

## **ЗАПАДНАЯ ФИЛОСОФИЯ И СОВРЕМЕННЫЙ МИР**

УДК 1(091)

### **LA NOUVELLE THÉORIE CRITIQUE COMME THÉORIE NORMATIVE DES EXPÉRIENCES DE L'INJUSTICE**

**René Dorn**

Université de Bordeaux, France

La Théorie Critique ne se limite ni à une analyse positiviste ou empiriste de la société, ni à une discipline scientifique, réifiée dans les pratiques ancrées dans la division du travail d'esprit scientifique, ni à une philosophie de la conscience au sens de la phénoménologie. À cet égard, la «théorie normative des expériences de l'injustice» créé par Axel Honneth pendant ses dernières années d'activités est remarquable. Le schéma idéaliste de l'éthique de Platon à Kant est remplacé par une matière de la justice sociale, fondée sur le concept concret de liberté sociale, qui dépasse chez A. Honneth la problématique de la distribution des biens et de l'injustice empiriquement observable. Honneth se tourne, comme l'avait fait autrefois Rousseau, vers une liberté qui n'est pas paisible, c'est une liberté de l'«homme policé» avec des tensions, qui est porteuse d'aporias qu'on ne peut pas résoudre au champ théorique.

*Mots-clés: nouvelle théorie critique, la liberté, la responsabilité, la justice, la théorie normative des expériences de l'injustice*

Le travail sur un concept philosophique, si celui-ci est entendu comme quelque chose de vivant et de vital, est fortement dépendant d'une analyse de la réalité sociale changeante et perceptible, si du moins ce travail veut avoir un sens fécond. La sociologie semble être le lieu pour une telle analyse. Malgré leur cloisonnement institutionnel, la sociologie et la philosophie sont encore étroitement reliées l'une à l'autre. On voit bien l'importance de ce fait pour l'École de Francfort, quand Adorno thématise la définition d'un concept philosophique face aux multiples formations historiques, linguistiques, religieuses et sociales de la philosophie au début de son cours sur la terminologie philosophique en Mai 1962 [5].

Le projet de l'École de Francfort prend sa forme complète si on précise que Horkheimer caractérise l'héritage philosophique tout entier comme Théorie Critique [32, p. 263]. Ce projet vise ainsi à une certaine totalité sociale avec les problèmes qui lui sont inhérents, en tenant compte de sa genèse logico-historique [10]. La totalité envisagé par la Théorie Critique est constituée par une structure immanente, qui limite les concepts et refuse l'absolu au sens de l'ancien universalisme.

On peut ainsi décrire et nommer cette activité comme une «collection des catégories» au sens d'un marxisme «hégélien» [13, p. 163]. La Théorie Critique ne se limite ni à une analyse positiviste ou empiriste de la société, ni

à une discipline scientifique, réifiée dans les pratiques ancrées dans la division du travail d'esprit scientifique, ni à une philosophie de la conscience au sens de la phénoménologie : qu'est-ce que, eu égard à cette signification de la Théorie Critique, la «théorie normative des expériences de l'injustice» mise en œuvre par Axel Honneth pendant ses dernières années d'activité? [45, p. 167]

Si on considère, avec Durkheim, qu'une règle juridique est un arrangement tout aussi permanent qu'un type d'architecture [16, p. 110], il devient plus facile, même pour un marxiste traditionnel, d'expliquer la théorie d'Axel Honneth en partant du concept de «réification». Le processus de la formation (*Bildung*) est caractérisé par une réalisation successive de la raison pratique [24 ; 43, p. 263]. Pour A. Honneth ainsi que pour Durkheim, cette formation des êtres humains est limitée par la structure des formes de vie des mœurs, qui inclut leur aspect temporel et physique, ainsi que la durée subjective et les transformations des êtres entre «foi et savoir» [15, p. 82]. Globalement nous pensons que le modèle de la réification des idées et des hommes de la Théorie Critique est dépendant d'une conception qui dénonce l'aliénation comme chez le jeune Lukács, et qui selon ses mots mêmes, nous fournit un concept d'une éthique de gauche basé sur une théorie de la connaissance de droite [34, p. 15]. Ce concept de la réification se prolonge dans la notion de «série» chez Sartre [39, p. 154]. L'avantage de ce concept, qui est une synthèse ingénieuse des pensées de Max Weber et de Karl Marx, est qu'il dévoile clairement les possibilités de la philosophie sociale selon A. Honneth [27, p. 23].

