

CARNET N°184

**Critique des formes de vie et « philosophie des lieux »
Essais de « topophilosophie » I**

par

Marc Maesschalck

Critique des formes de vie et « philosophie des lieux ». Essais de « topophilosophie » I

Les Conférences de Lima et de Séoul reprises dans ce Carnet prolongent la recherche déjà entreprise au CPDR sur la nouvelle théorie critique des formes de vie¹. Ce prolongement s'opère dans deux directions, l'une épistémologique, l'autre métacritique.

La première direction, l'épistémologique, concerne les sources théoriques de la critique des formes de vie, en particulier telle que Jaeggi la met en œuvre en revendiquant une reprise de l'immanentisme et du négativisme de Hegel médiatisée par Adorno. Il s'agit dans ce cas de revisiter le régime d'historicité dans lequel prétend s'inscrire la critique des formes de vie en se démarquant tant d'une critique réduite aux formes communicationnelles de la discursivité sociale, que d'une critique focalisée sur l'au-delà de la répétition de l'ordre hégémonique dans des modes de résistance favorisant des capacités d'être ensemble refoulées par la norme sociale. Le saut de génération est évident dans la manière dont Adorno est mobilisé pour relancer un projet plus radical de théorie critique et redéfinir le sens de l'aliénation à partir de l'autocensure incorporée par l'individu jusque dans ses capacités cognitives. Le schématisme de la forme de vie comme instance gouvernant l'imagination dans ses recherches de solution a l'avantage de redéfinir à la fois le sens de la répétition et le travail nécessaire pour traverser le fantasme que celle-ci entretient dans le rapport identitaire à l'idéal de soi. Mais cette plongée dans les origines freudo-marxistes de la tradition francfortoise n'a pas uniquement l'effet régénérateur attendu. Il relance aussi la posture de

¹ Maesschalck M., « L'urgence d'une critique des formes de vie », in *Revue théologique de Louvain*, vol. 54, 2023, pp. 210-240. Ainsi que le Séminaire de l'Unité « Théorie de la norme » du CPDR consacré en 2024-25 au thème « Aliénation et formes de vie dans la nouvelle théorie critique » (partie 1) et « Critical Theory and Indigenous Thought » (partie 2).

transmission d'un certain rapport à l'historicité dans l'action sociale. La nécessité méthodologique d'habiter le temps de l'aliénation pour l'analyser induit aussi le repérage thérapeutique des moments en souffrance qui provoquent des distorsions dans l'idéal d'un flux temporel capable de s'autocorriger et de constamment mieux s'harmoniser. Le travail thérapeutique renvoie ainsi à l'isolement de moments qui brisent cette unité imaginaire du flux temporel pour révéler les méfaits de la répétition. L'idée hégélienne d'un travail sur les répétitions permettant d'en suivre l'épuisement et de trouver ainsi un point de passage dans l'annulation des contraires engagés dans une lutte à mort est ancrée dans cette ruse de la raison propre à l'idée dialectique de l'automouvement de l'histoire. Pourtant, ce régime d'historicité cache aussi une asymétrie dans la manière dont il traite les anfractuosités perçues dans l'histoire. Les figures autres marquant l'extra-occidentalité et, parmi elles, les plus éloignées comme dans les cultures dominées par la sorcellerie², appellent un traitement qui inverse le lien thérapeutique entre négativisme et immanentisme, de façon à établir une sorte de seuil qui conditionne l'entrée dans la conscience rationnelle du temps comme allié permettant de ruser avec les formes de vie et d'en sortir. C'est cette tradition que Jaeggi relance aussi sans l'interroger à travers la référence indirecte à Hegel.

La deuxième direction, la métacritique, s'intéresse à la manière dont le dialogue entre Amy Allen et Rahel Jaeggi³ conduit à envisager la nécessité d'un dépassement du crypto-normativisme occidental-centré qui continue de sous-tendre les questions de rationalisation sociale et de progrès collectif vers un monde plus juste dans la théorie francfortoise⁴. Ce dépassement s'appuie, dans la critique de Allen, sur un recours au « spatial turn » en philosophie décoloniale⁵ et sur la rencontre des exigences corrélatives d'une « déliaison » (*delinking*) à l'égard de la transmission occidentale d'un universalisme faisant abstraction de la pluralité des lieux⁶ et conférant à l'impératif de rationalisation des comportement

² Plus bas, note 19, notre renvoi au paragraphe sur la « *Religion der Zauberei* » dans les *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* d'Hegel, dispensée en 1824 (GW 29, Meiner, 2017). Pour aller plus loin, l'article de Tangorra M., « Hegelian Heritage and Anti-Racist Horizons. Exegesis and Rewritings of Dialectical Thought », in *Idealistic Studies*, 52, t. 2, 2021, pp. 131-148.

³ Allen A. et Mendieta E. (eds), *From Alienation to Forms of Life: The Critical Theory of Rahel Jaeggi*, Penn State University Press, University Park, 2018.

⁴ « The core idea is that what would constitute progress in a forward-looking sense is minimizing relationships of domination and transforming them into non-dominating, mobile, reversible, and unstable power relations. It's a very negativistic conception of forward-looking progress. I don't think I'd want to talk about that in terms of preventing regressions. I would agree, though, that whether or not any change that we try to instill turns out to be progressive, even in that negativistic sense, could only be determined after the fact ». (Amy Allen, following Redecker E. von (2018). « Progress, Normativity, and the Dynamics of Social Change: An Exchange between Rahel Jaeggi and Amy Allen », in Allen A. et Mendieta E. (eds), *From Alienation to Forms of Life*, op. cit., pp.156-187).

⁵ Allen A., *The End of progress, Decolonizing the Normative Foundations of Critical Theory*, Columbia UP, New York, 2016.

⁶ Alvarez Villarreal L. M. et Marc Maesschalck (eds), *Pluraliser les lieux : Séminaire « Penser les décolonisations »*, EuroPhilosophie Éditions, Toulouse, 2023.

un rôle prédominant. Toutefois, en opérant ce déplacement « méta-normatif » de la critique, Allen assigne en même temps une fonction d'opérateur contextuel à la pensée décoloniale, qu'elle mobilise pour mettre en cause « l'impérialisme universaliste » du concept de progrès véhiculé par le point de vue européen, mais sans interroger, dans sa démarche « critique », la réduction à laquelle cet usage critique du point de vue décolonial pourrait la conduire, s'il n'est pas élaboré à partir de ce dernier, mais imposé simplement de l'extérieur. La désobéissance prônée par l'approche décoloniale est réduite à son impact sur la forme de vie dominée par la norme implicite du progrès⁷. La manière dont sont mobilisés les différents lieux d'ancrage de la raison entraîne donc un biais dont il faut préciser exactement la nature et les effets. La question qui n'est pas posée est celle de savoir comment les « lieux autres » sont reconfigurés dans cette interaction cadrée et ce qui, en conséquence, est manqué de la perspective que tentent d'apporter ces « lieux autres » quand on travaille directement à partir d'eux.

Les deux directions qui sont ainsi proposées à la réflexion dans les pages qui suivent participent aussi d'un objectif commun dans la mesure où la « philosophie des lieux » y est mobilisée de manière corrélative sur les dimensions du temps et de l'espace. D'un côté, la référence aux régimes d'historicité permet de détacher du geste négatif par lequel l'esprit continue de rendre raison à ses dénégations comme autant d'occasions de susciter l'éveil d'un désir de traversée du symptôme. D'un autre côté, la référence à la fonction dystopique de l'autre refoulé dans les marges d'un idéal de progrès rappelle la difficulté de sortir positivement de l'attachement spontané à son propre caractère culturel. L'apprentissage décolonial est pourtant au croisement de ces deux révolutions du rapport à la temporalité et à la spatialité.

⁷ L'exigence herméneutique à laquelle répond la démarche est déjà esquissée dans l'article de référence Allen A., « Emancipation without Utopia : Subjection, Modernity, and the Normative Claims of Feminist Critical Theory », in *Hypatia: A Journal of Feminist Philosophy*, vol. 30, 2015, n° 3, pp. 513-529.

I. L'apport de Jaeggi pour une critique des formes de vie. Le rappel de Hegel à la Théorie Critique¹

Introduction

Dans mon propre itinéraire, l'intérêt pour l'Ecole de Francfort remonte à mon séjour en Haïti où se sont développés mes travaux en lien avec la théologie de la libération et la question des processus d'émancipation sociale, dont on trouve un écho dans le livre intitulé *Jalons pour une nouvelle éthique*, dans lequel il était question de Marcuse et de Habermas, notamment.

Si ces références ont beaucoup évolué ces quarante dernières années, à travers les nombreuses discussions d'Habermas en lien à la théorie du droit et de la démocratie ou en regard des morales de la reconnaissance ou des éthiques reconstructives, inspirées des reprises de Honneth et de Ferry, une nouvelle génération semble vouloir renouer avec le projet fondateur de la théorie critique face aux défis nouveaux auxquels se confronte la simple répétition des idéaux républicanistes en régime d'accélération de l'indisponibilité du monde.

C'est dans ce contexte, que cette communication délivrée à Lima tente de parcourir quatre étapes pour cerner ce que la nouvelle génération de l'Ecole de Francfort nomme « l'urgence d'une critique des formes de vie ». La première étape consistera à poser le contexte de la nouvelle génération de l'école de Francfort, celle qui s'est imposée non seulement après Jürgen Habermas, mais aussi après la théorie de la reconnaissance d'Axel Honneth. La deuxième introduira le concept de forme de vie à partir des perspectives ouvertes par Rahel Jaeggi, et notamment sa redéfinition du problème de l'aliénation. Une troisième étape se consacrera à montrer comment le concept de forme de vie mobilisé par Jaeggi tente de répondre à son essai de redéfinition de l'aliénation et en quoi il a besoin, pour être mis en action, de la méthode qu'Adorno entend hériter de la critique hégélienne. Enfin, la quatrième étape s'évertuera à interroger le résultat ainsi obtenu du point de vue des limites de son présupposé naturaliste et du manque de positivité accordé aux conditions de création de nouvelles formes de vie.

¹ Exposé oral, Lima, 24 septembre 2024 : « La urgencia de una crítica de las formas de vida, De Hegel a la teoría crítica », Seminario anual 2024 *Hegel y la pluralidad de las formas de vida* del Grupo Hegel y del CEF- Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP).

1. Le contexte théorique de la nouvelle génération de l'école de Francfort

Une caractéristique de la nouvelle génération des théoriciens de Francfort – avec des auteurs comme Hartmut Rosa, Martin Saar ou Rahel Jaeggi – est d'avoir tenté de refonder le point de vue de la critique sociale².

Je pense notamment à des ouvrages collectifs comme « Philosophie sociale et Critique » (2009) ou « Qu'est-ce que la critique » (2009), voire plus récemment « Après Marx : Philosophie, critique, praxis » (2013)³.

L'enjeu de cet effort était de redéfinir la portée normative de la critique sociale, qui risque toujours de s'enfermer comme le disait déjà Habermas dans un cryptonormativisme, dont le point de vue, assujetti aux valeurs actuelles, entraîne un traitement relativiste des systèmes de pouvoir⁴.

Pour dépasser cette référence métathéorique à une norme idéale d'action, cette génération propose de distinguer, notamment avec Luc Boltanski⁵, deux gestes critiques. D'un côté, le geste de la critique artiste qui tente de se projeter vers une nouvelle forme de vie. De l'autre côté, le geste de la critique radicale qui s'oppose à une forme de vie dominante en déconstruisant son pouvoir de totalisation. Si ce dernier geste considère que « la réalité ne donne pas de prises suffisantes pour dessiner avec précision ce que serait la société une fois soustraite aux aliénations qui l'entravent »⁶, le premier garde au contraire cette capacité de s'affranchir de l'identification des « conditions favorables à l'accomplissement »⁷ pour se projeter vers une surcapacité du désir d'émancipation. Le geste artiste y parvient parce qu'il se concentre sur le sens et sur le désir d'autonomie face à la vérité imposée, alors que le geste radical demeure fixé sur l'épuisement de l'être inhérent à une forme de vie occupée à résoudre ses contradictions.

Chez Hartmut Rosa, ces deux gestes ont donné naissance à une nouvelle théorie de l'aliénation dans les sociétés dominées par l'hyperconnectivité et l'extinction des ressources naturelles. Rosa a ainsi construit un diptyque⁸ combinant une critique de l'accélération comme forme de vie en distorsion entre surcroissance et décroissance, avec de l'autre côté une esthétique de la résonance, tentant de

² Christ J. & al., *Debating Critical Theory*, Rowman & Littlefield, Lanham/New York, 2020.

³ Forst R., Hartmann M., Jaeggi R., Saar M. (eds), *Sozialphilosophie und Kritik*, Suhrkamp Frankfurt a. M., 2009; Jaeggi R. et Wesche T. (eds), *Was ist Kritik?*, Suhrkamp Frankfurt a. M., 2009; Jaeggi R. et Loick D. (eds), *Nach Marx: Philosophie, Kritik, Praxis*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2013. Et de manière générale, Feenberg A., *The Ruthless Critique of Everything Existing*, Verso, New York, 2023.

⁴ Habermas J., *Le discours philosophique de la modernité, Douze conférences*, trad. par Bouchindhomme Chr., Gallimard, Paris, 1988, p. 328.

⁵ Boltanski L., *De la critique, Précis de sociologie de l'émancipation*, Gallimard, Paris, 2009.

⁶ *Ibid.*, p. 244.

⁷ *Ibid.*, p. 224.

⁸ Rosa H., *Beschleunigung, Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 2005; Rosa H., *Resonanz: Eine Soziologie der Weltbeziehung*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 2016.

mobiliser les ressources d'euphonie oblitérées par les distorsions du temps dans les sociétés capitalistes avancées et leur déni des performances des autres formes de vie, qu'elles soient actuelles ou passées.

2. L'apport de Jaeggi

La critique de Jaeggi s'est donné pour objectif de clarifier le cadre méta-normatif de ces gestes théoriques, en ciblant la question des formes de vie⁹ qu'elle mobilise pour les changer par déconstruction ou par projection.

