STRATHÈSE REVUE DOCTORALE

Strathèse
ISSN : 2491-8490

7 | 2018
Normes et normativités

Critique immanente et critique généalogique. Le problème des normes de la critique sociale

Immanent critique and genealogical critique. The problem with norms in social critique

Frédéric Porcher

https://www.ouvroir.fr/strathese/index.php?id=576

DOI : 10.57086/strathese.576

Electronic reference
Frédéric Porcher, « Critique immanente et critique généalogique. Le problème des normes de la critique sociale », *Strathèse* [Online], 7 | 2018, Online since 01 January 2018, connection on 06 November 2026. URL : https://www.ouvroir.fr/strathese/index.php?id=576

Copyright
Licence Creative Commons – Attribution – Partage dans les même conditions 4.0 International (CC BY-SA 4.0)

Critique immanente et critique généalogique. Le problème des normes de la critique sociale

Immanent critique and genealogical critique. The problem with norms in social critique

Frédéric Porcher

OUTLINE

Le débat entre quatre modèles de critique sociale
Critique immanente et critique généalogique
La critique généalogique comme critique *sui generis*
Conclusion

TEXT

1 Nous souhaitons, dans cet article, reconstruire les termes d'un débat[1] entre deux modèles de critique sociale : la « critique immanente » qui, dans le sillage de Hegel et de Marx, se trouve au cœur de la théorie critique francfortoise (M. Horkheimer, T. Adorno, W. Benjamin, J. Habermas, A. Honneth, etc.) et la « critique généalogique », d'origine nietzschéenne, qui nourrit de nombreux travaux en philosophie et en sciences sociales (M. Foucault, G. Agamben, R. Esposito, J. Butler, P. Dardot et C. Laval, D. Fassin, etc.). Ce débat (Honneth et Saar, 2003) présente en effet un double intérêt pour la réflexion sur les normes et les processus normatifs. D'une part, parce que ce débat, si l'on suit le diagnostic de Honneth, se pose dans un contexte général de « dénormativisation » des sciences sociales (Honneth, 2013), c'est-à-dire à un moment où les normes sociales et morales n'interviennent plus directement dans les modes d'explication des processus sociaux, ou bien seulement à la marge comme des valeurs purement subjectivistes. D'autre part, parce qu'il a pour effet de relancer la portée critique de la philosophie et des sciences sociales en se demandant quelle est la méthode la plus appropriée pour adopter une perspective critique pertinente sur la société présente. Plus exactement, il s'oriente vers la question de la légitimité

de la critique sociale : d'où parle une théorie qui se veut critique de la société ? De quelle manière s'opère « l'accrochage » (Boltanski, 2009 : 40) entre la théorie et la réalité sociale ? Est-il possible de critiquer les normes sociales sans présupposer une démarche elle-même fondée sur des normes ?

2 À ces questions, le premier modèle de la critique immanente répond en prenant appui sur des normes immanentes à la société dans le but de fonder la légitimité de sa propre critique. Ce qui suppose, pour le théoricien critique, d'adopter sur la société une perspective d'ensemble, et de se rendre ainsi capable d'expliciter son propre point de vue critique en le rattachant à des revendications normatives à portée universelle et immanente au social. Pour ne prendre qu'un seul exemple, A. Honneth reconstruit, à partir de Hegel, le concept normatif de la « reconnaissance sociale » (*soziale Anerkennung*), laquelle apparaît comme une « valeur légitimée par la société » (Honneth, 2013 : 293) qui permet d'expliquer le processus de reproduction sociale ainsi que ses « pathologies » (mépris, injustice et invisibilité sociale).

3 Dans le second modèle dit « généalogique » en référence à Nietzsche, il s'agit aussi de partir de normes immanentes à la société, mais en tant, cette fois, que celles-ci sont soupçonnées de faire écran à la critique – les normes sociales devenant par conséquent l'objet même de la critique. Dans l'optique généalogique, il s'agit ainsi de remonter, à l'aide de l'histoire individuelle et collective, aux sources émergentes et aux diverses provenances des normes sociales (« volonté de puissance », « relations de pouvoir » et « subjectivations ») pour montrer – et c'est le sens de la critique des normes –, qu'elles ne sauraient prétendre ni à l'universalité, ni à la nécessité. De sorte que la généalogie, si elle est toujours une démarche immanente et axiologique, rend indisponible toute norme immanente ou transcendante à la société pour fonder la critique sociale, les normes sociales provenant de processus divers d'intériorisation et de normalisation visant plus à justifier et à consolider l'ordre social qu'à le remettre en question.

4 Inscrivant notre recherche dans le sillage de travaux récents sur la question des rapports entre la critique immanente et la critique généalogique (Voirol, 2006 ; Iser, 2007 ; Saar, 2008 ; Vogelmann, 2017), nous souhaitons reconstruire les termes de ce débat entre les

modèles de critique sociale et ce, dans le but de confronter la méthodologie de la critique immanente à celle de la généalogie.

Le débat entre quatre modèles de critique sociale

5 L'origine du débat sur les modèles de critique sociale provient d'un différend, au sujet de la théorie de la justice, opposant les tenants du libéralisme politique (Rawls, Nagel et Dworkin) aux philosophes communautaristes (Taylor, Walzer et Sandel).