Mais malgré l'importance théorique de cette tradition de pensée, ce sont plutôt les analyses économiques d'Alfred Sohn-Rethel qui fondent, pour A. Honneth, le concept de «réification» de la Théorie Critique, même si Lukács reste toujours une figure de référence pour l'École de Francfort [27 ; 11, p. 83, 89]. Chez Sohn-Rethel, il n'y a pas de concept humaniste tel que l'aliénation avec toutes ses difficultés méthodologiques et anthropologiques que Honneth expose dans ses Tanner-Lectures [29, p. 23]. Chez Sohn-Rethel, la réification est le simple résultat de l'exploitation [44, p. 16]. Sohn-Rethel ne s'en tient pas seulement au problème matériel de la distribution des biens opposé au monde idéal de l'aliénation. Comme Georg Simmel, il se focalise sur les difficultés exclusivement philosophiques, posées par la monétarisation des valeurs. Il faut réaliser ici en dialogue avec Adorno, que la valeur elle-même est une réification hétéronome [2, p. 22]. Sohn-Rethel se concentre, pour utiliser ses propres mots, sur la «formalisation idéaliste de la réification» [44, p. 28].

Dans cette théorie de la réification, l'argent prend la place d'un *a priori* métaphysique, et le problème de la *Wertformenanalyse*, soulevé dans *Le Capital*, reste ainsi au centre de cette ambition. Son but est de démanteler les principes institutionnels de notre «monde bureaucratique» (Adorno), dit démocratique, dans lequel le problème de la distribution des biens peut être

considéré comme une expression institutionnalisée du mépris social au sens d'A. Honneth [19, p. 114].

Si on prend la réification dans ce sens large, il convient d'ajouter le topos de la société de gaspillage, décrite par Hannah Arendt et Günter Anders, pour retracer historiquement la pensée d'A. Honneth. Arendt a entrevu le problème de la destruction capitaliste comme un possible stimulateur de l'accumulation de richesses. Avec l'exemple de l'Allemagne évoqué dans son livre *Condition de l'homme moderne*, elle a annoncé un déclin des sphères publiques et privées. Selon elle, la dépréciation (des choses) du monde lors de la Deuxième Guerre Mondiale est la marque d'un processus sociétal qui a transformé les États-nations en sociétés de gaspillage [8, p. 252–257]. Cette idée a constitué le point de départ d'une retransformation de la Théorie Critique par Jürgen Habermas dans *L'espace public: archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise* [21, p. 18].

Habermas pense qu'Arendt a développé un concept novateur de totalitarisme, en partant de la théorie de la communication [22, p. 47]. Une nouvelle forme de philosophie sociale est née, qui réactualise l'ancienne controverse entre sociologie et philosophie. En outre, Habermas et Karl Otto Apel ont introduit la dimension sémiologique du langage, inspirée de Peirce et de Gadamer, dans la Théorie Critique, en développant une logique et un style d'histoire de la philosophie largement dérivés de l'École de Marbourg qui a formulé une «logique de reconstruction» avant [36].

Par cette conversion de la Théorie Critique, le glas de l'âge du marxisme a sonné avec le célèbre retour à Kant, une impulsion qui était certainement surestimé par un grand nombre de critiques. Au contraire, cette conversion a conservé les éléments importants du Marxisme comme une «bouteille à la mer» pour utiliser une expression de Horkheimer et Adorno.

