

## **Crise et critique. Les métamorphoses d'un vieux couple**

*Jean De Munck*

Plus progresse la modernisation des sociétés, plus augmente le risque de crise. Crise de la culture, de l'économie, de la politique, crise sanitaire, existentielle, écologique... Comme les doigts du roi Midas changent tout ce qu'ils touchent en or, ceux de la modernité rendent le monde contingent, instable, imprévisible. Les assises fermes de la tradition laissent place aux montages précaires et aux institutions temporaires. L'extraordinaire liberté des sociétés modernes a un coût : à tout moment, elles prennent le risque de voir s'interrompre de manière brutale leur reproduction, ou en tout cas de celle d'un de leurs secteurs constitutifs. De Karl Marx à Ulrich Beck, la sociologie a fait de l'extension du domaine de la crise un motif central de sa réflexion sur les formes modernes de socialité. Elle a traditionnellement demandé à la *critique* d'éclairer les crises.

Pas plus que celui de crise, le concept de critique n'est d'origine sociologique. Son usage moderne fut d'abord l'apanage de la philosophie. Tant dans l'ordre épistémologique que moral et esthétique, la critique a été identifiée à l'usage de la réflexion, en mettant l'accent sur sa nécessaire (mais pas suffisante) négativité. Cassirer (1986) n'hésitait pas à baptiser le XVIIIe siècle le « siècle de la critique », qui culmine bien entendu dans l'œuvre de Kant. Ce n'est qu'au XIXe siècle que la critique ainsi constituée par la philosophie va devenir un motif central de la sociologie. La connexion entre sociologie, crise et critique a été réalisée par Karl Marx. Pour lui, la critique ne

constitue pas seulement un complément philosophique de la sociologie et de l'économie, mais une dimension constitutive de leur projet. La critique ne trouve plus son fondement dans la réflexion philosophique, mais dans une science de la réalité sociale. La crise capitaliste appelle la critique, et la critique appelle la crise, au point que les deux concepts deviennent pratiquement interchangeables. Ce nouage marxiste de la crise et de la critique va marquer durablement la sociologie. Mais il a aussi été mis en question et profondément amendé par ceux qui, peu ou prou, se sont réclamés de Marx. Peut-on dire que nous en sommes définitivement affranchis ? Peut-on soutenir que le divorce doit être prononcé entre la théorie des crises sociales et la réflexion critique, que la sociologie peut (ou doit) être « critique » sans se référer à une théorie des crises ?

Ces questions n'appartiennent pas au passé. L'extension du domaine de la crise appelle une nouvelle critique. Mais il est probable que le lien entre crise et critique ne peut plus assumer les lourds présupposés du paradigme marxiste.

Je voudrais aborder ces enjeux en commentant un débat célèbre, mais peut-être insuffisamment compris : celui qui oppose, dans la seconde partie du XXe siècle, la théorie des systèmes à la théorie critique « nouvelle manière », celle de Habermas. Dans ce but, je prendrai appui sur une intervention remarquable d'Elena Esposito (2017). Héritière de Luhmann, elle veut esquisser un autre chemin pour une sociologie critique, et met en cause Habermas qui resterait, selon elle, lié à l'héritage marxiste. Pour ma part, j'aimerais défendre l'idée que la théorie critique a *déjà* critiqué cet héritage en profondeur, grâce au « pragmatic turn » qui la détourne de la philosophie de l'histoire du XIXe siècle. Dans le pragmatisme de Habermas, autant que dans celui qui s'ébauche dans la sociologie francophone contemporaine, on peut trouver pour la critique une autre voie que la théorie de l'observation dans laquelle se réfugie Elena Esposito.

Je procéderai en cinq étapes. D'abord, je rappellerai brièvement les traits saillants du nouage entre le concept de crise et le concept de critique. Ensuite, je résumerai la position d'Elena Esposito concernant ce nouage, qu'elle suppose persistant dans la position de Habermas, et je passerai à la discussion. Trois éléments seront distingués : le couple pathologie/normalité ; la position de l'observateur ; la conception de la temporalité historique. Sur chacun des points, des accords et des désaccords peuvent être dégagés, qui complexifient les rapports, et probablement dégagent des passages, entre la théorie des systèmes d'inspiration luhmanienne et la sociologie pragmatique. Je terminerai en défendant l'idée d'une sociologie évaluative.