6 Par critique sociale, il faut entendre, dans ce contexte, une critique sociale normative qui porte sur le diagnostic des injustices sociales, et donc une critique capable de se fonder sur une conception de ce que doit être une société juste. Partant de ce problème, une première alternative se dessine entre une critique sociale externe et une critique sociale interne : la première réfléchit les situations d'injustices à partir de la violation de principes universels de justice (théories de la justice de type rawlsien), tandis que la seconde les rapporte, au contraire, à un défaut d'arbitrage entre des valeurs déjà existantes et partagées par une communauté (théorie de type walzerien). La critique externe comporte l'avantage, sur la critique interne, d'être une critique sociale forte en ce que ses normes sont rationnelles et universelles, valant pour toute société. En contrepartie, les normes de la critique externe peuvent apparaître abstraites, dans la mesure où elles renvoient à des principes transcendant l'expérience sociale. À l'inverse, la critique interne s'appuie sur des normes immanentes et effectives dans une société donnée, mais son inconvénient réside dans sa dépendance par rapport au contexte. On peut se demander en effet si la critique interne, adossée à un système de valeurs déjà établies, peut couvrir l'ensemble des injustices et, plus encore, si elle n'a finalement pas davantage pour effet de légitimer un système normatif déjà existant, que de réellement se donner les moyens de le critiquer.

7 Devant ce dilemme, la Théorie critique de type francfortois adopte quant à elle un modèle alternatif qui n'est ni proprement externe, ni purement interne, mais « reconstructif immanent », en ce qu'il s'agit, à travers cette méthode, de « reformuler la critique communautar-

ienne du libéralisme en termes non communautaristes » (Renault, 2006 : 253). Par « reconstruction normative immanente », il faut donc entendre :

> Un procédé cherchant à réaliser les intentions normatives d'une théorie de la justice dans la théorie sociale en prenant directement les normes justifiées de manière immanente comme guides du tri et du traitement du matériel empirique (Honneth, 2013 : 293).

8 Comme on le voit, la critique reconstructive partage, avec la critique interne, la même exigence d'immanence sociale des normes de la justice, mais les normes qu'elle cherche à reconstruire ne sont pas de l'ordre d'une donnée, accessible à l'intuition morale des acteurs sociaux. Au contraire, elles demeurent à titre de « potentialités » non encore réalisées, lesquelles structurent et justifient les expériences sociales et, en particulier, les expériences sociales négatives. Dans la perspective honnethienne[2], la normativité de la reconnaissance représente donc un critère valant à la fois pour la reconstruction normative de l'organisation sociale et pour la critique de cette même organisation :

> Ainsi, dans une telle « reconstruction normative », les institutions et les pratiques existantes ne sont pas seulement confrontées à des critères extérieurs ; au contraire, les mêmes critères à l'aune desquels ces pratiques et ces institutions sont extraites du chaos de la réalité sociale, peuvent être employés pour critiquer ces dernières comme étant des incarnations déficientes et encore incomplètes des valeurs acceptées de manière universelle (Honneth, 2013 : 297).

9 Si l'on se tourne maintenant vers la méthodologie de la généalogie, on se rend compte d'emblée qu'elle opère tout autrement que ces trois modèles, ce qui suggère qu'elle excède le cadre du débat, notamment en ce qu'elle semble déplacer le rapport entre extériorité et intériorité des normes (Jaeggi et Wesche, 2009 : 17).

10 La critique généalogique nietzschéenne porte spécifiquement sur le problème des valeurs « morales » en tant qu'elles organisent et structurent la vie sociale. Dans le paragraphe six de la préface à la *Généalogie de la morale*, se trouve définie l'exigence nouvelle de son questionnement généalogique : « Nous avons besoin d'une *critique* des

valeurs morales, il faut remettre une bonne fois en question la valeur de ces valeurs elle-même » (Nietzsche, 2000 : 56).

11 Cette remise en question implique au moins deux déplacements par rapport aux notions de morale et de valeur. D'une part, les valeurs ne sont pas appréhendées ici comme des jugements ou des idéaux, mais comme des « conditions d'existence », ce qui suppose que les valeurs soient « passées dans la vie du corps » (Nietzsche, 1982 : 191), c'est-à-dire incorporées à la vie à travers les instincts et les pulsions. De ce point de vue, une attitude critique de surplomb ou transcendante par rapport aux valeurs reste tout simplement impossible : « c'est la vie elle-même qui nous contraint à poser des valeurs, c'est la vie elle-même qui évalue à travers nous quand nous posons des valeurs » (Nietzsche, 2005 : 149).