Le projet husserlien de faire de la philosophie un fondement normatif pour toutes les sciences est ici réorienté vers une question éthique et non plus épistémologique comme chez le jeune Husserl – et la question de savoir si le Matérialisme Historique et la Théorie Critique sont capables de produire un tel fondement reste ouverte pour l'avenir.

Ce retour à Kant apparaît comme un résultat pessimiste de la théorie sociale esquissé par Kant dans *Qu'est-ce que les Lumières?*, que les «anciens Francfortois» ont appelé le *Verblendungszusammenhang*, terme difficile à traduire qu'on peut rendre en français par «contexte d'aveuglement». Ce potentiel figure comme une contrepartie irrationnelle de la «ruse de la raison» hégélienne chez Horkheimer et Adorno, et il joue encore un grand rôle chez Habermas et Honneth. Cette proclamation d'un «aveuglement» universel de la société ne relève pas du snobisme d'un intellectuel qui se méfie du «vulgus», de la «populace», ou des sciences, mais il repose sur la conviction que le sujet est véritablement capable de libérer sa conscience aliénée par une société oppressante. Ici il ne s'agit pas seulement d'une explication mais,

comme Pierre Bourdieu l'a remarqué dans ses *Médiations pascaliennes*, d'un «véritable travail de contre-dressage» [14].

Pour les Francfortois, le *Verblendungszusammenhang* est l'expression de l'industrie culturelle, à laquelle la conscience individuelle doit s'adapter [6, p. 394]. De ce point de vue, la nature immanente – cet abîme de la raison finie selon l'expression de Hegel [23, p. 100–123] – n'est rien d'autre qu'une cicatrice résultant de la mutilation sociale [4, p. 168]. Dans cette mutilation omniprésente de la société, le critique apparaît comme une «existence irréaliste» selon Adorno [4, p. 45], et le travail de chercheur dans le domaine des sciences humaines devient ainsi un «risque pour la vie» [40]. La situation des individus vivant dans la société mutilée est décrite métaphoriquement en ces termes dans la *Dialectique de la raison* : «Dans les dessins animés, Donald Duck reçoit sa ration de coups comme les malheureux dans la réalité, afin que les spectateurs s'habituent à ceux qu'ils reçoivent eux-mêmes» [6, p. 168].

A. Honneth évoque pour sa part une intention normative qui demande une «justice de restitution» [31, p. 27]. La répression de la société devient synonyme de limitation de l'expérience et de «restriction du sens» [35, p. 220]. A. Honneth, cette fois sous l'influence de Kracauer, Foucault et Althusser, ajoute à cette formule de Herbert Marcuse que ces « prémisses conceptuels » sont un dispositif qui nous emprisonne comme une partie de la nature, de laquelle nous sommes incapables de nous séparer [28, p. 224]. Pour Honneth, il existe un exemple contemporain des visions les plus noires du *Verblendungszusammenhang* en Europe, et c'est l'Italie de nos jours [26, p. 556]. Dans ces conditions, la remarque de Kracauer, selon laquelle d'autres «pouvoirs sociaux demandent un appel à d'autres forces», peut constituer un point de départ philosophique pour notre cas [33, p. 569].

Le facteur subjectif corrélé avec la tendance objective est, selon Bloch, «la riposte contre le mauvais existant» et contre la fatalité qui l'accompagne [12, p. 789]. Cette attitude remplace la vision d'un sujet brisé produite par le *Kulturpessimismus* de l'Entre Deux Guerres en Allemagne.