Sa thèse principale à cet égard repose sur une nouvelle théorie de l'aliénation. Jaeggi refuse le schéma simple de l'identification de soi au désir d'objet imposé par une norme extérieure à soi. Ainsi, le sujet moderne en viendrait à se chosifier et voir dans l'accaparement des biens un idéal de soi à réaliser. Pour Jaeggi, l'aliénation inhérente à une forme de vie et qui menace de fait l'existence de chaque sujet qui en dépend doit être analysée de manière beaucoup plus immanente¹⁰. L'aliénation provient de l'expérience répétée d'un échec de l'acte par lequel un sujet parvient à s'approprier, à éprouver une certaine autonomie et une estime de soi à partir du retour de ses actions. Au plus l'appropriation de soi est vécue sur le mode du manque, du déficit, au plus s'installe un écart entre les efforts investis dans une action (un métier, un rôle familial, une relation affective, etc.) et le sentiment de réalisation de soi, de bien-être psycho-social et relationnel. Un auteur brésilien qui a beaucoup exploré cette dimension psycho-sociale de l'épuisement affectif et cognitif liés aux formes de vie contemporaine est Vladimir Safatle¹¹. Les sociétés capitalistes ont produit des formes de vie basées sur l'épuisement de l'appropriation subjective jusqu'au burnout et l'effacement, voire l'isolement de l'individu éprouvant l'impuissance à donner sens à ces circuits de vie...

Suivant cette thèse de Jaeggi, l'aliénation qu'il s'agit de combattre n'est pas tant un phénomène qui procède de l'identification de soi au désir d'objet, voire au désir de réalisation de soi par la soumission à des normes externes de signification. L'aliénation est plutôt un processus psycho-cognitif par lequel une conscience perd sa capacité d'appropriation de soi au point de se détacher de sa propre existence et de ses circuits vitaux, comme s'il s'agissait d'une forme de vie certes pour soi, mais extérieure à soi et dont l'unité lui échappe.

⁹ Jaeggi R., *Critique of Forms of Life*, trad. Cronin C., Harvard University Press, Cambridge, 2018.

¹⁰ Jaeggi R., *Alienation*, trad. Neuhouser F. et Smith A. E., Columbia University Press, New York, 2014, p. 41.

¹¹ Safatle V., *O circuito dos afetos, Corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo*, 2^a edição revista, Autêntica Editora, Belo Horizonte, 2016 (1^a edição Cosac Naify, 2015).

Dans ce sens une forme de vie est aliénante quand un individu éprouve son incapacité à se réaliser en elle¹².

Une fois que l'on a compris cette fonction essentielle de l'appartenance à une forme de vie et ce qui peut s'y jouer de l'intérieur pour chaque individu, on comprend que celle-ci, loin d'être une sorte de système de valeurs transcendantes est plutôt à concevoir de manière holistique comme le monde à partir duquel l'individu assume ses rôles et donne un sens à son existence en fonction de son appropriation particulière de la totalité à laquelle il participe. C'est aussi la raison pour laquelle il va chercher dans cette expérience holistique une norme d'autoguérison afin d'assumer son symptôme (ses malaises, ses résistances). La forme de vie est en même temps ce qui permet de décoder le symptôme de soi avec l'impuissance qui en découle et ce qui va intervenir comme norme de résolution de problème. Toute l'existence sociale repose sur ce rapport fondamental à un milieu constitué qui se donne dans ses évidences comme une instance de résolution de problème ! Elle fournit la norme fondamentale de guérison pour assurer les limites d'un désir sans cesse confronté à sa propre impuissance quand il délire en rêvant d'une vie, voire d'une dignité hors réalité pour son époque. En fait, la forme de vie contient la formule qui confirme et renforce la croyance en la capacité de solution de l'ordre hégémonique.

Nommer le burnout, c'est commencer à le combattre, à médicaliser la souffrance qu'il révèle et à détourner la violence qui en est la source, pour la circonscrire à l'impuissance du sujet à s'approprier sa forme de vie...

3. L'héritage de Hegel

Ainsi, la forme de vie à laquelle s'adresse toute critique sociale, qu'elle soit déconstructiviste ou utopiste, peut se définir comme *une instance idéale de résolution de problèmes*. Sur quelle méthode doit dès lors s'appuyer la critique sociale pour réaliser ses prétentions ?

C'est à ce niveau que le rôle de Hegel est primordial. La thèse de Jaeggi est que la théorie critique de la première génération, celle des pères fondateurs, à savoir Horkheimer et Adorno, a trouvé justement chez Hegel les conditions méthodologiques d'une critique sociale efficace et cohérente, tant sur le plan rationnel que sur le plan pratique. Cette méthode combine deux orientations centrales, à savoir l'immanentisme et le négativisme. Hegel, écrit Jaeggi, c'est « l'école de l'immanence et de la négation déterminée »¹³.

¹² Jaeggi R., *Alienation, op. cit.*, p. xxii.

¹³ Jaeggi R., « Une critique des formes de vie est-elle possible ? Le négativisme éthique d'Adorno dans *Minima Moralia* », trad. Berlan A., in *Actuel Marx*, vol. 38, 2005, n°2, pp. 135-158, p. 155.

L'immanentisme consiste en l'analyse critique de chaque expérience individuelle comme participant à un moment de la vie de « l'esprit objectif »¹⁴, donc un moment d'une raison s'autoréalisant dans les dispositifs de production et de contrôle des pratiques sociales. Chaque expérience individuelle participe à des formes de totalité sociale qui en déterminent les orientations pratiques en tant qu'ethos, c'est-à-dire en tant que « base de toutes les idées concevables de vie bonne »¹⁵, comme, la réussite, le mérite, mais également le juste, le vrai, le beau, etc.).

Quant au négativisme, il permet d'analyser, du point de vue pratique, la limite interne de cette expérience de soi comme participant d'un ordre éthique. De fait, alors qu'ils sont amenés à considérer ce moment unilatéral de la vie de l'esprit comme une solution absolue, les individus éprouvent aussi de multiples déceptions pratiques dont le sens immanent leur échappe, parce qu'elles constituent en fait autant de trous vers d'autres effectuations apparemment inaccessibles à cette forme de vie¹⁶.

La méthode de Hegel permet ainsi de saisir chaque forme de vie, dans un lieu et une époque, d'un côté **en soi**, dans l'immanence de son caractère unilatéral (elle se vit et se conçoit comme porteuse de LA norme fondamentale de résolution des problèmes). D'un autre côté, en même temps, elle permet de la saisir **pour soi**, du point de vue de la négativité que peut expérimenter chaque individu lorsqu'il se conforme de l'intérieur à cette forme unilatérale de résolution de problème et en découvre les manques, les « ratés » (malgré son adhésion volontaire).

Cette méthode sous-tend toute la démarche de la Dialectique de la raison, le grand ouvrage d'Horkheimer et d'Adorno. D'une part, les auteurs montrent qu'en soi, la raison instrumentale du monde industriel s'efforce de tout réduire à sa norme de rendement et de standardisation des objets : « Tout ce qui ne se conforme pas aux critères du calcul et de l'utilité devient suspect à la raison (D.R., p. 24) »¹⁷. D'autre part, ils montrent qu'en même temps, l'individu se découvre pour soi, pris constamment au piège de cette structure productiviste qui le réifie et exige que ses besoins puissent être appréhendés comme autant de biens exploitables sur le marché. Les figures symboliques qui sont mobilisées par les auteurs, notamment celles d'Ulysse et de Juliette, renforcent la prise de conscience de cette

¹⁴ *Ibid.*, p. 138.

¹⁵ *Ibid.*, p. 139.

¹⁶ *Ibid.*, p. 158.

¹⁷ Belaval P., « Une présentation : La dialectique de la raison de Max Horkheimer et Theodor Adorno », in *Germanica*, vol. 8, 1990, pp. 195-202, p. 195. Citant de Horkheimer M. et Adorno Th., *La Dialectique de la Raison* (D.R.), trad. Kaufholz É., Gallimard, Paris, 1974, p. 24.

désappropriation de soi qu'impose la domination du modèle de la raison instrumentale comme forme de vie.

En même temps, l'héritage de Hegel contient plus encore si l'on prend le temps d'en revenir concrètement à l'usage critique des « formes de vie » qui est fait dans son parcours. Ce point est important par rapport à la réception qui en est proposée par la première génération de Francfort. Notamment, il est possible de préciser cette réception en ajoutant que les deux orientations, immanentiste et négativiste, peuvent être combinées de manières différentes. Et on verra que cette précision n'est pas anodyne car elle permet de renforcer le point problématique que veut soulever Jaeggi par rapport à une critique sociale reprenant l'héritage de la première génération.

Dans le cadre restreint de cette présentation, nous nous en tiendrons à deux exemples pour indiquer les ressources supplémentaires de cette méthode. L'enjeu consiste à montrer qu'il est possible de s'inspirer non seulement d'un mouvement qui va de l'immanentisme au négativisme comme dans la méthode mobilisée par *La phénoménologie de l'esprit*, mais également d'un mouvement inverse, lequel va pour sa part du négativisme à l'immanentisme, comme dans la Philosophie de l'histoire ou dans les cours de Philosophie de la religion. La méthode diffère donc selon que la critique suppose le point de vue d'une anthropologie transcendantale ou plutôt le point de vue appliqué d'une anthropologie culturelle.

Prenons pour exemple les deux citations suivantes :

La première citation, tirée des cours de 1824, fait écho au récit de l'explorateur anglais John Ross¹⁸, un officier de la marine britannique.

[le peuple Eskimo] « n'a pas la moindre représentation [*Vorstellung*] de l'esprit, d'une essence supérieure, d'un esprit invisible qui se tiendrait au-dessus d'eux, ... [il n'a pas] plus de représentation de l'immortalité de l'âme, de l'éternité de l'esprit, de l'être en et pour soi de l'esprit individuel ... [il] ne vénèrent [*verehren*] aucune image [*kein Bild*], aucune créature vivante... Mais ils croient par leurs chamans exercer un pouvoir direct sur les objets de la nature, sans médiation, par des paroles et des gestes ». Ces enchanteurs « dansent, se mettent à faire des mouvements prodigieux, se mettent hors d'eux-mêmes, s'épuisent et, dans cet état, ils font entendre des bruits et des paroles ». Mais « ces paroles n'ont pas de sens [*keinen Sinn*] et ne sont adressées à aucun être comme médiation »¹⁹ ...

La deuxième citation mobilise le dialogue satirique écrit par Diderot entre 1762 et 1773 et traduit par Goethe en allemand en 1805 (alors que l'édition posthume

¹⁸ Ross J., *Voyage vers le pôle Arctique, dans la baie de Baffin*, Librairie de Gide fils, Paris, 1819.

¹⁹ Hegel G. W. F., *Vorlesungen über die Philosophie der Religion und Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes*, hrsg. von Walter Jaeschke und Manuela Köppe, in *Gesammelte Werke*, Bd. 29, 1, *Nachschriften zu den Kollegien über Religionsphilosophie der Sommersemester 1821 und 1824*, Felix Meiner, Hamburg, 2017, p. 236.

en France date de 1821). Hegel s'y réfère pour appuyer son idée d'une forme d'aliénation de l'esprit dans la culture moderne (Chapitre VI, Section B).

(...) que la conscience de soi vaille, c'est dû à la médiation rendant étranger à soi par séparation d'avec soi, qui a permis de se rendre conforme à l'universel. (...)

(...) Ce moyennant quoi l'individu a ... ici valeur et effectivité, c'est la culture. La vraie nature originaire et substance de l'individu est l'esprit. (...)

(...) Bien que le Soi se sache ici effectivement réel comme ce Soi-ci, son effectivité consiste pourtant seulement dans la suppression du Soi naturel ; la nature originairement déterminée se réduit par conséquent à la différence inessentielle de grandeur, à une plus grande ou plus petite énergie de la volonté, (...)

Mais le but et contenu de celle-ci appartient uniquement à la substance universelle elle-même et ne peut être qu'un universel; la particularité d'une nature, qui devient but et contenu, est quelque chose d'impuissant et de non-effectif ; elle est une manière qui, de façon vaine et risible, se donne de la peine pour se mettre en [une] œuvre ; elle est la contradiction consistant à donner au particulier l'effectivité qui est immédiatement l'universel.

Ce qui est visé vaut, de ce fait, pour ce qu'il est, pour une manière. « Manière » n'est pas tout à fait la même chose que « espèce », « de tous les sobriquets le plus redoutable, car il désigne la médiocrité et exprime le plus haut degré du mépris »²⁰.

Dans la première citation²¹, on remarque que le rôle de la négation est prédominant pour situer la forme de vie incarnée par la « mentalité primitive » des Inuits. En fait, pour Hegel, dans cette forme de vie, il n'existe pas de « faculté de représentation » capable de distinguer un objet naturel avec ses effets sensibles d'une force vitale, active dans chaque objet, encore moins d'une essence capable de conduire à l'idée d'une substance individuée. Il en résulte, de manière immanente, l'acceptation d'un pouvoir chamanique, vide de sens, mais dépendant totalement de l'espoir d'un changement immédiat dans les choses environnantes. De telles populations ne peuvent qu'être disposées à se soumettre sans explication aux changements arbitraires de leur environnement... Fait intéressant pour ce passage du négativisme à l'immanentisme, le récit du contact commence en précisant que « Les Anglais avaient avec eux un Eskimo qui avait vécu assez longtemps en Angleterre, qui était d'une plus grande culture [*Bildung*] et leur servait d'interprète. Grâce à lui, ... etc. ».²² Le passage à une autre forme de vie

²⁰ Hegel G.W.F., *La Phénoménologie de l'esprit*, trad. par Bernard Bourgeois, Vrin, Paris, 2006, pp. 426-427. Hegel cite (suivant la traduction de Goethe du *Neveu de Rameau* ; pour l'original, Diderot, *Œuvres complètes*, Hermann, Paris, 1989, t. XII, pp. 31-196, pp. 146-147). Comme le rappelle Pujol, « Une « espèce », c'est le contraire d'un original » (Pujol St., *Le philosophe et l'original*, Presses universitaires de Rouen et du Havre, Mont-Saint-Aignan, 2016, p. 108). La préoccupation ontologique du Neveu de Diderot c'est de ne pas vouloir être uniquement « comme les autres », d'être un « original » plutôt que de se laisser ravalé au rang de l'espèce (Pujol St., *op. cit.*, pp. 110-112).

²¹ Nous suivons l'interprétation donnée par Tangorra M., *La pulsion barbare. Une épistémologie hégélienne de l'altérité radicale*, Thèse UCLouvain, 2023, pp. 318-324.

²² Hegel G. W. F., *Vorlesungen über die Philosophie der Religion und Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes*, *op. cit.*, p. 236.

est donc possible et c'est bien la forme de vie maintenue comme norme fondamentale dans ces contrées du Grand Nord qui a bloqué ce peuple dans un rapport exclusivement sensible aux choses !