12 D'où la formule : « mettre en question la valeur de ces valeurs », qui indique l'apparente circularité d'un questionnement qui doit rester immanent à son objet. Mais la formulation en dit plus encore, car elle suppose qu'il existe deux modes d'évaluation distincts, un mode mineur qui renvoie aux valeurs morales (bien/mal, juste/injuste et utile/nuisible) et un mode majeur, où la valeur relève, on l'a dit, des conditions d'existence de la vie du corps (affects et instincts). De sorte qu'à travers la mise en question de la valeur des valeurs, Nietzsche effectue un double mouvement : remonter des interprétations morales des phénomènes aux instincts dont elles dérivent et, simultanément, réévaluer ces valeurs, selon qu'elles favorisent ou diminuent le développement de la vie humaine, c'est-à-dire de ces mêmes instincts. Or, Foucault, dans son commentaire de la généalogie nietzschéenne, dont on sait à quel point il anticipe sur son propre programme de recherche, précise ce point délicat de la généalogie comme critique de la morale, dans une formule lapidaire : « C'est pourquoi sans doute toute origine de la morale, du moment qu'elle n'est pas vénérable – et la *Herkunft* ne l'est jamais – vaut critique » (Foucault, 1971 : 1009).

13 Ce que l'on peut interpréter de deux manières distinctes, toutes deux décisives pour le débat sur les modèles de critique sociale. Selon une première interprétation, la généalogie « vaut critique » en ce qu'elle n'est pas normative, la valeur de sa critique reposant sur la radicalité de son questionnement en tant qu'il ouvre de nouvelles perspectives

d'évaluation. Mais, si l'on revient à l'interrogation spécifiquement nietzschéenne, une seconde interprétation est aussi envisageable, à savoir que la critique généalogique est bien normative en ce qu'elle porte sur l'axiologie des valeurs, mais qu'elle n'est pas normativiste en ce qu'elle ne prescrit pas ce que doivent être les valeurs. Proche, en cela, de la critique marxienne de l'idéologie (Jaeggi, 2008), elle s'en distingue néanmoins en ce qu'elle ne repose pas sur une théorie matérialiste de la connaissance.

14 Si l'on suit maintenant le cadre d'analyse proposé dans *Surveiller et Punir* (Foucault, 1975), on se rend compte que, s'il porte sur la justice, son enquête n'a pas pour objet de déterminer ses principes ou ses fondements normatifs *in abstracto*, mais d'interpréter le contexte historico-social d'apparition d'une forme nouvelle d'administration de la justice : la « naissance de la prison moderne ». Il s'agit de remonter ici aux origines du système pénitentiaire et, à travers lui, aux présuppositions normatives de l'administration de la justice pénale. C'est dans ce cadre méthodologique que Foucault fait le diagnostic d'un changement d'exercice du pouvoir : nous serions passés, à travers la prison moderne, d'un pouvoir de la loi (souveraineté) à un « pouvoir de la norme » (Foucault, 1976 : 75). Ce qui implique une inversion quant à la conception classique et morale des normes : celles-ci ne sont pas prioritairement des jugements de valeur fondés (ou non) en raison, mais des processus de formation et de normalisation des sujets au sein desquels s'exercent des relations de pouvoir visant à les discipliner, les dresser et ainsi à les normaliser.

15 Dans une formule qui n'est pas sans rappeler celle de « valeur des valeurs », Foucault définit les « relations de pouvoir » comme « un ensemble d'actions sur des actions possibles » (Foucault, 1982 : 1056). À travers les relations de pouvoir se joue ainsi une sphère d'immanence de l'agir, où les normes ne sont pas prioritairement des raisons ou des choix, mais un « agir » sur des actions, et donc un exercice du pouvoir simultanément actif et passif, dedans et dehors, intérieur et extérieur aux sujets agissants. Dans un tel cas, la question ne peut être celle de savoir si les normes sociales sont internes ou externes, dedans ou dehors, puisque les normes sont solidaires d'un même processus de normalisation, de « productivité de la norme » (Butler, 2002 : 49), où « ce qui norme la norme, c'est son action » (Macherey, 2009 : 90).

16 Ainsi la méthode généalogique, nietzschéenne et foucaldienne semble bien excéder le cadre du débat sur la critique normative (voir le tableau, colonne 4). Son questionnement critique ne s'appuyant pas sur des normes préalables, cherche, au contraire, à mettre en question ce « préalable » des normes et, en ce sens, il s'apparente bien à une « généalogie de la normativité » (Geuss, 2001 : 156). Dit autrement, le type de la critique généalogique permet d'aller jusqu'à mettre en cause le cadre normatif à partir duquel un tel débat a émergé, et il nous semble que c'est en partie à cause de cette inadéquation ou de ce décalage que la critique généalogique est apparue sinon défaillante, du moins extrêmement problématique du point de vue de la critique.

Tableau des quatre modèles de critique sociale

	Points de départ	**Fondements**	**Méthode**	**Norme de la critique**
Critique externe	Externe (principes universels)	Opposition / principes et pratiques sociales	Constructive	Universelle
Critique interne	Interne (valeurs partagées)	Inconsistance / conviction axiologique et la réalité sociale	Interprétative	Interne / particulière
Critique reconstructive	Immanent (expériences négatives / pratiques sociales)	Contradiction / attentes normatives et leur déficience	Reconstructive	Immanente / rationnelle
Critique généalogique	Immanent (valeurs / pratiques sociales)	Inversion subversion / évaluations	Descriptive / évaluative	Aucune

Critique immanente et critique généalogique

17 En somme, le problème méthodologique central est celui des conditions de possibilité de la généalogie comme « critique ». Force est de constater que la généalogie ne ressemble à aucun des modèles précédents : elle n'est adossée à aucune norme *a priori* de justice, ni à aucun potentiel normatif immanent à la société (voir le tableau). Sa

démarche semble tantôt normative, tantôt non-normativiste, et enfin elle invite à repenser tout processus d'évaluation des valeurs ou de normalisation des normes, à partir de la normativité immanente à la vie ou aux relations de pouvoir.