Le prototype du «sujet» de la Théorie Critique se trouve finalement établi par Adorno dans sa *Dialectique Négative*. Le vieux Lukács rejoint également avant sa mort un matérialisme non-orthodoxe, en proposant un cheminement ontologique de l'être social du sujet. Finalement, la philosophie sociale en général a toujours été guidée par cette idée kantienne d'accéder à la réalité pratique par une théorie qui fonde ses concepts entre logique et histoire. Le résultat de la Théorie Critique, le catalogue des catégories qui apparaît à la fois kantien et hégélien à l'origine, n'est pas seulement limité par l'interdépendance entre philosophie et sociologie mentionnée plus haut. Il est aussi soumis aux limites de la «critique de la critique». On peut constater que la métaphysique disparaît graduellement sous l'effet de cette critique de la critique sans disparaître complètement, si on regarde par exemple le jeune Adorno, qui veut sauver «le droit critique de la philosophie transcendantale»

avec une critique psychanalytique de Kant [1, t. I, p. 307]. Il définit cette philosophie comme une «analyse empirique de la conscience» – qui se fixe pour ambition d’obtenir des légalités idéales.

La phénoménologie et la psychanalyse comme paradigmes isolées sont finalement réfutés en faveur de la sociologie par le vieux Adorno [1, t. VIII, p. 80]. Günther Anders avait déjà constaté de son côté que les analyses de la conscience de Husserl sont trop focalisées sur le moi connaissant [7, p. 67].

Erich Fromm, l’un des premiers représentants de l’École de Francfort, critique l’absence complète de la psychanalyse dans l’étude empirique sur la «personnalité autoritaire» avec laquelle lui-même avait commencé avant la Guerre [20, p. 102].

Trente ans plus tard, A. Honneth pose la problématique d’une théorie sociale d’inspiration hégélienne, qui réintègre la psychanalyse aux projets philosophiques de l’École de Francfort dans son livre *Das Ich im Wir*. Sa théorie associe l’approche empiriste de la société, la philosophie matérialiste et la psychanalyse, pour arriver à une définition de l’activité de l’intellectuel qui ne suit pas entièrement l’ancienne Théorie Critique.

Toute cette discussion vivante et collective empêche que la Théorie Critique ne devienne une science pure, parce qu’elle «introduit un savoir qui va au-delà de la réalité donnée» comme l’écrit A. Honneth [30, p. 10]. En explicitant les possibilités d’une société non encore réalisée, la Théorie Critique évite de stagner à un stade doctrinaire de la métaphysique [41, p. 62].

La philosophie n’est qu’un moment de la société, dont la métaphysique est la vicissitude [3, p. 9], et elle devient en même temps plus que cela, si on pense à la relation entre métaphysique et société évoquée par Aristote [9]. La division du travail académique dans une société différenciée nécessite selon Oppenheimer, une sociologie indépendante, mais non pas «pure» comme le demande Lester Ward – il constate que la division du travail a formé des «artisans d’esprit spécialiste», mais que cette différenciation est aussi un processus d’intégration [37, p. 130] – un concept fondamental pour la théorie de l’individuation de M. Honneth, qui pense avec Foucault que «l’ordre de la connaissance ait transformé en ordre du pouvoir social» [30, p. 153]. Ce fait souligne, que la théorie et la praxis sont indissociables l’une de l’autre pour la Théorie Critique. Dans cette mesure, ses concepts vont au-delà de les ontologies régionales des sciences ainsi que les idéologies particulières. Ce non-conformisme modéré essaye de s’affranchir d’une identité prise dans ce *Verblendungszusammenhang*, sans se perdre dans un solipsisme de la conscience subjective, un pessimisme Nietzscheen ou un positivisme banal [38, p. 167].

Le schéma idéaliste de l’éthique de Platon à Kant est remplacé par une matière de la justice sociale, fondée sur le concept concret de liberté

sociale, qui dépasse chez A. Honneth la problématique de la distribution des biens et de l'injustice empiriquement observable [25, p. 53].

La «pureté» de cet idéal sert en tant que norme, comme un outil d'orientation, mais ni l'expression, ni la production d'une telle norme ne peut être pure [42, p. 109].

