

Les limites politiques de la philosophie sociale

Mark Hunyadi*

DE BOUT EN BOUT de sa philosophie sociale et politique, Habermas a maintenu vivant le ressort critique qui caractérise, depuis ses débuts, l'École de Francfort en général : débusquer les *pathologies sociales* qui minent la société, lesquelles débordent largement les seules questions de justice distributive sur lesquelles se concentre le libéralisme politique d'aujourd'hui. C'est en effet tout autre chose d'appréhender la société comme un lieu de *pathologies* plutôt que d'*injustices*. Comme le dit justement Axel Honneth, reprenant lui aussi cette intuition fondatrice de la Théorie critique, « les sociétés peuvent échouer sur un plan normatif d'une autre façon qu'en violant des principes de justice universellement valables¹ ». Honneth pense en l'occurrence que le modèle de la reconnaissance donne à la critique sociale une assiette à la fois plus large et mieux articulée à l'expérience des acteurs eux-mêmes que le modèle strictement langagier de la communication développé par son maître Habermas ; mais au-delà de cette divergence, le disciple ne fait lui aussi que réaffirmer par d'autres moyens cette volonté commune à la Théorie critique d'appréhender la société à travers une *expérience* privilégiée des acteurs eux-mêmes (reconnaissance ou communication) plutôt qu'à travers des principes abstraits que les institutions seraient simplement en charge de mettre en œuvre dans la société afin de réaliser la justice.

* Professeur de philosophie à l'université catholique de Louvain, il a récemment publié *la Tyrannie des modes de vie. Sur le paradoxe moral de notre temps*, Lormont, Le Bord de l'eau, 2015.

1. Axel Honneth, *la Réification*, trad. de Stéphane Haber, Paris, Gallimard, 2007, p. 122.

Les limites politiques de la philosophie sociale

Ce qui reste donc fondamental dans la théorie critique de la société de Habermas, c'est qu'elle entend partir du point de vue des acteurs sociaux eux-mêmes, ou plus exactement : de leur *expérience* telle qu'elle est vécue en première personne. Ce n'est pas la même chose. Car on pourrait tout aussi bien dire de Rawls le libéral qu'il accorde lui aussi une place prépondérante au point de vue des acteurs. En effet, d'une part, ce sont *eux* (et pas le théoricien de la justice) qui délibèrent sous le voile d'ignorance, c'est-à-dire sous le dispositif du contrat social tel qu'il est imaginé par Rawls ; d'autre part, c'est *à leurs yeux* que les principes devront être justifiés dans la société réelle, et ce afin d'obtenir, par congruence de leur point de vue et des principes de justice, la stabilité sociale requise (c'est l'idée d'un consensus par recoupement). Mais la différence fondamentale avec le modèle de Habermas consiste en ceci que les acteurs rawlsiens ne font que *raisonner* de manière décontextualisée sur des principes de justice dont ils disposent par ailleurs, là où les acteurs habermassiens *partent* de leur expérience communicationnelle pour découvrir, de manière immanente à cette expérience, les critères de légitimité des normes sur lesquelles ils pourraient s'entendre. On pourrait donc dire que, pour Habermas, simplement adopter le point de vue de la première personne ne suffit pas : encore faut-il que ce point de vue soit l'expression d'une *expérience* réellement vécue par les acteurs – à savoir l'expérience communicationnelle – et pas seulement un *raisonnement* que tout un chacun pourrait entreprendre pour lui-même.

Habermas part donc de l'expérience communicationnelle quotidienne des acteurs pour établir les critères qui serviront à dénoncer les pathologies sociales qui entravent la vie en société (comme Honneth le fait à partir de l'expérience de reconnaissance). C'est là la *base expérientielle* de sa théorie, son enracinement dans la pratique des acteurs eux-mêmes : pour s'assurer que les idéaux critiques qui seront mis au jour par le philosophe ne seront, précisément, pas purement idéaux, il s'agit de connecter d'emblée la théorie à une expérience que les acteurs ne peuvent pas ne pas faire. Cette expérience privilégiée de la vie humaine et sociale, c'est évidemment celle de pouvoir s'entendre avec quelqu'un à propos de quelque chose.