Dans la deuxième citation le circuit parcouru par la pensée est inverse. Le monde moderne, celui des Lumières, mais aussi des frasques de la Royauté et de la noblesse de cour (l'absolutisme), est abordé de manière immanentiste, en fonction de la norme d'appropriation de soi qui le dirige. Comme chez des auteurs tels que Rousseau, La Bruyère, ou plus connu, Molière, c'est la question d'une forme de vie fondée sur l'apparaître, les convenances, les codes vestimentaires, le langage, les propos convenus, qui définissent une manière d'être-soi érigée en valeur sociale, en « distinction ». Ici, l'acte d'abstraire et de poser dans un ordre supérieur fonctionne comme dispositif de représentation, mais en réduisant l'universel à l'effectivité d'un milieu social ou d'une classe sociale²³. Le négativisme ne survient que dans un deuxième temps pour dénoncer le ridicule de cette grandeur sans la moindre distance avec soi-même, mais acquise uniquement par la production d'une personnalité soumise à la mode de son époque et totalement dépendante des caprices d'un milieu social. En même temps, aucune place n'est laissée dans cette soumission aux convenances, à la « naturalité exclue », au soi « sans manière » et à cette part de résistance des « minuscules » au monde d'en haut.

Là où le blocage de tout dispositif de représentation de l'esprit dans la forme de vie des Inuits/Esquimaux les conduit collectivement à s'enfermer dans la forme primitive du pouvoir magique sur la vie, les héros romanesques du monde moderne (ceux qui vont rêver des valeurs humanistes universelles et révolutionnaires) constituent les préliminaires d'un rapport hégémonique au pouvoir, entraînant les cultures dans une lutte à mort des consciences pour se soumettre à la bonne manière de vivre ou d'être humain.

La critique sociale paraît ainsi saisie entre deux vides problématiques : le vide d'une immanence sans médiation, posée comme un hors sens, et le vide d'une volonté d'unité des comportements sur la base d'un modèle pratique, jamais confronté à la négation de sa grandeur.

²³ Bourdin commente ainsi : « Si la culture se présente donc comme la médiation par laquelle l'individu acquiert valeur objective et effectivité, à l'inverse, l'individu n'accède à la culture, ne peut contribuer à la produire que par l'aliénation de son « Soi naturel », et non par la spécificité d'une nature, incapable de produire par soi-même une œuvre ». Le dilemme devant lequel se trouve l'individu accédant à la singularité de la culture moderne est de savoir s'il accepte de s'abstraire de « l'impuissance d'un Soi naturel, fixé dans sa particularité, son caractère, son originalité naturels » ou s'il « recule devant le travail de son aliénation et tourne le dos à son devenir universel » ... (Bourdin J.-Cl., « Annexe. Hegel lecteur du Neveu de Rameau », in ID., *Le philosophe et le contre-philosophe Études sur Le Neveu de Rameau*, Hermann, Paris, 2021, pp. 237-259, pp. 244-245).

4. La critique de la critique

L'avantage de ces deux orientations méthodologiques est qu'elles permettent à la critique sociale de mettre en avant un mouvement d'autosaturation des formes de vie grâce à la désappropriation des individus dont les expériences d'échec restent collectivement hors sens. Non seulement, la critique sociale éclaire sur l'effet d'aliénation vécu à l'intérieur d'une forme de vie – un effet engendré par la survalorisation d'une norme de résolution des problèmes au point de refouler tous ses échecs et ses insuffisances –, mais en outre elle aide à identifier ces expériences déterminées de désappropriation de soi qui entrent en contradiction pratique avec les impératifs de la culture hégémonique.

Comme l'écrit Jaeggi, « le négatif n'est alors pas seulement ce qui ne doit pas être, mais plutôt ce qui ne peut subsister sans contradiction, ce qui ne peut être ni pensé ni vécu sans contradiction »²⁴. C'est l'effet de malaise et d'impuissance qui pousse l'individu hors de soi, dans une sorte d'addiction à un remède qui le détruit !

Cependant, le problème majeur de cette méthode critique, à travers l'approche héritée d'Hegel et d'Adorno, c'est son rapport à la positivité : quelle issue ou quel changement anticiper au-delà de la mise en évidence du vide où s'épuise une forme de vie par ses processus de désappropriation ?

Etrangement, c'est l'idée de transition comme opération de sortie d'une forme de vie destructrice, celle du besoin d'issue et donc de dépassement du moment négatif de l'impératif de transition « il faut ne plus ceci ou cela ... » – on disait dans le vieux langage mystique : « *oportet transire* »²⁵ – c'est cette idée qui pose problème. On découvre en fait une incapacité spécifiquement moderne à dépasser le hors sens dans lequel une issue à la domination deviendrait effectivement opérationnelle.

Certes, l'acquis et l'avantage indéniable, grâce à Hegel, et contre le moralisme kantien, c'est que le positif ne fait pas face au négatif comme un modèle abstrait et déconnecté, tel un impératif éthique de « bien vivre ensemble » ou un idéal de société juste décidable grâce à un voile d'ignorance !

²⁴ Jaeggi R., « Une critique des formes de vie est-elle possible ? Le négativisme éthique d'Adorno dans *Minima Moralia* », *op. cit.*, p. 155.

²⁵ L'impératif d'Eckhart rappelé par Stanislas Breton (Breton St., *Deux mystiques de l'excès : J.-J. Surin et Maître Eckhart*, Cerf, Paris, 1985, pp. 166-167). On verra notamment le bel article de Mangin E., « Balbutiement du Verbe et poétique de la chair. Écriture et rationalité chez Maître Eckhart », in *Revue des sciences religieuses*, vol. 87, 2013, n° 2, pp. 239-252.

Toutefois, avec les seules armes de l'immanentisme et du négativisme, deux écueils font barrage au positif et donc à l'accès à une critique constructive jetant les bases du passage à une nouvelle forme de vie.

Le premier écueil, c'est celui de l'hypothèse naturaliste qu'un Engels va largement contribuer à amplifier dans la dialectique révolutionnaire des premiers temps. L'épuisement serait en lui-même la condition de la résilience : le corps social porté à l'extrême de la contradiction se relancerait par l'effet d'annulation des pôles opposés, la vie métaboliserait son trauma et trouverait à tous les coups un nouvel équilibre provisoire, ... Dans ce cas, rien ne permet d'anticiper réellement la forme d'un nouvel horizon d'action. Il advient par surprise.

Contre cet automatisme dialectique, la solution de la première génération de l'Ecole de Francfort réside plutôt dans l'ajout d'hypothèses fortes sur la normativité intrinsèque de l'histoire de l'esprit (la « normativité interne de l'effectivité historique elle-même », Theunissen²⁶). Il s'agit d'une référence méta-critique à l'espoir que suscite la capacité de la critique elle-même lorsqu'elle crée un passage et parvient à suivre ainsi son chemin propre. Jaeggi cite cette formule d'Adorno qui se compare à un « mineur sans lampe » : dans le noir de la mine, « certes il ne sait pas vers où il est poussé, mais il cherche les aspérités, les anfractuosités et ainsi son toucher lui indique exactement l'état des galeries, (...) <le toucher des déformations de la paroi > guide ses pas »²⁷ vers une issue ...

Mais le problème méthodologique n'est pas pour autant résolu. C'est le deuxième écueil, car, dans ce cas, le positif, même s'il n'est pas simplement absent, demeure encore recouvert par le négatif qui lui « impose sa forme » à travers l'immanentisme et le négativisme.

C'est ici que l'on touche à la limite de la critique sociale érigée elle-même en forme de vie immanente et négative : elle reste attachée à sa norme fondamentale, sans parvenir à créer le décalage qui lui permettrait de s'appuyer sur ce que la forme de vie critiquée pose hors sens. Elle perçoit l'effet de ce hors sens, l'enfermement et le blocage, en quelque sorte le symptôme, mais sans parvenir à le traverser.

C'est ce que montre aussi les deux exemples d'immanentisme et de négativisme que nous avons repris à Hegel. L'Inuit est enfermé dans le hors sens de ses croyances primitives, pendant que le courtisan de la bonne société monarchique s'enferme lui-même dans un corps abstrait de convenances à la mode qui le transforme en faire valoir de la royauté. Comme dans le texte de Kant qui met en

²⁶ Theunissen M., « Negativität bei Adorno », *op. cit.* p. 42; cité par Jaeggi R., *op. cit.*, p. 152, note 27.

²⁷ Jaeggi R., « Une critique des formes de vie est-elle possible ? Le négativisme éthique d'Adorno dans *Minima Moralia* », *op. cit.*, p. 158.

relation le pouvoir vide du Chaman et celui du Pasteur²⁸, malgré leurs ancrages culturels si différents, ces pratiques « hors des limites de la simple raison » peuvent être niées de façon déterminée et analysées de manière immanente, mais elles n'entraînent à aucun moment une forme différente d'apprentissage par rapport au récit des vies dominées.

La méthode critique en reste au niveau du méta-récit de ces formes de vie comme des expériences d'aliénation, en soi (Inuit) ou pour soi (Courtisan), mais à aucun moment il n'y a déplacement effectif vers cet autre – hors sens – pour envisager la portée d'un contre-récit, aussi bien de l'Inuit confronté à la sommation de l'anglais (fais nous un rite magique qui marche, qui a du sens), que de la conscience servile (nourrie du mépris des courtisans pour son absence de « savoir-vivre »...), les gens du peuple, sans culture, mais aussi, au bout du compte, cette noblesse courtesane, assujetties à ses conventions.

La seule manière pour une critique sociale de dépasser l'effet de l'impuissance qu'elle prétend mettre à jour comme impuissance (négativement et de manière immanentiste), c'est de désobéir à cette forme de vie imposée en acceptant ce décalage contre-intuitif qui s'y révèle sous la forme d'essences subalternes, elles-mêmes porteuses de contre-récits.

Conclusion

De manière certainement trop schématique, j'ai tenté de montrer comment la nouvelle génération de l'Ecole de Francfort tente de reprendre l'héritage hégélien pour relancer la pratique de la critique sociale radicale. Sa question centrale est de parvenir à remettre en question une forme de vie hégémonique en sachant que la raison critique a pour seules armes son point de vue d'immanence à cette forme de vie et son attention négative aux expériences d'échecs qui résistent à sa norme de résolution de problème. C'est évidemment capital pour sortir d'un monde où la norme capitaliste de reproduction sociale se donne comme condition de toute solution durable pour notre avenir. Même lorsque les urgences de santé publique s'imposent, cette forme de vie traite les moyens thérapeutiques comme des marchandises qu'il faut acheter en suivant les règles absolues de la libre concurrence et le rendement des actionnaires... Mais un tel constat permet-il de

²⁸ L'image obsède Kant d'ailleurs et elle revient à plusieurs reprises sous sa plume. Dans *La religion dans les limites de la simple raison*, Deuxième partie, Section II, § 3 : « Celui qui se figure voir des esprits ou entendre des voix surnaturelles (comme le chaman des (Toungouses) ne peut jamais prouver aux autres la réalité objective de ce qu'il prétend percevoir ; il ne peut même pas s'en convaincre lui-même par des principes universels de la raison ». Ainsi que dans la *Critique de la raison pure*, A 796 / B 824 : « Un habitant des régions arctiques de la Sibérie voit des esprits ou entend des voix ; cela n'est pour lui pas plus extraordinaire qu'il ne l'est pour nous de percevoir la lumière du jour. Mais que son médecin déclare que ce ne sont que des imaginations, cela ne lui ôtera jamais ses visions, car ce qu'il admet pour lui-même comme réalité, il ne le mesure pas selon la raison des autres, mais selon la sienne propre ». On peut évidemment penser à des sources comme Gmelin J. G., *Reise durch Sibirien* (1751-1752), ainsi que Müller G. F., *Beschreibung der Sitten und Gebräuche der Sibirischen Völker* (1730).

relever le défi critique des appels à transiter vers de nouvelles formes de vie ? Autant la nécessité de sortir avive la conscience collective et expose de manière inquiétante l'état de désappropriation produit par un système qui épuise l'ensemble de ses éléments, autant l'acte positif de fondation d'autre forme de vie n'acquiert de cette façon aucune consistance pratique.

Dans un tel contexte, la tentation est grande de s'abandonner à un utopisme radical pour s'affranchir, comme la critique artistique, de l'identification des « conditions favorables à l'accomplissement »²⁹. Pourtant, une autre voie reste en réserve de la démarche analysée, comme une sorte de pierre d'attente ou de point aveugle de la modernité toujours triomphante dans le scientisme capitaliste. Il s'agit des conditions de construction d'un rapport positif au refoulé ou au hors sens que la négation ne cesse de repousser à la limite du processus de désappropriation, alors que, de manière contre-intuitive, ce hors-sens indique le point d'ancrage réel d'un autre récit, par lequel il est possible de réexister, de s'insurger et de remodeler un monde³⁰...

²⁹ Boltanski L., *De la critique*, *op.cit.*, p. 224.

³⁰ Walsh C., « Pedagogías decoloniales caminando y preguntando, Notas a Paulo Freire desde Abya Yala », in *Entramados: educación y sociedad*, n°1, 2014, pp. 17-30.

II. Théorie critique et pensée décoloniale – Vers une critique des formes de vie¹

La conférence de Lima a mis en avant un implicite de la critique des formes de vie, à savoir une option immanentiste et négativiste qui refoule à l'arrière-plan la mise hors-jeu d'un rapport positif à des formes de vie différentes susceptibles d'amorcer un autre récit de la modernité et de ses failles. Méthodologiquement le négativisme immanentiste tente de se suffire à lui-même comme geste critique de façon à éviter toute illusion qu'engendrerait l'idéalisation d'un autre mode d'existence, déjà défaits des conditions d'enfermement de la norme hégémonique et capable d'offrir une base solide pour chercher d'autres solutions. Mais la question que cherche à mettre en avant la « philosophie des lieux décoloniale », c'est précisément la nécessité d'échapper à cette résistance négativiste qui se refuse à reconnaître, de manière contre-intuitive, la positivité d'un hors-sens, celui-là même que signale le lieu réel d'un autre récit !

De ce point de vue, l'objectif de la conférence de Seoul est double. D'une part, montrer que ce diagnostic existe déjà dans la nouvelle école de Francfort et qu'il a été la source d'une orientation décoloniale proposée par Amy Allen, notamment. A partir de ses lectures de Dussel, lui-même interprète critique, en fonction de la revendication de son lieu d'énonciation périphérique, des thèses de l'éthique communicationnelle et de ses ambitions universalistes, Allen a élaboré un essai pour décoloniser la théorie critique. Il y est donc bien question aussi d'agir à partir d'une philosophie des lieux. Mais le second objectif que poursuivra, d'autre part, cette conférence sera de montrer les limites d'une telle transaction quand elle ne prend pas en compte dès le départ les impasses du négativisme immanentiste s'il sert à nouveau de cadre pour réaliser l'opération de mise en dialogue des lieux. C'est alors le renouveau d'une critique des formes de vie qui se trouve biaisé, malgré la volonté de relancer le geste critique en échappant à la norme hégémonique d'une forme de rationalité située.

Introduction

Nous commencerons par préciser les termes de la comparaison que nous nous proposons d'élucider pour mieux identifier les conditions épistémologiques et les biais éventuels d'une critique des formes de vie.