Même chez un philosophe de la théorie comme Wittgenstein, la pensée est explicitement action [47, p. 550]. Sous cet angle de l'action émancipatrice en philosophie, A. Honneth analyse ce refus de «pureté» dans le cas de l'herméneutique développée par Habermas [30, p. 226].

Ces deux maîtres participent, tout le monde le sait, à une discussion qui est profondément ancrée dans l'histoire de la philosophie. On peut mentionner, par exemple, la définition de la normativité dans les *Recherches logiques* de Husserl et à sa construction ultérieure de l'intersubjectivité, qu'A. Honneth traite de manière critique avec l'idée de l'autonomie décentrée développée dans *Unsichtbarkeit* et dans *Die Zerissene Welt des Sozialen*. Cette idée rend possible l'intégration des points de vue éthiques différents dans une même personne sous l'angle de la tolérance selon Rainer Forst [18, p. 514].

Il s'agit alors d'une forme et une proclamation de liberté qui détermine partiellement la personne et son comportement. A. Honneth se tourne, comme l'avait fait autrefois Rousseau<sup>1</sup>, vers une liberté qui n'est pas paisible, c'est une liberté de l'«homme policé» [17, p. 55] avec des tensions, qui est porteuse d'aporées qu'on ne peut pas résoudre au champ théorique [46, p. 168].

Pour conclure, on peut constater que la Théorie Critique elle-même est devenue une «théorie normative» politisée, le programme de l'École de Francfort a gagné en consistance par la confrontation et l'intégration de multiples paradigmes, ce en quoi A. Honneth est un exemple par excellence.

### **Bibliographie**

1. Adorno Th. *Gesammelte Schriften*. Francfort-sur-le-Main, 1973–1990.
2. Adorno Th. Introduction à: Durkheim E. *Soziologie und Philosophie*. Francfort-sur-le-Main, 1976.
3. Adorno Th. *Metaphysik*. Francfort-sur-le-Main, 2002.
4. Adorno Th. *Minima Moralia*. Francfort-sur-le-Main, 1951.
5. Adorno Th. *Philosophische Terminologie*. Francfort-sur-le-Main, 1973. T. 1.
6. Adorno Th./ Horkheimer M. *Dialektik der Aufklärung*. Francfort-sur-le-Main, 2008.
7. Anders G. *Die Antiquiertheit des Menschen*. Munich, 1961. T. I.
8. Arendt H. *The Human Condition*. Chicago, 1988. P. 252–257.
9. Arist. *Meth. Phys.* 981b.

---

<sup>1</sup> Dans l'annotation du chapitre neuf du deuxième livre du *Contrat social*.

