – Célestin Bouglé, réformiste, privilégie les « progrès graduels » pour une transformation plus progressive de la société. Franck Fischbach conclut : « C'est donc la grande alternative politique entre la voie de la révolution sociale et celle de la réforme sociale qui trouve ici son expression sur le terrain théorique de la philosophie sociale. »¹³⁷ Mais on pourrait préciser également que de ces deux partis pris que sont la révolution et la réforme découle la théorie. Nous en avons une illustration dans la lecture de la réalité sociale comme dépendant de lois nécessitantes ou de lois tendanciennes : les penseurs de la révolution voient, par exemple, dans l'économie des lois nécessitantes, alors que les partisans de la réforme y voient des lois tendanciennes. La naissance de la philosophie sociale, au moins en France, constituerait un autre exemple puisqu'elle dépend également, d'après Franck Fischbach, d'une hostilité entre les partisans du « progrès » – les saint-simoniens et Auguste Comte – et ceux de la « conservation » – « l'école rétrograde » représentée essentiellement par Louis de Bonald et Joseph de Maistre.

¹³³ *Ibid.*, p. 37-38.

¹³⁴ BOUGLÉ, Célestin, *Qu'est-ce que la sociologie ?*, Paris, Félix Alcan, 1925, Préface « Sur la philosophie sociale et la pédagogie ».

¹³⁵ *Ibid.*, p. XXI.

¹³⁶ MARX, Karl, *L'Introduction à la Critique de la philosophie du droit de Hegel* (1844), traduit de l'allemand par Eustache Kouvelakis, Paris, Ellipses, 2000, p. 13.

¹³⁷ FISCHBACH, Franck, *Manifeste pour une philosophie sociale*, *op. cit.*, p. 39.

Mais nous reviendrons dans la partie suivante sur l'idée de la théorie s'élaborant à partir d'une prise de parti. Le fondement normatif de la critique provient-il d'une prise de parti ?

3) Objection de la critique interne ou herméneutique-reconstructive à l'accusation de conservatisme. La transfiguration contre la transformation matérialiste

La critique dite « interne » est qualifiée de « conservatrice » par un grand nombre de philosophes tels que Rahel Jaeggi en raison de la substantialisation des normes sociales qu'elle opère. Certains partisans de cette critique, conscients du reproche qui leur est fait, nient qu'une telle critique puisse conduire à un quelconque conservatisme. C'est le cas du philosophe Michael Walzer, que nous avons déjà cité et que Rahel Jaeggi mentionne d'ailleurs dans « Qu'est-ce que la critique de l'idéologie ? » comme illustrant très bien le modèle de la critique interne¹³⁸. Dans son ouvrage *Critique et sens commun*¹³⁹, Michael Walzer critique, tout comme le fait la philosophie sociale non normative, les modèles moraux de la « découverte » et de l'« invention » qui constitueraient des critères externes et universels pour une critique de la société. Dans le cas de la « découverte », il s'agit de mettre au jour des principes universels déjà existants mais cachés. Cette position est incarnée historiquement, explique Michael Walzer dans le premier chapitre de son livre, par les révélations divines ou, dans une perspective plus séculière, par les philosophes du droit naturel ou encore par l'utilitarisme de Jeremy Bentham. Dans le cas de l'« invention », on considère qu'en l'absence de Dieu ou de vérité objective, les lois morales sont à construire. Pour Michael Walzer, ce projet serait aussi bien celui de Descartes que celui, plus contemporain, de John Rawls ou de Jürgen Habermas, bien qu'il situe la théorie de l'agir communicationnel de Habermas entre la découverte et l'invention puisque le philosophe allemand considère l'intercompréhension comme inhérente au langage humain, ce qui replongerait sa théorie dans une perspective naturaliste. Quoi qu'il en soit, et c'est ce qui nous intéresse, pour entrer au cœur de la critique interne, Michael Walzer condamne ces deux modèles au profit d'un troisième : celui de l'interprétation. Dans cette perspective, il n'est nul besoin de chercher le monde moral puisque nous y vivons, et il n'est nul besoin de l'inventer non plus puisque cela a déjà été fait. La thèse de Michael Walzer sur les fondements normatifs d'une critique sociale est alors la suivante : l'interprétation peut servir

¹³⁸ Cf. JAEGGI, Rahel, « Qu'est-ce que la critique de l'idéologie ? », *op. cit.*, p. 104.

¹³⁹ WALZER, Michael, *Critique et sens commun*, traduit de l'américain par J. Roman, Paris, La Découverte, 1990.

d'outil à une critique à partir des principes internes d'une morale, donc d'une société. Contre une accusation de conservatisme, Michael Walzer répond que cette catégorie de critique, qui prend appui sur les cadres moraux naturalisés dans une société et qui est donc connectée aux formes de compréhension en usage, serait d'ailleurs plus à même que n'importe quel autre modèle de critique de susciter une transformation sociale parce qu'elle serait plus susceptible d'être reprise à leur compte par les acteurs. Axel Honneth, dans « La critique comme « mise au jour ». *La Dialectique de la raison* et les controverses actuelles sur la critique sociale », considère Michael Walzer comme un réformiste, qui suit le modèle moral du « juge local » en opposition à l'« étranger sans passion » ou l'« indigène aliéné ». Ce « juge local » serait incapable de déchiffrer la puissance normative contenue dans le domaine moral des conventions locales, mais limiterait justement sa critique aux injustices du monde social sans se préoccuper de remettre en question le modèle moral local lui-même et, pour le dire d'une manière très générale, sans se préoccuper des pathologies sociales, c'est-à-dire de ce qui dysfonctionne dans la société, en deçà même de la réalité sociale : à l'échelle des normes et des principes d'organisation qui la sous-tendent. Transformer la société en se contentant de la réinterpréter différemment, voilà qui n'est pas suffisant et même incohérent avec le fondement matérialiste de la philosophie sociale. Le matérialisme historique de Marx se définit par l'idée même que les lois qui président aux transformations de la société s'expliquent par la nature et l'évolution de sa structure économique. Les individus agissent alors dans l'histoire en fonction des forces sociales qui les déterminent, et non des idéaux et des buts qu'ils se fixent consciemment. Si la critique interne ne reconnaît pas l'existence de contraintes objectives extérieures à l'individu, qu'il s'agisse du monde naturel ou social, elle ne peut aspirer à une véritable transformation du monde. Rappelons rapidement que, contrairement à la philosophie politique qui pense le politique en rupture avec la nature, la philosophie sociale pense le social dans la continuité avec le naturel et le politique dans la continuité avec le social et le naturel. C'est ainsi que le social n'est pas considéré comme une totalité artificiellement construite mais comme un organisme naturellement constitué qui contient également des déterminations objectives. La critique immanente ne se passe évidemment pas d'une forme d'interprétation, mais sa démarche n'est pas la même que celle de la critique interne : il s'agit bel et bien pour la critique immanente d'interpréter des faits particuliers de la vie sociale en remontant aux structures sociales qui en livrent leur sens. On reconnaît ici la démarche d'Adorno¹⁴⁰. Emmanuel Renault, dans « Adorno : de la

¹⁴⁰ Suivant une thèse personnelle, Adorno est à rapprocher ici (encore une fois) de Proust dans leur appréhension, qui me semble semblable, du monde extérieur. Sans lien avec la critique sociale, mais entre

philosophie sociale à la théorie sociale », parle d'ailleurs d'« herméneutique matérialiste des pathologies sociales¹⁴¹ » pour qualifier la conception adornienne de la philosophie sociale. Il ne s'agit aucunement pour la philosophie de montrer et de légitimer le sens d'une réalité porteuse de sens, mais de rapporter les faits énigmatiques du monde social aux structures matérielles qui permettent d'en résoudre l'énigme, et en même temps, selon Adorno, de « faire apparaître le monde social comme une réalité irrationnelle qui doit être transformée. »¹⁴²

Un parallèle, enrichissant pour notre dissertation et pour comprendre plus précisément en quoi consiste une critique interne, peut être établi entre les dimensions critiques de la philosophie lukácsienne marxiste et de la philosophie heideggérienne. Chez Heidegger, il s'agit essentiellement de l'étude du paragraphe 27 d'*Être et temps*¹⁴³ qui semble avoir échappé, plus que les autres, à la volonté de son auteur d'établir une ontologie phénoménologique neutre, coupée de toute dimension éthique, du *Dasein* comme être-au-monde, c'est-à-dire de l'homme en ce qu'il est frappé par les déterminations de l'existant auxquelles il participe. Il nous semble que le paragraphe 27 d'*Être et temps* peut servir de deuxième illustration à ce que serait une critique interne de la société. Heidegger, en effet, critique dans ce paragraphe le « On » aliénant et dominant. Pour de nombreux philosophes, le « On » est un concept critique visant, directement ou indirectement, la société moderne. Certains, à commencer par Lukács, l'ont mis en parallèle avec le concept du fétichisme de Marx et ont avancé l'hypothèse que la phénoménologie heideggérienne du « On » serait une réplique aux analyses marxistes du « fétichisme de la marchandise ». Derrière l'idée de la « dictature du On¹⁴⁴ » se trouve l'idée d'uniformisation : « Nous nous réjouissons comme *on* se réjouit ; nous lisons, nous voyons, nous jugeons de la littérature et de l'art comme *on* voit et juge ; plus encore nous nous séparons de la « masse », comme *on* s'en sépare ; nous nous indignons de ce dont *on* s'indigne. Le On, qui n'est rien de déterminé, le On que tous sont – non pas cependant en tant que somme [...] »¹⁴⁵ Une fois établi ce double parallèle,

interprétation du monde et contraintes matérielles objectives, Proust écrit dans *Le Temps retrouvé* : « Ce côté subjectif [dans l'interprétation, dans la lecture des choses] se marquait d'ailleurs dans les conversations neutres, où les germanophiles, par exemple, avaient la faculté de cesser un instant de comprendre et même d'écouter quand on leur parlait des atrocités allemandes en Belgique. (Et pourtant, elles étaient réelles : ce que je remarquais de subjectif dans la haine comme dans la vue elle-même n'empêchait pas que l'objet pût posséder des qualités ou des défauts réels et ne faisait nullement s'évanouir la réalité en un pur relativisme.) » (p. 220)

¹⁴¹ RENAULT, Emmanuel, « Adorno : de la philosophie sociale à la théorie sociale », *op. cit.*, p. 234.

¹⁴² *Id.*

¹⁴³ HEIDEGGER, Martin, *Être et temps*, traduction française E. Martineau, [en ligne].

¹⁴⁴ *Ibid.*, §27, p. 127.

¹⁴⁵ *Id.*

traditionnellement élaboré à partir de la philosophie marxiste de Lukács¹⁴⁶, entre l'hétéronomie sociale marxienne et la « mondanéisation » du *Dasein* et la critique que Lukács et Heidegger semblent faire de la même société moderne, il est intéressant d'étudier comment chaque philosophie déploie sa force critique. Critiques, les deux pensées se retrouvent autour d'une autre problématique commune, celle de la « transformation ». Chez Heidegger, il s'agit essentiellement de passer d'un mode d'être inauthentique à un mode d'être authentique. Chez les marxistes, il s'agit de lutter contre ce qui fait obstacle à l'émancipation de l'individu. Le mouvement dialectique entre l'individu déterminé par son être social et par son être créateur de ses conditions d'existence, conceptualisé par la philosophie marxiste, ouvre à l'individu la voie vers un dépassement de ses conditions d'existence actuelles. Ce n'est pas pour rien que la philosophie marxiste, qui veut en finir avec le système capitaliste, est qualifiée de révolutionnaire. Il faut changer le matériau historique et cette transformation passe par la lutte. Ce n'est pas du tout ainsi que Heidegger conceptualise un potentiel passage de l'inauthenticité à l'authenticité, qui d'ailleurs se cantonne chez lui au seul *Dasein* et n'est pas conceptualisé à l'échelle de la société. Les traits qui révèlent un abandon du *Dasein* par lui-même, abandon qui le place en-dessous de lui-même – l'inauthenticité –, sont en même temps des traits constitutifs de ce même *Dasein*, des modes normaux et incontournables de l'appartenance au monde. L'accès à l'authenticité doit donc se faire en interne : il faut par le biais de l'herméneutique – l'interprétation – effectuer une ressaisie interne de l'existence ordinaire qui s'en trouve alors transfigurée. À ce propos, Stéphane Haber dans « Réification et inauthenticité. Retour sur le problème « Heidegger/Lukács » »¹⁴⁷ explique – et c'est cet élément en particulier qui nous paraît fécond pour notre argumentation sur la critique interne – qu'il est plus juste de parler de « transfiguration » plutôt que de « dépassement » ou de « transformation » chez Heidegger. L'herméneutique, de l'ordre de la *compréhension*, serait la seule méthode apte à épouser la spécificité de l'existence humaine et à la transfigurer. Sur ce point, nous pouvons faire remarquer que, chez Heidegger, l'explication (*das Erklären*) et la compréhension (*das Verstehen*) sont antinomiques lorsqu'il s'agit d'approcher la question de l'existence humaine. La conceptualisation d'un fondement de la transcendance du *Dasein* comme celui

¹⁴⁶ Cf. par exemple GOLDMANN, Lucien, *Lukács et Heidegger*, Paris, Gonthier, 1973 ou TERTULIAN, Nicolas, « Le concept d'aliénation chez Heidegger et Lukács », *Archives de philosophie*, vol. 56, 1993, p. 431-443 ; « L'ontologie chez Heidegger et chez Lukács : phénoménologie et dialectique », ftp://ftp2.marxau21.fr/marxau/reserve/NT_Lu-He.pdf (page consultée le 15/11/2012) ; « Aliénation et désaliénation : une confrontation Lukács-Heidegger », *Actuel Marx*, 2006/1 n°39, p. 29-53. Précisons que les articles de Nicolas Tertulian sont clairement de parti pris pour Lukács.

¹⁴⁷ HABER, Stéphane, « Réification et inauthenticité. Retour sur le problème « Heidegger/Lukács ». », dans *Philosophique*, Besançon, Presses Universitaires de Franche-Comté, 2006.

de la liberté apparaît soustraite, d'après lui, à toute tentative d'approche scientifique *explicative*. Elle est inaccessible au règne de la causalité. Nicolas Tertulian dans « L'ontologie chez Heidegger et chez Lukács : phénoménologie et dialectique »¹⁴⁸ montre comment Heidegger avec son ontologie phénoménologique se coupe de l'objectivité et ne prend donc pas en compte ses exigences. L'interprétation transfigure l'existence ordinaire en lui donnant un sens, alors qu'elle est finie et sous l'ordre de la contingence. Pour cette raison, on a parfois accusé Heidegger d'irrationalisme. Lukács, lui, refuse cette antinomie entre « explication » et « compréhension » : *das Erklären* et *das Verstehen* forment une unité. Leur complémentarité réside d'après lui dans la dialectique entre intériorité et extériorité : l'existence est définie par le travail de la subjectivité d'un sujet qui est de l'ordre de la compréhension, et les déterminations du monde structuré par un réseau infini de chaînes causales. L'idée de transformation semble s'appuyer sur cette dialectique. Elle ne se limite pas à un travail « interprétatif » de la subjectivité, qui ressaisit le monde sous un jour nouveau, mais part également d'une « vérité » matérielle incontournable. Le passage par Heidegger, même s'il est peut-être osé de mettre le paragraphe 27 d'*Être et temps* en parallèle avec la critique interne d'un Michael Walzer ou d'un Richard Rorty, nous permet néanmoins de défendre la thèse selon laquelle la critique interne, si elle n'est pas conservatrice, ne soutient pas une transformation véritable de la société, mais au mieux sa transfiguration. Précisons néanmoins que cette visée heideggérienne transfigurative du monde n'empêche pas, pour d'autres problèmes et dans d'autres registres, un passage par Heidegger dans le cadre d'une philosophie sociale. On peut citer en exemple le recours au concept heideggérien de « souci » par Axel Honneth dans *La Réification*¹⁴⁹ : le philosophe, partant de similitudes et problématiques communes à Heidegger et Lukács, tente de montrer, dans le deuxième chapitre de son livre, comment le concept heideggérien de « souci » peut contribuer à éclairer la pratique que suppose la critique de la réification chez Lukács. Celui-ci ne définit, en effet, jamais positivement les structures de cette pratique originaire qui fait défaut dans le comportement réifié, simplement observateur. Récemment également, Franck Fischbach a écrit un livre intitulé *La Privation de monde*¹⁵⁰ dans lequel il soutient que les concepts d'aliénation de Marx et de Heidegger, bien que non identiques, sont à comprendre tout de même dans un même sens, celui de privation de monde.

¹⁴⁸ TERTULIAN, Nicolas, « L'ontologie chez Heidegger et chez Lukács : phénoménologie et dialectique », ftp://ftp2.marxau21.fr/marxau/reserve/NT_Lu-He.pdf (page consultée le 15/11/2012).

¹⁴⁹ HONNETH, Axel, *La Réification. Petit traité de Théorie critique* (2005), traduit de l'allemand par Stéphane Haber, Paris, Éditions Gallimard, 2007.

¹⁵⁰ FISCHBACH, Franck, *La Privation de monde. Temps, espace et capital*, Paris, Vrin, 2011.