Quand nous parlons de « théorie critique », nous nous référons plus strictement à la tradition freudo-marxiste et post-marxiste spécifique à l'École de Francfort, fondée en Allemagne en 1923². En un siècle, cette école a déjà connu au moins quatre générations, un exil nord-américain dès 1933, un retour en force dans le

¹ « Critical Theory and Decolonial Thought – Towards a Critique of Forms of Life », conférence à l'Université nationale de Séoul, organisée par le prof. Daesung Park, dans le cadre de l'International colloquium – *Rethinking decolonisation*, 24 janvier 2025. Séminaire Anthropologie décoloniale - 탈식민적 인류학 세미나.

² Feenberg A., *The Philosophy of Praxis: Marx, Lukács and the Frankfurt School*, Verso, New York/London, 2014.

paysage européen aux alentours de la révolution culturelle anti-consumériste de 1968 avec Marcuse, un tournant post-marxiste avec l'éthique communicationnelle de Habermas et une relance du projet de théorie critique de la forme de vie capitaliste avec la dernière génération des Rosa et des Jaeggi³. Dans cette longue tradition, nous nous concentrons avant tout sur le projet de reconstruction de la posture critique par la dernière génération qui revendique un nouveau lien avec le moment fondateur d'Horkheimer et d'Adorno⁴.

Quand nous nous référons à la « pensée décoloniale », nous renvoyons plus strictement au mouvement latino-américain « colonialité / décolonialité »⁵, initié fin des années 90 par Ramón Grosfoguel et Walter D. Mignolo, et qui s'est ancré dans la critique de la matrice coloniale du pouvoir formulée par le sociologue péruvien, Aníbal Quijano⁶. Il est courant aujourd'hui de distinguer déjà plusieurs vagues dans ce mouvement. Après le moment fondateur de la colonialité du pouvoir, on parle aussi de la colonialité du savoir avec Mignolo, de la colonialité de l'être avec Nelson Maldonado Torres, de la colonialité du genre avec Rita Segato, et de la colonialité de la terre habitée avec Arturo Escobar. Dans ce mouvement historique, nous nous concentrons plus spécifiquement sur le projet du féminisme décolonial, visant à traduire la posture critique dans une contre-pédagogie de l'ordre « psychopathique » imposé par la colonialité⁷.

Dans ces deux traditions, que nous venons de resituer très brièvement, nous serons donc attentifs à la reconstruction d'une posture critique anticapitaliste, suivant évidemment des lignes de fractures sociales *a priori* différentes, mais aussi concomitantes. D'un côté, la ligne de fracture suivie est celle de l'épuisement des ressources planétaires engendré par un système occidental mondialisé de surexploitation et de gaspillage. De l'autre côté, la ligne de fracture suivie est celle de l'emprise du trauma colonial sur la structure sociopolitique du Sud global.

1. Les Prodromes d'un dialogue critique

Malgré les ancrages et les perspectives différentes, ces deux corpus théoriques sont loin d'être hétérogènes. Les échanges historiques entre les deux traditions ont été nombreux, ne fût-ce que si on tient compte de l'impact qu'a pu produire un monde académique monopolaire, régi par les figures d'autorité de la raison, notamment en théorie sociale et en philosophie politique. Il s'agissait donc plutôt de transfert et de réception dans un sens unilatéral, donc d'un rapport quasi à sens

³ Fraser N., Jaeggi R., *Capitalism, A Conversation in Critical Theory*, Polity Press, Cambridge, 2018.

⁴ Jaeggi R. & Wesche T. (eds), *Was ist Kritik?*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 2009.

⁵ Cf. Mignolo W. D., Walsh C. E., *On Decoloniality, Concepts, Analytics, Praxis*, Duke UP, Durham/London, 2018.

⁶ Quijano A., « Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina », in Lander E. (ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales, Perspectivas latinoamericanas*, CLASCO, Buenos Aires, 2000, pp. 122-151.

⁷ Segato R. L., *Contra-pedagogías de la crueldad*, Prometeo Libros, Buenos Aires, 2018.

unique. Le marxisme des années 60 et 70 n'échappe pas à cette prédominance des centres métropolitains, pas plus d'ailleurs que le succès, dans les années 80 et 90, des théories éthiques de la justice, fixées sur la discussion autour des principes d'égalité et de différence. Il a fallu la prise de conscience progressive des points aveugles contenus par les approches consensualistes et le tournant post-moderne pour prendre en compte concrètement la portée épistémique des écarts entre les contextes d'énonciation. On a alors assisté à l'émergence de théories ancrées tenant compte des points de vue minoritaires, subalternes et invisibles⁸, et ceci, même antérieurement aux combats pour la promotion d'une justice épistémique. Dans le mouvement décolonial, un moment clé a été, de ce point de vue, l'orientation vers d'autres lieux de production du savoir grâce à des universités indigènes, valorisant le rôle des savoirs locaux avec des projets pédagogiques inclusifs, émancipés de l'occultation épistémique de l'autre⁹.

Historiquement, il a fallu cette coupure épistémologique plus radicale avec la structure monopolaire du champ académique international et ses filiations obligées, pour qu'une interaction puisse devenir réellement significative entre ces deux grands courants intellectuels. L'avantage de cette nouvelle situation est de rendre possible un usage direct de l'effet de concomitance, à la manière d'une « critique de la raison critique ». C'est le cas en particulier de la démarche proposée par Amy Allen dans son ouvrage *The End of Progress, Decolonizing the Normative Foundations of Critical Theory*¹⁰. Dans un contexte déjà attentif aux dénonciations de l'occidentalo-centrisme et à la « sociologie des absences » nécessaire à une pensée du Sud global (Boaventura de Souza Santos¹¹), il est désormais possible, pour Amy Allen, de s'avancer « de l'intérieur » sur le terrain des enjeux d'une décolonisation de la théorie critique.

Celle-ci signifie, d'une part, rechercher les marqueurs d'occidentalo-centrisme dans la théorie critique de la raison héritée de l'École de Francfort. Mais elle signifie aussi, d'autre part, envisager l'orientation que pourrait prendre une théorie critique décoloniale, capable de dépasser ces biais.

Sur le plan des marqueurs, ce qui apparaît fondamentalement comme biais, c'est la dimension méta-normative qui caractérise la théorie critique. Si elle obéit dans l'ensemble de sa démarche à un impératif de négativité pour mettre à l'épreuve l'ordre historiquement donné, c'est parce qu'elle suppose une théorie du progrès

⁸ Voir notamment les contributions de Allen et Zúñiga dans Allen A. et Mendieta Ed. (eds), *Decolonizing ethics: the critical theory of Enrique Dussel*, Penn State UP, University Park, 2021.

⁹ Krainer A., Aguirre D., Guerra M., Meiser A., « Educación superior intercultural y diálogo de saberes: el caso de la Amawtay Wasi en Ecuador », in *Revista de la Educación Superior*, vol. 46, 2017, n°184, pp. 55-76.

¹⁰ Allen A., *The End of progress, Decolonizing the Normative Foundations of Critical Theory*, Columbia UP, New York, 2016.

¹¹ Sousa Santos B. de, *Epistemologies of the South, Justice against Epistemicide*, Routledge, London/New York, 2014. En particulier le chapitre V.

de la raison qui ne s'énonce pas elle-même et donc qui ne se remet pas en question. Comme phénoménologie de l'Esprit, la théorie critique n'est pas uniquement la mise en œuvre d'une opération interne à l'histoire des idées. Elle s'appuie en même temps sur l'ajout d'hypothèses fortes sur la « normativité interne de l'effectivité historique de l'esprit » (Theunissen¹²). L'esprit critique est supposé procéder par le dépassement dialectique de ses propres fixations. La théorie critique se rattache donc logiquement à l'idée d'un achèvement encore différé des capacités de la raison engagée dans l'histoire. La raison se fait à travers le travail réflexif qu'incite sa temporalisation, si bien que s'accrocher aux données immédiates de l'expérience historique est la condition pour anticiper d'autres modes de réalisation de soi et ainsi parvenir à s'auto-corriger tout en tirant parti de son présent.

C'est cette méta-normativité inhérente à la temporalisation de l'esprit qui permet de maintenir l'horizon imaginaire d'une unité plus assurée de l'ordre commun, une unité réservée (Kant disait « sans contenu déterminé ») qui n'est donc pas interrogée pour elle-même, mais indique un nouvel ordre de réalisation. Une telle unité surpasse toutes les formes possibles de dislocation que pourrait provoquer le rapport à l'époqualité historique, soit parce que l'horizon d'attente serait bouché, soit parce que l'espace d'expérience serait détruit.

Néanmoins, ce blocage inhérent à la surdétermination occidentale de la théorie critique par la représentation téléologique de l'histoire et sa résolution dialectique, n'est pas indépassable. Et c'est tout l'intérêt d'une décolonisation de la théorie critique. Elle pose la question radicale d'une autre pratique de la pensée directement adressée à cette option mise hors de portée parce que c'est une condition méta-normative de la critique. Ce qui est d'emblée mis hors sens, ce sont les épreuves de dislocation des possibles dans un ordre dominé par une vérité qui lui est imposée de l'extérieur. Cette théorie du progrès de la raison dans l'histoire est indicative d'un rapport dysfonctionnel au temps basé sur l'anticipation imaginaire de l'un et sur la disponibilité toujours déjà donnée du réel. Décoloniser la théorie critique, c'est la détacher de cet effet de surdétermination par la norme fondamentale de la raison s'accomplissant dans l'histoire.

Amy Allen reprend ici la proposition de Walter Mignolo et de Catherine Walsh, à savoir celle de la *désobéissance épistémique*¹³. Décoloniser la théorie critique, c'est se déconnecter de cette vision de la raison opératrice de sa propre histoire ou de sa propre destination, pour que d'autres modes de rapport à l'être puissent

¹² Theunissen M., « Negativität bei Adorno », in Friedeburg L. von et Habermas J. (eds), *Adorno-Konferenz 1983*, Suhrkamp, 1999, p. 42; cité par Rahel Jaeggi, *op. cit.*, p. 152, note 27.

¹³ Mignolo W., « Epistemic Disobedience and the Decolonial Option: A Manifesto », in *Transmodernity*, 2011, pp. 44-66, [En ligne], <https://doi.org/10.5070/T412011807> (page visitée le 14 juillet 2025).

trouver des manières d'interagir et de se renforcer en coopérant. Quand le présupposé méta-normatif d'un faire histoire par l'effet de la rationalisation des formes de vie s'efface, c'est la combinaison du perspectivisme et du constructivisme des formes de vie qui devient le centre de la question critique.

2. Quel impensé de la critique de la critique occidentale ?

C'est le point de basculement auquel conduit la critique de la critique chez Allen. Il s'agit d'une transformation épistémique du point de vue de la théorie critique qui lui permettrait de revisiter ses présupposés et d'engager une nouvelle dynamique déliée des hypothèses fortes sur « la normativité interne de l'effectivité historique de l'esprit ».

Or cette opération nous semble incomplète et potentiellement trompeuse dans le contexte actuel. C'est pourquoi nous voudrions montrer l'intérêt d'aller plus loin qu'un simple effet de concomitance.

De fait, cette « critique décoloniale de la théorie critique » se contente d'introduire à l'interne de la démarche existante une contrainte herméneutique supplémentaire à l'égard de l'héritage épistémique moderne, celui de déjouer l'occultation d'un pouvoir d'autoréalisation de soi. Mais cette contrainte herméneutique supplémentaire n'a pas réellement d'impact, car elle est relue en fonction d'une auto-critique interne de l'École de Francfort qui a déjà mesuré les risques de cette méta-normativité tant dans ses confrontations avec la contre-sociologie des expériences minoritaires qu'avec la contre-anthropologie de la désidentification des genres. Habermas abordait déjà lui-même les enjeux en termes de crise de la rationalité normative et cherchait dans l'idée d'une théorie des types de rationalité une approche capable de combiner perspectivisme et constructivisme éthiques, dans une perspective de « réapprentissage » des exigences d'un monde possible en commun. Dans ce cas, le choc décolonial ne vient que confirmer la question d'une relance du projet critique telle qu'elle se pose dans la dernière génération de l'École de Francfort.

Notre hypothèse, pour aller plus loin dans l'interaction entre les deux traditions, est qu'il faut plutôt, dans un premier temps, réactiver le biais occidentalocentrique, pour éviter d'abord de le répéter inconsciemment (comme Amy Allen) et, ensuite, dans un deuxième temps, tenter d'en identifier les effets d'occultation et suivre la piste ainsi manquée. Mais l'enjeu est aussi, pour y arriver, sur le plan de la méthode, de dépasser le simple effet de concomitance pour construire les conditions d'un parallélisme structurel. C'est la raison pour laquelle nous allons recourir à la méthode du parallélisme des structures créée par les linguistes de Prague et les formalistes russes, tel qu'on le trouve chez le jeune Jakobson,

notamment, et son maître Troubetskoï, mais également chez Medvedev et Polivanov¹⁴. Ces linguistes sont à l'origine du premier structuralisme linguistique.

Nous utiliserons cette méthode du parallélisme de structure pour présenter les deux postures critiques à la manière de deux structures parallèles, et ceci à partir des concepts de la dernière génération de l'École de Francfort (biais occidentalocentrique assumé). Suivant ce parallélisme, l'École de Francfort et pensée décoloniale apparaîtront chacune comme répétant une structure épistémique analogue, à savoir la critique radicale de formes de vie pathogènes, dénonçant l'aliénation des individus qui y sont engagés et guidant la recherche d'un mode d'action pour trouver une issue à la répétition de la domination.

L'intérêt de ce parallélisme de structure est qu'il permet de mettre en évidence une série de fonctions différentes au sein d'une approche critique commune (générique) et ensuite de les comparer suivant leurs spécificités. C'est l'analogie de fonction qui va ainsi permettre d'envisager le sens éventuel d'un gain de fonction ! Chaque structure fonctionne en miroir l'une de l'autre, mais les fonctions singulières qui jouent ne procèdent pas nécessairement de manière identique et leur mise en miroir permet précisément de se détacher du seul effet de concomitance pour identifier exactement les éléments divergents, voire contradictoires.

3. Comment révéler l'impensé. Changement de méthode

L'enjeu est donc dans un premier temps de réinterpréter la pensée décoloniale comme une forme avancée des théories critiques contemporaines dans un contexte spécifique. Cette manière de procéder n'est pas à confondre, sur le plan méthodologique, avec les hypothèses habituelles de filiation et de réception, par exemple Maldonado Torres relisant Levinas, Dussel s'appuyant sur Apel et Habermas. Santiago Castro Gomez interprétant Foucault, Vladimir Safatle prolongeant Lacan et Adorno, etc. Ce qui importe dans notre approche, c'est l'analogie des lieux, la production d'un système critique dans des espaces singuliers et exogènes.