La grande performance philosophique de Habermas aura été de hisser cet agir au rang d'un type de rationalité spécifique, à égale hauteur de la rationalité instrumentale et en concurrence avec elle (*Théorie de l'agir communicationnel*²). On sait qu'il a exploité ce

2. Jürgen Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, t. I et II, Paris, Fayard, 1987.

Mark Hunyadi

nouveau paradigme de la raison, notamment en direction de la philosophie morale, en réinterprétant l'éthique kantienne dans un sens procédural (*Morale et communication ; De l'éthique de la discussion*³) ; en direction de la philosophie politique, en reformulant la politique libérale dans un sens intersubjectiviste (*Droit et démocratie ; l'Intégration républicaine*⁴) ; en direction de la philosophie de la modernité et de la rationalisation, en dépassant les diagnostics défaitistes d'inspiration wébérienne par la mise en exergue de la force utopique d'une modernité inachevée (*le Discours philosophique de la modernité*⁵) ; et plus récemment dans la direction plus spécifique de la théorie de la sécularisation, en posant le diagnostic (post-wébérien, pourrait-on dire) de nos sociétés avancées comme étant des sociétés *postséculières* (*Entre naturalisme et religion*⁶). Mais c'est à la philosophie de la société que j'aimerais prioritairement m'intéresser ici, en montrant à la fois la force et les limites d'un modèle de critique sociale formulé en termes de rationalité communicationnelle.

Une vision duale de la société

Certes, le potentiel critique de son approche a évolué au cours des années, parallèlement à l'évolution et au développement de son modèle théorique lui-même. Le modèle initial était celui de l'auto-réflexion, culminant dans *Connaissance et intérêt*, où l'émancipation conçue comme critique de la domination technocratique n'était esquissée que négativement par des sujets capables de réfléchir sur leurs intérêts pratiques (visant donc en creux « la vie bonne »). À partir de la *Théorie de l'agir communicationnel* en revanche, se dessinent positivement, pour des *co-sujets* capables de parler et d'agir, les idéaux régulateurs d'une communication non déformée qui sont au principe des États de droit démocratique. Entre ces deux moments, le sens même de ce que Théorie critique veut dire s'est transformé. Stéphane Haber par exemple a pu parler, dès *Droit et démocratie*, d'une « *euphémisation de la critique* », au sens où celle-

3. J. Habermas, *Morale et communication*, Paris, Flammarion, coll. « Champs », 1999 ; *De l'éthique de la discussion*, Paris, Flammarion, coll. « Champs Essais », 2013.

4. *Id.*, *Droit et démocratie. Entre faits et normes*, Paris, Gallimard, coll. « NRF essais », 1997 ; *l'Intégration républicaine. Essais de théorie politique*, Paris, Fayard, 1998.

5. *Id.*, *le Discours philosophique de la modernité*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 2011.

6. *Id.*, *Entre naturalisme et religion. Les défis de la démocratie*, trad. de Christian Bouchindhomme et Alexandre Dupeyrix, Paris, Gallimard, coll. « NRF essais », 2008.

Les limites politiques de la philosophie sociale

ci ne pouvait plus désormais consister « qu'à mesurer l'écart entre la réalité et les possibles rationnels déjà connus qu'elle contient⁷ » – à savoir les idéaux démocratiques déjà à l'œuvre dans les institutions de nos États libéraux.

Mais au-delà de ces variations et évolutions conceptuelles importantes (dont on trouvera au demeurant un admirable résumé sous la plume d'Axel Honneth⁸), on ne peut qu'être frappé, eu égard à la théorie sociale, par la persistance d'une seule et même intuition qui traverse toute l'œuvre de Habermas : à savoir que la « rationalisation sociale » doit se comprendre comme une évolution non pas à *un*, mais à *deux* étages. Autrement dit, que la reproduction de la société ne dépend pas seulement des processus matériels ou des techniques, savoirs et pratiques qui l'alimentent, mais aussi de la manière dont elle transmet, perpétue, critique ou renouvelle ses propres contenus symboliques. Cette vision duale de la société a trouvé son vocabulaire définitif dans la distinction entre *système* et *monde vécu* : le système est caractérisé par des processus se déployant anonymement, par-dessus la volonté des acteurs et en fonction de la seule rationalité en fonction d'une fin, là où le monde vécu s'apprehende en conscience par les acteurs sur toute la palette des ressources d'arrière-plan et de significations auxquelles leur donne accès leur usage de leur langue naturelle. L'étage du système est celui de l'économie, de l'administration, du développement technique – autant de déclinaisons de l'agir rationnel en finalité ou agir instrumental, que Habermas identifiait dans les années 1960 sous la catégorie du « travail » ; l'étage du monde vécu est celui de la communication langagière, qui se déploie sur l'arrière-plan partagé de toutes les ressources de savoir non questionné qui donne son cadre à l'entente mutuelle quotidienne – ce qu'il appelait naguère « l'interaction », mais sans disposer alors d'un concept qui lui deviendra essentiel, celui, précisément, de *Lebenswelt* ou monde vécu, conçu comme cadre de croyances stables sédimentées au cours du développement historique auquel s'adosse l'agir communicationnel en général.