18 Partant de ces indéterminations quant aux normes de la critique généalogique, s'est formé un consensus général autour de l'idée que la méthode généalogique, souffrant d'un déficit normatif, ne pouvait être cohérente avec elle-même dans ses intentions critiques. Du côté communautariste, on objecte à Foucault de ne pas être « un critique social avec une finalité » (Walzer, 1996 : 22), en ce qu'il ne se propose jamais de remplacer telle norme par telle autre, faute, selon Walzer, d'un ancrage fort ou solidaire avec la réalité sociale qu'il critique. La critique généalogique reste ainsi une « critique solitaire », déconnectée de la réalité sociale. À l'inverse, Walzer défend une critique interne, et par là même « solidaire » de la réalité sociale, qu'il redéfinit comme une « réflexion collective sur les conditions de la vie collective » (Walzer, 1996 : 47).

19 Du côté francfortois, les choses sont plus contrastées puisque, s'il s'agit de mettre en opposition la critique reconstructive immanente et la critique généalogique, deux stratégies peuvent être suivies : la première consiste à faire de cette opposition une antinomie (Habermas), tandis que la seconde tente de subordonner la critique généalogique à la critique immanente (Honneth). Habermas construit les termes de l'antinomie, en partant de deux modèles, moderne et postmoderne, de la « critique de la raison » : le modèle de la critique immanente qu'il range dans la catégorie de la « raison divisée » (Habermas, 1988 : 362) au sens dialectique, et le modèle de la « critique totale » qu'il assimile aux généalogies nietzschéennes et foucaldiennes, selon un modèle de la « raison exclusive », antidialectique et irrationaliste. Tandis que le premier n'a pas renoncé aux promesses normatives de la modernité et donc à la rationalité immanente à la modernité, le second s'est réfugié dans « l'autre de la raison », réduisant la rationalité à un jeu de domination et de pouvoir [3]. Chez Nietzsche, cet abandon des ressources normatives de la raison s'accomplit dans la généalogie à travers le recours au « mythe de l'origine » et chez Foucault dans une forme de « neutralité axiologique au second degré » (Habermas, 1988 : 335), qui « ne réfléchit pas généalogiquement sa propre historiographie généalogique »

(319). De sorte que la conclusion à laquelle aboutit Habermas consiste à ne plus concevoir la généalogie comme « critique », mais seulement comme « tactique » (336), laquelle, faute de pouvoir s'attaquer aux relations de pouvoir sur un plan normatif, se contenterait d'en décrire les mécanismes internes.

20 Sans remettre en cause les termes de l'antinomie entre critique immanente et critique généalogique, les analyses de Honneth infléchissent considérablement la démarche habermassienne. Au lieu, en effet, d'insister sur deux visions contradictoires de la rationalité des normes, il cherche au contraire à établir entre elles une complémentarité. Rappelons que *Kritik der Macht* se donne pour ambition de fonder la « théorie du pouvoir » de Foucault sur la normativité immanente aux luttes pour la reconnaissance (Honneth, 2017 : 371). Mais c'est dans sa tentative de réinterprétation de la méthodologie historique mise en œuvre par Horkheimer et Adorno dans *La Dialectique de la raison* [4], que Honneth revient à la critique généalogique, faisant d'elle un « troisième modèle de critique sociale » (Honneth, 2015 : 87). Sa thèse s'appuie essentiellement sur deux arguments, le premier porte sur un élargissement des normes de la justice à celles des pathologies sociales, le second sur l'articulation spécifique entre critique généalogique et critique reconstructive immanente.

21 Premièrement, il s'agit de remonter à une différence de présupposition. En effet, la critique sociale dominante dans le débat repose sur la prémisse « largement infondée » (Honneth, 2008a : 141) selon laquelle la critique sociale doit porter sur des situations d'injustices sociales. Or, *La Dialectique de la raison* ne porte pas tant sur des injustices que sur des « pathologies sociales », où c'est la vie sociale en son ensemble qui demeure « insupportable ou viciée » (*Ibid.* : 142). De sorte que l'objet de la philosophie sociale, défendue dans *La dialectique de la raison*, porte spécifiquement sur « l'autre de la justice », c'est-à-dire sur la critique comme « mise au jour » (*erschliessende Kritik*) des « pathologies du social ». Cette critique comme « mise au jour » répond à un besoin, pour nos sociétés libérales, d'une « instance d'autocritique thérapeutique » (*Ibid.* : 143), interrogeant, par-delà les principes de justice, nos convictions axiologiques et, à travers elles, l'horizon normatif des formes de vie. Ce qui implique de dépasser le cadre, fixé par le débat jusqu'à présent, sur le problème de la justice et des injustices. Mais, ce

motif des « pathologies du social » se révèle également capital puisqu'il permet d'intégrer, positivement, les analyses généalogiques nietzschéennes et foucaldiennes comme des philosophies sociales critiques :

> Nietzsche a lancé le programme d'une analyse généalogique de l'histoire culturelle. Ce programme est resté jusqu'à aujourd'hui, comme le montrent notamment les enquêtes de Michel Foucault, et aussi d'une certaine manière les analyses de Horkheimer et Adorno, un modèle méthodologique pour quiconque entreprend de faire un diagnostic du temps présent en s'appuyant sur la philosophie sociale (Honneth, 2008c : 61).