De manière strictement formelle, la posture critique consiste à cibler le **rapport à la norme** qui domine une forme de vie. De ce rapport fondamental découle un **assujettissement** de l'intelligence collective, aliénée par la croyance en l'autorité de cette norme. En réaction, à cette domination, la critique s'efforce de mettre en **travail sur soi-même** cette expérience d'auto-aliénation. Pour y arriver, elle propose un protocole thérapeutique (alliant théorie et pratique) pour s'en détacher

¹⁴ Bernaz O. et Maesschalck M. (eds), *Approches philosophiques du structuralisme linguistique russe*, P.I.E. Peter Lang, Bruxelles, 2018.

et envisager les conditions du passage à une autre forme de vie émancipée de cette domination.

3.1. Le retour au fondement de la posture critique

Sur la question de **la posture théorique**, la relance de l'exercice critique dans la dernière génération de l'école de Francfort et le soin apporté à en rappeler les conditions élémentaires par rapport à la génération précédente, celle des Habermas et des Honneth est capital. Pour des auteurs comme Rosa en Allemagne, Harcourt aux Etats-Unis ou Boltanski en France, la critique peut prendre deux voies bien distinctes : l'une utopique, l'autre déconstructiviste¹⁵.

La première se focalise sur le dépassement des conditions d'existence perçues comme insatisfaisantes et se projeter créativement vers une nouvelle esthétique de vie, révélant par elle-même la capacité actuellement refoulée de vivre selon d'autres valeurs et d'autres priorités organisationnelles. Cette critique compulsive est essentielle à toute rébellion contre l'ordre hégémonique d'une vérité pré-donnée. Toutefois, elle reste dépendante d'une volonté politique de changement dont les conditions pratiques peuvent aussi s'avérer défailtantes ou inaccessibles à une majorité. C'est à cette impuissance de la majorité silencieuse que s'adresse la deuxième forme de la critique, la « critique radicale ».

A l'inverse des évidences volontaristes de la première, elle est focalisée sur la domination exercée par un système social sur les forces vives des individus qui lui obéissent. Elle s'attache donc plutôt à déconstruire l'emprise d'un mode de production de l'ordre social sur chacune de ses composantes. Elle s'efforce de comprendre la manière dont l'estime de soi, l'utilité des rapports interpersonnels, les réseaux sociaux, la fréquence et l'intensité du contrôle social peuvent être incorporés comme autant de structures libidinales à travers les liens de proximité (la famille), puis l'éducation (l'école) et enfin la vie professionnelle (le travail). Vladimir Safatle a ainsi analysé les structures d'une société fondée sur le burnout à travers son emprise sur les circuits affectifs des individus. Bernard Harcourt a mis en évidence des structures libidinales bâties sur l'enrôlement des individus dans un système d'exposition constante de l'intimité de soi, où les données

¹⁵ La première voie se concentre sur le dépassement des conditions d'existence perçues comme insatisfaisantes et sur la projection créative vers une nouvelle esthétique de vie, révélant ainsi la capacité actuellement réprimée de vivre selon d'autres valeurs et priorités organisationnelles. Cette critique compulsive est essentielle à toute rébellion contre l'ordre hégémonique d'une vérité pré-donnée. Toutefois, elle reste tributaire d'une volonté politique de changement, dont les conditions pratiques peuvent également s'avérer insuffisantes ou inaccessibles à la majorité. Contrairement à la vision centrée sur la volonté de la première voie, une deuxième voie se concentre sur la domination d'un système social sur les forces vives des individus qui lui obéissent. Elle s'attache donc davantage à déconstruire l'emprise d'un mode de production de l'ordre social sur chacune de ses composantes. Elle cherche à comprendre comment l'estime de soi, la valeur des relations interpersonnelles, les réseaux sociaux, la fréquence et l'intensité du contrôle social peuvent être incorporés comme structures libidinales à travers les liens de proximité (la famille), puis l'éducation (l'école) et enfin la vie professionnelle (le travail).

sensibles de la vie privée deviennent autant de séquences binaires appropriées par les algorithmes des réseaux sociaux. Les typologies du Surmoi et de l'Œdipe sont désormais captées par le rapport idéal à un soi virtuel qui peut devenir pour soi objet de harcèlement et entraîner l'autodestruction du soi physique...

Ces postures théoriques de Safatle, de Harcourt ou de Rosa ont toutes un présupposé commun dans l'usage de la critique qu'elles tentent de relancer. Utopiste ou déconstructiviste, artiste ou radicale, la critique s'adresse à des formes de vie qu'elle tente tantôt de dépasser comme blocage, tantôt d'analyser pour en désigner la cause.

L'objet critique visé par ces postures et qu'il faut expliciter pour lui-même c'est la « forme de vie ». Ce point décisif a très bien été mis en évidence par Rahel Jaeggi¹⁶. Sans cette explicitation pragmatique de ce que met en travail le processus critique, le risque serait d'en rester à des étiologies spécifiques à chaque forme de vie ou à des essais thérapeutiques isolés. Dans ce cas, on manquerait la question générique qui constitue la force même de l'usage critique.

3.2. L'apport de Jaeggi

Or, c'est pourtant ce qui caractérisait déjà les travaux de la première génération de l'École de Francfort, et c'est la raison pour laquelle Jaeggi s'appuie sur une relecture systématique d'Adorno pour rétablir le rôle primordial de cet objet de la critique. Pour la première génération de l'École, celle qui a jeté, avec Erich Fromm¹⁷ notamment, les bases du freudo-marxisme et a donné une nouvelle dimension à la pratique marxiste de l'enquête sociale, notamment avec Marie Jahoda¹⁸ et Paul Lazarfelds¹⁹, ce qui était primordial, c'était d'une part de comprendre les causes de l'impuissance des individus à traverser le fantasme d'unité sociale produit par une forme de vie et, d'autre part, d'enquêter sur les stratégies mises en place pour s'accommoder de cette passivité (par la répétition) ou pour tenter de lui résister (par réactivité).

De cet héritage du freudo-marxisme et de l'enquête sociale, Jaeggi retient une structure d'analyse critique articulant plusieurs éléments formant la structure d'un **travail thérapeutique** : la forme de vie, l'auto-aliénation et la résistance pour y échapper.

¹⁶ Jaeggi R., *Critique of Forms of Life*, Harvard UP, Cambridge, 2018.

¹⁷ Cf. Harris N., *Critical Theory and Social Pathology: The Frankfurt School Beyond Recognition*, Manchester UP, Manchester, 2022.

¹⁸ Cf. Rutherford A., Unger R., Cherry F., « Reclaiming SPSSI's Sociological Past: Marie Jahoda and the Immersion Tradition in Social Psychology », in *Journal of Social Issues*, vol. 67, 2011, n°1, pp. 42-58.

¹⁹ Cf. Jeovábek H., « Marienthal?, The Beginnings of Lazarsfeld's Empirical Sociology in Central Europe », in *Review of Sociology*, vol. 8, 2002, n°1, pp. 113-137.

Pour Jaeggi, le point de départ de toute entreprise critique, c'est la prise en compte d'un pouvoir d'auto-organisation de la vie en société par lequel un milieu collectif parvient à maintenir un équilibre productif en un temps donné et à en garantir la reproduction. Ce pouvoir d'auto-organisation, c'est la forme de vie. Elle constitue, phénoménologiquement, l'espace d'évidence épistémique, autoréflexif, dans lequel vit et auquel s'identifie un groupe social quand il formule sa vision du bien-vivre-en-commun²⁰. C'est ce que Jaeggi appelle une « instance de résolution de problème ». Pour elle, une forme de vie est une fonction de reproduction d'un équilibre social parce qu'elle fournit une norme fondamentale de résolution de problèmes qui constitue le cadre d'une heuristique commune de l'action et la base d'une identité partagée. Il en découle une culture autoconfirmative des capacités d'adaptation aux évolutions des contextes d'action.

De manière heuristique, tout problème est ramené à un exercice de variation et d'application de la norme fondamentale pour commander les actions à réaliser de façon à adapter toutes les normes secondaires à une solution idéale déjà connue. Par exemple, l'idée de créer un marché des droits de pollution correspond à l'idée que la norme fondamentale de l'économie politique, celle de la tendance à l'équilibre de l'offre et de la demande [grâce au calcul coût/bénéfice des agents engagés], permet d'apporter une solution viable aux risques engendrés par la croissance exponentielle de ce mode de vie. Il en va de même de toutes les solutions qui font de la croissance une partie nécessaire de la solution aux problèmes engendrés par la croissance elle-même...

Dans cette perspective, une théorie critique n'a d'autre choix que de prendre en compte les conditions qui déterminent l'identité d'action des individus dans une forme de vie, y compris d'ailleurs celle de l'intellectuel critique qui y a grandi par ses liens de proximité (famille) et par son éducation (école). En pratique, les individus embarqués dans les conditions existentielles d'une forme de vie stabilisée sont rationnellement conditionnés par l'évidence de la norme supposée garantir sa reproduction. Ils deviennent dès lors partie prenante d'une forme psychosociale d'auto-aliénation qui consiste à moduler leurs propres structures libidinales en fonction de l'unité fantasmatique attendue de l'obéissance à cette norme fondamentale.

Qu'implique alors le travail thérapeutique de la critique face à ce rapport hégémonique à une norme fondamentale de répétition conditionnant l'intelligence collective ? Pour Jaeggi, le travail thérapeutique doit suivre un protocole précis déjà déterminé par Adorno, à savoir l'immanentisme et le négativisme.

²⁰ Jaeggi R., « Towards an immanent critique of forms of life », in *Raisons politiques*, vol. 57, 2015, n°1, pp. 13-29.

Immanentisme, d'abord : le point de vue critique n'a de sens que s'il est interne à la domination et donc que s'il identifie les modifications substantielles imposées à toute existence par les structures données d'un ordre d'organisation des rapports de production. Par exemple, dans le capitalisme digital, les individus deviennent la somme des données numériques qui les rend traçables pour la gouvernance algorithmique de l'intelligence artificielle. Ils sont ainsi devenus les individualités numériques d'un nouveau biopouvoir. Dans cette forme de vie, la fracture numérique est le premier macro-clivage de l'ordre social. Le numérique est la norme fondamentale de résolution de problèmes, pour la santé, la justice, l'éducation, l'administration et la production.

Ensuite, **néguvisme** : une fois enfermé dans ce « momentum d'évidence », le point de vue critique doit faire appel au négativisme et engager le travail minutieux de l'enquête sociale qui consiste à analyser de l'intérieur les multiples dysfonctionnements engendrés par les solutions supposées du système et leur destructivité cachée. Le négativisme réside d'abord dans l'identification et l'accumulation des micro-fractures ou des « anfractuosités » créée par la norme fondamentale de résolution de problème. Ensuite, l'opération qui prend le relai au-delà du travail d'identification et d'accumulation de toutes les petites négations, c'est celle qui consiste à mettre en relation les résistances suscitées à répétition par les trous du système prétendument universel de résolution de problèmes. Non seulement, ce négativisme interrompt le fantasme d'un système « bon pour la majorité », mais surtout il indique autant de lieux où se cherchent des pratiques de survie et de contre-pouvoir pour mettre en œuvre des solutions divergentes...

3.3. La théorie décoloniale comme « critique des formes de vie »

Cette structure de la théorie critique remise en valeur par Jaeggi – comme posture théorique appliquant à une forme de vie hégémonique un travail thérapeutique en vue d'activer une capacité de résilience – peut s'appliquer, sans trop de difficulté, par parallélisme structurel, à une reprise du projet de la pensée décoloniale, vue ainsi par le prisme d'une « forme avancée des théories critiques contemporaines dans un contexte spécifique ».

Si on aborde plus spécifiquement le mouvement latino-américain, colonialité / décolonialité en suivant le modèle de Jaeggi, il semble assez évident que ce mouvement s'appuie sur une posture théorique qui remet en cause l'auto-épuiement d'une forme de vie hégémonique dont la caractéristique fondamentale réside dans son rapport à une norme fondamentale de résolution de problèmes héritée de la modernité coloniale. Cette norme est de fait au cœur de la critique décoloniale. Il s'agit de la norme de modernisation des formes de vie comme solution rationnelle pour tout développement présent et futur. Les corollaires à

cette norme fondamentale sont nombreux (suprématisme ethnique, classiste et sexiste, en particulier, productivisme versus écologisme, etc.), mais ils doivent toujours être réévalués comme un « mal nécessaire » en fonction du choix rationnel permettant d'optimiser le bénéfice modernisateur. Suivant cette norme hégémonique, les coûts sociaux et culturels ne sont que transitoires.

La modernisation peut ainsi se coupler avec une matrice du pouvoir, une colonialité épistémique et une transition ontologique vers un mode d'être meilleur, plus accompli. L'auto-aliénation qui en résulte consiste à endosser cette dévaluation existentielle au profit d'un ordre de vie supérieur, qui annule tout intérêt pour l'émancipation, car la suppression de l'individualité dominée par l'ordre répressif devient le moment rêvé pour accomplir enfin l'idéal d'une vie comme volonté de puissance (*Minima Moralia*, § 97²¹). En s'emparant de l'ordre colonial, le colonisé « perd la force dont il a besoin pour vivre sa liberté »²² !

Du point de vue de l'action thérapeutique, immanentisme et négativisme apparaissent comme des correspondances idéales pour les concepts de colonialité et de décolonialité. La critique de la colonialité du pouvoir, du savoir et de l'être permet en effet de retracer, de manière immanente, l'impact du système colonial incorporé dans l'organisation des liens sociaux. Par exemple, dans le traitement infligé aux populations indigènes et à leur culture amérindienne durant toute la période du développement économique postérieur à la Deuxième Guerre mondiale, en Amérique latine²³.

De son côté, le négativisme de la décolonialité cherche à identifier les modes de résistance à l'emprise de la colonialité qui survit à l'ordre du pouvoir colonial et restreint l'espace mental postcolonial. Par exemple, les résistances suscitées par l'impuissance des systèmes centrés sur l'urbanisation intensive à incorporer la diversité des cultures paysannes et à organiser une politique de développement territorial, notamment par des réformes agraires adaptées à la situation des populations dépossédées de leurs terres et de leur culture ancestrale depuis la colonisation et après l'indépendance.

4. Ce qui est manqué et donc à repenser...

Jusqu'à un certain point, le modèle interprétatif fourni par le prisme d'une théorie critique avancée fonctionne bien et les éléments-clés de la structure élaborée avec Jaeggi peuvent aider à repérer certains enjeux majeurs de la pensée décoloniale :

²¹ Adorno T. W., *Minima Moralia, Reflections from Damaged Life*, Verso, London, 1974, § 97; cite par Jaeggi, « "No Individual Can Resist": Minima Moralia as Critique of Forms of Life », *op. cit.*, p. 74.