Tout l'enjeu critique de cette conception duale de la société consiste à montrer que cet étage du monde vécu est *lui aussi* susceptible de rationalisation. Habermas veut précisément montrer que ce qu'on appelle « rationalisation sociale » ne concerne pas la seule

7. Stéphane Haber, *Habermas et la sociologie*, Paris, PUF, 1998, p. 126.

8. A. Honneth, *Un monde de déchirements*, trad. Pierre Rusch et Olivier Voirol, Paris, La Découverte, 2013, p. 212-228.

Mark Hunyadi

extension de la rationalité finalisée ou instrumentale. Car que le *système* se rationalise, cela on le sait depuis Weber ; et qu'il se rationalise *sans frein*, on le sait depuis Horkheimer et Adorno. Mais que ce faisant, le système *menace* en réalité une *autre* forme de rationalisation, celle des sujets capables de communiquer et donc de s'entendre, voilà la thèse qui constitue le nouveau levier critique de la théorie sociale de Habermas. C'est ce levier critique qui trouvera sa conceptualité définitive, dès les travaux préparatoires à la *Théorie de l'agir communicationnel*, dans une théorie du langage conçue comme pragmatique universelle, c'est-à-dire comme analyse des présuppositions idéalisantes inhérentes à tout acte de communication quotidien.

Mais pourquoi Habermas recourt-il aux services de la pragmatique universelle pour étayer sa philosophie *sociale* ? Parce que c'est elle qui met le plus clairement au jour le mécanisme par lequel la communication langagière, et donc l'étage du monde vécu, est susceptible de rationalisation. Le principe de la pragmatique universelle est simple : en formulant n'importe quel acte de langage au cours de n'importe quelle activité sociale, j'élève simultanément à ce que je dis une prétention à la validité qui peut être honorée par des *raisons*. Celles-ci restent tacites si mon énoncé n'est pas contesté (faisant fond sur le consensus d'arrière-plan qui, aux yeux de mon interlocuteur également, justifie alors mon acte de langage), elles sont au contraire mobilisées et problématisées s'il l'est. Cette approche permet à Habermas de montrer trois choses essentielles.

D'une part, il y a un noyau rationnel du lien social. C'est à lui que sa théorie sociale va s'intéresser. Dans un entretien disponible sur l'internet, Habermas le dit d'une façon très simple :

J'ai toujours été convaincu qu'il y a, dans la vie communicationnelle de tous les jours, dans la communication quotidienne, une sorte de pression à donner des raisons, à être plus ou moins raisonnable, à donner des réponses à la question de savoir : « Pourquoi dis-tu cela ? Pourquoi as-tu fait cela ? » Telle a été la motivation pour poursuivre cette voie de la recherche des raisons telles qu'elles sont mises en œuvre dans notre langage quotidien⁹.

Il y a donc, dans la vie sociale, une forme de pression pragmatique à fournir des raisons ; et c'est précisément pour expliciter la notion de « potentiel de raisons mobilisables » dont disposent les acteurs

9. Traduction personnelle de l'anglais oral. La vidéo est visible sur <https://www.youtube.com/watch?v=jBl6ALNh18Q>

Les limites politiques de la philosophie sociale

que Habermas a été conduit, dans la phase décisive de son œuvre, à introduire le concept central de « monde vécu », conçu comme arrière-plan familier où les acteurs puisent les ressources communes de leur entente langagière. Ce potentiel de raisons mobilisables forme donc, au niveau du monde vécu, le ciment de la société.

D'autre part, il y a une rationalisation possible de la société, y compris dans sa dimension symbolique, puisqu'elle est régie par l'agir communicationnel. Telle est, si l'on veut, la force rationalisante de l'agir communicationnel : le noyau rationnel du lien social permet d'envisager l'évolution sociale comme des *processus d'apprentissage* au sein desquels se décantent et s'autonomisent, à travers l'usage réflexif du langage (à savoir un usage où les acteurs doivent, sous la pression pragmatique évoquée, mobiliser des raisons pour justifier leur action), différents types de relation au monde (monde objectif des faits, monde social des normes, monde subjectif du vécu), qui dessinent autant de domaines de validité correspondants. C'est cette orientation différenciée qui permet la rationalisation progressive du monde vécu.