*Retour en arrière : la formation moderne du couple de la crise et de la critique*

Le projet de sociologie critique (non distinguée de celle d'économie critique) ne sort pas tout armé du cerveau de Karl Marx. Il est le produit d'une histoire longue, qui peut être brièvement reconstruite en trois temps.

Reinhart Koselleck (1979) a brillamment reconstruit l'histoire de la notion de critique qui prend naissance à l'âge classique. En constituant un État absolutiste, les monarques européens ont fait plus qu'inventer la forme politique nouvelle qui donnera naissance à la nation ; ils ont aussi créé une nouvelle perspective pour la rationalisation des sociétés modernes. Le domaine public se constitue avec sa compétence pratique réservée, gérée par l'administration et par l'armée. Simultanément, apparaît l'idée d'une *raison d'État* qui a sa propre validité, irréductible à la raison religieuse et morale. Du coup, celle-ci est rejetée dans le for interne des individus. Une séparation marque désormais la vie politique et la vie morale, scission constitutive de la modernité politique. Cependant, en se développant, la raison morale va progressivement jeter un regard *critique* sur les raisons et les actes du souverain. Ainsi se constitue une instance critique de la société, distincte du souverain. Dans ce processus, l'exigence de réalisation de la critique morale se fait de plus en plus

pressante, et elle a donc tendance à se politiser. Les déboires de l'Ancien régime vont fournir l'occasion d'une rencontre entre la critique morale et la crise, réelle, des régimes politiques et sociaux européens. Annoncée par Rousseau, Diderot, la révolution devient inévitable. La critique intervient dans le champ du pouvoir, tout en conservant une conscience d'elle-même strictement morale (comme en atteste par exemple l'usage du droit naturel au cours des révolutions)<sup>1</sup>.

### *L'étape hégélienne*

Lors de cette première étape, le rapport entre critique et crise est donc établi, mais il reste en quelque sorte extérieur. Il appartiendra à Hegel de franchir un pas supplémentaire en faisant de ces deux moments un rapport immanent : la crise devient, dans son système, le médium de la critique. En posant le devenir dialectique de l'esprit, il fait de la crise un moment constitutif de la réflexion, omniprésent dans l'histoire humaine. Ce n'est que parce que l'esprit se déchire qu'une réflexion est possible.

Cette remarquable intégration de la crise et de la critique s'accompagne chez Hegel de deux motifs supplémentaires. Le premier d'entre eux est *l'incarnation* comme moment nécessaire de la vie de l'esprit. Loin de s'épuiser dans un processus purement spirituel, l'esprit s'incarne dans la « réalité », et notamment dans la réalité socio-historique des sociétés humaines. L'histoire humaine est faite de contradictions, vécues dans la souffrance et l'insatisfaction. La crise sociale trouve

---

<sup>1</sup> Cette dissimulation sous un discours *moralisateur* d'une intervention *politique* (elle concerne la conduite de l'État, domaine strictement politique) suscitera la critique de Koselleck, qui n'hésite pas à parler d'« hypocrisie ». La deuxième étape du rapport crise/critique, c'est-à-dire leur intégration dans une philosophie de l'histoire, est considérée par Koselleck non comme une sortie de cette hypocrisie, mais comme un redoublement, une « hypocrisie de l'hypocrisie », car l'histoire est désormais l'écran qui masque la lutte politique brutale pour le pouvoir. La base anthropologique de la critique de Koselleck était schmidtienne : la guerre civile est le premier et le dernier mot de la politique. Nous ne nous attardons pas ici à cette critique qui mériterait d'autres développements (Cf. Nicodème, 2011).

donc, pour Hegel, sa clef d'intelligibilité dans une crise ontologique dont elle n'est que l'expression. Deuxième élément : les crises de l'esprit donnent naissance à des figures de la conscience (et donc de la réalité) qui s'enchaînent selon un *ordre nécessaire*. L'esprit ne peut apaiser la contradiction qui le divise, et qui s'exprime dans des conflits, qu'en franchissant un palier de synthèse par une *aufhebung* qui à la fois crée et conserve, et qui (après coup) se révèle être rigoureusement déterminée. Les figures historiques découlent l'une de l'autre selon une séquence (soi-disant) nécessaire. L'idée de *développement* rassemble cette intuition capitale de la philosophie de l'histoire de Hegel.