²² *Minima Moralia*, § 97. Nous avons introduit le terme « colonisés » au lieu de la notion plus générale d'« individus dominés ».

²³ Platero L. D., « Hegemonia e Os Programas De Educação Indígena No México e No Brasil (1940 – 1970) », in *Revista de Estudos em Relações Interétnicas*, vol. 19, 2015, n°1, pp. 85-103.

emprise hégémonique d'une forme de vie, auto-aliénation des individus qui lui sont soumis, dysfonctionnements et résistances par rapport aux prétentions à s'imposer comme modèle optimal de résolution de problèmes. On peut même trouver une manière occidentale de rendre lisible la critique de l'occidentalocentrisme modernisateur et de participer ainsi à sa propre déconstruction, en laissant la parole à ceux qui expriment au mieux ses effets destructeurs et ses points d'aveuglement !

Pourtant, c'est à ce moment de l'exercice que la méthode du parallélisme structurel, permet de mettre en évidence **les biais** engendrés par une telle approche. Des biais qu'une simple critique décoloniale de l'école de Francfort (comme chez Amy Allen) ne permettait pas de faire apparaître. De fait, contrairement à ce que met en évidence une application de la décolonialité à la théorie critique, ce n'est pas tant le rapport à une norme fondamentale d'accomplissement d'un Surmoi idéalisé et la manière de se sortir de ce fantasme d'unité sociale qui pose problème. Ce qui est fondamentalement différent, c'est plutôt la façon de concevoir le trauma imposé, par ce désir fantasmatique, aux relations entre les petits individus qui le subissent et la façon dont une traversée de ce fantasme pourrait être atteinte.

Ainsi, dans la critique décoloniale, ce n'est pas l'identification comme telle d'un trauma social qui pose problème, mais la nécessité d'envisager celui-ci de manière plurielle, suivant les expériences mutilées qu'il engendre et la diversité de ses impacts, suivant le découpage qu'il produit dans l'ordre social. Ce n'est donc pas tant l'immanentisme qui préoccupe la pensée décoloniale, mais le pluriversalisme qui fonde à la fois la question des subalternités et celle des intersectionnalités. Pourquoi faudrait-il méthodologiquement que l'idéal d'indépassabilité d'une forme de vie fournisse encore, même négativement comme dénonciation de l'enfermement, la base d'une solution, alors que c'est précisément la pensée d'un écrasement des « petites » formes de vie par l'imposition violente d'une autre forme, la pensée de leur exclusion et de leur marginalisation qui est le point de départ d'une « critique » de la colonialité ? N'est-ce pas plutôt d'avoir manqué la pluralité des « petites » formes de vie au nom d'un universel conquérant qui devrait fournir le point de passage nécessaire à une théorie de l'action différente?

C'est, en tout cas, la voie indiquée notamment par Arturo Escobar et, avant lui, Enrique Dussel, à savoir non pas l'immanentisme en réponse à l'état de domination d'une forme de vie, mais plutôt le « pluriversalisme » ²⁴ comme manière de partir de la pluralité des petits lieux et de la diversité des modes de

²⁴ Escobar A., *Pluriversal Politics, The Real and the Possible*, Duke UP, Durham, 2020. Voir aussi, Maesschalck M., « La interculturalidad frente a la opción decolonial: subjetivación y desobediencia », in *Utopía Y Praxis Latinoamericana*, vol. 26, 2021, n° 93, pp. 278-299.

vie, de leur nécessaire agrégation pour composer du pouvoir entre genres, entre ethnies et entre générations, etc.

Le négativisme assimilé à la « décolonialité » est tout aussi problématique que l'assimilation de la colonialité à l'immanentisme. En effet, la limite du négativisme est qu'il entend privilégier la résilience face à une forme de vie imposée et qu'il cherche en conséquence à partir de cette expérience pour imaginer ce qui pourrait positivement constituer une autre manière de vivre, au-delà de cette résistance et grâce à elle.

Dans ce cas, le symptôme continue de prédominer. Plutôt que la capacité à proposer d'autres modes de résolution de problème et donc à transgresser la norme, c'est la répétition qui est privilégiée. L'orientation de l'action thérapeutique en régime décolonial est très différente. Il y est d'abord question de recréation d'une pratique relationnelle permettant aux habiletés qui sont mises en œuvre pour accroître la sensibilité aux besoins de tous les petits êtres d'être apprises et de forme de nouvelles significations, voire de nouvelles heuristiques de l'action politique. Mignolo et Vasquez ont proposé à cet égard de parler plutôt d'« esthétique décolonial »²⁵ et Escobar de « designisme »²⁶. Il s'agit, dans leur optique de valoriser d'autres modes d'harmonisation du bien vivre en commun, en lien aux savoirs naturels et ancestraux, à partir des secteurs clés de l'existence comme la santé, la justice, l'éducation, mais aussi l'aménagement du territoire, le logement, l'alimentation, etc.

Les deux éléments-clés de l'action thérapeutique, ce ne sont donc pas l'immanentisme et le négativisme pour une pensée décoloniale, mais plutôt le pluriversalisme et l'archipellisme, une manière inédite de partager ensemble du pouvoir et du savoir. C'est ce double aspect qui échappe complètement à la théorie critique, car elle veut rester, jusque dans son élaboration critique, maître de son savoir et du pouvoir qui en découle.

Le recours au parallélisme de structure permet ainsi de cibler le biais d'une approche de la pensée coloniale, ancrée dans la théorie critique occidentalocentrée. Ce biais consiste à limiter la critique d'une forme de vie au « holisme sémantique »²⁷ d'un système de règles, ce qui induit l'inhibition à

²⁵ Vasquez R., *Vistas of Modernity, Decolonial Aesthetics and the End of the Contemporary aesthetics*, Mondriaan Fund, Amsterdam, 2020.

²⁶ Escobar A., *Designs for the Pluriverse, Radical Interdependence, Autonomy, and the Making of Worlds*, design, Duke UP, Durham, 2018.

²⁷ Sur la critique du « holisme sémantique », voir Maesschalck M., « Los desafíos del giro contextualista y pragmatista en la ética », in R. Salas Astrain (ed.), *Éticas convergentes en la encrucijada de la postmodernidad*, UCSH ediciones, Santiago/ Temuco, 2010, pp. 181-202. Également, Lenoble J., « The requirements of the pragmatist turn and the redefinition of the concept of law », in *TCSR* (Teoria e Critica della Regolazione sociale), 2007, Quaderno n°1, [En ligne], <https://mimesisjournals.com/ojs/index.php/tcrs/article/view/264> (page visitée le 14 juillet 2025).

l'égard de toute transgression de la norme sociale de résolution des problèmes, au motif qu'elle est automatiquement « hors sens ». Ce biais se traduit aussi dans une intelligence de l'action thérapeutique concentrée sur la résilience qui se manifeste à l'insu de l'auto-aliénation produite par les normes sociales, dans l'accumulation des résistances isolées.

Or, c'est cette manière d'envisager l'holisme sémantique propre à une forme de vie et la capacité spontanée de résilience qui constitue le point de divergence fondamental entre la théorie critique et la pensée décoloniale. Il continue de supposer donner une puissance de disposer de soi pour relancer la quête d'une identité forte réconciliée avec elle-même, restaurée dans sa volonté d'unité avec le monde et les autres.

La pensée décoloniale envisage le rapport à l'action d'une manière totalement différente. Elle part d'abord d'une non-identité à soi des subjectivités, à savoir la pluriversalité de l'être ou de la vie, dont le réel ne correspond en aucune manière à un idéal de soi imaginaire, mais reste toujours à symboliser avec d'autres expériences, en fonction des circonstances, au fil des manques, des frustrations et des interdits. L'émancipation ne consiste pas à partir de l'épuisement d'un sujet aliéné par une forme de vie pour mobiliser les résistances isolées à combiner leurs capacités de résiliences dans la recherche d'une transition vers un autre mode de vie... Ce qui est en jeu c'est plutôt le sujet barré par ce savoir de l'émancipation²⁸, à savoir la multitude des minuscules²⁹, la pluralité d'habiletés et de savoir-faire différents concernant tous les registres de l'existence qui pourraient participer³⁰, dans leur non-identité, à l'énonciation d'un ordre pluriversel fondé sur un partage. Femme, mais aussi indigène, mais aussi paysanne, mais aussi guérisseuse, prêtresse, accoucheuse, etc.

Ensuite, la pensée décoloniale déploie aussi son approche thérapeutique en fonction de ce que le poète Edouard Glissant appelle « l'archipellisme »³¹. Même si le terme semble d'abord poétique, c'est philosophiquement le terme le plus important, car il permet de relier inclusivement deux dimensions séparées dans l'approche occidentale. Sur le plan épistémique, le terme désigne une opération qui nécessite l'association de l'être et du non-être pour mettre en relation ou créer un entre-soi³².

²⁸ Maesschalck M., « Subjetivação e transformação social. Crítica da renovação em teoria de ação a partir de Karl Lévêque K., Etienne Balibar e Louis Althusser », in Vieira A. R. (ed.), *Ética e filosofia crítica na construção do socialismo no século XXI*, Editora Nova Harmonia, Nova Petropolis (Brasil), 2012, pp.177-196.

²⁹ En référence à Le Blanc G., *L'insurrection des vies minuscules*, Bayard, Paris, 2014.

³⁰ Segato R., *The Critique of Coloniality, Eight Essays*, Routledge, London, 2022.

³¹ Glissant Éd., *Traité du tout-monde, Poétique IV*, Gallimard, Paris, 1997.

³² Maesschalck M., « Archipelismo y decolonialidad. Pensar con Edouard Glissant », in *Estudios De Filosofia*, vol. 1, 2023, n°1, pp. 1-31.

L'idée de pont ou de couplage attire l'attention sur la connexion de deux points fixes ou de deux substances liées l'une à l'autre et désormais fixées ensemble dans le même ordre. C'est, par exemple, l'ordre du contrat entre des parties concernées par un ensemble d'engagements qui les définit réciproquement. Mais dans l'opération de mise en relation, ce qui importe aussi, c'est l'entre-deux, l'écart ou le trou, ce qui n'est pas, ce qui n'est ni vraiment l'un, ni vraiment l'autre, et maintient aussi l'un à part de l'autre, à la fois proche et lointain en même temps, en différence, comme les nombreuses îles d'un archipel. Apprendre en régime de non-identité, c'est ainsi passer au-delà de soi, donc savoir autant se détacher que se garder ouvert à de multiples autres connexions. Apprendre dans cette perspective, c'est chercher d'autres harmonisations du social en gardant ouvert le jeu de connexion entre les expériences transgressives et les savoirs nouveaux qu'elles engendrent.

Sur ce point, la création la plus exemplaire de la pensée décoloniale, ce sont les « universités indigènes » où s'organisent d'autres modes collectifs de production des savoirs en société, en fonction d'autres rapports à l'utilité sociale, au marché et à la norme de croissance. Je pense notamment à l'Université Misak en Colombie³³ et à l'idée que le chemin pour devenir apprenant passe par la participation aux tâches de survie de la communauté locale et par l'initiation à une « pensée tellurique », centrée sur le rapport vital à la terre³⁴. Ce processus donne de l'archipellisme une version forte dans la mesure où il tente de reconfigurer la transmission des savoirs en mettant en place un point de passage pluriversel³⁵ qui permet à l'entre-soi d'autres minuscules de ré-exister³⁶ et de constituer l'espace-tiers d'une non-identité de soi à soi, bref un début d'archipel...

Conclusion

Ainsi, le parallélisme de structure permet de cerner le biais de la projection du modèle de la théorie critique occidentale des formes de vie sur la pensée décoloniale : elle y transfère son immanentisme et son négativisme épistémique là, où pour la pensée décoloniale, il est vital d'envisager des opérations procédant d'un autre ordre épistémique de rapport à la norme et à l'action, à savoir le pluriversalisme et l'archipellisme. La limite du fantasme des uns, atteinte par une cure d'immanence et de négativité, est en fait le point de passage des autres pour

³³ Banguero Velasco R. et Gruber V.V.V., « Emancipatory Methodologies: Knowledge Production and (Re)existence of the Misak People in Colombia », in *Pacha*, vol. 3, n°8, 2022.

³⁴ Vasco Uribe L. G., « El pensamiento telúrico del indio », in *Letras de Tierra*, n°1, Bogotá, 1980, pp. 7-16; Vasco Uribe L. G., *Entre selva y páramo, Viviendo y pensando la lucha india*, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Bogotá, 2002.

³⁵ Huanca Soto R. R., « Conocimiento y pluriversidad de mundos en universidades indígenas: Amawtay Wasi (Ecuador) y UAIINCRIC (Colombia) », in *Estudios Artísticos: revista de investigación creadora*, vol. 3, 2017, n°3, pp. 137-149.

³⁶ Walsh C. E., « Decolonial pedagogies walking and asking. Notes to Paulo Freire from AbyaYala », in *International Journal of Lifelong Education*, vol. 34, 2015, n°1, pp. 9-21,

tenter une autre forme d'auto-guérison des minuscules entre eux, celle du pluriversalisme et de l'archipellisme³⁷.

³⁷ Ou, dit autrement, un *holisme pragmatique et situé*. Cf. Bermúdez González J. P., « Entre voluntarismo y emergentismo: aproximación decolonial a la gobernanza del sistema de justicia colombiano », in *Utopía y Praxis Latinoamericana*, vol. 26, 2021, n°93, pp. 87-101.

Epilogue : quelles leçons tirer de cet exercice de « topophilosophie » ?

Que dire au-delà du double objectif déjà annoncé relativement à la critique des formes de vie, à savoir une clarification de ses sources épistémologiques et une évaluation de la métacritique de sa normativité implicite ? Si le premier objectif amène à parcourir un déplacement somme toute classique de Jaeggi à Adorno et d'Adorno à Hegel sous les modalités d'une généalogie qui en même temps « met à jour » son « programme » de référence, le deuxième s'en prend à l'illusion qui se maintient, malgré cette mise à jour, dans l'idéal d'auto-achèvement de la raison.