Enfin, cette approche lui permet de confirmer sa vision duale de la société par l'introduction, en miroir de celle du monde vécu, de la notion de *système*, qui rassemble par-dessus la tête des acteurs tous les processus rationnels en finalité par lesquels se reproduit matériellement une société. Alors que l'agir communicationnel intègre ses acteurs par la puissance de coordination des raisons, le système les intègre de manière purement fonctionnelle, par des mécanismes stabilisateurs qui s'imposent aux acteurs tout à fait indépendamment de leurs désirs et de leur volonté.

La logique des pronoms personnels

C'est donc sur le monde vécu, qui est structuré comme un langage, que va se concentrer toute l'attention de la théorie normative et sociale de Habermas. Cette théorie est orientée, on l'a compris, vers les ressources potentielles et idéalisées de l'entente rationnelle, considérée comme le noyau enfoui mais toujours agissant de l'agir communicationnel. Mais elle est simultanément guidée – c'est ce que j'aimerais prioritairement souligner ici – par une *logique des pronoms personnels*, qui lui donne son armature. En effet, il est au principe même de l'agir communicationnel de requérir un décentrement des points de vue, c'est-à-dire de passer d'un Je qui

Mark Hunyadi

fait simplement face au monde et aux autres (Sujet-Objet) à un Je qui s'entend avec un Tu, c'est-à-dire qui décroïsonne sa position purement monologique en direction d'un autre point de vue. Le monde de la vie lui-même ne s'ouvre comme *ressource commune* que dans la position du Tu ; car pour un Je purement égocentré, il n'est qu'un monde naturel dans lequel il se meut, eau pour le poisson. C'est au contraire dans l'agir communicationnel (un agir-Tu) que se décentent les différents rapports au monde, qui sont autant de rapports pronominaux : rapport au monde objectif (rapport-Il), rapport au monde normatif (rapport-Nous), rapport au monde subjectif (rapport-Je). Le meilleur exemple de cette lecture pronominale de la réalité nous est toutefois offert par la fameuse distinction qu'opère Habermas entre *éthique* et *morale*.

Cette distinction, fermement maintenue jusqu'à aujourd'hui, a pu être beaucoup critiquée, mais elle part d'une évidence pronominale simple : lorsque je me pose la question de ce qui simplement serait bon pour moi, je reste cloisonné à ma perspective de première personne, en tant que je me réfère à telle ou telle valeur ou préférence, la même chose valant pour un Je élargi à une collectivité. C'est ce que Habermas appelle une question *éthique*. Mais les questions de justice ne sont pas de même nature : elles impliquent en effet un décroïsonnement que les premières n'impliquent pas. Car s'il y a *conflit* sur cette question du bien, on ne peut résoudre ce conflit sans violence ou sans répression que si l'on prend en compte la perspective de l'autre : les questions de justice ouvrent donc nécessairement à la première personne du pluriel, mais à un Nous cette fois décroïsonné, inclusif, et non à un Nous exclusif servant seulement à nous démarquer d'Eux. Les questions de justice concernent donc, d'une manière générale, la régulation de conflits entre parties en litige ; et c'est donc le litige même qui, dès lors qu'il s'agit de le régler impartialement, oblige à sortir de sa perspective propre et à prendre en compte le point de vue adverse. La résolution de conflit oblige donc à une sorte de *saut pronominal* de la première personne exclusive à la première personne inclusive. Ce n'est en effet qu'à partir de ce point de vue décroïsonné que pourra être trouvée une solution impartiale. La justice n'est pas *cette solution même* (encore qu'elle sera dite juste, évidemment), mais *le fait même* d'y accéder par cette voie pronominale, c'est-à-dire en constituant un Nous inclusif à partir de la pluralité toujours potentiellement conflictuelle des Je. Ce Nous s'obtient dans la communication des uns avec les autres sur le mode de la deuxième personne,

Les limites politiques de la philosophie sociale

chaque Je devenant un Tu pour l'autre. L'impartialité ainsi acquise par décloisonnement n'équivaut donc pas au Il d'un observateur neutre ou d'un spectateur désengagé, mais à un Nous visant idéalement une inclusion totale – c'est en ce sens que les règles de justice sont capables d'universalisation, ce qui constitue chez Habermas la marque spécifique, à l'inverse des questions éthiques, des questions *morales*. Ainsi, la justice n'est pas une valeur parmi d'autres valeurs ; elle est plutôt quelque chose comme une méta-valeur, parce qu'elle est par nature contrainte à ce saut pronominal auquel ne sont pas contraintes les autres valeurs. C'est ce qui confère aux questions morales leur statut privilégié en universalisation.