10. Bedeschi G. Introduzione a la Scuola di Francoforte. Rome, 1985. Ch. VI. P. 95–110.
11. Bensele F.; Jung W. (ed.), Lukacs 1998/99. Paderborn: 1999.
12. Bloch E. Das Prinzip Hoffnung. Francfort-sur-le-Main, 1976. T. II.
13. Bloch E. Subjekt-Objekt. Francfort-sur-le-Main, 1977.
14. Bourdieu P. Méditations pascaliennes. Chap. 5, Une contrainte par corps. Paris, 1997.
15. Bouton C. Temps et Esprit dans la philosophie de Hegel. Paris, 2000.
16. Durkheim E. Les règles de la méthode sociologique. Paris, 2010.
17. Fetscher I. Rousseaus politische Philosophie. Zur Geschichte des demokratischen Freiheitsbegriffs. Francfort-sur-le-Main, 2009.
18. Forst R. Toleration in Conflict. Cambridge, 2013.
19. Fraser N.; Honneth A. Redistribution or Recognition? Londres, 2004.
20. Fromm E. Anatomie der menschlichen Destruktivität. Reinbeck/Hambourg, 1977.
21. Habermas J. Im Sog der Technokratie. Francfort-sur-le-Main, 2013.
22. Habermas J. Strukturwandel der Öffentlichkeit. Francfort-sur-le-Main, 1990.
23. Hegel G. Werke. Berlin. 1834, t. IV.
24. Honneth A. Between hermeneutics and Hegelianism: John McDowell and the challenge of moral realism.
25. Honneth A. Das Ich im Wir. Francfort-sur-le-Main, 2010.
26. Honneth A. Das Recht der Freiheit. Francfort-sur-le-Main, 2013.
27. Honneth A. Disrespect. Cambridge, 2007.
28. Honneth A. Pathologien der Vernunft. Francfort-sur-le-Main, 2007.
29. Honneth A. Reification. Oxford, 2008.
30. Honneth A. The Critique of Power. Cambridge, Mass., 1991.
31. Honneth A., Menke Ch. (ed.). Theodor W. Adorno. Berlin, 2006.
32. Horkheimer M. Traditionelle und Kritische Theorie. Francfort-sur-le-Main, 1992, Nachtrag.
33. Kracauer S. Von Caligari zu Hitler. Francfort-sur-le-Main, 1984.
34. Lukacs G. Theorie des Romans. Neuwied, 1971.
35. Marcuse H. Der Eindimensionale Mensch. Neuwied, 1967.
36. Natorp P. Philosophie. Ihr Problem und Ihre Probleme. Göttingen, 1911.
37. Oppenheimer F. System der Soziologie. Jena, 1922. T. 1.
38. Plessner H. Gesammelte Schriften. Francfort-sur-le-Main, 2003. T. V.
39. Sartre J.-P. Critique de la raison dialectique. Paris. 1960. T. I.
40. Schmidt A. Genötigt, scharf zu denken, dans : Frankfurter Allgemeine Zeitung, 14.11.2011.
41. Schnädelbach H. Philosophie in der modernen Kultur. Francfort-sur-le-Main, 2000.
42. Simmel G. Soziologie. Berlin, 1908.
43. Smith N. Reading McDowell. London, 2002.

44. Sohn-Rethel A. Warenform und Denkform. Francfort-sur-le-Main, 1971.
45. Therborn G. From Marxism to Post-Marxism? Londres, 2008. Ch. 3.
46. Von Wolzogen Ch. Die Autonome Relation. Würzburg, 1984.
47. Wittgenstein L. Werksausgabe. Francfort-sur-le-Main 1984. T. I.

## **НОВАЯ КРИТИЧЕСКАЯ ТЕОРИЯ КАК НОРМАТИВНАЯ ТЕОРИЯ ОПЫТА НЕСПРАВЕДЛИВОСТИ**

**Р. Дорн**

Университет г. Бордо, Франция

Критическая теория не сводится ни к позитивистскому или эмпиристскому анализу общества, ни к научной дисциплине, овеществленной в практиках, которые укоренены в разделении труда в научном духе, ни к философии сознания в смысле феноменологии, и в этом отношении примечательна «нормативная теория опыта несправедливости», созданная Акселем Хоннетом в последние годы его деятельности. Схема идеалистической этики от Платона до Канта заменена тематикой социальной справедливости, основанной на конкретном понятии социальной свободы, которая превосходит в его понимании проблематику распределения эмпирически наблюдаемых благ и несправедливости. Хоннет обращается, как некогда делал Руссо к свободе, которая не является безмятежной, это свобода «человека под полицейским надзором» вместе с противоречиями, порождаемыми апориями, которые нельзя разрешить в теоретическом поле.

**Ключевые слова:** *новая критическая теория, свобода, ответственность, справедливость, нормативная теория опыта несправедливости.*

*Об авторе*

ДОРН Рене – докторант Университета Бордо, Франция. E- mail:  
rene.dorn@laposte.net

*Author information:*

DORN René – Ph.D. student of the Philosophy Dept., University of  
Bordeaux, France. E- mail: rene.dorn@laposte.net