22 Le deuxième argument pointe l'insuffisance de la critique interne de type communautariste et propose de définir la forme idéale de la critique sociale comme une critique normative immanente sous condition ou « réserve généalogique » (*genealogischen Vorbehalt*). Le but de cette fusion des deux modèles de critique (« fusion de Hegel et de Nietzsche ») consiste à s'assurer que les normes utilisées par la critique immanente n'ont pas perdu, comme ce fut le cas lors de l'expérience catastrophique du national-socialisme, leur contenu de sens original :

23 Sans entrer dans le détail de cette argumentation, notons qu'elle aboutit à subordonner la critique généalogique, qualifiée de « procédé critique parasitaire »[5] (*Ibid.* : 88), à la critique normative immanente et, par suite, à maintenir le déficit normatif de la critique généalogique. Il s'agit en quelque sorte d'opérer une division du travail théorique : utiliser la généalogie sur un plan méta-critique pour s'assurer de la validité des normes de la critique immanente. Mais de manière plus souterraine, cette thèse de la complémentarité tend également à subvertir, au moins partiellement, les coordonnées du débat. À travers la notion de « pathologie sociale », elle permet assurément d'intégrer la critique généalogique comme un élément de première importance pour toute forme de critique normative, ce qui nous amène à réévaluer les points de convergence et de divergence entre la critique immanente et la critique généalogique.

La critique généalogique comme critique *sui generis*

24 La structure méthodologique de la critique immanente repose sur une critique normative dont le « trait identifiant » se définit de la manière suivante :

> Une critique capable d'indiquer l'instance préscientifique à laquelle se rattache son propre point de vue critique, autrement dit un intérêt empirique ou une expérience morale qui possède quelque ancrage extra-théorique (Honneth, 2008b : 182).

25 Ce qui la différencie des autres tendances de la critique sociale, c'est donc son ancrage extra-théorique que Honneth, on l'a vu, identifie pour sa part à un intérêt émancipatoire logé au cœur des attentes normatives de la reconnaissance. Ce geste théorique, propre à ce qu'on nomme la « critique immanente », trouve son ancrage chez Hegel – lorsqu'il récuse la morale kantienne transcendante du devoir-être (*Sollen*) au nom d'une moralité immanente au social (*Sittlichkeit*) – mais surtout chez Marx, lorsqu'il réinterprète la critique hégélienne, jugée trop idéaliste, dans le sens d'une critique sociale immanente aux conditions matérielles d'existence, aux forces sociales de la production. Contre les critiques sociales utopiques qui se fondent sur des normes transcendantes ou extérieures à la réalité sociale, Marx défend un sens renouvelé de la critique immanente :

> Nous ne voulons pas anticiper le monde dogmatiquement, mais découvrir le monde nouveau, en commençant par la critique du monde ancien (…) si la construction de l'avenir et l'achèvement pour tous les temps n'est pas notre affaire, ce qu'il nous faut accomplir dans le présent n'en est que plus certain, je veux dire la critique impitoyable de tout l'ordre établi (Marx, 1982 : 43).

26 Comme on le voit, la critique impitoyable ne suppose pas que ses normes soient construites et transcendantes à l'ordre social (critique dogmatique), mais doit au contraire porter sur l'ordre établi, c'est-à-dire sur les normes sociales déjà présentes dans la société, dans le but d'en montrer les contradictions. De même, la critique marxienne

de la bourgeoisie ne consiste pas à lui opposer d'autres normes, mais à retourner ses propres normes contre elle-même :

27 La critique immanente, si elle trouve son ancrage chez Hegel, s'accomplit donc chez Marx lorsque ce dernier fait du prolétariat, comme on le voit dans l'extrait, « l'instance préscientifique » à laquelle la critique rattache son propre point de vue critique. Or, ne pouvant plus s'appuyer sur le prolétariat et, plus globalement, sur les ressources d'une philosophie universelle de l'histoire, la Théorie critique francfortoise a dû, dès son origine, repenser la normativité immanente à la réalité sociale. C'est donc dans son autoréflexion, c'est-à-dire dans sa manière de réfléchir sa propre position critique dans le système social[6], que la Théorie critique a successivement identifié le fondement normatif de sa critique à la « praxis sociale » (Horkheimer), l'« entente communicationnelle sans contrainte » (Habermas) ou à la « lutte pour la reconnaissance mutuelle » (Honneth).

28 À travers ses sources ainsi que ses réappropriations, se dégagent au fond « deux grands modèles » de critique immanente qu'on a généralement tendance à confondre, une même théorie pouvant tout à fait les combiner (Renault, 2013 : 257) : un modèle hégéliano-marxien, où l'immanence désigne l'immanence à l'effectivité sociale, comme celle de la lutte des classes ou des forces sociales, et un modèle de « reconstruction normative », où l'immanence est celle d'attentes normatives de la vie sociale, ce qui se dit mieux à travers l'idée de transcendance immanente ou de « transcendance intramondaine » (Honneth, 2008 : 185).