Ce que vise donc à établir la théorie sociale de Habermas, ce sont les conditions d'impartialité et donc de légitimité auxquelles peut s'engager une coopération sociale malgré les divergences qui séparent les acteurs quant aux questions éthiques. Cette légitimité ne peut être assurée que par des règles intersubjectivement reconnues, lesquelles règles définissent donc des *attentes de comportement réciproques* se déployant à un niveau pronominal plus inclusif que le niveau auquel les acteurs divergent effectivement. Typiquement, l'exemple de l'avortement offre un cas de divergence éthique qui doit être régulé à un niveau supérieur d'abstraction¹⁰ : non pas en imposant une vision du bien contre l'autre (ce qui serait une solution répressive parce que non décentrée), mais en permettant la coexistence juste des deux visions. Cette abstraction – qui est, identiquement, un décloisonnement pronominal – a naturellement un « prix cognitif », et il est ici asymétrique, puisque ce sont avant tout les pro-vie qui doivent accepter chez les autres une pratique qu'ils réprouvent profondément, ce qui constitue pour eux, assurément, un lourd fardeau. Plus récemment, c'est à travers le même prisme que Habermas a abordé la question de la religion

10. Ce cas est traité dans J. Habermas, *De l'éthique de la discussion*, trad. de Mark Hunyadi, Paris, Le Cerf, 1992, p. 149. La question est reprise dans *L'avenir de la nature humaine*, trad. de C. Bouchindhomme, Paris, Gallimard, 2002, p. 49-61, cette fois à la faveur d'une distinction entre « dignité de la vie humaine » et « dignité humaine ». L'argument de la dignité de la *vie* est ici mobilisé pour montrer, en contraste avec le recours généralisé aux manipulations génétiques en vue de façonner la nature humaine que prônent certains, la force de l'enracinement *éthique* de nos convictions *morales* : « Mais, *a contrario*, nous ne devons pas non plus, concernant cette abstraction progressive qui a conduit à la "dignité humaine" et au "droit humain" [...], oublier que la communauté morale des sujets du droit humain, libres et égaux, ne constitue pas non plus un "royaume des fins" dans un au-delà nouménal, mais qu'elle demeure enchâssée dans des formes concrètes de vie et dans leurs règles de comportement – dans leur *ethos* » (p. 61). Cela veut dire que même les conditions d'impartialité qui garantissent la justesse morale s'enracinent dans une compréhension *éthique* préalable de nous-mêmes, comme libres, égaux, auteurs de nos propres vies notamment.

Mark Hunyadi

dans l'espace public démocratique, en essayant cette fois d'estomper l'asymétrie entre esprits religieux et non religieux par l'invocation d'un modèle de traduction réciproque : si l'on ne veut pas segmenter la communauté politique, sur le mode du zoo, en différentes communautés de conviction (à chaque fois guidées par leur conception du bien ou leur vision du monde), si l'on veut au contraire qu'il y ait, de la part des citoyens, une authentique solidarité démocratique où « les citoyens se doivent réciproquement des raisons pour leurs prises de position politiques¹¹ », alors, oui, les acteurs laïcs (qui ne doivent pas avoir une compréhension étroitement *laïciste* de l'espace public) et religieux (mais non dogmatiques, ayant accepté les prémisses de l'État de droit moderne) doivent s'ouvrir les uns aux autres dans un processus d'apprentissage et de traduction *réciproques*. Là encore, l'attente de comportement légitime requiert un saut pronominal décloisonnant le Nous égo-centré des communautés particulières vers le Nous inclusif et potentiellement universaliste du libéralisme politique bien compris.