On saisit que moyennant cette redéfinition du rapport entre crise et critique, la position même du philosophe est totalement redéfinie. Le philosophe ne peut « sauter au-dessus de son temps », il est rigoureusement déterminé par sa position dans l'histoire. Il lui appartient d'exprimer les tensions constitutives de son époque dans le médium de la réflexion. C'est pourquoi on peut considérer Hegel comme un philosophe de la crise de son temps (Gouliane, 1970). Hegel n'impose pas sa subjectivité arbitraire, et ses valeurs morales, au travers d'un diagnostic tout personnel. Il n'est pas un moraliste. Il ne fait que récapituler dans un discours purement théorique (« encyclopédique ») la marche de l'esprit à travers ses crises, sans pour autant prétendre à une quelconque efficacité pratique en tant que philosophe. De ce point de vue, le philosophe n'intervient pas dans la réalité, il ne fait qu'en récapituler le cours dans un discours totalisateur, et en ce sens accomplit l'histoire car sa finalité est celle d'une récupération de la conscience par elle-même.

### *La critique marxiste comme théorie des crises*

La troisième étape de l'intégration de la critique et de la crise commence par un étendard : celui de la révolte des Jeunes hégéliens dressés contre le « quiétisme » et le « théorétisme » de leur

maître. S'ils admirent la grandiose intégration dialectique de la crise et la critique, ils constateront cependant, comme l'explique Rüdiger Bubner, que :

un seul pas restait à franchir, et la limite finale serait une fois pour toutes dépassée – *la théorie parfaite devait être traduite dans la Praxis historique du monde humain* . Cette exigence [...] en fait engage l'argument de Hegel contre Hegel. Si les concepts philosophiques peuvent prendre possession de la réalité tout entière, et si le progrès historique doit être considéré comme l'unification toujours plus complète de la réalité existante et de la pensée, alors il est inexplicable que Hegel restreigne sa médiation à la théorie pure, une théorie de laquelle la réalité de la vie sociale était expulsée comme une étrangère (Bubner,1982, 43).

C'est pourquoi « l'extension d'une théorie pleinement développée dans la Praxis réelle est une transformation d'une mauvaise Praxis dans une Praxis raisonnable. L'intervention de la raison dans les circonstances données d'une réalité socio-historique est appelée *Kritik*. Dans ce contexte, *Kritik*, au sens strict, désigne une réflexion qui nie » (Bubner,1982, 43).

Karl Marx restera toute sa vie fidèle à l'esprit offensif jeune-hégélien de ses années de jeunesse. Mais il corrigera cette démarche encore « idéaliste » en opérant le célèbre « renversement » matérialiste. C'est ce renversement qui ouvre la voie royale aux *sciences sociales* critiques. En utilisant le concept de « matière », Marx réfère au rapport de travail, dont le prototype est le labeur physique, et par extension à la pratique productive, et à la vie sociale, dans leur totalité. Dès lors le rapport entre critique et crise va être reformulé en termes socioéconomiques, et non plus spéculatifs comme chez Hegel.

Mon intention n'est pas ici de restreindre la notion marxiste de critique à une seule acception. On trouve, en réalité, plusieurs concepts de critique dans l'œuvre de Marx. On pourrait longuement disserter sur la critique du jeune Marx et celle de la maturité, la critique de l'idéologie et celle de l'économie, la critique des systèmes et la critique de l'action, celle de l'exploitation et celle de la réification etc. Sans ignorer la complexité de cette notion chez Marx, je me contenterai pour ce propos d'esquisser une seule version de la critique, assez tardive dans son œuvre : celle qui relie directement et intimement science critique et théorie des crises.