29 Partant de ces deux modèles de critique immanente, il nous semble que la généalogie réaffirme l'impossibilité d'une « transcendance immanente », et participe dès lors davantage du modèle de la critique immanente hérité de Hegel et de Marx, le point d'adversité ne se trouvant pas dans une conception différente de l'immanence sociale, mais dans leur rapport spécifique à l'histoire, c'est-à-dire à la science historique. Par là même, ce point de divergence fait en même temps de la critique généalogique « une forme de critique *sui generis* » (Saar, 2009 : 248), c'est-à-dire une critique qui procède autrement que la critique immanente d'ordre interprétative ou reconstructive.

30 Si l'on suit la relecture proposée par M. Saar de la méthodologie nietzschéenne et foucaldienne, c'est dans son rapport spécifique à l'histoire (Saar, 2003 : 158) que l'on peut appréhender sa structure méthodologique, laquelle se compose de deux versants : le premier consiste à historiciser le présent, et donc à en montrer la variabilité et la contingence. Dans cette optique, toute description généalogique est évaluative et « vaut critique », pour parler comme Foucault, du fait même qu'elle présente sous un nouveau jour ce qui est conçu en principe de manière anhistorique (le présent, la vérité, le sujet, la morale, les institutions, le système pénal, *etc.*). D'où sa fonction, on l'a dit plus haut, de « mise au jour » des pathologies sociales. Le second versant apparaît comme le corrélat du premier, à savoir que les objets spécifiques à l'historiographie généalogique entretiennent une relation constitutive avec l'histoire du sujet ou du Soi (Saar, 2003 : 159). De sorte que l'ancrage n'est pas ici extra-théorique, ou plutôt il met en question cette instance à travers la problématisation du sujet (*Selbst*), dévoilant ainsi comment il s'est constitué et continue de se transformer au cours de l'histoire. Cette histoire du sujet, généralement implicite chez Nietzsche, devient très manifeste avec Foucault, notamment dans sa dernière période (l'herméneutique du sujet et le souci de soi). Or, cette relation constitutive entre la généalogie et la subjectivité s'avère capitale pour comprendre ce qui fait de la généalogie une critique sociale *sui generis* puisque son lieu (*Ort*), à la différence des autres critiques sociales, s'ancre dans le « soi ». Proposant une histoire critique des modes de subjectivation du sujet, la généalogie peut ainsi s'envisager comme un type de critique sociale spécifique qui met en question le sujet de la critique et se présente comme une *Selbst-kritik* (Saar, 2007 : 308). À travers son mode d'écriture de l'histoire du soi, la généalogie offre au sujet la capacité de se comprendre et, par là même, de se transformer. Le genre de la critique généalogique n'est donc pas celui d'une « critique négativiste de la société », c'est-à-dire une critique rendant impossible de « se localiser elle-même dans le cadre social » (Honneth, 2008b : 186) et, par suite, tout intérêt émancipatoire. Elle s'interroge plutôt de manière critique sur les conditions d'accès à un tel lieu. En ce sens, la généalogie vise non pas l'émancipation au sens de l'abolition de toute forme de normalisation et de pouvoir, mais une auto-transformation au sens d'une libération de soi (*Befreiung*), par le truchement d'une autocritique du soi. Aucune position transcendante n'étant envisag-

eable vis-à-vis de l'immanence du pouvoir et des normes (Saar, 2017), l'idée qu'il serait possible de s'émanciper totalement du pouvoir reste, dans cette optique, une idée encore transcendante. Or, le sujet et les normes, la liberté du sujet et le pouvoir ne sont jamais séparables, en vertu de la « méthode de l'immanence » qui caractérise la généalogie. Le soi ou le sujet de la généalogie critique apparaît ainsi comme un « sujet des normes », c'est-à-dire « un sujet pour des normes, sous des normes et par des normes » (Macherey, 2015 : 9). Mais cela ne veut pas dire pour autant qu'il soit prisonnier des normes et de l'immanence du pouvoir, la généalogie partant de l'idée forte que comprendre ce que nous sommes devenus revient à pouvoir être ou devenir un autre que soi. N'est-ce pas ce que Foucault veut dire lorsqu'il parle de la généalogie comme d'une « ontologie historique de nous-mêmes », une « critique permanente de nous-mêmes » (Foucault, 1984 : 1391) ?

Conclusion

31 En partant de ce « sujet » ou de ce Soi spécifique à la généalogie critique, nous pouvons conclure sur son rapport à la critique immanente. D'une part, ce sujet étant constitué ou produit par des normes, il devient dès lors plus que problématique de vouloir en fonder la critique sur des normes, lesquelles sont déjà partie prenante de ce que nous sommes devenus. En ce sens, la critique généalogique, si elle est normative, n'est pas normativiste. Au contraire de la critique reconstructive immanente, la critique généalogique ne laisse donc aucune place pour une quelconque transcendance immanente des normes. Ce pour quoi elle nous semble se caractériser comme un type spécifique de critique immanente dont la spécificité réside, on l'a dit, dans son rapport à l'histoire. Par là même, elle opère des déplacements importants vis-à-vis des philosophies de l'histoire, matérialiste ou téléologique, lesquelles servaient de fondement initial à la critique immanente. En effet, le sujet de l'historiographie généalogique n'est pas d'emblée un sujet collectif porteur et fondateur de la critique sociale, mais un sujet autocritique, cherchant à comprendre ce qui fait de lui, à travers les normes qui le constituent, une subjectivité sociale.