Partie 3

-

Le problème de la justification de la critique immanente

Chapitre 5 – De la possibilité d’une fondation rationnelle de la critique immanente : une justification impraticable de la critique sociale ?

Après avoir éliminé les critiques externe et interne pour répondre au projet de la philosophie sociale tel que nous l’avons exposé, nous nous retrouvons avec une conception problématique de la critique immanente en tant que modèle critique le plus adéquat à ce même projet. Contre le modèle abstrait et déconnecté de la réalité sociale de la critique externe, la critique immanente rejoint la critique interne sur sa position immanente et tend, elle aussi, à se fonder sur des normes incarnées, appartenant à la réalité sociale existante. Néanmoins, elle semble rejoindre une position externe lorsqu’elle se situe en-deçà du seuil normatif sur lequel reposent nos jugements, c’est-à-dire lorsqu’il s’agit de critiquer les normes sociales elles-mêmes, normes qu’elle reconnaît pourtant comme étant efficaces et donc constituantes de la réalité sociale telle qu’elle est et est pensée. Dans un sens très strict, ne pourrait être véritablement immanente que la critique s’appuyant sur des principes normatifs institutionnalisés. Cette critique, nous l’avons décrite sous le terme de critique « interne ». Nous conservons malgré tout le prédicat « immanent », pris dans un sens moins strict, pour désigner le modèle de critique correspondant au projet de la philosophie sociale, tel que nous l’avons décrit jusqu’à présent. Ainsi, la critique immanente mesurerait l’écart entre l’effectuation matérielle et les attentes normatives des agents, en même temps qu’elle critiquerait ces attentes normatives, sous-tendues par les normes sociales, comme si elle pouvait s’en détacher. D’après Horkheimer, cette contradiction apparente de la critique immanente témoigne de l’attitude critique, caractérisée par une dichotomie entre individu et société atteinte. L’attitude critique représente pour Horkheimer « le niveau de la contradiction consciente¹⁵¹ ». On arrive à ce niveau de contradiction lorsque l’identification de l’individu à la société « inhumaine », dans le sens où le propre de l’homme ne consiste plus qu’à agir conformément à la rationalité sociale, est atteinte. C’est cette contradiction qui « est la caractéristique de toutes les notions de la pensée critique. »¹⁵² Présupposant l’existence d’une telle contradiction et du problème que pose l’identification de l’individu à la société « inhumaine », il faut s’interroger à nouveau sur la provenance du fondement normatif de ce type de critique immanent. À partir de quoi établit-elle un jugement évaluatif négatif pour effectuer ce que l’on nommerait dans un vocabulaire marxien une critique de

¹⁵¹ HORKHEIMER, Max, « Théorie traditionnelle et théorie critique », *op. cit.*, p. 39.

¹⁵² *Id.*

l'idéologie ? Rappelons que Rahel Jaeggi semble distinguer la critique immanente de la critique interne en ceci que la première élèverait une « prétention à être fondée ou raisonnable »¹⁵³. Cette affirmation est loin d'aller de soi et divise les philosophes. Pour schématiser, l'affirmation de Rahel Jaeggi sur la distinction entre critique immanente et critique interne serait à l'origine de deux positions philosophiques distinctes – mais la liste n'est certainement pas exhaustive : l'une validant l'affirmation de Rahel Jaeggi et présupposant une forme de transcendance à la réalité sociale, l'autre la refusant. Les théories philosophiques, refusant l'idée d'une fondation rationnelle de la critique, suivent majoritairement une autre alternative : elles choisissent d'adopter un point de vue plus pratique pour fonder leur critique sociale. Ce point de vue est celui des dynamiques pratiques de la critique, partant du vécu des « vies mutilées » et visant des conséquences pratiques transformatives. Nous voulons dans cette partie mettre en perspective ces différentes positions dans le cadre de notre problématique sur l'origine de la norme au fondement de la critique sociale. L'enjeu est de tenter d'éclairer et d'essayer de résoudre le « dilemme crucial », tel qu'Axel Honneth le présente dans « La critique comme « mise au jour » ». *La Dialectique de la raison* et les controverses actuelles sur la critique sociale » : « d'un côté, aucune voie ne semble ouverte pour procéder à une justification rationnelle et publique des jugements normatifs portant sur les pathologies potentielles des sociétés ; de l'autre, ce type de diagnostic critique semble répondre à un besoin évident car c'est seulement grâce à lui que l'on peut espérer procéder à l'autocritique thérapeutique qui peut rendre possible une compréhension adéquate de nos modes de vie. »¹⁵⁴

1) Une exigence de « vrai » et de « rationnel » ? Débat autour de l'idée d'une transcendance de la réalité sociale.

Au nom de quoi s'effectue la critique ? Vers quoi tend-elle ? Une amélioration de la situation matérielle existante, mais par rapport à quelle exigence ? À partir de quel critère juger de cette amélioration ? Celui de la « vérité » ? La critique sociale semble en effet vouloir entretenir un lien avec la vérité potentielle des nouvelles manières de voir qu'elle suggère. Cependant, peut-être faut-il d'abord commencer par distinguer une prétention à la validité des réactions critiques d'une prétention à la « vérité » ? Or, ce qui pose problème vis-à-vis de ces questions tient au vocabulaire de la philosophie sociale lui-même puisque la

¹⁵³ JAEGLI, Rahel, « Qu'est-ce que la critique de l'idéologie ? », *op. cit.*, p. 105.

¹⁵⁴ HONNETH, Axel, *La Société du mépris*, *op. cit.*, p. 143.

philosophie sociale décrit les pathologies sociales comme autant de développements sociaux *faux*. Une citation très fameuse d'Adorno, reprise dans un domaine plus politique par de nombreux groupes et collectifs, dit en effet la chose suivante : « *Es gibt kein richtiges Leben im falschen.* » Elle est traduite généralement ainsi en français – mais on perd le prédicat « faux » – : « Il ne peut y avoir de vraie vie dans un monde qui ne l'est pas. »¹⁵⁵ Y aurait-il donc une « vérité » ou du moins une « fausseté » de la réalité sociale ? Pour les plus pointilleux, l'emploi de la terminologie vrai/faux pourrait amener à une telle interrogation, mais il s'agit d'une fausse question dans la mesure où l'emploi de cette terminologie est avant tout métaphorique et ce d'autant plus que la présupposition d'une vérité à l'aune de laquelle on pourrait juger de la réalité sociale va à l'encontre des présupposés de la philosophie sociale. Comment, en effet, présupposer une vérité universelle qui s'appliquerait à des développements de société historiquement et géographiquement situés ? Cela revient à vouloir établir un modèle de la justice ou de la vie bonne universel et abstrait qu'on imposerait ensuite aux sociétés. Pour Axel Honneth, l'imposition de modèles universels décontextualisés n'est pas avoir des effets « aux conséquences totalitaires : sous la forme narrative d'interprétations historiques apocalyptiques ou eschatologiques [issues de tels modèles], on prendrait en définitive congé des intuitions morales du plus grand nombre (des personnes concernées) au profit d'une conception de la vie bonne qui n'attendrait plus que d'être malencontreusement utilisée par une élite de privilégiés. »¹⁵⁶ Le danger de l'utilisation de tels modèles abstraits et décontextualisés s'ajoute au fait que l'emploi de critères transcendants, comme nous l'avons vu en première partie, conduit à un point de vue qui reste trop extérieur et étranger à la société critiquée pour trouver en elle une quelconque application. Ainsi, présupposer une vérité transcendante à la réalité sociale va à l'encontre des présupposés de la critique sociale immanente. Comment expliquer alors l'emploi du prédicat « faux » pour qualifier les pathologies sociales ? La réponse est assez simple : il est métaphorique. « Faux » n'est pas à entendre dans un sens épistémique mais dans un sens normatif. Axel Honneth voit deux significations possibles du prédicat « faux » dans la critique sociale : « le prédicat « faux » doit nécessairement être entendu de façon différente suivant le type de jugement auquel il est associé : alors que dans le premier cas [celui de l'injustice comme carence sociale] il est synonyme d'« injuste » et désigne une violation de certains principes de justice, dans le second cas [celui des pathologies sociales comme carences sociales] il signifie plutôt quelque chose comme « insupportable », ou « vicié », ce

¹⁵⁵ ADORNO, Theodor W., *Minima Moralia*, op. cit., Aphorisme 18 : « Asiles pour sans-abri », p. 48.

¹⁵⁶ HONNETH, Axel, *La Société du mépris*, op. cit., p. 133.

qui semble présupposer, à titre de critère, l'idée d'une sorte de perfection sociale. »¹⁵⁷ L'enjeu réside bien évidemment dans la possibilité et la légitimité d'une critique de l'idéologie et de l'aliénation : si la phase actuelle du capitalisme développe particulièrement, comme l'explique Franck Fischbach dans *Manifeste pour une philosophie sociale*, l'augmentation « de phénomènes de relégation et de précarisation sociales qui produisent, sur ceux qui en sont victimes, des effets de délégitimation, de fragilisation et d'invisibilisation sociales tels que c'est la possibilité d'amorcer et d'engager un processus de lutte ou de résistance qui est fondamentalement remise en cause parce que est également remise en cause chez eux jusqu'à la possibilité même de se représenter les torts qu'ils subissent »¹⁵⁸, alors quelles sont les conditions de possibilité et de légitimité du philosophe de dénoncer cette aliénation et domination ? C'est de cette prétention à la vérité de la critique philosophique qu'il faut traiter pour rendre aux dominés la possibilité de se révolter, pour déconstruire le subtil système d'aliénation mis en place par le nouveau capitalisme, pour légitimer une pensée destinée à agir sur le monde dont elle est issue.

Or, cette justification de la critique en fonction d'un critère de « vérité » semble impraticable. Ce n'est pourtant pas faute d'avoir essayé : Axel Honneth a, en effet, cherché à reproblématiser le problème de la fondation normative de la critique. C'est en distinguant deux sens possibles du prédicat « faux » pour une critique sociale, directement en lien avec la distinction conceptuelle qu'il fait entre injustice et pathologie sociale comme carences sociales, que le philosophe allemand a, en effet, tenté de sortir les conflits théoriques, tournant autour de la justification de critères de justice, de leur dualité. Dans ces conflits, ce qui est discuté est de savoir si les critères de justice, que présuppose la critique sociale, doivent être justifiés sous la forme d'une interprétation herméneutique (critique interne) ou d'une fondation rationnelle (critique externe), c'est-à-dire si les normes impliquées dans la critique doivent provenir de la culture locale ou correspondre à des principes universels *vrais* transcendant les contextes. Pour Axel Honneth, ce débat ne sait pas prendre en compte une autre forme de carence sociale : celle des pathologies sociales. Or la prétention à la validité des réactions critiques lorsqu'elles ont pour objet l'injustice ou les pathologies sociales n'est pas la même d'après Axel Honneth : « la prétention à la validité qui s'élève dans le second type de critique sociale [celui des pathologies] est d'un type bien plus exigeant que celle qui est contenue dans la critique sociale conventionnelle. Quand nous affirmons que les désirs et les intérêts caractéristiques d'une société prennent une mauvaise direction, ou que nous

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 142.

¹⁵⁸ FISCHBACH, Franck, *Manifeste pour une philosophie sociale*, op. cit., p. 86-87.

mettons en question les mécanismes suivant lesquels ils sont produits, nous défendons implicitement la thèse qu'une situation sociale ne remplit pas les conditions que nous considérons comme présupposés nécessaires de la vie bonne.»¹⁵⁹ Les objections épistémologiques adressées à l'affirmation objectiviste d'une nature humaine interdisent de parler sans plus de justification des conditions universelles de la vie bonne, écrit ensuite Axel Honneth. De plus, s'agissant de la vie bonne, le « pluralisme croissant des valeurs nous empêche de nous appuyer dans une perspective herméneutique sur les convictions socialement partagées. »¹⁶⁰ Ainsi, Axel Honneth, en distinguant l'injustice sociale de la pathologie sociale, tente de sortir le problème du fondement normatif de la critique de cette traditionnelle dualité entre objectivisme et relativisme. Mais, malgré cette tentative, une justification du fondement normatif de la critique des pathologies sociales, constitué par l'idée de perfection sociale ou de vie bonne¹⁶¹, semble rester impraticable. Axel Honneth conclut : « [...] il semble peu pertinent aujourd'hui de s'engager dans une entreprise visant à donner une quelconque fondation rationnelle à cette seconde forme de critique sociale [celle des pathologies sociales]. »¹⁶² Il cite, à propos de cette problématique, Bernard Williams, philosophe anglais spécialiste de philosophie morale et éthique qui, dans *L'Éthique et les limites de la philosophie*¹⁶³, défend une thèse contre le foundationalisme éthique soutenant que la philosophie doit cesser de penser qu'elle est en mesure d'ordonner le domaine de l'éthique à l'aide de grands déploiements théoriques, et qu'elle se doit d'adopter une attitude plus humble par rapport à l'éthique, qui consisterait en ce qu'elle se laisse guider davantage par « le vécu éthique », même lorsque celui-ci se refuse à toute systématisation. Quoi qu'il en soit, il ne faut pas pour autant en conclure qu'un tel type de critique, celui des pathologies sociales, perd alors toute utilité et légitimité et qu'il est voué à devenir « un vestige de ce passé où l'on pouvait encore parler de la nature humaine avec insouciance »¹⁶⁴, dirait Axel Honneth. Le philosophe allemand entend par là un vestige du passé où l'on pensait pouvoir faire référence à une nature humaine générale et anhistorique. La critique sociale émerge,

¹⁵⁹ HONNETH, Axel, *La Société du mépris*, op. cit., p. 142.

¹⁶⁰ *Id.*

¹⁶¹ Nous ne rentrerons pas dans un exposé détaillé des conséquences pour une éthique de la distinction conceptuelle entre la vie bonne et le perfectionnisme social. Ici s'ouvre un autre champ de recherche qui ne nous intéresse pas directement. De plus, Axel Honneth, dans l'article « La critique comme « mise au jour ». *La Dialectique de la raison* et les controverses actuelles sur la critique sociale », n'emploie qu'une seule fois le terme de « perfectionnisme moral » : c'est le perfectionnisme moral en tant que critère de la critique sociale qui l'intéresse et non le concept en lui-même.

¹⁶² HONNETH, Axel, *La Société du mépris*, op. cit., p. 142.

¹⁶³ WILLIAMS, Bernard, *L'Éthique et les limites de la philosophie*, traduit de l'anglais par M.-A. Lescourret, Paris, PUF, 1990.

¹⁶⁴ HONNETH, Axel, *La Société du mépris*, op. cit., p. 143.

rappelons-le, de l'expérience sociale et traduit un besoin évident d'une instance d'autocritique pour une société donnée. Sans fondement rationnel, elle semble simplement partir d'une prise de position du philosophe cherchant à faire une critique immanente la plus pertinente possible. Avant de nous demander dans notre prochain chapitre quelle légitimité aurait alors ce type de critique sociale – comment la philosophie sociale justifie-t-elle sa critique si elle se fonde sur une simple prise de position d'un philosophe ? – penchons-nous un peu plus avant sur la question du fondement rationnel de la critique immanente.

2) La critique immanente du point de vue d'une transcendance immanente

Il est étonnant de lire l'impossibilité d'un fondement rationnel de la critique chez Axel Honneth lorsqu'on sait que ce dernier est héritier de la Théorie critique qui, de différentes manières au fil de ses générations, a toujours mis en cause un déficit de rationalité sociale à l'origine des états négatifs de la société : les pathologies sociales doivent être comprises comme le produit d'une rationalité déficiente. L'enjeu pour notre sujet, énoncé par Axel Honneth dans « Une pathologie sociale de la raison. Sur l'héritage intellectuel de la Théorie critique »¹⁶⁵, est alors le suivant : « Contre la tendance à réduire la critique sociale à un projet ancré dans une prise de position normative, locale ou située, il conviendrait de clarifier la relation qui fait reposer la critique sociale sur les exigences d'une raison se développant dans l'histoire. »¹⁶⁶ Axel Honneth explique que cette idée d'une raison effective dans l'histoire et celle d'une critique sociale comme forme de réflexion de cette raison correspondent effectivement à un héritage direct de la Théorie critique, lui-même hérité de la philosophie politique de Hegel. Hegel a une conception globale de la raison établissant un lien entre le progrès historique et l'éthique : la raison se déploie dans l'histoire en recréant à chaque nouvelle étape des institutions « éthiques » universelles dont les prises en considération permettent aux individus de concevoir leur vie en accord avec des objectifs socialement reconnus, et leur permettent ainsi de faire une expérience sensée de la vie. Les pathologies sociales correspondent ainsi pour Hegel au résultat d'une incapacité des sociétés à exprimer adéquatement le potentiel rationnel déjà inhérent à leurs institutions, à leurs pratiques et leurs routines quotidiennes. Précisons également, que pour Hegel, seule l'instance d'universalité rationnelle, d'universalité fondée sur la raison, peut fournir aux

¹⁶⁵ *Ibid.*, 2^{ème} partie : « Une pathologie sociale de la raison. Sur l'héritage intellectuel de la Théorie critique », traduit de l'allemand par Olivier Voirol, p. 101-130.