Contre les représentations idéologiques de l'économie politique anglaise, Marx avance que le capitalisme n'est pas un système qui s'auto-stabilise et s'équilibre par la vertu d'une main invisible. Il voit certes dans le capitalisme un système, mais un système instable, dynamique, toujours au bord de l'explosion. Ce réalisme historique amène Marx à chercher les explications de ces crises dans les contradictions structurelles de l'économie capitaliste (comme dans le chapitre 25 du Livre 1 du *Capital*). Aucune réforme ne peut améliorer le système, qui est vicié à la base. Il décrira ainsi la baisse structurelle du taux de profit, la logique inéluctable de paupérisation, la contradiction entre la socialisation des forces productives et les institutions de la propriété privée. Ces contradictions ne peuvent pas être distinguées du capitalisme lui-même, qui en suivant sa logique de développement interne, s'engage sans le savoir et irrésistiblement dans une dynamique d'autodestruction. Au bout de la crise (ou de l'accumulation des crises), seul un changement radical de système ouvrira la voie à une réconciliation du travailleur et de son travail, et des hommes entre eux.

Cette transformation passe par une douloureuse révolution. Les contradictions sont supposées se transformer en conflits sociaux, c'est-à-dire en lutte des classes. Marx suppose (sans doute légèrement) que la prise de conscience des contradictions objectives par les acteurs sociaux

qui en souffrent, suffira à motiver une action politique des masses. À travers la médiation vécue de l'action révolutionnaire, des acteurs collectifs ont la capacité de changer le système radicalement, moyennant une juste appréciation de la conjoncture dans laquelle ils se trouvent. Ces acteurs collectifs émanent nécessairement du prolétariat, car seul le prolétariat (soit potentiellement l'immense majorité de la population) peut prétendre identifier son intérêt de classe à un intérêt universel.

La crise présente donc une double face chez Marx : une face objective, systémique (les contradictions objectives) et une face subjective, vécue (les luttes sociales et la pratique révolutionnaire). Que devient donc la critique ? La critique elle-même se présente sous deux formes. Une première forme est la critique *pratique*. Puisque les armes de la théorie ne sont jamais suffisantes pour réaliser le vœu jeune-hégélien d'une rationalisation intégrale du réel, il faut donc les compléter par « la critique des armes » (génitif subjectif !). La critique comporte donc une part d'action révolutionnaire engagée. Elle passe par le sabotage, la grève, le maquis. Mais cette première forme n'est pas totalement suffisante puisqu'elle a besoin pour être éclairée d'une théorie *objective* des crises. Cette dimension-là de la critique marxiste n'a plus besoin de support moral ou philosophique. En revanche, elle nécessite une connaissance de la réalité sociale, ce que le marxisme oriental appellera, en poussant aussi loin que possible la confusion avec la science physique, la « science des lois de l'histoire ». La science critique ne corrige plus le réel ; elle l'exprime, et en tire les conséquences inéluctables. Ses connaissances objectives doivent éclairer les luttes conjoncturelles d'acteurs sociaux toujours soumis au risque des illusions idéologiques.

*Contrepoint : la critique comme observation de l'observation*

Je n'ai rappelé la formation moderne du couple de la crise et de la critique que pour introduire un débat contemporain en sociologie. Un contrepoint radical à cette approche est fourni

par Luhmann. On doit à Elena Esposito un exposé lumineux de la posture du grand sociologue allemand.

Procédant par contraste, Elena Esposito (2017, 19) identifie le lien entre *crise* et *critique* comme le point de contentieux central entre l'approche de Luhmann et la théorie « critique » de Habermas. Le premier, comme on le sait, n'appartient pas à la tradition marxiste, dont il est un féroce critique. Le second, au contraire, s'est inscrit dans le sillage du marxisme, sur un mode critique, lui aussi. À un certain stade de sa trajectoire, il a rêvé de réaliser une « reconstruction du matérialisme historique » qui donnait une certaine importance à la notion de crise (Habermas, 1978).

Elena Esposito cherche à montrer que le paradigme de la crise utilisé par la théorie critique ne résiste pas aux objections que lui adresse la théorie des systèmes. Mais son but n'est nullement de se débarrasser de toute idée de « critique ». En aucune façon, elle ne cherche à placer Luhmann dans le camp des positivistes ou de la « théorie traditionnelle ». Au contraire, elle souligne que « notre société se trouve face à des défis qui rendent évident le besoin d'une théorie sociale capable de réfléchir sur elle-même et sur son rôle dans cette société » (Esposito, 2017, 19). Elle ne pense pas du tout que la théorie des systèmes puisse s'en tenir à une posture de surplomb. Elle plaide non pour l'abandon, mais pour un allègement de la notion de critique.