BIBLIOGRAPHY

Butler, J., 2002, *La vie psychique du pouvoir*, Paris, Léo Scheer Éditions.

Boltanski, L., 2009, *De la critique. Précis de sociologie de l'émancipation*, Paris, Gallimard.

Foucault, M., 1971, « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », *Dits et Écrits*, n° 84, Paris, Gallimard, p. 1004-1024.

Foucault, M., 1975, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris, Gallimard.

Foucault, M., 1976, « Cours du 14 janvier 1976 », *Dits et Écrits*, n° 194, Paris, Gallimard, p. 175-189.

Foucault, M., 1981, « Le sujet et le pouvoir », *Dits et Écrits*, n° 306, Paris, Gallimard, p. 1041-1062.

Foucault, M., 1984, « Qu'est-ce que les Lumières ? », *Dits et Écrits*, n° 351, Paris, Gallimard, p. 1498-1507.

Geuss, R., 2003, « Kritik, Aufklärung, Genealogie », in : Honneth, A., Saar, M. (dir.), *Michel Foucault. Zwischenbilanz einer Rezeption*, Frankfurt am Main, Surkhamp, p. 145-156.

Habermas, J., 1988, *Le discours philosophique de la modernité*, Paris, Gallimard.

Horkheimer, M., 1974, *Théorie traditionnelle et théorie critique*, Paris, Gallimard.

Hegel, G.W.F., 1997, Préface et introduction de la *Phénoménologie de l'esprit*, Paris, Vrin.

Honneth, A., 2008a, « La critique comme "mise au jour". *La dialectique de la raison* et les controverses actuelles sur la critique sociale », in : *La société du mépris. Vers une nouvelle théorie critique*, Paris, La Découverte, p. 131-149.

Honneth, A., 2008b, « La dynamique du mépris. D'où parle une théorie critique de la société ? », in : *La société du mépris. Vers une nouvelle théorie critique*, Paris, La Découverte, p. 181-202.

Honneth, A., 2008c, « Les pathologies du social. Tradition et actualité de la philosophie sociale », in : *La société du mépris. Vers une nouvelle théorie critique*, Paris, La Découverte.

Honneth, A., 2013, « La théorie de la justice comme analyse de la société. Réflexions à partir de Hegel », in : *Un monde de déchirements*, Paris, La Découverte, p. 287-298.

Honneth, A., 2015, « Une critique reconstructive de la société sous réserve généalogique. Sur l'idée de "critique" dans l'École de Francfort », in : *Ce que social veut dire*, *Les pathologies de la raison*, t. II, Paris, Gallimard, p. 81-94.

Honneth, A., 2016, *Critique du pouvoir*, Paris, La Découverte.

Honneth, A., Saar, M. (dir.), 2003, *Michel Foucault. Zwischenbilanz einer Rezeption*, Frankfurt am Main, Surkhamp.

Iser, M., 2008, *Empörung und Fortschritt. Grundlagen einer kritischen Theorie der Gesellschaft*, New York/Francfort-sur-le-Main, Campus Verlag.

Jaeggi, R., 2008, « Qu'est-ce que la critique de l'idéologie ? », *Actuel Marx*, vol. 43, n° 1, p. 96-108.

Jaeggi, R., Wesche, T., 2009, « Einführung: was ist Kritik? », in : Jaeggi, R., Wesche, T. (dir.), *Was ist Kritik?*, Francfort-sur-le-Main, Surkhamp, p. 7-20.

Macherey, P., 2009, *De Canguilhem à Foucault. La force des normes*, Paris, La Fabrique éditions.

Macherey, P., 2014, *Le sujet des normes*, Paris, Éditions Amsterdam.

Marx, K., 1982 [1848], « Lettres à Ruge, septembre 1843 », *Philosophie*, Paris, Folio-Essai, p. 33-46.

Marx, K., 1981, *Manifeste du Parti communiste*, Paris, Nathan.

Nietzsche, F., 2000, *Éléments pour la généalogie de la morale*, Paris, Livre de poche.

Nietzsche, F., 2005, *Crépuscule des Idoles*, Paris, Flammarion.

Nietzsche, F., 1984 [1982], *Fragments Posthumes*, printemps-automne, Paris, Gallimard.

Renault, E., 2004, L'expérience de l'injustice. Reconnaissance et clinique de l'injustice, Paris, La Découverte.

Renault, E., 2013, « Théorie critique et critique immanente », *Théorie critique de la crise*, *Illusio*, n° 10/11, Caen, Le Bord de l'eau, p. 257-275.

Renault, E., 2017, *Reconnaissance, conflit, domination*, Paris, CNRS Éditions.

Saar, M., 2003, « Genealogie und Subjektivität », in : Honneth, A., Saar, M. (dir.), *Michel Foucault. Zwischenbilanz einer Rezeption*, Francfort-sur-le-Main, Surkhamp, p. 157-177.