L'idéalisme pronominal

Du point de vue de la philosophie sociale, ce n'est ni ce saut ni ce geste kantien d'extrapolation universaliste qui font problème – c'est plutôt cette approche elle-même, que je qualifierais d'*idéalisme pronominal*. Elle revient en effet à considérer que le social se résume à la question des interactions entre les individus, et qu'une fois établis les critères de leur interaction légitime, la théorie sociale peut devenir critique en visant la préservation de cette interaction et des conditions de son exercice. Habermas appelle *attentes de comportement* les normes de l'interaction ; et tout son travail normatif et critique revient donc à établir les conditions dans lesquelles les attentes de comportement peuvent être dites légitimes. Il a finalement trouvé dans l'agir communicationnel et dans la pragmatique universelle qui l'explicite, comme on l'a vu, l'armature à la fois de sa théorie *sociale* (avec la distinction fondamentale entre système et monde vécu), de sa théorie *morale* (éthique de la discussion) et de sa théorie *politique* (démocratie délibérative). Le corollaire de cette approche est que la tâche de la philosophie morale et de la philosophie politique semble suffisamment accomplie, dès lors qu'elles ont pu expliciter les conditions auxquelles pouvaient être établies

11. J. Habermas, *Entre naturalisme et religion*, op. cit., p. 195.

Les limites politiques de la philosophie sociale

des attentes légitimes de comportement – ces conditions étant pour Habermas celles d’une communication respectant la teneur normative de ses propres présuppositions. De même, la tâche d’une philosophie critique de la société est suffisamment remplie, dès lors qu’elle peut dénoncer tout ce qui menace, au niveau de la reproduction symbolique de la société, le respect de ces conditions normatives dans tous les domaines où elles devraient être à l’œuvre, et dont la grammaire des pronoms, du Je renfermé sur lui-même au Nous universellement inclusif, nous offre l’architecture.

Du coup, on voit que chez Habermas, toute la puissance critique du modèle est absorbée par la recherche des conditions de *l’interaction* permettant d’établir des attentes de comportement légitimes. C’est précisément ce que j’appelle l’idéalisme pronominal. Autrement dit, dans ce modèle, la vie sociale est entièrement assimilée aux seules relations intersubjectives qu’entretiennent les acteurs ; c’est leur analyse qui définit l’agenda complet du programme de recherche de Habermas en théorie sociale. Notons qu’on trouve un idéalisme tout à fait analogue chez Honneth, lorsqu’il déclare « défendre l’idée que le social consiste essentiellement en une lutte pour la reconnaissance mutuelle » : l’idéalisme porte certes ici sur les structures de reconnaissance qui exigent que « nous comprenions toujours les régulations centrales de la vie sociale comme des ordres de la reconnaissance¹² », mais il est parfaitement analogue en ceci qu’il résume le social à un jeu d’interactions idéalement pures (interactions de reconnaissance chez Honneth, interactions communicationnelles chez Habermas).

L’expérience des modes de vie

Cette recherche normative portant sur les conditions d’une interaction légitime s’élève délibérément à un niveau d’abstraction telle qu’elle puisse *accepter* et *protéger* des formes de vie particulières, plurielles, librement choisies par les acteurs, pour autant naturellement qu’elles n’entravent pas les attentes de comportements universalisables. Mais le paradoxe que j’aimerais mettre en évidence est que c’est précisément cet individualisme des formes de vie qui produit des *modes de vie* qui s’imposent implacablement à tous, sans que quiconque ne les ait aucunement choisis. Au pluralisme

12. Ces deux citations sont tirées de son Introduction à l’édition française de *Ce que social veut dire. II. Les pathologies de la raison*, trad. Pierre Rusch, Paris, Gallimard, 2015, p. 30.

Mark Hunyadi

recherché des formes de vie, j'aimerais donc opposer la tyrannie réelle des *modes* de vie¹³. En effet, ce qui est sous-estimé par le modèle de Habermas (et de Honneth), c'est que dans la vie sociale de nos sociétés capitalistes avancées, une énorme masse d'attentes de comportement ne proviennent *pas* de nos partenaires d'interaction avec lesquels je pourrais légitimement m'entendre, mais nous sont au contraire imposées par ce que les acteurs perçoivent de manière holiste et un peu vague comme étant le « système ». Ainsi, par exemple, l'impératif d'avoir du travail ; la nécessité de savoir s'orienter dans un monde de plus en plus technicisé, robotisé, informatisé ; l'obligation dans laquelle nous sommes mis d'avoir un rapport tendanciellement consumériste à l'ensemble des biens sociaux, y compris à ceux qui sont en dehors de la sphère du marché ; l'astreinte à devoir appréhender l'ensemble de la réalité sur le mode de la quantification ; la tendance, à laquelle nul n'échappe, d'envisager les rapports interhumains sur un mode de plus en plus juridique ; autant d'exemples où s'imposent aux acteurs des attentes de comportement produites par la force anonyme d'un développement systémique que nul n'a voulu mais que tous subissent, et qui se diffusent dans tous les domaines de la vie sociale.