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 104.

individus les orientations qui leur permettent d'organiser leur vie de manière sensée. Cela signifierait ainsi qu'une forme réussie de société est uniquement possible si les normes de rationalité les plus élevées sont maintenues et si les individus s'orientent en fonction de principes ou d'institutions qu'ils peuvent eux-mêmes comprendre comme des fins rationnelles de leur autoréalisation. D'après Axel Honneth, ce noyau éthique hérité de Hegel demeure la plupart du temps caché sous des prémisses anthropologiques dans la philosophie de l'École de Francfort : « l'universel rationnel supposé fournir la garantie d'une forme « intacte » de vie sociale est conçu comme le potentiel d'une modalité invariante de la capacité humaine. »¹⁶⁷ Suivant cette idée, la Théorie critique explique la cause de la pathologie de la société capitaliste par un manque de rationalité sociale. Cette conception est renforcée par l'idée hégélienne d'une praxis coopérative possédant un caractère rationnel : il s'agit de concevoir l'autoréalisation individuelle dans son lien avec la condition d'une praxis commune ne pouvant être que le résultat d'une réalisation de la raison. C'est par cette idée d'un contexte de coopération entre les individus ayant pour fonction d'élever la rationalité sociale que l'on comprend pourquoi les formes de pratique doivent être le résultat d'une rationalisation de la société et que les états négatifs sont, eux, l'expression d'un déficit de rationalité. Évidemment les positions des différents philosophes de la tradition de la Théorie critique ne sont pas complètement identiques sur ce point, mais, pour Axel Honneth, elles adhèrent toutes fondamentalement à cette « idée d'une universalité rationnelle d'autoréalisation coopérative »¹⁶⁸, y compris la philosophie d'Adorno qui semble la plus éloignée de ces fondements éthiques. Dans *Minima Moralia*, il conteste, en effet, radicalement toute possibilité d'une théorie morale universelle. Néanmoins, son ouvrage met en évidence, dans des cas uniquement singuliers et aphoristiques, quelles sont les vertus éthiques et intellectuelles ayant survécu – essentiellement des manières de faire désintéressées – et pouvant résister aux exigences instrumentales : ce faisant il trahit le maintien d'un idéal d'autoréalisation coopérative.

On voit bien dans la tradition de la Théorie critique le désir d'apporter une justification rationnelle à la critique, en expliquant que les pathologies sociales sont dues à un déficit de rationalité. Mais la difficulté est alors de ne pas passer d'une critique fondée en raison à une rationalisation de et par la critique. C'est ce problème qui est abordé dans la *Dialectique de*

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 107.

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 111.

*la raison*¹⁶⁹ par Adorno et Horkheimer : la Raison se renverse « en positivisme, mythe de ce qui existe » quand « l'identification entre l'intellect et ce qui est hostile à l'esprit a reçu une confirmation éclatante »¹⁷⁰. Quoi qu'il en soit on parle, pour ce type de critique, de transcendance immanente, c'est-à-dire effectuée à partir du point de vue des potentialités de rationalité déjà inscrites dans le monde social. Il s'agit finalement de partir d'une idée de vérité tout en affirmant, comme le font Adorno et Horkheimer dans la préface de la seconde édition de 1969 de *La Dialectique de la raison*, que « le cœur de la vérité est lié au cours du temps au lieu de l'opposer telle une constante immuable au mouvement de l'histoire. » Le « véritable » ne peut être qu'incarné et son déploiement potentiel est d'ores et déjà présent dans la réalité sociale et ne peut se faire qu'en elle. Cette position, celle d'une transcendance de la réalité sociale telle qu'elle est, est évidemment malgré tout difficile à soutenir : comme la tradition de la Théorie critique s'attache à considérer l'individu pris dans un contexte social qui le détermine, l'idée d'une transcendance de la ou des sociétés se trouve, d'une certaine façon, d'ores et déjà compromise. Il semble difficile de dépasser la dualité qui existe entre incarnation et abstraction. C'est pourquoi Axel Honneth met l'accent sur la transformation en prémisses anthropologiques de l'universel rationnel de Hegel : celui-ci est un potentiel d'une modalité invariante de la capacité humaine. Devenu anthropologique, il devient « objectif » et participe alors des contraintes objectives du monde que prend en compte la philosophie sociale pour sa critique. L'idée d'un *idéal* rationnel d'autoréalisation coopérative n'est peut-être pas à négliger non plus : considéré véritablement comme un idéal, il participerait plutôt d'une intuition philosophique, vraisemblablement impossible à démontrer, que d'un véritable principe. C'est ce que semble dire Axel Honneth lorsqu'il écrit qu'il semble peu pertinent de tenter de donner une fondation rationnelle à la critique sociale étant donné l'impraticable justification d'un tel fondement. Pourtant, Axel Honneth fait sans nul doute partie de ce courant critique pour lequel l'idée de transcendance immanente est déterminante. À la fois critique envers la première génération de la Théorie critique lorsqu'elle présuppose l'unité d'une rationalité qui n'est plus reconnaissable parmi la diversité des convictions légitimes, il s'en fait néanmoins l'héritier en cherchant une actualisation potentielle de cette tradition philosophique : « Faire appel à l'héritage de la Théorie critique pour le siècle nouveau implique nécessairement de retrouver dans l'idée d'une pathologie sociale de la raison une charge explosive encore susceptible d'être ranimée

¹⁶⁹ ADORNO, Theodor W., HORKHEIMER, Max, *La Dialectique de la raison*, traduit de l'allemand par Éliane Kaufholz, Paris, Gallimard, 1974.

¹⁷⁰ *Ibid.*, Préface à la nouvelle édition, p. 10.

pour la pensée contemporaine. »¹⁷¹ D'après lui, il existe sans nul doute une unité théorique de la Théorie critique entre raison effective dans l'histoire, universalité rationnelle, pathologie sociale de la raison et le concept d'intérêt émancipatoire, qui conserve un potentiel critique à condition de procéder à une reformulation conceptuelle de ces mêmes éléments et à une médiation de l'état actuel de la connaissance. Notons à propos des critiques adressées aux deux premières générations de la Théorie critique qu'elles ciblaient essentiellement, dans le cas d'Adorno et de Horkheimer, leur incapacité de donner une justification interne de leur critique, soit de rendre compte réflexivement d'elle-même, et qu'elles ciblaient, dans le cas de Habermas, ses modèles universels et abstraits de l'agir communicationnel et de la démocratie, bien qu'il les ait élaborés à partir de la sphère sociale. Franck Fischbach, dans la conclusion de *Manifeste pour une philosophie sociale*, reproche par exemple à *La Dialectique de la raison* d'émettre une critique de l'ensemble du processus de civilisation, caractérisé par le renversement de la Raison, au lieu de se limiter à une forme sociale particulière et historiquement située. C'est ainsi, d'après Franck Fischbach, que cette critique ne peut pas rendre compte d'elle-même : si c'est le processus entier de la civilisation qui s'avère avoir été pathologique, comment la possibilité d'un point de vue critique peut-elle y avoir été préservée ? Dans « Adorno : de la philosophie sociale à la théorie sociale », Emmanuel Renault répond à ce reproche répandu adressé à la première génération de la Théorie critique. Notons, qu'outre le fait de considérer la critique sociale d'Adorno et de Horkheimer comme abstraite et « transhistorique », ce type de reproche s'associe à celui fait à l'idée d'une forme de vie sociale « intacte » garantie par l'universel rationnel, tel que nous l'avons défini. La critique globale faite à la première génération de l'École de Francfort consiste essentiellement dans l'idée de théorie sociale elle-même qui, à partir de la sociologie empirique, veut élaborer une théorie de la totalité sociale. Franck Fischbach critique en effet la conception du travail de Horkheimer, qui sous-tend l'idée selon laquelle la domination humaine de la nature est dirigée de manière « immanente » vers l'objectif d'une constitution de la société dans laquelle les contributions individuelles se complètent mutuellement de manière transparente : à travers le travail se dessine un intérêt déterminé qui donne à la théorie critique ses objectifs. Pour Marx et Engels, cet intérêt déterminé naît dans le prolétariat, explique Horkheimer dans « Théorie traditionnelle et théorie critique »¹⁷². Quoi qu'il en soit, si Franck Fischbach explique qu'« il est impossible de fonder une quelconque critique du capitalisme à partir du seul concept de travail pour la simple et bonne

¹⁷¹ HONNETH, *La Société du mépris*, op. cit., p. 103-104.

¹⁷² HORKHEIMER, Max, « Théorie traditionnelle et théorie critique », op. cit., p. 45.

raison que le concept et la réalité du travail ont été entièrement redéfinis et reconfigurés par le capitalisme lui-même [...] une critique qui procède en isolant et en absolutisant un aspect de la société est une critique partielle qui, en tant que telle, est impuissante à rendre compte réflexivement d'elle-même »¹⁷³, Emmanuel Renault explique que ces critiques faites à la première génération de l'École de Francfort ne vont pas de soi autant qu'elles en ont l'air : Adorno est le premier à proposer « une analyse lucide des difficultés auxquelles toute théorie sociale est confrontée et une manière aussi originale qu'efficace de les affronter. »¹⁷⁴ C'est dans « Éléments philosophiques d'une théorie de la société »¹⁷⁵ que ces difficultés sont thématiques et, pour Emmanuel Renault, il s'agit moins d'obstacles concernant le moment de l'autoréflexion, finalement lui-même thématique par son auteur, que l'idée même d'une théorie de la totalité sociale. Les arguments de l'analyse d'Adorno, retranscrits par Emmanuel Renault, sont les trois suivants : il existe premièrement une difficulté générale à défendre le principe même d'une position théorique en raison de différents processus de standardisation de la pensée et d'intérêts sociaux ; deuxièmement, la division du travail au sein des sciences sociales et de la sociologie elle-même rend toujours plus difficile l'élaboration des théorisations portant sur la société en général et, enfin, le processus de différenciation sociale qui s'exécute au sein de la société constitue un défi objectif aussi bien pour la philosophie que pour les sciences sociales. Et pourtant, explique Emmanuel Renault, « Adorno aborde toujours ces difficultés en reconnaissant qu'elles ont quelque chose d'insurmontable mais que le moment de la théorie de la totalité sociale reste néanmoins inévitable. »¹⁷⁶ On voit très clairement ici combien Axel Honneth, dans « La critique comme « mise au jour » ». *La Dialectique de la raison* et les controverses actuelles sur la critique sociale », rejoint Adorno sur ce point lorsqu'il parle de « dilemme crucial pour la critique sociale » : lorsqu'aucune voie ne semble ouverte pour procéder à une justification rationnelle du fondement normatif de la critique et que ce type de diagnostic critique correspond néanmoins à un besoin évident.

¹⁷³ FISCHBACH, Franck, *Manifeste pour une philosophie sociale*, *op. cit.*, p. 146.

¹⁷⁴ RENAULT, Emmanuel, « Adorno : de la philosophie sociale à la théorie sociale », *op. cit.*, p. 246.

¹⁷⁵ ADORNO, Theodor W., *Philosophische Elemente einer Theorie der Gesellschaft* (1964), Frankfurt, Suhrkamp, 2008.

¹⁷⁶ RENAULT, Emmanuel, « Adorno : de la philosophie sociale à la théorie sociale », *op. cit.*, p. 246-247. Emmanuel Renault cite également à propos de ces difficultés pour la théorie sociale soulevées par Adorno : ADORNO, Theodor W., POPPER, Karl, *De Vienne à Francfort : la querelle allemande des sciences sociales* (1969), traduction française par C. Bastyns, J. Dewitte et al., Bruxelles, Éditions complexes, 1979.

3) Une anthropologie minimale de l'être humain : la prise de parti critique

Bien que l'existence d'une rationalité « véritable » incarnée dans la réalité sociale soit présumée sous la forme d'une transcendance immanente par la tradition de la Théorie critique, il semble impossible, et Adorno le reconnaît lui-même, de justifier de l'existence d'une telle rationalité contre celle d'une rationalité « déficiente ». De manière plus générale, tout l'enjeu est de savoir à partir de quel fondement normatif est possible malgré tout une critique sociale, critique également à l'égard des interprétations historiquement situées. Si la société capitaliste, comme nous l'avons dit, possède une rationalité propre, donne un contenu aux conceptions de la liberté et de la vie bonne, à partir de quoi établir une critique de ces conceptions qui reste immanente ? Il en va, pour la critique, de la justification de ses exigences et de son fondement éthique. Notons à ce propos que, d'après Axel Honneth, si la question du fondement éthique de la critique sociale, n'a pas toujours été directement traitée, elle ne l'a pas moins été, indirectement, au cours de l'histoire de la philosophie sociale. Pour Axel Honneth, c'est Nietzsche en son temps puis Foucault à l'époque contemporaine qui ont laissé apparaître en plein jour le noyau éthique de la critique sociale en attaquant sa forme extérieure : « De Rousseau à Plessner et Hannah Arendt en passant par Hegel et Marx, la philosophie sociale a été constamment marquée par des figures de pensée relevant de l'anthropologie ou de la philosophie de l'histoire : celles-ci ont produit des critères éthiques pour saisir les pathologies sociales de façon si peu tranchée qu'il était impossible de les appréhender comme tels ; travaillée de façon décisive par Nietzsche, attaquée une nouvelle fois à notre époque par Foucault, cette enveloppe extérieure de la philosophie sociale s'est entre-temps complètement délitée [...]. »¹⁷⁷ L'héritage de Foucault empêche également, d'après lui, de trouver une solution dans une anthropologie cherchant à mettre au jour la situation naturelle initiale de l'être humain. On peut pourtant considérer la Théorie critique comme étant fondée sur une anthropologie lorsqu'elle fait de l'universel rationnel de Hegel le potentiel d'une modalité invariante de la capacité humaine. C'est majoritairement dans les années 60 que les tentatives faites pour analyser les pathologies sociales de l'époque se sont basées sur un tel type d'anthropologie. Lukács est une figure importante d'un tel mouvement lorsqu'il écrit son « Ontologie de l'être social »¹⁷⁸. Contre cette tendance, Foucault avance des arguments à l'encontre de tout concept trop général et anhistorique de l'homme, qu'Axel

¹⁷⁷ HONNETH, Axel, *La Société du mépris*, op. cit., p. 97.

¹⁷⁸ LUKÁCS, Georg, *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*, 2. Halbband, Werke, Darmstadt/Neuwied, Luchterhand, Band 14, 1986. Version française publiée fragmentairement par chapitres aux éditions Delga.

Honneth juge, par ailleurs, convaincants. En tenant compte de ces tournants au sein de la philosophie sociale – mise au jour d’un questionnement éthique en philosophie sociale, tournant anthropologique –, Axel Honneth voit l’avenir de la philosophie sociale non pas dans la possibilité de fonder des jugements anthropologiques ou éthiques sur une nature transhistorique de l’homme, mais dans « la possibilité de fonder des jugements éthiques concernant les conditions de possibilités de toute vie humaine. »¹⁷⁹ Pour Axel Honneth, il s’agit alors d’élaborer une anthropologie minimale formelle de l’être humain qui définit les conditions générales d’une articulation sans contrainte des idéaux de vie de l’être humain, « par où il faut comprendre le projet de déterminer quelles sont les conditions sociales minimales qui sont requises pour permettre aux individus de formuler sans contrainte des idéaux de vie, à l’aune desquels les pathologies sociales peuvent ensuite être déterminées »¹⁸⁰, précise Franck Fischbach à ce propos dans *Manifeste pour une philosophie sociale*. L’idée d’une anthropologie minimale formelle constitue une véritable objection au substantialisme. Remarquons rapidement que si Franck Fischbach commente ainsi cette solution anthropologique : « Moins que la dimension du formalisme, je pense que c’est en effet à l’aide du concept de « conditions » qu’on peut le mieux répondre à l’objection de substantialisme »¹⁸¹, Axel Honneth ne semble pas séparer véritablement le formalisme de ce type d’anthropologie de son élaboration en termes de conditions. « Formel » ou « formalisme » est à entendre ici dans un sens ordinaire – il ne s’agit vraisemblablement pas d’une référence à la doctrine morale de Kant, selon laquelle le caractère moral d’un acte réside dans sa conformité au pur respect du devoir, et non dans son contenu ou ses effets – : celui d’une tendance à accorder plus d’importance à la forme, au sens de caractère extérieur, qu’« au fond ». Les conditions sociales minimales font partie de la forme. Rappelons tout de même que le concept de condition a cet avantage-là d’introduire l’idée d’un individu déjà socialisé, car la philosophie sociale part « d’un Moi situé et d’individus socialisés, et elle pose que le type et la forme de la société dans laquelle ils vivent déterminent toujours déjà très largement le contenu même des fins qu’ils sont susceptibles de poursuivre. »¹⁸² C’est d’ici en particulier que vient l’intérêt d’une anthropologie minimale formelle qui constituerait le fondement normatif de la critique. C’est bien évidemment sur cette idée qu’Axel Honneth fonde sa théorie de la reconnaissance : il fait de la reconnaissance le cœur du social, c’est-à-dire, un concept d’ontologie sociale montrant qu’elle est nécessaire à tout

¹⁷⁹ HONNETH, Axel, *La Société du mépris*, op. cit., p. 97-98.