Saar, M., 2007, Genealogie als Kritik. Geschichte und Theorie des Subjekts nach Nietzsche und Foucault, New York/Francfort-sur-le-Main, Campus Verlag.

Saar, M., 2009, « Genealogische Kritik », in: Jaeggi, R., Wesche, T. (dir.), *Was ist Kritik?*, Francfort-sur-le-Main, Surkhamp, p. 247-265.

Saar, M., 2017, « Die Form der Macht, Immanenz und Kritik », in : Rölli, M., Nigro R., (dir.), *Machtanalyse nach Foucault: 40 Jahre Überwachen und Strafen*, Transcript-Verlag, p. 157-174.

Trégan, M., 2011, La Généalogie comme modèle de critique sociale. Pour une réinterprétation généalogique de la dialectique de la Raison, mémoire de Master 2 Philosophie, Lyon, ENS.

Voirol, O., 2006, « Critique généalogique et critique normative », in : Haber, S., Cusset, Y., (dir.), *Habermas et Foucault, parcours croisés, confrontations critiques*, Paris, CNRS Édition, p. 117-136.

Vogelmann, F., (2017), « Measuring, Disrupting, Emancipating: Three Pictures of Critique », *Constellations*, vol. 1, n° 24, Oxford, p. 101-112.

Walzer, M.,1990, *Critique et sens commun*, Paris, La Découverte.

Walzer, M., 1996, *La critique sociale au XX^e siècle. Solitude et solidarité*, Paris, Métailié.

NOTES

1 Il existe naturellement de nombreux débats au sujet de la critique sociale, notamment chez les sociologues. Nous concentrons ici notre attention sur un débat dont les origines remontent au différend entre la philosophie libérale de type contractuel et la philosophie communautariste, et qui a ensuite été reformulé dans le cadre de la philosophie sociale défendue par la Théorie critique.

2 Précisons que cette perspective a évolué au cours des années 2000 : du statut de « théorie à pertinence globale », la théorie de la reconnaissance est passée à celui de « théorie à pertinence partielle » (Renault, 2017), puisqu'elle s'inscrit désormais dans une théorie plus large de la liberté sociale. Compte tenu de notre propos très général sur cette question, nous ne tenons pas compte de cette évolution qui pourtant a des effets notables sur la notion de reconstruction immanente.

3 Foucault refuse catégoriquement ce dispositif théorique qu'il assimile à ce qu'il nomme un « chantage à l'A*ufklärung* » : « ou vous acceptez l'A*ufklärung*, et vous restez dans la tradition du rationalisme, ou vous critiquez l'A*ufklärung* et vous tentez alors d'échapper à ces principes de rationalité » (Foucault, 1984 : 1390).

4 L'enjeu de cette réinterprétation consiste à relire *La Dialectique de la raison* non plus comme une théorie sociale fondée sur une philosophie de l'histoire, mais comme une forme singulière de critique généalogique. Je remercie M. Trégan de m'avoir communiqué son travail de recherche portant sur ce déplacement interprétatif (Trégan, 2011).

5 Par « parasitaire », il faut comprendre qui « présuppose une justification normative qu'elle (la critique généalogique) n'essaie pas ou qu'elle n'est pas capable de fournir elle-même » (Honneth, 2015 : 88).

6 C'est ce qui fait la différence entre la théorie traditionnelle et la théorie critique, si l'on suit le texte programmatique de la Théorie critique francfortoise (Horkheimer, 1974).

ABSTRACTS

Français
Dans cet article nous nous proposons à reconstruire les termes d'un débat actuel sur les différents modèles de critique sociale, dont l'enjeu méthodologique porte sur les fondements normatifs de la critique sociale. Notre but est d'identifier, à travers ce débat, les points de convergence et de divergence entre deux modèles de critique sociale : la critique normative immanente et la critique généalogique. Dans ce cadre, nous chercherons à défendre l'hypothèse suivante : si la critique généalogique est bien de l'ordre d'une critique immanente, elle n'en demeure pas moins une critique sociale *sui generis* en ce que son originalité ne consiste pas, comme la critique immanente, à s'appuyer sur des normes sociales immanentes pour fonder sa critique, mais à problématiser le sujet des normes que la critique immanente semble présupposer pour pouvoir se fonder.

English
The aim of this article is to reconstruct the terms of a current debate about different models of social critique, the methodological stakes of which is the normative foundations of social critique. Our aim is to seek, through this debate, to identify the points of convergence and divergence between two models of social critique: "immanent normative critique" and "genealogical critique". In this context, we will seek to defend the following hypothesis: if genealogical critique is indeed a sort of immanent critique, it nevertheless remains a social critique *sui generis* in that its originality does not consist, like immanent critique, to be based on immanent social norms to found its criticism, but to problematize the subject of norms that immanent criticism seems to presuppose in order to be able to be founded.

INDEX

Mots-clés
critique (immanente), critique (généalogique), valeurs, normes, sujet des normes

Keywords
immanent critique, genealogical critique, values, norms, subject of norms

AUTHOR

Frédéric Porcher
Doctorant en philosophie, université de Strasbourg, École doctorale des Humanités (EA 2326).
IDREF : https://www.idref.fr/253335256