Ces attentes de comportement socialement exigibles qui s'imposent durablement aux acteurs, je les appelle donc : des *modes de vie*. Nul n'échappe aux modes de vie, qui en revanche échappent complètement aux acteurs. Et pourtant, ce sont là les phénomènes qui affectent le plus leur *expérience sociale* : ces modes de vie constituent en effet pour ainsi dire leur zone de contact concrète, quotidienne avec le monde social, au point qu'on peut définir l'intégration sociale elle-même comme la capacité à répondre adéquatement aux attentes de comportement qui s'imposent aux acteurs. S'intégrer au monde social, c'est s'ajuster à ces attentes de comportement que dictent les modes de vie.

Or c'est précisément cette expérience sociale qui, par nature, échappe tant au modèle communicationnel qu'au modèle recognitionnel. En épurant dès l'abord leur modèle de toutes les attentes de comportement qui ne découlent *pas* d'une logique de l'interaction, ils se barrent la route d'une critique de la *réalité sociale elle-même*, c'est-à-dire de la manière dont la réalité sociale s'impose *réellement* aux acteurs, hors même leur rapport d'interlocution. Ils peuvent certes déplorer, chacun dans sa grammaire propre (celle de

13. Mark Hunyadi, *la Tyrannie des modes de vie*, Lormont, Le Bord de l'eau, 2015.

Les limites politiques de la philosophie sociale

la communication ou celle de la reconnaissance), que le système étende son emprise sur les interactions naturelles, mais ils ne peuvent soumettre à la critique l'expérience sociale elle-même, la manière même dont le système impose ses attentes aux acteurs dans tous les domaines de leur vie sociale. Ils ne le peuvent pas, tout simplement parce que les attentes ainsi imposées ne relèvent aucunement d'une logique de l'interaction ; les attentes de comportement, pourtant très contraignantes, qu'imposent les modes de vie sont asymétriques, unilatérales et anonymes. Elles sont pourtant au cœur de l'intégration sociale.

Une théorie critique à spectre restreint

Les modes de vie se situent donc à l'exact point de jonction entre le « système », qui détermine des modes de vie, et l'expérience des acteurs sociaux, telle qu'ils la vivent en première personne. Le mode de vie représente donc *la face vécue du système*, la surface par laquelle il affecte effectivement la vie sociale des acteurs. En voici un autre exemple : la manière dont le modèle de l'évaluation s'est pendant ces deux dernières décennies généralisé dans le monde du travail, causant des dégâts jusqu'au plus intime de la vie des travailleurs, est une illustration saisissante de la manière dont le système (qui n'est sous la propriété ni le contrôle de personne en particulier) est capable de générer des modes de vie, c'est-à-dire des attentes de comportement extrêmement contraignantes auxquelles personne n'a véritablement le choix de se soustraire. On le voit, ces modes de vie ne s'imposent pas seulement à des domaines de la vie sociale *a priori* structurés par la communication : ils s'imposent comme une cage de fer notamment dans le monde du travail, dans le monde de la consommation, dans notre rapport aux objets (emprise du système technique). On ne peut donc pas du tout parler en ce sens d'une « colonisation du monde vécu » : ce n'est pas seulement notre monde vécu *structuré par le langage* qui est colonisé par ces attentes, mais l'ensemble de notre expérience sociale. C'est donc cette expérience sociale qui en tant que telle devrait être le point d'application de la théorie critique.

Mais ce sont pourtant précisément ces attentes de comportement imposées par des modes de vie qui tombent hors de la portée critique d'une théorie qui se focalise exclusivement sur les interactions communicationnelles, pronominalement structurées.

Mark Hunyadi

L'idéalisme pronominal réduit donc drastiquement le champ de la philosophie sociale, en assimilant l'expérience sociale capable de critique aux processus interactionnels susceptibles d'une communication symétrique, et en se fixant pour objectif normatif l'explicitation de la coopération sociale en termes d'attentes de comportement intersubjectivement – et potentiellement : universellement – fondées, c'est-à-dire méritant la reconnaissance de tous. Certes, Habermas n'ignore évidemment pas la zone de frottement entre système et monde vécu : il localise cette zone de contact dans ce qu'il appelle les « interactions régulées par les médias », à savoir l'argent (économie) et le pouvoir (administration), ainsi que leur médiation juridique institutionnalisée, toute la question étant de savoir comment la politique, s'alimentant à toutes les ressources de l'agir communicationnel, peut piloter ces systèmes administratif, économique et juridique par des normes légitimes. C'est dans ce contexte qu'il parle d'un « endiguement démocratique de la dynamique des systèmes¹⁴ », réponse symétrique à la thèse de la colonisation du monde vécu.