¹⁸⁰ FISCHBACH, Franck, *Manifeste pour une philosophie sociale*, op. cit., p. 158.

¹⁸¹ *Id.*

¹⁸² *Ibid.*, p. 160.

individu pour se réaliser et avoir un rapport positif à lui-même. La reconnaissance telle que la conceptualise Axel Honneth transcende la réalité sociale en tant qu'elle se constitue en condition de possibilité de la vie bonne. Les travaux de Charles Taylor font partie d'un tel projet de fondation de la critique par une anthropologie minimale formelle de l'individu. Axel Honneth se réfère explicitement à ces travaux. Le philosophe allemand prête néanmoins à Charles Taylor une deuxième stratégie de fondation de la critique sociale qui relèverait plutôt d'une « éthique pondérée d'un relativisme historique. »¹⁸³ Charles Taylor, dans *Les Sources du moi*¹⁸⁴, semble se séparer de la première stratégie visant une anthropologie minimale de l'être humain pour arriver à un deuxième type de fondation de la critique, relativiste, qui rejoindrait le mieux, d'après Axel Honneth, le projet de Foucault : « le critère de jugement grâce auquel la philosophie sociale diagnostique et discute les dysfonctionnements de la société ne possède qu'une validité historiquement limitée dans la mesure où il ne peut s'appliquer qu'à l'époque historique dont il est obligé d'assumer les présupposés éthiques. »¹⁸⁵ Il est difficile de ne pas établir un parallèle avec la critique interne lorsqu'il s'agit « d'assumer les présupposés éthiques » de l'époque historique. Toute l'ambiguïté se trouve ici : à la fois le philosophe est un individu dont les modèles de pensée et d'interprétation sont conditionnés par la société ; et en même temps il tient à remettre en question ces modèles, mais sans qu'il s'agisse pour autant de s'extraire complètement de la réalité et de proposer des modèles abstraits. Les modèles abstraits ont, en effet, suivant des critères transcendants le contexte, la prétention de qualifier de pathologiques des évolutions de la vie en société. Or de tels modèles ne peuvent être qu'invalidés par la philosophie sociale étant donné qu'elle part du présupposé selon lequel les normes sont efficaces et la « vérité » effective, c'est-à-dire constituée et prenant sens dans un contexte donné.

Face à toutes ces considérations, le problème de la fondation normative de la critique sociale semble ne pouvoir se résoudre et tourner en rond. Une hypothèse, rejoignant l'idée honnethienne d'une orientation normative préalable à toute critique, semble permettre de sortir de l'impasse du débat sur les conditions de possibilité et de légitimité de la critique : cette anthropologie minimale de l'être humain, que certains considèrent comme un critère transcendant pour la critique, ne constitue pas nécessairement une « vérité » sur l'être humain mais l'orientation normative qui fonde la critique. On l'a dit, la philosophie sociale est politique : elle n'est pas seulement « expressive » mais se constitue en prise de parti et

¹⁸³ HONNETH, Axel, *La Société du mépris*, op. cit., p. 100.

¹⁸⁴ TAYLOR, Charles, *Les Sources du moi. La Formation de l'identité moderne*, traduit de l'américain par C. Melançon, Paris, Seuil, 1998.

¹⁸⁵ HONNETH, Axel, *La Société du mépris*, op. cit., p. 100.

c'est cette anthropologie minimale formelle de l'être humain qui constituerait le fond de cette prise de parti. Parler de souffrances sociales en termes critiques, c'est finalement déjà considérer que l'être humain ne devrait pas subir de telles souffrances, critiquer les distinctions de salaires pour un même emploi entre un homme et une femme, c'est déjà considérer une égalité homme/femme comme une « normalité » sociale. Cette idée transparaît dans de nombreux articles d'Axel Honneth. Même lorsqu'il parle de Foucault, Axel Honneth semble refuser un fondement véritablement relativiste de sa critique malgré cette idée chez Foucault que tout type de savoir ou de connaissance est si étroitement lié à des rapports de pouvoir déterminés qu'il ne peut plus y avoir de perspective transcendante à partir de laquelle on pourrait appréhender des processus sociaux comme des déviations par rapport à un idéal, à une « normalité » sociale. Axel Honneth parle de « perspectivisme », thèse selon laquelle la vérité de prétentions cognitives se mesure seulement et exclusivement au degré de leur application sociale, pour qualifier la philosophie de Foucault dans « Les pathologies du sociale. Tradition et actualité de la philosophie sociale »¹⁸⁶ et, en même temps, il considère dans « La Théorie critique de l'École de Francfort et la théorie de la reconnaissance » que Foucault, dans ce qui transparaît de son orientation normative et dans la signification normative de sa critique, serait en réalité partisan non pas d'un perspectivisme mais d'un universalisme devant être compris dans son incapacité à se fonder. L'argument en faveur d'une telle lecture de Foucault est simple pour Axel Honneth, et nous l'avons déjà mentionné dans notre première partie : sans aucun doute, « il eût fait siens les droits humains, mais toute l'entreprise de fondation philosophique lui eût sans doute paru superflue ou simplement irréalisable, pour certaines raisons de méthode. »¹⁸⁷ Notons également qu'Axel Honneth écrit à propos de Foucault la chose suivante : « il est souvent plus facile de saisir la direction normative que Foucault imprime à sa critique du pouvoir en prêtant attention à ses déclarations publiques qu'en se fiant à ses ouvrages. »¹⁸⁸ Une telle constatation pourrait confirmer en un sens l'hypothèse selon laquelle l'orientation normative de la critique sociale se constitue plutôt comme une prise de parti que comme une « vérité » sur l'être humain. Bien évidemment, la philosophie se doit néanmoins de conserver cette exigence de « vérité » ou au moins de validité de son discours. Concevoir le fondement normatif de la critique sociale comme émanant d'un parti pris impose alors de se poser la question de savoir quel type de prétention à la vérité on peut accorder au discours critique.

¹⁸⁶ *Ibid.*, p. 97.

¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 157.

¹⁸⁸ *Ibid.*, p. 97.

Mais peut-être cette conception permet-elle d'expliquer le fait qu'un décalage, dans la mise en avant du fondement normatif de la critique foucauldienne, apparaisse entre les écrits philosophiques scientifiques et les discours publics moins « rigoureux » de Foucault. Quoiqu'il en soit, élaborer une anthropologie minimale formelle pour la critique, tout en admettant l'impossibilité d'accéder à une vérité universelle de l'homme, fait écho à l'un des fossés qui sépare la philosophie sociale de la philosophie politique normative. Rappelons, en effet, la critique de Franck Fischbach de la « science-politisation » de la philosophie politique normative des années 80, qui se pensait impartiale et pensait pouvoir faire une lecture sociale neutre et objective. La philosophie sociale, contre l'idéologie de la neutralité telle que la définit Adorno, assume cette prise de parti politique qui lui est inhérente. Franck Fischbach écrit d'ailleurs à ce propos dans *Manifeste pour une philosophie sociale* : « [...] s'il existe quelque part ce qu'Althusser appelait la « lutte des classes dans la théorie », c'est certainement d'abord dans ce champ de la philosophie [celui de la philosophie sociale], au sens où les positions adoptées dans la philosophie sociale sont massivement les expressions théoriques de positions politiques prises d'abord dans l'élément de la conflictualité sociale. »¹⁸⁹ On l'a dit, la philosophie sociale se conçoit elle-même comme inscrite dans un environnement ou un contexte social : elle est donc perméable aux antagonismes sociaux et aux affrontements politiques qui clivent la société. Par là même, la philosophie sociale a pour spécificité, écrit Franck Fischbach, d'assumer philosophiquement une prise de parti politique explicite sans émettre de prétention à la neutralité objective et apolitique. Notons que pour Althusser cette conception de la théorie orientée politiquement dépasse largement le champ de la philosophie sociale et vaut pour toute la philosophie : « Car enfin, depuis Platon, tous les grands philosophes ont parlé de politique, et tous les grands philosophes bourgeois aussi, non seulement les matérialistes, mais même les idéalistes : par exemple, Hegel. Ils ne le disaient pas : mais ils soupçonnaient tous plus ou moins que faire de la philosophie, c'est faire de la politique dans la théorie ; et ils avaient aussi le courage de faire de la politique à visage découvert *en parlant de politique*. »¹⁹⁰

L'idée d'une anthropologie minimale de l'être humain comme fondement normatif de la critique tient essentiellement au fait que, pour la critique sociale, la spécificité de l'être humain en fait un instrument de mesure critique de la société. Emmanuel Renault montre

¹⁸⁹ FISCHBACH, Franck, *Manifeste pour une philosophie sociale*, op. cit., p. 39.

¹⁹⁰ ALTHUSSER, Louis, *Réponse à John Lewis*, Paris, Maspéro, 1973, p. 11. Le concept de « lutte de classe dans la théorie » apparaît lui aussi pour la première fois dans cet ouvrage.

très bien cette idée dans son article « L'individu comme concept critique »¹⁹¹. D'après lui, la tradition de la critique sociale qui prend le point de vue des pathologies sociales correspond à une critique qui prend le point de vue « de la description d'une destruction, ou d'un appauvrissement d'une caractéristique semblant pourtant fondamentale à l'existence humaine, en l'occurrence, l'individualité. »¹⁹² C'est ainsi que l'individu joue le rôle d'un principe général permettant de mesurer la valeur des sociétés et qu'il est également sujet de l'émancipation. Nous retrouvons l'illustration d'un tel propos dans *Vie précaire. Les pouvoirs du deuil et de la violence après le 11 septembre 2001*¹⁹³ de Judith Butler lorsqu'elle examine dans l'essai « Détention indéfinie » les implications politiques de conceptions normatives de ce que c'est qu'être humain, « conceptions qui produisent, par un processus d'exclusion, un très grand nombre de « vies invivables », dont le statut légal et politique est suspendu. »¹⁹⁴ Elle défend ainsi, à propos des prisonniers de Guantanamo, la thèse suivante : « Ces prisonniers ne sont pas considérés comme des « prisonniers » et ne reçoivent aucune protection du droit international. Bien que les États-Unis prétendent que leurs procédures d'emprisonnement ne contreviennent pas à la Convention de Genève, ils ne considèrent pas qu'ils soient liés par cette convention et n'offrent aux prisonniers de Guantanamo aucun des droits qu'elle consacre. En conséquence, les êtres humains qui sont emprisonnés à Guantanamo ne sont pas considérés comme humains ; ce ne sont pas des sujets protégés par le droit international. Ce ne sont des sujets ni en un sens légal ni en un sens normatif. La déshumanisation opérée par la « détention indéfinie » recourt à un cadre ethnique pour décider qui sera considéré comme humain et qui ne le sera pas. »¹⁹⁵ L'idée, selon laquelle les conceptions normatives de ce que c'est qu'être un être humain ont des implications directement politiques, tient évidemment à la conception globale qu'a la philosophie sociale de l'individu. Pour le dire avec les mots d'Adorno : « Non content d'être en étroite corrélation avec la société, le moi est redevable à celle-ci de son existence, au sens littéral du terme. Tout ce qu'il contient lui vient d'elle, ou tout simplement de sa relation à l'objet. Il s'enrichit d'autant plus qu'il s'y épanouit librement et reflète cette relation alors qu'en se trouvant séparé d'elle et endurci – ce qu'il revendique comme son origine – il se limite, s'appauvrit et se réduit. »¹⁹⁶ Ses qualités font de l'individu le point de départ de l'analyse

¹⁹¹ RENAULT, Emmanuel, « L'individu comme concept critique », *op. cit.*

¹⁹² *Id.*

¹⁹³ BUTLER, Judith, *Vie précaire. Les pouvoirs du deuil et de la violence après le 11 septembre 2001*, traduit de l'américain par Jérôme Rosanvallon et Jérôme Vidal, Paris, Éditions Amsterdam, 2005.

¹⁹⁴ *Ibid.*, p. 17.

¹⁹⁵ *Ibid.*, p. 18.

¹⁹⁶ ADORNO, Theodor W., *Minima Moralia*, *op. cit.*, p. 208.

critique, comme nous avons pu l'illustrer avec l'exemple de Judith Butler. L'idée d'un individu « véritable » constitue le fondement normatif de la critique. Judith Butler reconnaît avec Foucault, et c'est sa théorie du genre qui en constitue la meilleure illustration, que dans toute norme transcendant son contexte, et encore davantage dans toute référence à une prétendue nature humaine, il ne faut rien voir d'autre qu'une construction exprimant un rapport de pouvoir. Néanmoins, parler de « déshumanisation » de l'être humain implique déjà de partir d'une autre conception de l'être humain plus « vraie » ou « véritable ». Reste bien sûr la question de savoir quel statut et quelle valeur de vérité accorder à une telle conception de l'individu. Cette conception de l'individu est-elle utopique ? Constitue-t-elle un idéal ? Dans « L'individu comme concept critique », Emmanuel Renault montre comment dans la philosophie de Marx et celle d'Adorno le concept critique d'individu fonctionne avec un concept utopique d'individu. Notons que l'emploi du mot « utopie » est à considérer avec toutes les réserves que requiert l'usage de ce terme s'agissant de Marx ou d'Adorno. L'utopie en tant que description concrète de l'organisation d'une société idéale a, en effet, été critiquée par Marx, qui a pu lui reprocher d'être non seulement inutile, mais politiquement nuisible : en étant en dehors du réel, l'utopie ne permet aucune prise sur lui et rend donc impossible toute transformation véritable. L'utopie peut cependant servir d'instrument à une critique sociale et politique de la société réelle : lorsqu'il s'agit d'analyser ce qu'est un individu « mutilé » sur fond de ce qu'est un individu véritable. Notons que Marx, même s'il a beaucoup critiqué l'utopie en général, écrit avec Engels dans *L'Idéologie allemande* que la société communiste devra atteindre l'« auto-activation » qui définit l'individu en tant qu'« individu »¹⁹⁷ et suivre la perspective utopique de l'émancipation. Chez Axel Honneth, le fondement normatif de la critique doit prendre la forme d'une anthropologie minimale de l'être humain. L'appartenance de l'anthropologie au champ des sciences sociales confère alors à ce fondement une valeur de vérité plus importante que celui qui correspondrait à un idéal. Néanmoins, cette anthropologie de l'être humain, telle que semble la penser Axel Honneth, se constituerait davantage dans l'aspect directionnel qu'elle donne à la critique que dans l'établissement de propriétés sur l'être humain.

¹⁹⁷ MARX, Karl, ENGELS, F., *L'Idéologie allemande*, op. cit., p. 70-71.

Chapitre 6 – De la nécessité d’une fondation rationnelle de la critique sociale

On l’a vu, la principale difficulté du projet de fondation rationnelle de la critique est qu’il faut déjà être en mesure de soutenir l’existence d’une même faculté universelle de raison d’une part et qui permettrait de remettre en question la rationalité de l’ordre social existant, de quitter ses schémas d’interprétation d’autre part. Justifier rationnellement la critique implique donc nécessairement le passage par des hypothèses métaphysiques auxquelles la philosophie sociale veut renoncer. D’un côté, la tentative de fondation rationnelle de la critique est intéressante car elle amène l’idée selon laquelle les principes de connaissance et d’action ne sont pas les mêmes pour tous les hommes, même s’ils sont doués de raison : remettant en cause la rationalité sociale existante, elle montre que ces principes de connaissance et d’action sont bien plutôt relatifs à la très grande diversité des conditions de l’exercice de la raison au sein des sociétés. Mais, d’un autre côté, la tentative de fondation rationnelle de la critique tend à transcender la réalité sociale lorsqu’elle semble présupposer qu’une raison « véritable » saura mettre au jour cette rationalité « irrationnelle » de l’ordre établi, comme si elle allait finalement guider chaque homme vers un même principe d’action : celui de la transformation. « Rationnel » reste un terme assez vague dans le vocabulaire de la Théorie critique et, comme chez Hegel, serait plus ou moins synonyme d’une idée non moins floue, celle d’une conformité aux intérêts supérieurs de l’humanité. De plus, à la composante éthique du prédicat « rationnel » s’ajoute celle épistémique de la vérité non moins évidente à démontrer. C’est le problème auquel se confronte une anthropologie qui chercherait à mettre au jour les conditions de vie nécessaires à l’homme pour arriver à une vie bonne. La tâche est d’autant plus ardue et d’autant moins certaine que le philosophe s’insère – et doit d’ailleurs s’insérer – dans une société qui lui fournit toujours déjà des systèmes d’interprétation. Dans l’aphorisme 100 de *Minima Moralia*, que nous avons cité dans l’avant-propos de notre dissertation, Adorno écrit d’ailleurs à propos des grilles d’interprétation pré-données à travers la normativité sociale établie : « Lorsque vous posez des questions concernant des finalités de la société émancipée, on vous répond : épanouissement des possibilités humaines ou richesse de la vie. À la question inévitable et illégitime correspond une réponse aussi inévitable dans son arrogante assurance : elle nous rappelle l’idéal socio-démocrate de la personnalité prôné par les naturalistes barbus des années quatre-vingt-dix, soucieux de se donner du bon temps. La vraie tendresse serait dans

la plus brutale des réponses : que nul n'ait plus jamais faim. Tout le reste tente d'aborder une situation qu'il conviendrait de définir à partir de besoins humains, à travers un comportement humain qui, calqué sur le modèle de la production est une fin en soi. Les fantasmes autour de l'homme sans inhibition, éclatant d'énergie, créateur, ont été peu à peu envahis par le fétichisme de la marchandise qui, dans la société bourgeoise, a produit l'inhibition, l'impuissance, la stérilité des choses qui ne changent jamais. »¹⁹⁸ Malgré toute la remise en cause de la normativité sociale à laquelle sont soumis les jugements du philosophe, on ne peut nier l'existence nécessaire d'un fondement normatif à la critique, qui, s'il n'est pas démontrable, se constitue plus comme une prise de décision, et qui, plus que cela, donne à la critique son orientation normative. Deux voies méthodologiques s'ouvrent alors au point de vue critique pour présenter une forme de vie sociale comme « fausse » ou « problématique » au regard de l'idée de la vie bonne impossible à fonder rationnellement : soit la critique assume directement la prétention à la validité normative par laquelle une conception alternative de la vie bonne est esquissée et défendue à l'aide d'arguments éthiques, soit elle n'assume qu'indirectement la prétention à la validité normative. C'est à partir de cette deuxième voie, celle de la première étant d'une certaine façon déjà « bouclée » puisqu'elle assume, à la manière d'une critique externe, son fondement normatif qu'elle tient pour vrai, que l'on peut se poser la question suivante : fonder rationnellement la critique est-il réellement nécessaire ? La dynamique critique qu'impulse son fondement normatif – mais peut-être faut-il simplement parler d'orientation normative – n'est-elle pas finalement suffisante ? Cela revient à se demander à nouveau quelle est la fonction première de la philosophie sociale. L'enjeu est alors de savoir où la critique philosophique trouve sa légitimité sans fondement rationnel.