De son côté, l'ensemble de la démarche était aussi orienté par une attention particulière au « dialogue des lieux ». Ce dernier a été mobilisé une première fois pour indiquer ce qui est manqué dans la référence critique au négativisme hégélien. Ce dernier n'agit pas de manière homogène et constante. Face au lieu totalement étranger, dans l'espace gelé du Grand Nord, il intervient avant l'immanentisme pour marquer une différence anthropologique infranchissable, une sorte de seuil épistémologique qui maintient hors signification les gesticulations des « naturels » rencontrés sur la banquise. Par contre, lorsque c'est de Diderot qu'il s'agit et des allusions à un certain maniérisme bourgeois, moqué par Molière et soupçonné par Rousseau, le négativisme est suspendu à l'intervention de l'immanentisme de manière à constituer d'abord une forme de la culture pour l'esprit dont il s'agit ensuite de marquer dans un second temps les limites et les insuffisances grâce au négativisme. On retrouve alors la forme bien connue de l'eschatologie phénoménologique du « déjà là » et du « pas encore », ce qui advient à soi sans encore être effectivement pleinement réalisé dans le moment historique désigné. L'attention au dialogue des lieux permet alors de discerner une forme d'impuissance topologique qui accompagne la récupération du négativisme hégélien en ce qui concerne le passage éventuel à d'autres formes de vie. Tant qu'il est question de désigner ce qui est manqué dans la ligne d'un développement temporel, tout s'articule à merveille. Mais lorsqu'il s'agit d'envisager dans un autre registre que le manque qui pourrait se manifester en fonction de la réflexivité d'un rapport spatial différent, c'est le refus ou le blocage qui prévaut, la mise hors sens de l'apparaître dans son immédiateté brute...

Quand cette première lecture est mise en parallèle avec la proposition de décolonisation de la théorie critique avancée par Allen et sa relecture en fonction de la méthodologie adornienne proposée par Jaeggi, force est de reconnaître que le dialogue ancré dans la différence spatiale tend de nouveau à s'effacer au profit d'un simple réajustement des normes épistémologiques. Ce qui est perçu dans

l'impératif de « décolonisation » à l'égard du schéma temporel de progrès de la raison, c'est la reproduction des normes de la critique grâce à un parallélisme de structure. En fait, comprendre l'histoire de résistance de l'autre lieu en fonction de sa propre histoire, comme tirant parti d'un effet de structure propre aux formes de vie et capable de déjouer l'idéal de soi qui emprisonnait le fantasme de surpuissance d'un moment de résistance parmi d'autres joué dans l'histoire de la raison occidentale. Ce déni du dialogue réel des lieux est déjà ce qui amenait le parallélisme de structure entre les luttes prolétariennes dans de nombreux pays et qui donnait à la pédagogie de la libération une sorte de schéma susceptible de se répéter en fonction de « bonnes » circonstances historiques. Dans ce cas, pas de contre-histoire possible, pas de contre-récit susceptible de mettre à mal l'homogénéisation forcée des processus et leur non-existence hors de cette subordination. Les éléments déterminants provenant du lieu « décolonial », à savoir la construction d'un point de vue « pluriversel », toujours en quête d'une réfraction d'autres réels et d'une confrontation avec eux, ainsi que l'expérimentation d'un processus d'archipellisation du savoir, déterminé par l'entre-deux d'espaces qui ne se subordonnent pas, mais donnent à passer par un « lieu-tiers », – ces éléments restent hors de portée, parce qu'ils sont d'emblée recouverts par l'effet du parallélisme structural qui leur impose une forme de subsumption.

CARNETS DU CENTRE DE PHILOSOPHIE DU DROIT

- N° 0 *Le projet du centre de philosophie du droit*. Entretien avec Jacques Lenoble et André Berten, directeurs du centre. Propos recueillis par Jean De Munck, 1987, 20 pp.
- N° 1 *Kant avec Lacan. L'éthique de l'impossible*, par Jean De Munck, 1987, 24 pp.
- N° 2 *La théorie des 4 discours et le paradoxe du langage*, par Jacques Lenoble, 1987, 25 pp.
- N° 4 *François Ewald et l'État providence*, par Jean De Munck, 1987, 32 pp.
- N° 5 *Le procès du procès*, par Bruno Dayez, 23 pp.
- N° 6 *Énonciation et fondement de la norme*, par Jean De Munck, 1987, 15 pp.
- N° 7 *Sujet, règles, énonciation*, par Jean de Munck, 1987, 30 pp.
- N° 8 *Justice sociale et soins de santé: approche des théories anglo-saxonnes (libertarisme, libéralisme, égalitarisme et utilitarisme)*, par Geneviève Warland, 25 pp.
- N° 9 *Figures de l'indétermination. A propos de Roberto Mangabeira Unger*, par Jean De Munck, 30 pp.
- N° 10 *Déformalisation, dérégulation et justice procédurale. Notes de synthèse*, par Jean De Munck, 20 pp.
- N° 11 *Les enjeux du débat contemporain entre libéraux et communautariens. Exposé introductif*, par Hervé Pourtois, 26 pp.
- N° 12 *Les "Critical Legal Studies". Le structuralisme et au-delà*, par Olivier De Schutter, 1993, 29 pp.
- N° 13 *Démocratie, déconstruction et plasticité*, par Pierre Bouretz, 1993, 12 pp.
- N° 14 *Les limites du principe de plasticité au sens de Roberto Unger*, par Jean-Marc Ferry, 1993, 14 pp.
- N° 15 *La médiation en perspective*, par Jean De Munck, 1993, 59 pp.
- N° 16 *Du souci de soi contemporain*, par Jean De Munck, 1994.
- N° 17 *La toxicomanie dans le conflit des normes*, par Jean De Munck, juin 1995, 28 pp.
- N° 18 *Comment réguler le temps de travail? De l'homogénéisation à la procéduralisation du temps*, par Jean De Munck, 1995, 32 pp.
- N°19-23 *Formalismes et théories de l'action, I. Les enjeux d'une problématique (25 pp.); II. Productivité sémantique des formalismes et perception (34 pp); III. Limitations contextuelles et contextualisme (32 pp); IV. Le tournant cognitiviste comme anti-formalisme. De Fodor à Putnam (35 pp); V. Perception et traduction. Essai de synthèse (27 pp)*, par Marc Maesschalck, 1996.
- N° 24 *Les mutations contemporaines du rapport à la norme*, par Jean De Munck, janvier 1996, 37 pp.
- N°25-26 *Une approche socio-sémiotique des actes de langage et du monde vécu, I. Habermas et les actes de langage: la mise entre parenthèses du monde vécu (41 pp); II. Callon et Latour: une autre manière de mettre entre parenthèses le monde vécu (23 pp)*, par François Cooren, 1996.
- N° 27 *Pourquoi parler de théorie de l'action?*, par Marc Maesschalck, 1996, 30 pp.
- N° 28 *Architectonique et processualité*, par Valérie Kokoszka, 1997, 30 pp.
- N° 29 *Compétences cognitives et procéduralisation*, par André Berten, 1997, 32 pp.
- N° 30 *Cognitive and Organizational Changes in the Regulation of Telecommunications*, par Jean De Munck, 1996, 35 pp.
- N° 31 *La politique de la drogue et les nouvelles formes d'intervention étatique*, par Jean Munck, 1997, 19 pp.
- N°32-34 *Normes et contextes, I. Introduction (38 pp); II. La sociologie de la traduction (31 pp); III. La sociologie de l'habitus (33 pp)*, par Marc Maesschalck, 1997.
- N° 35 *Pour sortir de la raison humanitaire. Autour de J. Ladrière et E. Lévinas*, par Marc Maesschalck, 1997, 28 pp.
- N° 36 *J. Rawls et la question de l'application des normes*, par Muriel Ruol, 1997, 28 pp.
- N° 37 *Ludwig Wittgenstein: Du langage de l'Ethique à l'éthique du langage*, par Joseph. P. Saint Fleur, 1997, 26 pp.
- N° 38-39 *L'acteur syndical face aux transformations de l'action collective. Rapport de la formation "Militance 2000" I. Cadre de recherche (47 pp) et II. Synthèse finale (30 pp)* par Marc Maesschalck, 1997.
- N° 40-44 *Introduction à la raison procédurale. Avant-propos (15 pp); I. Première approche de la rationalité limitée (28 pp); II. Connexion ou compréhension? (35 pp); III. Une version pragmatique de la raison (38 pp); IV. Qu'est-ce qu'une institution? (45 pp)*, par Jean De Munck, 1997.
- N° 45 *Éléments de réflexion pour une coopération universitaire avec Haïti, Rapport de mission*, par Marc Maesschalck, 1997, 38 pp.
- N° 46-47 *La procéduralisation contextuelle du droit (22 pp); The contextual procéduralisation of law (22 pp)*, par Jacques Lenoble, 1997.
- N° 48 *Introduction à la raison procédurale, V. L'ombre de la domination*, par Jean De Munck, 1997, 49 pp.
- N° 49 *Le statut de la religion dans l'éthique procédurale de John Rawls*, par G. Jobin, 1999, 20 pp.

- N° 50 *Ressources compréhensives et contextualisation des normes, Une limitation du formalisme procédural*, par Marc Maesschalck, 1998, 23 pp.
- N° 51-54 *Habitus et lien social, I. La réduction du contexte chez Bourdieu et Habermas*, par Marc Maesschalck, 1998, 34 pp.; *II. Situation et intersubjectivité chez Sartre*, par Valérie Kokoszka, 1998, 21 pp.; *III. Logiques d'action et incorporation des fins dans la philosophie sartrienne de l'action*, par Valérie Kokoszka, 1998, 26 pp.; *IV. L'apport de Sartre à une "typique" du contexte*, par M. Maesschalck, 22 pp.
- N° 55 *Une procéduralisation des droits religieux?, Introduction à une réflexion sur les mutations de la pensée canonique contemporaine entre anticipation et adaptation*, par L.-L. Christians, 1998, 28 pp.
- N° 56-57 *Procéduralisation du droit et négociation collective, première partie et deuxième partie*, par J. De Munck, 1998, 21 pp. et 32 pp.
- N° 58 *La religion comme registre de justification, Entre morale conventionnelle et éthique reconstructive*, par Marc Maesschalck, 1998, 19 pp.
- N° 59 *La radicalisation de la question de la création et de l'eschatologie, Un dialogue avec Jean Ladrière*, par J.R. Pambrun, 1998, 30 pp.
- N° 60-64 *Typique transcendantale et typique phénoménologique, I. Les enjeux d'une recherche sur la typique de la raison pratique*, par Marc Maesschalck, 1999, 21 pp.; *II. par V. Kokoszka; III. Le dépassement fichtéen de la typique kantienne*, par Marc Maesschalck, 2000, 22 pp.; *IV. Type, éducation communauté. D'un certain fichtéanisme et de Rorty*, par Marc Maesschalck, 2000, 29 pp.
- N° 65 *Crise de la culture et vie culturelle*, par R. Kühn (Univ. de Vienne), 1999 (Journées de Philosophie I), 24 pp.
- N° 66 *Régimes internationaux et procéduralisation, Prospectives à partir de Robert O. Keohane*, par Fr. Wandey, 1999, 22 pp.
- N° 67 *Vers une nouvelle approche de l'action collective, Elinor Ostrom sur la gestion des "common-pool Resources"*, par Fr. Wandey, 1999, 22 pp.
- N° 68-69 *Procédure, reconstruction et religion, I. De l'usage de la religion chez Habermas et Rawls et II. Religion et éthique reconstructive selon Jean-Marc Ferry*, par G. Jobin, 1999, 42 pp. et 29 pp.
- N° 70 *La théorie de la loi et l'hypothèse de la procéduralisation contextuelle*, par J. Lenoble, 1999, 28 pp.
- N° 71 *Norme et action, Corporate governance et procéduralisation contextuelle*, par J. Lenoble, 1999, 46 pp.
- N° 72 *La question de l'altérité et la problématique des voies de la phénoménologie*, Journées de Philosophie II, par V. Kokoszka, 2002, 23 pp.
- N° 73 *De l'altérité à soi-même à la voie de l'incarnation, L'intersubjectivité et la problématique des voies*, Journées de Philosophie II, par N. Depraz, 1999, 20 pp.
- N° 74 *La réduction phénoménologique comme praxis*, Journées de Philosophie II, par N. Depraz, 1999, 22 pp.
- N° 75 *Métaphysique et schizophrénie (sur Kant et Swedenborg)*, Journées de Philosophie II, par J.-Chr. Goddard, 1999, 25 pp.
- N° 76 *La forme communautaire du jugement éthique chez Michel Henry, Filiation et fraternité*, Journées de Philosophie II, par V. Kokoszka et M. Maesschalck, 1999, 24 pp.
- N° 77-81 *Les limitations communautaires du jugement pratique, I. Communauté et jugement pratique chez Rorty et Habermas*, par Marc Maesschalck, 1999, 28 pp. ; *II. L'ironie du libéralismes et la question de la communauté chez Rorty*, par V. Kokoszka, 2006, 19 pp.; *III. Culture et réflexivité selon Merleau-Ponty*, par Laurence Blesin, 2002, 25 pp.; *IV. Les conditions politiques d'une transformation des formes de vie chez Charles Taylor*, par Raphaël Gély, 2000, 25 pp. ; *V. Le rôle de la référence communautaire du jugement pratique chez John Rawls*, par Frédéric Wandey Ngizua, 2000, 21 pp.
- N°82 *La dimension éthique dans la sphère de la rationalité technologique : normes, contextes et arrière-plans*, par Tom Dedeurwaerdere, 2000, 25 pp.
- N°83 *Le statut épistémologique d'une modélisation de la discrimination. Réflexion à partir du paradigme du groupe minimal en psychosociologie*, par Raphaël Gély, 2000, 35 pp.
- N°84 *Réflexivité transcendantale et réflexivité opératoire. Développement d'un programme de recherche*, par Marc Maesschalck, 2000, 21 pp.
- N°85 *L'actionnariat des salariés en Belgique : une perspective critique*, par Alexia Autenne, 2000, 37 pp.
- N°86 *Genèse épistémologique de la "pragmatique contextuelle"*, par Marc Maesschalck, 2000, 27 pp.
- N°87 *Les structures communautaires de la discrimination chez le dernier Sartre*, par Raphaël Gély, 2000, 32 pp.
- N°88 *Vers une "pragmatique contextuelle" des Droits de l'Homme*, par Marc Maesschalck, 2001, 19 pp.
- N°89 *La recherche sur la typique et l'hypothèse fondamentale de la procéduralisation*, par Marc Maesschalck, 2001, 27 pp.
- N°90 *Philosophie, apprentissage et globalisation*, par Marc Maesschalck, 2001, 28 pp.