Mais c'est ici que cette vision communicationnelle, qui reste fondamentalement duale, révèle sa limite au regard d'une théorie critique de la société. Si l'on accorde que les *modes de vie* sont cet objet intermédiaire (au demeurant négligé par la philosophie et les sciences sociales) qui matérialise les attentes sociales de comportement s'imposant aux acteurs, et que ces modes de vie affectent pour ainsi dire la totalité de la « surface sociale » des acteurs puisqu'ils déterminent les conditions de leur intégration ; si donc on localise le lieu des pathologies sociales dans ces modes de vie ; alors on voit que l'ambition initiale de la Théorie critique, qui vise à dénoncer et surmonter les pathologies sociales, ne peut être que très partiellement honorée par une approche qui se focalise sur les seules conditions communicationnelles de production de normes légitimes. La question des pathologies sociales ne peut en effet se résumer à savoir

dans quelle mesure les modèles de socialisation et les institutions, la culture politique, d'une manière générale les traditions étayant les différentes identités, ainsi que les pratiques quotidiennes représentent une forme non autoritaire de la vie éthique [*Sittlichkeit*], pouvant incarner une morale autonome et lui conférer une forme concrète¹⁵.

14. J. Habermas, *Philosophische Texte, Studienausgabe, Bd. 3*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp Verlag, p. 171.

15. *Ibid.*

Les limites politiques de la philosophie sociale

En effet, dans nos sociétés capitalistes avancées, la question de la qualité éthique de nos modes de vie ne saurait se résumer à celle de leur capacité à incarner une morale autonome, car on voit aujourd'hui que cette morale autonome *favorise* bien plutôt leur reproduction aveugle et mécanique pouvant aboutir à un environnement social potentiellement détestable¹⁶.

La question n'est donc pas tant de produire de manière autonome des normes légitimes pouvant « assiéger » ou « endiguer » le système afin de protéger des formes de vie individuelles autonomes, que de pouvoir orienter ou réorienter les modes de vie des acteurs sociaux dans le sens de ce qui leur apparaît comme une *vie sociale bonne*. Mais la théorie critique de Habermas est incapable de faire cela, car ne compte pour elle que la qualité des interactions communicationnelles et leur capacité à produire des normes légitimes, c'est-à-dire fondées dans le décloisonnement pronominal. C'est la raison pour laquelle, comme il a été montré plus haut, la théorie normative de Habermas se focalise sur les questions de justice. Or par rapport à l'ambition critique de départ consistant à affronter les pathologies sociales, cela reviendrait pour un médecin à ne soigner que les maux de tête de son patient, alors même que son corps entier se délite. Autrement dit, la base expérientielle sur laquelle repose sa théorie critique est au bout du compte extrêmement ténue : elle ne concerne que les conflits pouvant réclamer une résolution impartiale. Cela est très loin de pouvoir couvrir tout le spectre des pathologies sociales dont le site est ce que j'ai appelé les modes de vie.

Pour le dire autrement encore : à la problématique *sociale* de départ qu'il partage avec l'ensemble de la tradition critique dont il se réclame, Habermas a répondu par une voie qui reste fondamentalement *politique*, centrée sur les conditions communicationnelles de la production de normes légitimes. C'est pourquoi sa philosophie sociale, quoi qu'il en ait, se dissout en fait dans la philosophie politique, délaissant en cours de route son ambition initiale, qui était d'établir les critères d'une théorie critique de la *société*.

Mark Hunyadi

16. J'ai montré dans *la Tyrannie des modes de vie, op. cit.*, en quoi la morale autonome, se retirant du monde pour se concentrer sur les personnes, constituait en fait le facteur immatériel le plus important dans la reproduction matérielle de nos sociétés. J'ai aussi tenté de montrer que l'éthique libérale, en consacrant la séparation entre le public et le privé, contribuait à la « neutralisation éthique du monde » – une neutralisation dont participe aussi l'entreprise de Habermas, notamment en distinguant sévèrement « éthique » et « morale ».