1) Dynamique et mise au jour critiques

La thèse soutenue ici et à laquelle semble amener la partie précédente sur la possibilité d'un fondement rationnel de la critique immanente veut mettre en avant la dynamique nécessaire qu'apporte à la critique son fondement normatif. Si « fonder » signifie dans un sens strict « produire la justification de ce que l'on affirme », alors peut-être est-il préférable de parler d'« orientation normative » qui confère à la critique un élan, une dynamique critique. Dans un sens plus faible « fonder » signifie simplement « donner la raison d'être de

¹⁹⁸ ADORNO, Theodor W., *Minima Moralia*, op. cit., p. 210-211.

ce que l'on affirme » et l'on peut alors conserver ce terme. L'enjeu ici n'est toujours pas de faire un exposé des contenus et des formes que peut prendre cette orientation normative. Peu importe pour l'enjeu de notre dissertation de savoir que Marx a pu établir sa critique à partir de l'idée d'une « association dans laquelle le libre développement de chacun est la condition du libre développement de tous », selon l'expression utilisée dans le *Manifeste du parti communiste*¹⁹⁹, ou encore que Horkheimer a conçu la sienne à partir de celle d'une société future conçue comme une collectivité d'hommes libres²⁰⁰. Ce qui nous intéresse ne réside pas dans un contenu normatif mais dans la structure et la méthode employées pour forger la critique. Or l'argument de notre sous-partie s'éloigne pour un temps de la question de l'origine du fondement de la critique sociale – d'où vient la norme au fondement de la critique ? – pour s'interroger sur sa nature : c'est la structure critique apparemment paradoxale – interpénétration du vrai et du faux, intrication de composants normatifs et non normatifs – qui participerait de manière dynamique à l'élaboration de la critique et c'est cette dynamique qui ferait écho à la critique de l'ordre existant, figé. Il en va de la nature même de la critique. Traversée par un élan critique, elle devient elle-même dynamique, telle que la veulent les philosophes qui visent une transformation de la société existante. Aussi une anthropologie minimale de l'être humain ne se constitue-t-elle plus en fondement rationnel, mais comme une hypothèse sur l'homme qui, amenant l'idée d'un autre possible des conditions de vie humaine, autres que celles établies par l'ordre existant, crée un écart critique suffisant avec la réalité existante. Cela implique, et Horkheimer avait ainsi théorisé la Théorie critique à sa fondation, que la philosophie sociale ne peut se prévaloir d'aucune réalisation complète. Sa fonction première est critique et non éthique : tout en ayant une visée transformative elle n'est porteuse d'aucun modèle au contenu éthique. Elle part d'un tel modèle dans une visée dynamique critique qui ne signifie pas qu'elle doit aspirer à appliquer ce modèle ainsi défini, comme s'il devait l'être.

L'association d'un concept critique de l'individu avec un concept utopique participe de cette dynamique. Plus qu'un discours philosophique en totale adéquation avec le réel, il s'agit d'un outil critique. À travers ce couple de concepts, l'individu sert, comme nous l'avons vu, d'instrument de mesure de la société. Les outils critiques, tel que celui-ci, sont nombreux et c'est peut-être chez Adorno que cet aspect dynamique de la critique est le plus prégnant. Comme l'explique Emmanuel Renault dans « L'individu comme concept critique », pour parvenir à nous détacher de notre identification spontanée, pré-réfléchie, au

¹⁹⁹ MARX, Karl, ENGELS, Friedrich, *Manifeste du Parti Communiste*, *op. cit.*, p. 393-440.

²⁰⁰ HORKHEIMER, Max, « Théorie traditionnelle et théorie critique », *op. cit.*, p. 50.

monde, Adorno élabore sciemment une critique hyperbolique qui suit « un principe d'exagération²⁰¹ ». D'ailleurs, Adorno et Horkheimer n'écrivent-ils pas dans *La Dialectique de la raison* : « Mais seule l'exagération est vraie. »²⁰², formule à la fois provocatrice et désireuse d'en finir avec l'apparente neutralité des normes sociales aliénantes ? La thèse d'Axel Honneth, s'efforçant de répondre aux critiques adressées à la première génération de la Théorie critique, consiste à voir dans *La Dialectique de la raison* une « mise au jour²⁰³ », forme de critique qui se justifie plus par la dynamique critique qu'elle dégage, en opposition aux idéologies ou normes sociales figées, que par une véritable théorie sociale qui décrirait exactement la réalité de son époque. C'est d'ailleurs à cet endroit que réside le plus important point de critique adressé à *La Dialectique de la raison* : on veut l'exclure du champ de la critique sociale car elle aurait prétention à faire une lecture apocalyptique de la société à l'aide de critères externes qui prendraient congé des intuitions morales du plus grand nombre. D'autres, pour sauver *La Dialectique de la raison* des dénigrement politiques, mais l'excluant toujours de la sphère de la critique sociale, y voit une œuvre d'art poétique. Axel Honneth, à partir de tendances complémentaires qui caractérisent la réception actuelle de l'ouvrage, veut proposer une autre lecture de *La Dialectique de la raison* qu'il présente comme un véritable ouvrage de critique des pathologies sociales : par « mise au jour », « elle [*La Dialectique de la raison*] ouvre un nouvel horizon de signification à la lumière duquel il est possible de faire apparaître à quel point les rapports sociaux en vigueur ont un caractère pathologique. »²⁰⁴ Pour Axel Honneth, les lectures consistant à voir dans *La Dialectique de la raison* une tendance totalitaire procède d'une confusion entre la critique conservatrice de la culture et la théorie critique de la société, elles n'arrivent pas à distinguer Oswald Spengler d'Adorno. La seconde critique procède, d'après lui, d'une assimilation de la théorie critique de la société avec l'art de la mise à nu et passe à côté de ce qui sépare Beckett d'Adorno. Lire *La Dialectique de la raison* comme une mise au jour critique justifie, d'après Axel Honneth, de transcender l'horizon des valeurs existant : malgré les apparences, il s'agit effectivement pour Adorno et Horkheimer de renoncer aux hypothèses métaphysiques qui ne peuvent pas, par conséquent, justifier rationnellement le jugement normatif émis sur les pathologies sociales. Ce jugement normatif qui semble transcender

²⁰¹ RENAULT, Emmanuel, « L'individu comme concept critique », *op. cit.*

²⁰² ADORNO, Theodor W., HORKHEIMER, Max, *La Dialectique de la raison*, *op. cit.*, p. 126.

²⁰³ Olivier Voirol traduit « *erschließen* » par « mettre au jour » et note que le mot allemand signifie à la fois « ouvrir » et « révéler ». Il précise également qu'Axel Honneth joue sur cette double dimension dans « La critique comme « mise au jour ». *La Dialectique de la raison* et les controverses actuelles sur la critique sociale » en associant dans un même mouvement critique la saisie des significations cachées ou non avouées du monde social et l'ouverture de la possibilité d'une autre vie sociale, la mise à jour et la remise à jour.

²⁰⁴ HONNETH, Axel, *La Société du mépris*, *op. cit.*, p. 134-135.

l'horizon des valeurs existant n'est en réalité qu'intentionnellement suggéré au lecteur, non pour proposer un nouveau modèle éthique véritable de la société, mais pour « conduire à une reformulation si radicale de la description des conditions de la vie sociale qu'elle confère subitement à toute chose la signification nouvelle d'une situation pathologique. »²⁰⁵ S'appuyant sur la thèse actuellement défendue par Hilary Putnam²⁰⁶, selon laquelle il existe une dépendance réciproque entre le monde effectif et nos valeurs, c'est-à-dire selon laquelle la manière dont nous percevons la réalité dépend de nos convictions axiologiques et qu'inversement ces convictions axiologiques dépendent de la manière dont nous percevons factuellement le monde, la critique sociale comme mise au jour « s'appuie sur le fait qu'une description radicalement nouvelle est susceptible de changer notre perception de la réalité sociale au point que nos convictions axiologiques n'en restent pas indemnes. »²⁰⁷ Emmanuel Renault résume très bien cette idée dans « Adorno : de la philosophie sociale à la théorie critique » : « [...] Adorno conservera jusqu'au bout le projet d'une critique sociale produisant par interprétation une image de la société qui tout à la fois brise le réseau d'évidences à travers lequel elle nous apparaît, la fait apparaître dans toute son irrationalité et libère ainsi les potentiels utopiques dont elle reste porteuse. »²⁰⁸ Il s'agit alors de considérer la critique sociale, et la philosophie d'une manière plus générale, comme un facteur dynamique et critique de l'évolution à part entière. Pour Horkheimer dans « Théorie traditionnelle et théorie critique »²⁰⁹, l'enjeu pour la Théorie critique se constitue, en effet, dans l'idée qu'elle devra se constituer comme un aspect intellectuel du processus historique d'émancipation. C'est pour cette raison qu'il doit y avoir une unité dynamique du théoricien avec la classe dominée qui constitue le facteur de stimulation et de changement à l'intérieur d'une situation historique concrète. Axel Honneth voit ainsi deux caractéristiques méthodologiques dans *La Dialectique de la raison* lue comme une mise au jour des pathologies sociales, qui s'ajoutent à celle mise en avant par Emmanuel Renault et que nous avons déjà mentionnée comme étant l'emploi de concepts critique et utopique de l'individu et de la société. Premièrement, elle peut difficilement utiliser le vocabulaire de la fondation argumentative, explique Axel Honneth, et privilégie l'exposition narrative et la construction de métaphores suggestives. L'enjeu est ici d'ouvrir de nouveaux ensembles de signification : « on tente d'ouvrir un nouvel horizon de sens par la concentration sur un ensemble de

²⁰⁵ *Ibid.*, p. 143.

²⁰⁶ PUTNAM, Hilary, *Raison, vérité et histoire*, traduit de l'américain par A. Gerschenfeld, Paris, Éditions de Minuit, 1984.

²⁰⁷ HONNETH, Axel, *La Société du mépris*, *op. cit.*, p. 144.

²⁰⁸ RENAULT, Emmanuel, « Adorno : de la philosophie sociale à la théorie sociale », *op. cit.*, p. 235.

²⁰⁹ HORKHEIMER, Max, « Théorie traditionnelle et théorie critique », *op. cit.*, p. 48.

relations choisies qui font apparaître sous un nouveau jour l'ensemble de nos activités. »²¹⁰ L'emploi de métaphores narratives, contenues essentiellement dans l'utilisation constante du mythe de l'Odyssée, l'emploi de chiasmes, figures de style consistant à inverser l'ordre des termes dans les parties symétriques de deux membres de phrase de manière à former un parallèle ou une antithèse, ou encore l'utilisation esthétique de l'outrance, la fameuse stratégie d'exagération d'Adorno que nous avons déjà mentionnée, sont autant d'instruments rhétoriques au service de la critique. Ainsi, comparée aux efforts d'Ulysse s'attachant au mât pour se protéger de la séduction des sirènes, l'autodiscipline contraignante que nous nous imposons quotidiennement et qui semble aller de soi perd son caractère d'évidence. À travers les métaphores narratives apparaissent de nouvelles significations sur les pratiques familières, « qui ont seulement pour objectif de projeter une lumière contrastée, presque trop crue, sur ce qui pour nous va de soi depuis longtemps. »²¹¹ Soulignons dans l'explication de l'usage des métaphores narratives d'Axel Honneth que celui-ci met l'accent sur le fait que *La Dialectique de la raison* a une fonction *seulement* critique. « L'industrie culturelle » ou « l'histoire naturelle » sont parmi les chiasmes les plus célèbres de *La Dialectique de la raison* et ont la même fonction que les métaphores narratives : jeter une lumière nouvelle sur l'ensemble des significations mises en jeu afin qu'elles perdent toute leur familiarité. « L'industrie culturelle » suggère ainsi une manière de voir dans laquelle l'espace idéal des créations culturelles est rapproché soudainement des productions industrielles anéantissant le contexte dans lequel leur sens premier leur était attribué. Avec le terme d'« histoire naturelle », le processus de l'histoire humaine traditionnellement conçu comme l'archive des facultés créatrices humaines acquiert une nouvelle signification qui rend visible ses éléments bruts et quasiment naturels. Pour une illustration de l'esthétique de l'outrance dans *La Dialectique de la raison*, on peut rappeler la tendance qu'ont Adorno et Horkheimer à décrire les sujets socialement dominés suivant un modèle d'êtres réagissant encore de façon totalement instinctive : « Le fait que le comportement social des humains soit décrit comme le comportement des animaux doit être considéré comme une outrance destinée à leur faire apparaître jusqu'à quel point leurs comportements quotidiens consistent en réactions standardisées »²¹², commente Axel Honneth. À travers l'usage de ces trois instruments rhétoriques, il s'agit d'effectuer une critique sociale, et non de produire une œuvre d'art, dans la mesure où, d'une part, la critique ne procède pas sans contraintes à l'ouverture de

²¹⁰ HONNETH, Axel, *La Société du mépris*, op. cit., p. 145.

²¹¹ *Ibid.*, p. 147.

²¹² *Ibid.*, p. 148.

nouveaux ensembles de significations et poursuit l'objectif d'une mise au jour « ayant parallèlement une fonction dans le cadre d'explications qui se rapportent à la reproduction sociale »²¹³, phénomène traditionnellement entendu en sociologie comme l'immobilisme social intergénérationnel. La critique reste ainsi prise dans les limites que lui tracent les contraintes effectives de la réalité sociale et agit dans ces limites. D'autre part, on peut affirmer d'après Axel Honneth que *La Dialectique de la raison* est conforme au modèle de la mise à jour évaluative : « par l'illustration narrative, par le chiasme et par l'art de l'outrance, il s'agit de donner une description de situations de la culture capitaliste devenues familières qui nous les fasse apparaître sous un jour totalement nouveau. »²¹⁴ On pourrait rajouter à la liste d'Axel Honneth, la valorisation de l'imagination et de la candeur ou de la naïveté, en tant que qualité humaine insoumise à la rationalité sociale. Horkheimer le dit lui-même dans « Théorie traditionnelle et théorie critique »²¹⁵ : il existe un parallèle entre la forme de pensée critique et l'imagination puisque toutes deux correspondent à la faculté de persévérer avec rigueur dans sa propre vision. Pour ce qui est de la candeur, elle trouve une place particulière dans *Minima Moralia* d'Adorno qui met en valeur les manières de faire désintéressées, « naïves » dans le sens où elles sont étrangères aux intérêts que portent avec elles la rationalité de l'ordre établi et permet, comme l'imagination, l'ouverture vers d'autres potentiels. Ainsi Adorno écrit à la fin de l'aphorisme 115 de *Minima Moralia* : « C'est [dans la figure de ce qui est différent] ce qu'attend toute vie enfantine et c'est ce que devra savoir attendre plus tard celui qui n'oublie pas le meilleur de l'enfance. »²¹⁶ La deuxième caractéristique méthodologique de la critique comme mise au jour, directement liée à la première caractéristique que nous venons de détailler, concerne le lien qu'elle entretient avec la vérité potentielle : il n'est qu'indirect. Suivant un modèle de persuasion rhétorique plus que celui de la conviction rationnelle, ses affirmations ne peuvent élever directement une prétention à la vérité. En effet, les métaphores et narrations par lesquelles elle doit ouvrir de nouveaux contextes de pertinence peuvent difficilement être dites vraies ou fausses. Cette deuxième caractéristique ouvre alors le champ à deux remarques que nous nous proposons de traiter dans la sous-partie suivante : Comment juger de la pertinence et de la légitimité des nouveaux faits et nouvelles interprétations amenés par la critique sociale si celle-ci ne se fonde pas rationnellement ? Autrement dit, quel type de prétention à la vérité faut-il accorder

²¹³ *Ibid.*, p. 145.