- N°91 *Autorégulation, éthique procédurale et gouvernance de la société de l'information*, par Tom Dedeurwaerdere et Marc Maesschalck, 2001, 33 pp.
- N°92 *Réflexivité et gouvernance du risque*, par J. Lenoble, 2002, 42 pp.
- N°93 *Réflexivité et contexte dans l'architecture des régimes pragmatiques de Laurent Thévenot*, par Alain Loute, 2002, 31 pp.
- N°94 *Ethics, Social Reflexivity and Governance of the Information Society, A Reflexive criticism of the institutional framing of the Internet*, par T. Dedeurwaerdere, 2002, 20 pp.
- N°95 *Réflexivité et positivité, Origine et enjeux actuels d'une théorie de la religion*, par Marc Maesschalck, 2002, 20 pp.
- N°96 *Emotion, rôle et action, L'apport de Sartre à une phénoménologie radicale des rôles*, par Raphaël Gély, 2002, 34 pp.
- N°97 *Réversibilité et asymétrie des rôles chez Michel Henry et Merleau-Ponty*, par Raphaël Gély, 2002, 34 pp.
- N°98 *Quelle épistémologie des sciences sociales ?, Types et idéaux-types chez Alfred Schütz*, par Valérie Kokoszka, 2002, 20 pp.
- N°99 *Croyance et intelligence dans la Staatslehre de Fichte*, par Jean-Christophe Goddard, 2002, 18 pp.
- N°100 *Philosophie de la gouvernance et « altermodernisation »*, par Marc Maesschalck, 2002, 21 pp.
- N°101 *La sociologie et l'institution du social, Réflexions épistémologiques à propos de l'œuvre de Marcel Gauchet*, par Vincent Sohet, 2002, 24 pp.
- N°102 *Rôle, personnage et acteur, Réflexion phénoménologique à partir d'Erving Goffman*, par Raphaël Gély, 2002, 37 pp.
- N°103 *Intérêt actuel de la philosophie de l'argent, Néo-institutionnalisme et réflexivité*, par M. Maesschalck et A. Loute, 2003, 24 pp.
- N°104 *Bioprospection, gouvernance de la biodiversité et mondialisation. De l'économie des contrats à la gouvernance réflexive*, par Tom Dedeurwaerdere, 2003, 27 pp.
- N°105 *Néo-institutionnalisme et gouvernance réflexive. De la monnaie à la société de l'information*, par Marc Maesschalck, 2003, 25 pp.
- N°106 *Biodiversity Conservation and Protection of Indigenous Knowledge: Analyzing the Emergence of a Legal Framework for Access to Biodiversity, Benefit Sharing and Intellectual Property in Africa*, par Noah Zerbe, 2003, 33 pp.
- N°107 *Phénoménologie radicale et théorie de la norme*, par Marc Maeschalck, 2003, 19 pp.
- N°108 *L'éthique matérielle des devoirs du premier Fichte. Le cas de la Sittenlehre de 1798*, par Marc Maesschalck, 2003, 19 pp.
- N°109 *Attention et liberté dans la dernière philosophie de Fichte*, par Marc Maesschalck, 2003, 22 pp.
- N°110 *Méthode Ouverte de Coordination et Théorie de la Gouvernance Réflexive*, par Jacques Lenoble, 2004, 18 pp.
- N°111 *Les usages de l'identité sociale dans un monde connexionniste*, par Raphaël Gély, 2004, 36 pp.
- N°112 *Identités, confiance sociale et monde commun*, par Raphaël Gély, 2004, 35 pp.
- N°113 *Le logiciel libre et la communauté autorégulée*, par François Montagne et Maryline Meyer, 2005, 16 pp.
- N°114 *La vigilance collective : L'apport des sociologies de Boltanski et Chiapello, Callon, Lascoumes et Barthe à la théorie de l'action collective*, par Alain Loute, 2005, 25 pp.
- N°115 *Cosmopolitisme, solidarité et apprentissage social*, par Marc Maesschalck, 2005, 25 pp.
- N°116 *The Institutional Economics of Sharing Biological Information*, par Tom Dedeurwaerdere, 2005, 24 pp.
- N°117 *The Contribution of Databases and Customary Law to the Protection of Traditional Knowledge*, par Nicolas Brahy, 2005, 35 pp.
- N°118 *Rationalisation démocratique et gouvernance des droits de propriété intellectuelle*, par Benjamin Six, 2005, 29 pp.
- N°119 *La vie vieillissante et le corps vulnérable. À propos de la donation chez Henry et Lévinas*, par Michael Staudigl, 2005, 15 pp.
- N°120 *Religions et démocratie délibérative. Comment sortir de l'impasse ?*, par Marc Maesschalck, 2005, 20 pp.
- N°121 *Vie et savoir chez Fichte*, par Valérie Kokoszka, 2006, 16 pp.
- N°122 *Idéalisme allemand et phénoménologie. Questions sur l'intersubjectivité*, par Valérie Kokoszka, 2006, 24 pp.
- N°123 *Procéduralisme et herméneutique. Rawls et Habermas face à Ricœur*, par Marc Maesschalck, 2006, 26 pp.
- N°124 *L'apport de Theodor W. Adorno à une critique de l'idéologie dans le capitalisme tardif*, par Raphael Alvarenga, 2006, 26 pp.
- N°125 *The Requirements of the Pragmatist Turn and the Redefinition of the Concept of Law*, par Jacques Lenoble, 2006, 46 pp.

- N°126 *Les exigences du tournant pragmatiste et la redéfinition du concept de droit*, par Jacques Lenoble, 2006, 41 pp.
- N°127 *Henri Bergson and the political commitment: The paradox of the intellectual or the ambiguity of his discourse*, par Jean-Benoît Ghenne, 2006, 18 pp.
- N°128 *The Voice Of Religion In The Public Square. A Reconsideration Of Rorty's Article. "Religion As A Conversation-Stopper"*, par Michael Olumba, 2007, 25 pp.
- N°129 « *Les fondements a priori du droit civil* » D'Adolf Reinach : une contribution phénoménologique à la question du sujet de la loi, par Sylvain Camilleri, 2007, 29 pp.
- N°130 *Beyond Neo-Institutionalist and Pragmatist Approaches to Governance*, par Jacques Lenoble et Marc Maesschalck, 2007, 108 pp.
- N°131 *La création sociale des normes chez Paul Ricœur*, par Alain Loute, 2007, 21 pp.
- N°132 *The Concept of Plural Subject: A Symbolic Mediation of Social Differences*, par Alessio Lo Giudice, 2008, 16 pp.
- N°133 *Principe espérance et l'éthique matérielle de vie*, par Antonio Rufino Vieira, 2007, 19 pp.
- N°134 *L'éthique matérielle de la vie : le projet éthique-politique critique de la philosophie de la libération*, , par Antonio Rufino Vieira, 2007, 20 pp.
- N°135 *L'Etat commercial fermé de Fichte et l'option « inférentialiste » en philosophie politique*, par Marc Maesschalck, 2008, 24 pp.
- N°136 *La philosophie de la religion de Schelling*, par Marc Maesschalck, 2008, 18 pp.
- N°137 *Les approches néo-pragmatistes du religieux. Essai de critique*, par Marc Maesschalck, 2008, 30 pp.
- N°138 *Quelle philosophie des normes aujourd'hui ? Gouvernance et apprentissage social*, par Marc Maesschalck, 2008, 30 pp.
- N°139 *Généalogie du concept henryen d'Archi-Soi*, par Benoît Kanabus, 2008, 30 pp.
- N°140 *Introduction à la gouvernance réflexive. Essai de cadre théorique pour une recherche en gouvernance de l'éducation*, par Christine Brabant, 2009, 28 pp.
- N°141 *Individuation et communauté selon une phénoménologie de l'archi-Soi*, par Benoît Kanabus, 2009, 30 pp.
- N°142 *No-Starts and Dead Ends: Sequentiality Matters in Law and Economics*, par Tanguy Isaac et Bernard Swartenbroekx, 2009, 15 pp.
- N°143 *Benjamin et la première Ecole de Francfort. Quelles tâches contre la réification ?*, par Élise Derroitte, 2009, 21 p.
- N°144 *Los desafíos del giro contextualista y pragmatista en ética*, par Marc Maesschalck, trad. en espagnol par J. P. Bermudez et R. Salas Astrain, 2009, 18 pp.
- N°145 *Une théorie politique du risque. Lecture transversale des écrits d'Ulrich Beck*, par Yasmine Jouhari, 2009, 26 pp.
- N°146 *Quelle politique du risque ? Relecture de la théorie du risque d'Ulrich Beck à partir de la théorie de la légitimité politique de Pierre Rosenvallon*, par Yasmine Jouhari, 2009, 32 pp.
- N°147 Giorgio Agamben. *Les conditions de la communauté*, par Délia Popa, 2009, 19 pp.
- N°148 *La construction de l'histoire chez Walter Benjamin. L'héritage de Fichte et des Romantiques d'Iéna*, par Élise Derroitte, 2009, 24 pp.
- N°149 *La difficile communauté des libertés. Droit et résistance chez Fichte et Schelling en 1796-1797*, par Délia Popa, 2010, 21 pp.
- N°150 *L'impact du fichtéanisme en théorie de l'action et du sujet. Historique d'une recherche collective*, par Marc Maesschalck, 2010, 23 pp.
- N°151 *Construire l'histoire à partir des vaincus, une sortie de la répétition ? Une lecture des thèses Sur le concept d'histoire de Walter Benjamin*, par Elise Derroitte, 2010, 17 pp.
- N°152 *La méthode idéal-réaliste de Georges Gurvitch : une intervention intellectuelle qui vise à instituer les droits sociaux*, par Fabio Bruschi et Alain Loute, 2011, 27 pp.
- N°153 *Existence et normativité, L'apport de la Daseinsanalyse pour l'élaboration d'une nouvelle critique sociale*, par Gábor Tverdota, 2011, 21 pp.
- N°154 *Agamben lecteur de Foucault*, par Romildo Gomes Pinheiro, 2011, 27 pp.
- N°155 *Droit et liberté chez Emmanuel Lévinas. De la responsabilité éthique à l'agir collectif*, par Délia Popa, 2011, 16 pp.
- N°156 *Historicization, subjectivation, translation; On the Critique of Historicisms in Benjamin's Theory of Language*, par Elise Derroitte, 2011, 17 pp.
- N°157 *Analyse épistémologique sur l'invention de « la langue moldave » : entre pouvoir et histoire*, par Oleg Bernaz, 2012, 16 pp.

- N°158 *Subjectivation et transformation sociale. Critique du renouveau en théorie de l'action à partir de Karl Lévêque, Etienne Balibar et Louis Althusser*, par Marc Maesschalck, 2013, 18 pp.
- N°159 *Praxis de libération et reconnaissance de l'altérité. Dialogue entre l'éthique de la libération d'Enrique Dussel et l'éthique de la discussion de Karl-Otto Apel*, par Berthony Saint-Georges en coll. avec Etienne Ganty, 2013, 29 pp.
- N°160 *Le devenir généalogique de la raison gouvernementale. Une approche foucaldienne de l'émancipation collective*, par Oleg Bernaz, 2013, 24 pp.
- N°161 *Développement psychique et apprentissage scolaire. Lev Vygotski et le problème de l'éducation. Le devenir généalogique de la raison gouvernementale*, par Oleg Bernaz, 2013, 20 pp.
- N°162 *L'interculturalité face à l'option décoloniale : subjectivation et désobéissance*, par Marc Maesschalck, 2014, 27 pp.
- N°163 *La paranoïa, entre psychanalyse et politique*, par Saki Kogure, 2014, 29 pp.
- N°164 *Lire Fanon aujourd'hui*, par Marc Maesschalck, 2015, 25 pp.
- N°165 *Le dernier enseignement de Lacan : vers une approche réflexive du Un réel, suivi de Jouissance unienne et limitation de la jouissance*, par Jacques Lenoble, 2015, 36 pp.
- N°166 *Linguistique clinique et genèse de la réflexivité. Une interprétation fichtéenne des troubles du langage*, par Oleg Bernaz, 2016, 23 pp.
- N°167 *Théorie du droit et phénoménologie du droit : jalons d'une réception critique au XXe siècle*, par Benoit Kanabus, 2016, 16 pp.
- N°168 *Théorie du droit et phénoménologie de gauche : la réception ouverte par Duncan Kennedy*, par Benoit Kanabus, 2016, 13 pp.
- N°169 *Normes et subjectivité. Séminaire CPDR 2015-2016*, par Luis Carvalho Garcia, 2016, 15 pp.
- N°170 *Quelle théorie de la gouvernance pour la transition écologique ?* par Sixtine Van Outryve d'Ydewalle, 2016, 17 pp.
- N°171 *La solidarité au cœur de la réflexivité dans les pratiques d'intervention : enjeux éthiques et politiques*, par Carine Dierckx suivi de *Comment apprendre collectivement à recomposer nos solidarités ?* par Marc Maesschalck, 2017, 26 pp.
- N°172 *Subjectivité et normativité. Enjeux du primostructuralisme ?* par Marc Maesschalck, 2018, 20 pp.
- N°173 *Retour sur Droit, Mythe et Raison : comment penser l'obéissance à la loi ? Sur les traces de Freud, Lefort et Castoriadis*, par Jacques Lenoble, 2018, 19 pp.
- N°174 *Castoriadis : un autre tournant pragmatique des sciences sociales*, par Oscar Palacios Bustamante et Marc Maesschalck, 2018, 17 pp.
- N° 175 *The Skills of Perspective Taking*, par Nicolas Cuneen, 2019, 25 pp.
- N° 176 *The Meaning of Law, Absent a Sense of Justice*, par Philippe Coppens, 2019, 22 pp.
- N° 177 *Sur la violence du droit chez Walter Benjamin*, par Philippe Coppens, 2019, 16 pp.
- N° 178 *Économies de la terre habitée. Une perspective décoloniale sur la physiocratie*, par Lina Álvarez Villarreal, 2021, 16 pp.
- N°179 *With-Out : Ambedkar's Annihilation Line*, par Srijan Uzir, 2021, 18 pp.
- N°180 *Des populismes au réformisme démocratique. Comment interrompre la répétition ?* par Marc Maesschalck, 2022, 25 pp.
- N°181 *La critique sociale : entre médiation et solidarité*, par Marc Messchalck, 2022, 45 pp.
- N°182 *De la philosophie des lieux à l'archipellisme. Rencontres décoloniales avec Eboussi Boulaga et Edouard Glissant*, par Marc Maesschalck, 2022, 37 pp.
- N°183 *The "right of relations" between humans and seeds: an ecological, ontological and epistemological approach to recommoning the seed regime complex*, par Pierre Walckiers, 2023, 33 pp.

Hors Série: *Jugement politique, Droits de l'Homme et contextualisation*, suivi de *Droit et création sociale*, par Marc Maesschalck, 1997, 26 pp.

Le prix par carnet est de 5€ (frais d'envoi compris) pour les pays CEE et de 7, 50 € (frais d'envoi compris) hors CEE. Les commandes sont à adresser au Centre de Philosophie du Droit, Collège Thomas More, Place Montesquieu, 2 à 1348 Louvain-la-Neuve.
Il est aussi possible de consulter et de télécharger la plupart des Carnets sur le site du CPDR : <http://www.uclouvain.be/cpdr>.