²¹⁴ *Ibid.*, p. 148-149.

²¹⁵ HORKHEIMER, Max, « Théorie traditionnelle et théorie critique », *op. cit.*, p. 54.

²¹⁶ ADORNO, Theodor W., *Minima Moralia*, *op. cit.*, p. 238.

à une telle forme de critique sociale comme mise au jour ? Et où la philosophie trouve-t-elle sa légitimité à effectuer une critique sociale ?

2) Une justification de la critique à l'aune de ses conséquences pratiques

S'il est impossible de donner une justification rationnelle à la critique et si ce projet ne peut avoir, au mieux, que le statut d'hypothèse ou de tentative, comment justifier de la critique philosophique ? Quelle légitimité a-t-elle ? Si l'origine critique ne correspond qu'à une prise de parti normative de la part du philosophe, comment la différencier finalement d'une simple opinion de personne cherchant à défendre un intérêt quelconque ? Si elle emploie des moyens esthétiques comme nous l'avons vu avec *La Dialectique de la raison*, comment la différencier d'une œuvre d'art aux exigences différentes que celles d'un discours philosophique ? Axel Honneth parle d'« objectif » et de « limites » de la critique sociale qui la sépare de l'œuvre d'art qui, elle, procède sans contrainte à l'ouverture de nouveaux ensembles de significations. En effet, c'est son immanence qui caractérise la critique ainsi que sa visée transformative : elle se considère comme faisant partie intégrante de la réalité sociale existante. À partir de ce point précis, déjà partagé par les partisans d'une transcendance immanente pour la critique sociale – la tradition de la Théorie critique en rend compte explicitement – s'est élaboré un deuxième type de critique immanente effectuée à partir de l'idée selon laquelle la critique doit assumer de façon réflexive sa participation au monde social dont elle surgit et qu'elle prend pour cible : « La question n'est plus tant alors de savoir si la critique est immanente du point de vue de ses principes normatifs que du point de vue des dynamiques pratiques qui l'irriguent et des modalités de son exercice. »²¹⁷ La pertinence et la légitimité critique est mesurée à l'aune de ses effets pratiques. Précisons rapidement qu'il serait injuste d'écarter la première génération de la Théorie critique d'une telle conception critique. Le problème méthodologique soulevé par la manière dont la critique théorique exprime les dynamiques critiques émergeant de l'expérience sociale se trouvait déjà au cœur des travaux de Horkheimer. Il écrit, en effet, dans « Théorie traditionnelle et théorie critique » : « Si la théorie critique consistait pour l'essentiel à formuler les sentiments et les conceptions d'une classe en fonction d'une situation donnée, elle ne présenterait aucune différence structurelle avec la science spécialisée [...] »²¹⁸ Sa

²¹⁷ DUFOUR, Éric (dir.), FISCHBACH, Franck (dir.), RENAULT, Emmanuel (dir.), *Histoires et définitions de la philosophie sociale*, op. cit., p. 11.

²¹⁸ HORKHEIMER, Max, « Théorie traditionnelle et théorie critique », op. cit., p. 47.

théorie critique veut participer du processus d'émancipation comme facteur de stimulation et changement à l'intérieur d'une situation historique concrète. Néanmoins, on peut émettre l'hypothèse selon laquelle une pertinence et une légitimité critiques fondées uniquement sur des effets pratiques est insuffisant pour Horkheimer. Il formule ainsi le but de la pensée critique : « Le but que celle-ci veut atteindre : une organisation fondée sur la raison, découle assurément de la misère actuelle. »²¹⁹ Ce type de critique est très intéressant en ceci qu'il permet d'échapper en quelque sorte au problème du lien de la théorie à la vérité potentielle puisqu'il évalue la critique à l'aune de sa confrontation directe avec les contraintes objectives du monde social. Franck Fischbach favorise largement ce type de critique, ce qui explique également sa conception de la critique comme un porte-voix et la mise en avant, dans *Manifeste pour une philosophie sociale*²²⁰, de l'ouvrage de Bourdieu, *La Misère du monde*, qui a, d'après lui, joué incontestablement ce rôle lors de sa parution en 1993. Il en va, selon cette conception de la critique, d'une immanence totale de la critique. Cette forme de critique laisse de côté, contrairement à Horkheimer, une référence à un état social normal pour parler des pathologies sociales. Franck Fischbach écrit en effet dans *Manifeste pour une philosophie sociale* : « Il est donc nécessaire de préciser que l'idée de pathologie sociale – du moins telle que je l'entends ici – ne véhicule pas implicitement une référence à un état social normal qu'il s'agirait d'atteindre ou de restaurer. L'idée de pathologie sociale se réfère d'abord au constat d'une souffrance sociale, étant en même temps entendu qu'il ne peut s'agir d'une « conception de la souffrance [qui serait] déconnectée du discours social sur la souffrance »²²¹, ce qui signifie que l'idée de pathologie sociale est elle-même directement reliée au discours que des agents sociaux sont susceptibles d'articuler eux-mêmes au sujet de ce qu'ils considèrent et éprouvent comme une souffrance sociale. »²²² Tout l'enjeu d'un tel point de vue critique est de pouvoir partir de l'horizon normatif propre à la vie sociale et à ses acteurs en aspirant parallèlement à se détacher des normes de l'ordre établi. Il s'agit de mettre en valeur l'« homme normatif », dans le sens d'un homme créateur de nouvelles significations normatives, contre l'« homme normal » aliéné par la norme majoritaire, celle de l'ordre établi. L'horizon normatif de la vie sociale correspond à l'horizon d'attente de ceux qui participent à la vie sociale en escomptant de cette participation qu'elle leur procure les conditions d'une vie accomplie et réussie. Une fois encore, il serait injuste de ne pas

²¹⁹ *Ibid.*, p. 50.

²²⁰ FISCHBACH, Franck, *Manifeste pour une philosophie sociale*, op. cit., p. 88.

²²¹ RENAULT, Emmanuel, *Souffrances sociales. Philosophie, psychologie et politique*, Paris, La Découverte, 2008, p. 266.

²²² FISCHBACH, Franck, *Manifeste pour une philosophie sociale*, op. cit., p. 151.

prêter une telle conception de la pathologie à Horkheimer, même si dans sa démarche critique, vis-à-vis de l'idéologie essentiellement, il ne se passe pas d'un concept utopique qui correspondrait à une « normalité » sociale. Malgré la distinction faite entre une critique immanente effectuée du point de vue d'une transcendance immanente, à laquelle on identifie Axel Honneth et les autres membres de la tradition de l'École de Francfort, et celle effectuée du point de vue de la participation au monde social de la critique sociale, la frontière entre les deux points de vue critiques, comme nous l'avons vu rapidement avec l'exemple de Horkheimer, est très mince. D'ailleurs la lecture que fait Axel Honneth de *La Dialectique de la raison* comme mise au jour correspondrait plutôt à cette deuxième forme de critique que nous venons d'exposer. Axel Honneth conclut en effet à la fin de son article « La critique comme « mise au jour ». *La Dialectique de la raison* et les controverses actuelles sur la critique sociale » : « [*La Dialectique de la raison*] ne suggère rien de moins qu'une nouvelle et inhabituelle manière de voir le monde social sans établir pour autant à l'aide d'une théorie sociale que les choses se passent effectivement ainsi. C'est pourquoi la prétention à la vérité de *La Dialectique de la raison* sera mesurée dans l'avenir par le fait qu'un jour les membres de la société qu'elle décrit s'entendront ou non pour accepter ses nouvelles descriptions et pour changer en conséquence les pratiques de leur vie sociale. »²²³ Notons que l'un des enjeux que soulève alors une telle conception de la critique sociale réside dans le lien qui unit la philosophie sociale aux sciences sociales. Nous n'en traiterons pas davantage ici mais pouvons tout de même préciser que la philosophie sociale, partant du vécu des individus et évaluée à l'aune de ses effets pratiques, s'appuie sur les sciences sociales. Emmanuel Renault dans « Adorno : de la philosophie sociale à la théorie sociale » rend très bien compte de cette question du lien entre philosophie sociale et sciences sociales chez Adorno. Sur ce point précis, Emmanuel Renault note un tournant dans la pensée d'Adorno entre les années 30 et les années 50-60. Alors que, dans les années 30, Adorno s'opposait à Horkheimer qui conceptualisait déjà la philosophie sociale comme un programme de recherche pluridisciplinaire : Adorno valorisait, à la place, une philosophie sociale interprétant les pathologies sociales permettant de remonter aux structures sociales en amont de ces pathologies. Le philosophe allemand abandonne ce rapport polémique entre la philosophie sociale et les sciences sociales autour des années 50-60. Il rejoint alors Horkheimer et ce qui constitue la tradition de la philosophie sociale aujourd'hui en montrant que la division du travail entre philosophie et sociologie « ne peut que condamner la théorie critique à la

²²³ HONNETH, Axel, *La Société du mépris*, op. cit., p. 149.

stérilité théorique (en la coupant de la connaissance déterminée et du matériau livré dans l'expérience) et à l'impuissance critique (en réduisant ses diagnostics à des hypothèses arbitraires). »²²⁴ C'est à partir de cette nouvelle idée qu'il passe de la philosophie sociale à la théorie sociale qu'il définit comme le « moment de la théorisation dans la connaissance des phénomènes sociaux. »²²⁵

Une conception de la critique telle que Franck Fischbach la défend ne va pas sans l'idée profondément ancrée que le détonateur critique n'a pas été déclenché par le philosophe mais par les individus vivant dans une formation sociale pathologique : « Je fais donc fond sur une capacité réelle des individus à mesurer eux-mêmes le degré de correspondance entre les attentes qui sont les leurs et ce que l'ordre social existant permet de réaliser de ces attentes, et à juger également eux-mêmes dans quelle mesure l'écart entre leurs attentes et le degré de réalisation de ces attentes dans la société est un écart acceptable en général, ou bien acceptable seulement sous certaines conditions, ou bien un écart totalement inacceptable et parfaitement intolérable. »²²⁶ Franck Fischbach va plus loin lorsqu'il écrit ensuite qu'« une démarche qui ne reconnaîtrait pas l'ensemble de ces capacités et de ces compétences aux agents sociaux, et notamment pas aux membres les plus défavorisés d'une société, sous prétexte que, étant défavorisés et dominés, toute capacité à formuler leurs propres attentes et à déterminer les chances qu'elles ont d'être satisfaites leur serait ôtée, ne me paraît pas pouvoir se réclamer du titre de « philosophie sociale » : en tant que telle, elle doit non seulement commencer par reconnaître de telles capacités aux agents, mais elle doit en outre viser à les développer et à les renforcer. »²²⁷ On retrouve derrière cet argumentaire une querelle à propos de la visée transformative de la critique quant à savoir si elle doit être assortie d'une clinique, « modalité de la relation de soin »²²⁸, ou non. L'argument de Franck Fischbach va contre une critique sociale animée d'une volonté thérapeutique, faisant du philosophe celui qui a compris, qui sait, qui a vu et des « vies mutilées » des vies malades. On retrouve le point d'opposition entre Guillaume Le Blanc, qui associe une clinique à sa critique, et Franck Fischbach à propos du rôle de la critique : la critique joue le rôle de porte-parole, d'après Guillaume Le Blanc, alors que, pour Franck Fischbach, elle joue le rôle de porte-voix, visant non pas à parler pour mais à amplifier la voix des dominés. D'après Franck Fischbach, Jacques Rancière est à l'origine de la forme la plus radicale et la plus

²²⁴ RENAULT, Emmanuel, « Adorno : de la philosophie sociale à la théorie sociale », *op. cit.*, p. 239.

²²⁵ *Ibid.*, p. 240.

²²⁶ FISCHBACH, Franck, *Manifeste pour une philosophie sociale*, *op. cit.*, p. 156.

²²⁷ *Id.*

²²⁸ LE BLANC, Guillaume, *Vies ordinaires, vies précaires*, *op. cit.*, p. 229.

argumentée de ce rejet de la clinique. Ce dernier écrit, en effet, dans *Le Spectateur émancipé* : « Les procédures de la critique sociale ont pour fin de soigner les incapables, ceux qui ne savent pas voir, qui ne comprennent pas le sens de ce qu'ils voient, qui ne savent pas transformer le savoir acquis en énergie militante ; et les médecins ont besoin de ces malades à soigner ; pour soigner les incapacités, ils ont besoin de les reproduire indéfiniment ; or, pour assurer cette reproduction, il suffit du tout qui, périodiquement, transforme la santé en maladie et la maladie en santé. »²²⁹ Si Jacques Rancière établit à partir de cet argument une critique globale de la critique sociale, cet argument porte, d'après Franck Fischbach, uniquement si la critique sociale est animée d'une fonction thérapeutique. Ce n'est pas le cas d'après le philosophe car la critique est première et ce sont les individus eux-mêmes pris dans une situation sociale pathologique qui en sont les détonateurs. L'emploi d'un deuxième argument de Jacques Rancière concernant la question de l'émancipation des individus dans la clinique peut, quant à lui, participer d'une véritable critique de la clinique. La volonté de prendre soin de ces « vies mutilées » suppose, en effet, qu'elles soient incapables de prendre soin d'elles-mêmes : « En transformant ainsi ceux auxquels il s'adresse en mineurs sociaux, le philosophe social renonce à toute perspective d'émancipation, si l'émancipation – comme le rappelle J. Rancière – signifie précisément la sortie de l'état de minorité. »²³⁰ À travers ce débat se pose la question de la pertinence et de la validité de l'emploi du mot « pathologie » pour désigner ce qui dysfonctionne et est à l'origine de souffrance sociale dans la société. Quoi qu'il en soit, l'argument de Franck Fischbach, stipulant qu'une philosophie sociale digne de ce nom part du point de vue des « vies mutilées », comporte un risque d'autodissolution de la critique sociale. Une philosophie sociale qui transférerait complètement aux individus concernés la capacité de déterminer ce qui constitue selon eux une pathologie sociale risquerait de « dissoudre, pour ainsi dire, la philosophie sociale elle-même en tant qu'entreprise théorique »²³¹, souligne Axel Honneth. Franck Fischbach répond ainsi au risque d'autodissolution de la critique : « mais reconnaître une telle capacité aux individus concernés n'enlève pas à la philosophie sociale sa fonction de renforcer, de développer cette capacité, et de fournir des arguments et des analyses qui aident et contribuent de façon décisive à la détermination de ce qu'il est possible de considérer comme une pathologie du social. »²³²

²²⁹ RANCIÈRE, Jacques, *Le Spectateur émancipé*, Paris, La Fabrique, 2008, p. 54.

²³⁰ FISCHBACH, Franck, *Manifeste pour une philosophie sociale*, op. cit., p. 154.

²³¹ HONNETH, Axel, *La Société du mépris*, op. cit., p. 98.

²³² FISCHBACH, Franck, *Manifeste pour une philosophie sociale*, op. cit., p. 157.

Conclusion

Ainsi, c'est tout d'abord à partir d'une conception de la société comme porteuse de « pathologies sociales », c'est-à-dire « de relations ou d'évolutions qui portent atteinte, pour nous tous, aux conditions de réalisation de soi »²³³, et à partir de ces pathologies comme point de départ de la philosophie sociale que celle-ci se développe autour d'un modèle de critique immanente. Critiquer les pathologies sociales revient, en effet, à examiner la valeur des institutions à partir des attentes normatives qui sous-tendent le rapport des individus avec ces institutions, en même temps qu'il s'agit d'évaluer la société à partir des effets de ces institutions sur l'expérience sociale. Reprécisons que ce deuxième élément constitue un point essentiel de la philosophie sociale : les effets des pathologies sociales sur l'expérience sociale et l'expérience des individus – et depuis une dizaine d'année c'est beaucoup autour du nouveau paradigme de souffrance sociale que s'effectue l'analyse de tels effets – constituent le véritable point de départ de la philosophie sociale. Pour le redire avec les mots de Franck Fischbach, la philosophie sociale commence avec les formes et les expériences de vie vécues par les agents eux-mêmes comme inaccomplies, aliénées, dégradées et mutilées, et elle cherche à identifier, dans le contexte social et historique de ces formes de vie, les conditions qui en font des formes non réussies au point, souvent, de devenir intolérables et de susciter la protestation ou la révolte. Comme l'a montré Axel Honneth, c'est par le concept de pathologie sociale même que la critique immanente se distingue d'un modèle de critique dite « interne » qui, lui aussi, part de la normativité sociale existante pour asseoir sa critique. D'après Axel Honneth, un modèle de critique interne se limiterait à une critique de l'injustice sociale sans se préoccuper des pathologies sociales : elle critiquerait un mode de satisfaction des revendications « faux », sans remettre en question la normativité à l'origine des revendications elles-mêmes et qui pourraient être aussi bien considérées comme « fausses ». De ce point de vue-là, la critique sociale en philosophie sociale n'est pas détachable d'une critique de l'idéologie, si l'on définit l'idéologie comme constituant notre rapport au monde et par là-même l'horizon d'interprétation dans lequel nous nous comprenons et nous comprenons les conditions sociales, ainsi que la manière dont nous nous mouvons à l'intérieur de ces conditions. Notons que dans notre dissertation nous n'avons pas effectué une distinction rigoureuse entre le concept d'idéologie compris en ce sens et celui de norme sociale, qui sous-tend lui aussi l'horizon d'interprétation à travers lequel l'individu

²³³ HONNETH, Axel, *La Société du mépris*, op. cit., p. 179.

se comprend et se construit. La remise en cause de la normativité à l'origine des attentes normatives des agents n'est pas sans poser problème lorsqu'on se situe dans un modèle critique, qui ne prétend pas fonder sa critique à partir d'une norme extérieure à la réalité sociale et délimitée de manière abstraite par le philosophe : la critique immanente part à la fois des normes sociales existantes pour fonder sa critique, essentiellement lorsqu'elle met au jour les contradictions internes à la société, c'est-à-dire l'écart entre les attentes normative qu'elle sous-tend et l'effectuation matérielle incomplète voire inexistante de ces attentes, mais sa critique porte également sur ces normes sociales elles-mêmes. À partir de quel fondement normatif la philosophie sociale établit-elle alors cette critique ? Et est-il réalisable de délimiter une norme fondatrice de la critique sociale sans retomber immédiatement dans l'idéologie ? Si, comme nous l'avons vu, la philosophie sociale refuse toute forme de normativisme ou prescriptivisme et, pour cette raison, se distingue du courant de philosophie politique normative, elle se trouve alors dans une sorte d'impasse : si elle veut conserver une cohérence interne, elle ne peut critiquer les normes sous-tendues par l'ordre existant en ayant recours à d'autres normes, qui seraient alors externe à la réalité sociale, sous peine de devenir elle aussi prescriptive et d'emprunter les chemins de l'abstraction. Il s'agit ici du « dilemme crucial » dont parle Axel Honneth dans « La critique comme « mise au jour ». *La Dialectique de la raison* et les controverses actuelles sur la critique sociale » : aucune voie ne semble ouverte pour procéder à une justification rationnelle et publique des jugements normatifs portant sur les pathologies potentielles de la société, la philosophie sociale rejetant avec force le dogmatisme d'affirmations objectivistes sur les conditions universelles, et par-là même décontextualisées de la réalité sociale, de la vie bonne ; en même temps, le diagnostic critique que fait la philosophie sociale à propos des pathologies sociales semble répondre à un besoin évident et ce d'autant plus que c'est seulement grâce à la reconnaissance de l'existence d'un tel besoin que l'on peut espérer procéder à l'« autocritique thérapeutique²³⁴ » qui peut rendre possible une compréhension adéquate de nos modes de vie.

Une solution qui semble résoudre en partie le problème de la fondation normative de la critique tient, si l'on peut dire, à la conception du monde et à la conception de la critique sociale comme partie de ce monde. C'est là qu'entre en jeu, nous l'avons vu, l'idée d'efficience et de potentiel immanent des normes. Le caractère efficient des normes signifie que celles-ci prennent leur sens dans un contexte et une réalité bien définis. À la fois on

²³⁴ *Ibid.*, p. 143.

mesure les contradictions de la société dans l'écart entre une norme de liberté et son effectuation incomplète, et à la fois la norme s'est déjà déplacée, a déjà pris un autre sens, à travers l'effectuation incomplète. Pour reprendre à nouveau Rahel Jaeggi, la critique de l'idéologie ne critique donc pas la norme de liberté et d'égalité, mais son effectuation incomplète, et, en même temps, le fait de sa non-effectuation ne laisse pas intacte sa valeur de vérité. L'autre aspect d'une telle conception de la construction de l'horizon normatif de la réalité sociale permet de dégager l'idée d'un potentiel immanent, créateur d'un nouvel horizon normatif provenant de la réalité sociale elle-même. Certes la normativité sociale existante conditionne les manières de faire et de penser des individus dans la société, mais ce sont bien ces mêmes individus qui, au cours de l'histoire, ont créé de nouveaux horizons normatifs. À ce propos, on peut rappeler la distinction conceptuelle faite par Guillaume Le Blanc entre l'homme normal, qui subit le conformisme auquel le plient les normes sociales qui sous-tendent l'existence, et l'homme normatif, créateur de nouvelles normes. Tout l'enjeu pour la critique sociale réside alors dans le fait de partir du potentiel immanent d'un nouvel horizon normatif déjà présent : son point de départ et ce qui lui confère une légitimité, c'est l'existence dans la réalité sociale existante d'un mouvement qui est déjà en train de l'abolir de l'intérieur. C'est en admettant un tel tremplin de départ que l'on arrive à une conception de la philosophie sociale comme porte-voix, amplificateur des mouvements sociaux critiques déjà présents dans la société. C'est à partir de ce point précis que l'on est en mesure de parler de critique véritablement immanente. Reste à savoir cependant dans quelle direction s'oriente le soutien du philosophe aux « dominés », aux individus qui font l'expérience de vies aliénées, dégradées, mutilées : il existe, en effet, une multiplicité de mouvements sociaux – mouvements populistes, d'extrême droite, xénophobes, etc. Le soutien de la philosophie sociale uniquement à certains mouvements et pas à chacun d'entre eux indique une orientation normative préalable de la critique sociale. La critique sociale est animée d'une volonté de transformation, qui pouvant prendre plusieurs directions possibles, prend déjà une orientation particulière. Un enjeu sur lequel certains philosophes se sont penchés, et c'est le cas d'Axel Honneth avec sa théorie de la reconnaissance, résiderait dans la fondation de cette orientation normative. La tâche est difficile et avant même de pouvoir se questionner sur le fait qu'elle ait abouti ou non, on peut se demander si elle est tout simplement possible. Il semblerait que la tradition de la Théorie critique, même si cela ne devient véritablement officiel qu'avec Habermas, a tenté de fonder sa critique au moyen d'une transcendance immanente, soit un potentiel rationnel immanent à la réalité sociale. Chez Adorno, elle prend la forme d'une dialectique négative : il s'agit davantage de mettre

au jour la part mythique, irrationnelle, de la rationalité sociale de son époque que d'élaborer un modèle de rationalité véritable. Quoiqu'il en soit, la piste reste ouverte à la possibilité d'un fondement de la critique sociale. La théorie de la reconnaissance d'Axel Honneth est particulièrement intéressante en ceci qu'il place le rapport entre développement de l'individualité et socialisation au cœur du social. Il conceptualise, à travers sa théorie de la reconnaissance, les pathologies sociales comme des dénis de reconnaissance faisant donc obstacles à la réalisation des individus. La reconnaissance considère l'individu comme véritable instrument de mesure des sociétés, ce qui semble être la position adoptée par la philosophie sociale d'une manière générale et comme le montre de manière pertinente Emmanuel Renault dans « L'individu comme concept critique » que nous avons cité à plusieurs reprises. C'est d'ailleurs là que se joue l'orientation normative prise par la critique : la conception qu'elle sous-tend de l'être humain. Une anthropologie minimale formelle, c'est-à-dire axée sur la forme et non sur des contenus qui seraient propres à l'être humain, semble pouvoir constituer un véritable fondement normatif de la critique. Il s'agirait alors de présupposer l'existence d'une nature humaine mais uniquement en tant que champ de potentialités qu'il appartient à l'histoire de réaliser diversement. Quelques invariants seraient considérés quant à la forme mais extrêmement changeants selon le contenu. Une telle conception, tout à fait intéressante, pose néanmoins deux problèmes. Le premier que nous laissons ouvert est le suivant : comment passe-t-on de cette anthropologie à l'idée d'un progrès moral ? Ici réside toute la difficulté dans la lecture de la théorie de la reconnaissance d'Axel Honneth. La reconnaissance se conceptualise tantôt comme un concept d'ontologie sociale « neutre » et correspond à ce qui sous-tend nécessairement toutes les relations de l'individu à autrui, au monde et à lui-même, tantôt comme concept éthique puisqu'elle est nécessaire à l'individu pour accéder à un rapport positif à soi. Ce problème peut éventuellement être esquivé si l'on pense cette anthropologie comme un simple outil critique permettant de créer une dynamique critique : il s'agirait alors d'un moment utopique, ouvrant le champ à d'autres possibles, permettant la mise au jour d'un écart critique avec la réalité telle qu'elle est. L'éthique serait alors véritablement seconde : il s'agirait pour la philosophie sociale d'élaborer seulement une critique, s'appuyant sur une interrogation éthique ou une conception utopique de l'individu ; ce qui vient après la critique relève d'un autre champ. Pour autant, cela ne revient pas à penser la critique pour elle-même, comme un simple point de confrontation avec la réalité sociale, sans qu'on ne se soucie plus de sa signification normative. Évidemment, la question reste ouverte de la possibilité d'une critique complètement « gratuite ». Cependant, il semble que nous ayons montré à maintes

reprises qu'une telle position ne relève pas de la philosophie sociale qui, rappelons-le, part de la définition suivante de la critique : soumettre la réalité sociale existante à la critique signifie protester contre la réalité sociale et se faire le promoteur d'une exigence de transformation de l'ordre social existant. On peut même aller plus loin en soutenant que la critique, loin d'être statique, est nécessairement porteuse d'une dynamique créatrice d'un sens nouveau. Or, une exigence de transformation suit bel et bien une orientation normative : une anthropologie minimale formelle nous en livre une. On arrive donc au second problème que soulève une telle anthropologie : quel lien entretient-elle avec ce qui se constituerait comme une vérité de la nature humaine à condition qu'une telle vérité existe ? Peut-être est-il tout simplement impossible de fonder – au sens strict d'établir une véritable justification de ce qui est affirmé – une telle conception de l'homme, et faut-il admettre alors que l'élaboration de cette anthropologie, même si elle se veut la plus neutre possible, est le fruit d'une prise de parti de la part du philosophe. Cette prise de parti est sans aucun doute conditionnée par le milieu social auquel appartient le philosophe. On rejoint alors la conception de la philosophie sociale de Franck Fischbach, élaborée à partir du concept de « lutte de classe dans la théorie²³⁵ » d'Althusser : lorsque les positions adoptées dans la philosophie sociale correspondent aux expressions théoriques de positions politiques prises d'abord dans l'élément de la conflictualité sociale.

Bien évidemment ce qui pose alors problème concerne la légitimité de la critique philosophique : si le fondement de la critique ne correspond qu'à une simple conviction indémontrable du philosophe, sa part de légitimité peut effectivement être remise en question. À moins de ne pas considérer le discours sur le social comme l'objet de la philosophie sociale, mais bel et bien le social lui-même. Il semble que toute la cohérence qui sous-tend la possibilité d'une critique véritablement immanente, échappant au dogmatisme et au normativisme, – et c'est là une des conclusions la plus logique à laquelle nous aboutissons au terme de cette dissertation –, réside dans la conception de la philosophie sociale comme intervention théorique dans la réalité sociale. Visant le social directement, elle ne serait par conséquent ni une philosophie [de la société], ni une épistémologie des sciences sociales. Revenons une nouvelle fois à Althusser et à sa conception de la philosophie comme « lutte de classe dans la théorie » : son idée va plus loin encore que celle

²³⁵ ALTHUSSER, Louis, *Réponse à John Lewis, op. cit.*, p. 10. Notons qu'Althusser précise que la philosophie est *en dernière instance* lutte de classe dans la théorie. Il consacre une note en bas de page à cette précision : la philosophie n'est pas lutte de classe dans la théorie *tout court*, elle l'est au moment de « la détermination en dernière instance », ce qui nous semble correspondre à l'orientation normative que prend la philosophie et dont il est question dans notre dissertation.

de l'orientation politique que fait prendre le philosophe à sa théorie philosophique. En effet, passant par Engels et Lénine, Althusser écrit ceci dans *Réponse à John Lewis* : « Engels, cité par Lénine dans *Que faire ?*, écrivait en 1874 dans la préface à *La Guerre des paysans* : il y a trois formes de la lutte de classe. La forme économique, la forme politique et la forme théorique de la lutte de classe. Ou si on préfère : la même lutte de classe existe, donc doit être conduite par le prolétariat, sous la direction de son Parti, dans l'économie, dans la politique et dans la théorie. Dans la théorie, le concentré de la lutte de classe s'appelle philosophie. » Il continue ainsi : « Tout cela, dira-t-on, ce sont encore et toujours des mots. Eh bien, non. Ces mots-là sont justement des armes pour la lutte de classe dans la théorie, et comme la lutte de classe dans la théorie est une « partie » de la lutte de classe tout court, et comme la forme la plus haute de la lutte des classes est la lutte de classe politique, les mots de la philosophie sont des armes dans le combat politique. »²³⁶ La philosophie [sociale] conçue comme une pratique, ou pour le redire avec les mots de Horkheimer comme un « facteur dynamique et critique de l'évolution », comme l'« aspect intellectuel du processus historique d'émancipation », permet d'établir la justification d'un modèle de critique immanente, modèle que nous avons exposé en dernière partie, à partir des conséquences effectives de la critique. C'est finalement la réception de la critique qui est évaluée pour permettre d'établir sa pertinence, la justesse de son discours et sa légitimité. Franck Fischbach représente un tel modèle de critique immanente qui doit assumer de façon réflexive sa participation au monde social. Si un tel modèle se distingue, comme nous l'avons vu, d'un modèle de critique pris du point de vue d'une transcendance immanente, notons qu'il s'agit, dans les deux cas, de considérer la critique comme dynamique et porteuse de transformations pratiques. C'est l'angle et finalement le fondement à partir duquel elle part et à partir duquel elle se justifie qui change : dans un cas, elle se fonde sur des potentialités de rationalité immanentes à la réalité sociale existante et, dans l'autre, sur sa participation au monde, l'expérience sociale dont elle émerge et les effets pratiques qu'elle a sur le monde. Dans ces deux modèles différents, le fondement normatif sur lequel repose la critique est immanent à la réalité sociale.

La recherche sur le fondement normatif de la critique nous amène finalement à questionner le sens que la philosophie sociale donne à la critique. Prise du point de vue des dynamiques pratiques qui l'irriguent et qu'elle déploie, la critique immanente acquiert véritablement le sens de porte-voix que privilégie Franck Fischbach. Lorsqu'elle s'applique

²³⁶ ALTHUSSER, Louis, *Réponse à John Lewis*, op. cit., p. 12-13.

à rendre compte de l'immanence de ses principes normatifs, son travail d'autoréflexion n'est plus qu'indirectement pratique. Une telle lecture nous amène à la conclusion suivante : la méthode critique employée par le philosophe est elle-même porteuse d'une signification normative. C'est d'ailleurs la conclusion globale à laquelle nous arrivons à l'issue de notre dissertation et qui vient confirmer notre thèse de départ. Critiquer la réalité sociale à partir d'un modèle externe de justice ou de démocratie est une méthode écartée par la philosophie sociale pour les raisons que nous avons expliquées : cela reviendrait à imposer un modèle normatif déconnecté de la réalité sociale aux conséquences totalitaires décrivant une hiérarchie entre détenteur d'un soi-disant modèle de justice universel et les ignorants de l'existence d'un tel modèle. De même, ne pas adopter une attitude critique, comme dans le cas de la critique interne, à l'égard des normes sociales elles-mêmes peut être interpréter comme une forme de conservatisme de l'ordre social existant qui ne s'établit pas uniquement dans son effectuation matérielle mais également par les normes qui le sous-tendent. Par l'analyse de la société et la méthode employée pour l'effectuer s'exerce la critique. Celles-ci conditionnent nécessairement l'angle de vue à partir duquel sont étudiés et jugés les objets étudiés et à partir duquel on leur donne leur sens. Si une critique externe et une critique immanente font de la même réalité l'objet de leur critique, elles ne sont pas pour autant identiques et ne sont pas porteuses pour autant du même sens, bien que visant un même objet. Il y aurait ainsi toujours déjà une signification normative à la méthode comme art de faire. La difficulté de l'élaboration d'une fondation rationnelle de la critique tout comme la difficulté de mesurer les conséquences pratiques d'un livre de critique sociale, étant donné le champ de diffusion de tels ouvrages, invite à se questionner sur la possibilité de fonder la critique immanente à partir d'un autre angle.

Bibliographie

ADORNO, Theodor W., *Minima Moralia* (1951), traduit de l'allemand par Éliane Kaufholz et Jean-René Ladmiral, Paris, Éditions Payot, 2001.

– *Philosophische Elemente einer Theorie der Gesellschaft* (1964), Frankfurt, Suhrkamp, 2008.

– *Dialectique négative* (1966), traduit de l'allemand par le groupe de traduction du Collège de Philosophie : Gérard COFFIN, Joëlle MASSON, Olivier MASSON, Alain RENAUT et Dagmar TROUSSON, Paris, Payot, 2003.

– « Recherches expérimentales aux États-Unis » (1968), dans *Modèles critiques* (1963), traduit de l'allemand par M. Jimenez et E. Kaufholz, Paris, Payot, 1984, p. 237-238.

– « Beitrag zur Ideologienlehre », in *Soziologische Schriften I, Gesammelte Schriften 8*, Frankfurt/Main, Suhrkamp, 1972, p. 465.

ADORNO, Theodor W., HORKHEIMER, Max, *La Dialectique de la raison*, traduit de l'allemand par Éliane Kaufholz, Paris, Gallimard, 1974.

ADORNO, Theodor W., POPPER, Karl, *De Vienne à Francfort : la querelle allemande des sciences sociales* (1969), traduction française par C. Bastyns, J. Dewitte et al., Bruxelles, Éditions complexes, 1979.

ALTHUSSER, Louis, *Réponse à John Lewis*, Paris, Maspero, 1973.

BALIBAR, Étienne, *La Crainte des masses. Politique et philosophie avant et après Marx*, Paris, Galilée, 1997.

BENJAMIN, Walter, *Thèses sur le concept d'histoire*, dans *Œuvres*, III, traduit par M. De Gandillac et P. Rusch, Paris, Gallimard, 2000.

BOLTANSKI, Luc, CHIAPELLO, Ève, *Le Nouvel esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard, 1999.

BOUGLÉ, Célestin, *Qu'est-ce que la sociologie ?*, Paris, Félix Alcan, 1925, Préface « Sur la philosophie sociale et la pédagogie ».

BOURDIEU, Pierre (dir.), *La Misère du monde*, Paris, Le Seuil, 1993.

BUTLER, Judith, *Vie précaire. Les pouvoirs du deuil et de la violence après le 11 septembre 2001*, traduit de l'américain par Jérôme Rosanvallon et Jérôme Vidal, Paris, Éditions Amsterdam, 2005.

CAILLÉ, Alain (dir.), LAZZERI, Christian (dir.), *La Reconnaissance aujourd'hui*, Paris, CNRS Éditions, 2009.

DELEUZE, Gilles, GUATTARI, Félix, *L'Anti-Œdipe*, Paris, Éditions de Minuit, 1972.

DUFOUR, Éric (dir.), FISCHBACH, Franck (dir.), RENAULT, Emmanuel (dir.), *Histoires et définitions de la philosophie sociale*, Recherches sur la philosophie et le langage, n°28, 2012, Présentation, p. 7-25.

FERRARESE, Estelle, « Performativité, pouvoir, vulnérabilité. À propos de quelques immanquables corrélats de l'idée de reconnaissance. », dans CAILLÉ, Alain (dir.), LAZZERI, Christian (dir.), *La Reconnaissance aujourd'hui*, Paris, CNRS Éditions, 2009, p. 303-320.

FISCHBACH, Franck, *Manifeste pour une philosophie sociale*, Paris, La Découverte, 2009.

– *Sans objet. Capitalisme, subjectivité, aliénation*, Paris, Vrin, 2009.

– *La Privation de monde. Temps, espace et capital*, Paris, Vrin, 2011.

– « Le déni du social. Deux exemples contemporains : Abensour et Rancière », dans DUFOUR, Éric (dir.), FISCHBACH, Franck (dir.), RENAULT, Emmanuel (dir.), *Histoires et définitions de la philosophie sociale*, Recherches sur la philosophie et le langage, n°28, 2012, p. 29-46.

FRANKFURT, Harry, *Some Thoughts about Caring*, Manuscrit, 1997.

GOLDMANN, Lucien, *Lukács et Heidegger*, Paris, Gonthier, 1973.

HABER, Stéphane, « Réification et inauthenticité. Retour sur le problème « Heidegger/Lukács ». », dans *Philosophique*, Besançon, Presses Universitaires de Franche-Comté, 2006.

HABERMAS, Jürgen, *Théorie de l'agir communicationnel* (1981), traduit de l'allemand par J.M. FERRY, Paris, Fayard, 1987.

HEIDEGGER, Martin, *Être et temps*, traduit de l'allemand par E. Martineau, [en ligne].

HONNETH, Axel, *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*, Frankfurt, Suhrkamp, 1986.

– *La Réification. Petit traité de Théorie critique* (2005), traduit de l'allemand par Stéphane Haber, Paris, Éditions Gallimard, 2007.

– *La Société du mépris. Vers une nouvelle Théorie critique*, Paris, Éditions La Découverte, 2006, 2008, 1^{ère} partie : Les pathologies du social. Tradition et actualité de la philosophie sociale, traduit de l'allemand par Alexandre Dupeyrix, p. 39-100.

– *La Société du mépris. Vers une nouvelle Théorie critique*, Paris, Éditions La Découverte, 2006, 2008, 2^{ème} partie : « Une pathologie sociale de la raison. Sur l'héritage intellectuel de la Théorie critique », traduit de l'allemand par Olivier Voirol, p. 101-130.

– *La Société du mépris. Vers une nouvelle Théorie critique*, Paris, Éditions La Découverte, 2006, 2008, 3^{ème} partie : « La critique comme « mise au jour ». *La Dialectique de la raison*

et les controverses actuelles sur la critique sociale. », traduit de l'allemand par Emmanuel Renault, p. 131-149.

– *La Société du mépris. Vers une nouvelle Théorie critique*, Paris, Éditions La Découverte, 2006, 2008, 4^{ème} partie : La Théorie critique de l'École de Francfort et la théorie de la reconnaissance, interview d'Olivier Voirol, traduit de l'allemand par Olivier Voirol, Francfort-sur-le-Main, octobre 2001, p. 151-180.

– *La Société du mépris. Vers une nouvelle Théorie critique*, Paris, Éditions La Découverte, 2006, 2008, 8^{ème} partie : La reconnaissance comme idéologie, traduit de l'allemand par Olivier Voirol, p. 245-274.

HORKHEIMER, Max, « Théorie traditionnelle et théorie critique » (1937), dans *Théorie traditionnelle et théorie critique* (1970), traduit de l'allemand par Claude Maillard et Sibylle Muller, Paris, Éditions Gallimard, 1974, p. 15-92.

JAEGGI, Rahel, « Une critique des formes de vie est-elle possible ? Le négativisme éthique d'Adorno dans *Minima Moralia* », traduit de l'allemand par Aurélien Berlan, *Actuel Marx*, 2005/2, n°38, p. 135-158.

– « Qu'est-ce que la critique de l'idéologie ? », traduit de l'allemand par K. Genel et F. Legrand, *Actuel Marx*, n°43, 2008/1, p. 96-108.

LE BLANC, Guillaume, *Canguilhem et les normes*, Paris, PUF, 1998.

– *Vies ordinaires, vies précaires*, Paris, Le Seuil, 2007.

– *Les Maladies de l'homme normal*, Paris, Vrin, 2007.

LEIST, Anton, « Schwierigkeiten mit der Ideologiekritik », in ANGEHRN, E. (dir.), LOHMANN, G. (dir.), *Ethik und Marx*, Königstein/Ts., Athenäum, 1986, p. 59.

LUKÁCS, Georg, *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*, 2. Halbband, Werke, Darmstadt/Neuwied, Luchterhand, Band 14, 1986.

Version française publiée fragmentairement par chapitres aux éditions Delga.

MANNHEIM, Karl, *Ideologie und Utopie*, Tübingen, Klostermann, 1995.

MARX, Karl, *Manuscris econômico-philosophiques de 1844*, traduit de l'allemand par Franck Fischbach, Paris, Vrin, 2007, p. 166.

– *L'Introduction à la Critique de la philosophie du droit de Hegel* (1844), traduit de l'allemand par Eustache Kouvelakis, Paris, Ellipses, 2000.

– *Avant-propos de la critique de l'économie politique* (1859), traduit de l'allemand par Louis Évrard et Maximilien Rubel, dans RUBEL Maximilien (dir.), *Karl Marx. Philosophie*, Paris, Éditions Gallimard, Collection Folio, 1994, p. 486-492.

MARX, Karl, ENGELS, Friedrich, *L'Idéologie allemande*, traduit de l'allemand sous la direction de G. Badia, Paris, Éditions sociales, 1968.

– *Manifeste du Parti Communiste* (1848), traduit de l'allemand par Louis Évrard et Maximilien Rubel, dans RUBEL Maximilien (dir.), *Karl Marx. Philosophie*, Paris, Éditions Gallimard, Collection Folio, 1994.

POSTONE, Moishe, *Temps, travail et domination sociale. Une réinterprétation de la théorie critique de Marx*, traduit de l'américain par O. Galtier et L. Mercier, Paris, Mille et Une Nuits, 2009, p. 214.

PROUST, Marcel, *Le Temps retrouvé*, Paris, Éditions Gallimard, 1989.

PUTNAM, Hilary, *Raison, vérité et histoire*, traduit de l'américain par A. Gerschenfeld, Paris, Éditions de Minuit, 1984.

RANCIÈRE, Jacques, *Le Spectateur émancipé*, Paris, La Fabrique, 2008.

– *Moments politiques. Interventions 1977-2009*, Paris, La Fabrique, 2009, p. 160.

RAWLS, John, *Théorie de la justice*, traduit de l'américain par Catherine Audard, Paris, Le Seuil, 1987.

RENAULT, Emmanuel, *Souffrances sociales. Philosophie, psychologie et politique*, Paris, La Découverte, 2008.

– « Postfordisme, marxisme et critique sociale en débat », *Actuel Marx*, n°40, 2006, p. 156-168.

– « L'individu comme concept critique », *Contretemps* [en ligne], ca 2009, http://www.contretemps.eu/interventions/lindividu-comme-concept-critique#_ftn44 (page consultée le 01/05/2013)

– « Pathologie sociale et souffrances sociales », dans HABER, Stéphane (dir.), *Des pathologies sociales aux pathologies mentales*, Besançon, Presses Universitaires de Franche-Comté, 2010, p. 149-165.

– « Adorno : de la philosophie sociale à la théorie sociale », dans DUFOUR, Éric (dir.), FISCHBACH, Franck (dir.), RENAULT, Emmanuel (dir.), *Histoires et définitions de la philosophie sociale*, Recherches sur la philosophie et le langage, n°28, 2012, p. 229-256.

RORTY, Richard, *Contingence, ironie et solidarité*, traduit de l'américain par Pierre-Emmanuel Daurat, Paris, Armand Collin, 1993.

– « Intellectuals in Politics : Too Far Out ? », *Dissent*, n°4, 1991.

TAYLOR, Charles, *Les Sources du moi. La Formation de l'identité moderne*, traduit de l'américain par C. Melançon, Paris, Seuil, 1998.

TERTULIAN, Nicolas, « Le concept d'aliénation chez Heidegger et Lukács », *Archives de philosophie*, vol. 56, 1993, p. 431-443.

– « L'ontologie chez Heidegger et chez Lukács : phénoménologie et dialectique », ftp://ftp2.marxau21.fr/marxau/reserve/NT_Lu-He.pdf (page consultée le 15/11/2012).

– « Aliénation et désaliénation : une confrontation Lukács-Heidegger », *Actuel Marx*, 2006/1 n°39, p. 29-53.

WALZER, Michael, *Critique et sens commun : essai sur la critique sociale et son interprétation*, traduit de l'américain par J. Roman, Paris, La Découverte, 1990.

– *La Critique sociale au XX^e siècle : solitude et solidarité*, traduit de l'américain par S. McEvoy, Paris, Métailié, 1996.

WILLIAMS, Bernard, *L'Éthique et les limites de la philosophie*, traduit de l'anglais par M.-A. Lescourret, Paris, PUF, 1990.

Table des matières

Avant-propos	3
Remerciements	5
Sommaire	6
Introduction	8
Partie I – Confrontation entre un modèle de critique externe normatif et un modèle de critique immanent	22
Chapitre 1 – La philosophie sociale : un discours politique descriptif et évaluatif	23
1) Généralités sur la philosophie sociale et autoréflexion	23
2) Une typologie des critiques	28
Chapitre 2 – La philosophie sociale contre le normativisme	33
1) Le caractère irréductible de l'éthique et les limites d'une problématique éthique classique	33
2) Refus d'un normativisme en philosophie sociale et ambivalence de la norme	35
3) Une orientation normative préalable	38
4) Imbrication de deux problèmes, éthique et épistémique, dans la critique sociale	41
Partie II – Contre une substantialisation de la norme	45
Chapitre 3 – Du problème de l'immanence de la norme	46
1) Une « paralysie » de la critique ?	46
2) Le danger des principes substantiels. Quand la critique interne supporte la rationalité de l'ordre social	48
3) Mise au jour des contradictions internes pour une critique immanente	52
Chapitre 4 – Critique interne, critique immanente et transformation	55
1) Efficience et volonté de transformation	55
2) Mise en œuvre de la transformation et rôle de la critique en débat	57
3) Objection de la critique interne ou herméneutico-reconstructive à l'accusation de conservatisme. La transfiguration contre la transformation matérialiste	62
Partie III – Le problème de la justification de la critique immanente	67
Chapitre 5 – De la possibilité d'une fondation rationnelle de la critique immanente : une justification impraticable de la critique sociale ?	68
1) Une exigence de « vrai » et de « rationnel » ? Débat autour de l'idée d'une transcendance de la réalité sociale	69
2) La critique immanente du point de vue d'une transcendance immanente	73
3) Une anthropologie minimale de l'être humain : la prise de parti critique	78
Chapitre 6 – De la nécessité d'une fondation rationnelle de la critique sociale	85
1) Dynamique et mise au jour critiques	86
2) Une justification de la critique sociale à l'aune de ses conséquences pratiques	92
Conclusion	97
Bibliographie	104
Table des matières	109

RÉSUMÉ

La démarche de la philosophie sociale consiste à faire le diagnostic de son temps et de son époque en se posant la question de leurs caractéristiques propres. Cependant, pour que la philosophie sociale reste une philosophie, elle ne peut se contenter d'une simple description de la réalité sociale : elle doit également l'évaluer et en faire la critique. Cela suppose une réflexion sur les normes et les critères au nom desquels cette évaluation critique peut avoir lieu.

Aujourd'hui, on désigne par « philosophie sociale » une démarche théorique qui entend faire le diagnostic de « ce qui ne va pas » dans la société telle qu'elle est et de ce qui, dans l'ordre social existant, non seulement fait obstacle à l'épanouissement des individus, mais leur impose des formes de vies dégradées et « mutilées ». « Ce qui ne va » dans la société, la philosophie sociale le conceptualise sous le terme de « pathologie sociale ». La philosophie sociale articule donc deux composantes principales : l'une descriptive, chargée d'exposer les effets des institutions sur l'expérience sociale et l'existence des individus, l'autre évaluative, critique. En effet, décrire une pathologie sociale revient à émettre un jugement de valeur négatif. Celui-ci se fait nécessairement au moyen d'une norme : pour évaluer les pathologies sociales, il conviendrait de se référer à une « normalité sociale ». Toute la difficulté réside alors dans le choix de cette norme, condition de possibilité de la critique, pour arriver à la critique sociale la plus pertinente et la plus légitime possible. On touche ici au problème de la fondation normative du discours critique de la philosophie sociale : d'où vient la norme au fondement de la critique sociale ? Elle peut être externe, interne ou immanente à la réalité sociale. Une confrontation entre trois grands modèles critiques – critique externe, critique interne, critique immanente – permet d'expliquer l'identification de la philosophie sociale à une critique sociale immanente.

MOTS-CLÉS critique, pathologie sociale, norme, normal, normatif, fondement, idéologie, immanence, autoréflexion.

ZUSAMMENFASSUNG

Die soziale Philosophie analysiert ihre Zeit und fragt sich nach den Eigentümlichkeiten ihrer Epoche. Damit die soziale Philosophie eine Philosophie bleibt, kann sie sich dennoch nicht damit zufriedengeben, die soziale Realität zu beschreiben: sie muss sie bewerten und kritisieren. Die Normen und Kriterien, mit denen die soziale Philosophie ihre Kritik der sozialen Realität macht, sind zu untersuchen.

Die soziale Philosophie ist heute ein theoretisches Vorhaben, das das „was nicht geht“ in der aktuellen Gesellschaft, erschließen will. „Was nicht geht“ in der Gesellschaft sind die sozialen Entwicklungen, die als verfehlte und störende Entwicklungen erlebt werden: die „Pathologien des Sozialen“. Die soziale Philosophie ist also in zwei Hauptdimensionen geteilt: eine beschreibende Dimension, die die Auswirkungen der Institutionen auf die sozialen Erfahrungen und die Existenz der Individuen analysiert, und eine kritische Dimension, die die soziale Realität bewertet. Pathologien des Sozialen beschreiben heißt nämlich, ein negatives Urteil fällen. Dieses Urteil setzt eine Norm als Referenz oder als Kriterium voraus: um eine Pathologie des Sozialen zu bewerten, braucht man die Idee einer „sozialen Normalität“. Die Schwierigkeit besteht in der Wahl dieser Norm, die die Möglichkeitsbedingung der Kritik ist, um zur relevantesten und legitimsten sozialen Kritik zu führen. Es geht hier um das Problem der normativen Grundlegung des kritischen Diskurses der sozialen Philosophie: woher kommt die Norm der Grundlage der sozialen Kritik? Die Norm kann extern, intern oder immanent von der sozialen Realität sein. Eine Gegenüberstellung zwischen drei großen kritischen Vorbildern – externe Kritik, interne Kritik, immanente Kritik – erlaubt die Identifizierung der sozialen Philosophie mit einer immanenten sozialen Kritik.

STICHWORTE Kritik, Pathologie des Sozialen, Norm, normal, normativ, Grundlage, Ideologie, Immanenz, Selbstreflexion.