En bref, ce qu'elle nous propose, c'est la « critique sans la crise ». Pour cela, elle oppose sévèrement *théorie* critique et *attitude* critique. La première s'est construite dans le sillage du paradigme de la théorie des crises dont je viens de rappeler la généalogie. En revanche, pour saisir ce que signifie l'*attitude* critique, l'autrice propose de remonter à la Renaissance.

Dans cette perspective, la critique désignerait l'attitude nouvelle d'un observateur face à un texte imprimé, et commenté par d'autres que lui. Au Moyen-Âge, l'attitude du commentateur était « affirmative » : le lecteur exposait la pensée de l'auteur du texte mis en position d'autorité. À la Renaissance cependant, l'interprète observe les autres interprètes, apprend à découvrir les points aveugles de leur interprétation, et découvre du même coup, grâce à une observation de deuxième ordre, la relativité de toute interprétation, y compris la sienne propre. La sociologie ne fait que reprendre cette découverte à son compte. Elle n'est somme toute qu'une observation d'observation.

Elena Esposito nous propose donc un repli sur une définition minimale de la critique, sorte de noyau originaire dont l'émergence remonte aux XVIe et XVIIe siècles, c'est-à-dire *avant* la problématique des Lumières. Si on suit cette définition, on peut considérer comme « critique » *n'importe quelle* attitude de distanciation, n'importe quelle observation de second ordre (cette description vaut aussi pour la critique littéraire, la critique historique, la critique philosophique etc.). Il s'agit d'une attitude de « désontologisation » en ce sens que l'attitude critique « se distancie de toute prétention ontologique et du préjugé selon lequel il y a un monde objectif sur lequel tous les observateurs doivent se mettre d'accord » et donc de dissoudre « la rigidité de l'ontologie dans la contingence de la critique » (Esposito, 2017, 21). À cette aune, il n'est pas difficile de comprendre que la théorie des systèmes apparaît *plus* critique que la théorie dite « critique » car celle-ci se lie à des présupposés très ontologiques via le concept de crise dont j'ai rappelé les coordonnées. En tant qu'épisode objectif témoignant de la pathologie d'un système, le concept de crise témoigne de la présence d'une naïve ontologie traditionnelle dans la théorie sociale. Il convient donc de s'en débarrasser pour retrouver le chemin de la critique.

J'aimerais engager une discussion avec Elena Esposito qui fera apparaître des divergences, mais aussi des convergences. Tout en reconnaissant bien des mérites à son réquisitoire, mon

intention est de montrer qu'une autre posture, d'inspiration pragmatique, est possible, qui évite autant son minimalisme critique que l'ontologie objectiviste héritée du paradigme marxiste. Plus précisément, je formulerai deux commentaires généraux de la position d'Esposito.

Premier commentaire : les reproches formulés par Elena Esposito sont largement justifiés concernant la tradition hégélo-marxiste. Mais en ciblant Habermas, elle se trompe de cible. La *nouvelle* théorie critique s'est progressivement dégagée de la philosophie de l'histoire de type marxiste, a reconceptualisé la notion de crise et repensé la posture de l'observateur. En sous-estimant la rupture effectuée par le pragmatisme, il me semble qu'Elena Esposito nous prive d'une passerelle importante entre théorie des systèmes et théorie critique. Au-delà du débat avorté des années 1970, cette passerelle pourrait devenir importante pour une sociologie critique à notre époque d'extension du domaine de la crise.

Second commentaire : l'orientation pragmatique de la nouvelle théorie critique permet de donner à la notion de critique un sens plus épais que celui, désespérément inoffensif, auquel voudrait la réduire Elena Esposito. En ramenant la critique à une observation d'observation, elle en neutralise les potentialités normatives et pratiques. La dimension évaluative de la critique sociologique reste impensée. Une telle cognitivisation de la posture critique n'est pas vraiment susceptible de remplir le programme exigeant qu'elle s'est elle-même fixé : éclairer par les sciences sociales les vertigineuses complexités de notre temps, clarifier les choix qui s'ouvrent sans cesse à nous, guider intelligemment sa propre démarche en tenant compte de ses effets dans le réel social (Esposito, 2017, 19), et du coup participer au développement des apprentissages sociaux. Bref, elle n'ouvre pas la voie d'une sociologie répondant aux attentes de notre temps.

*La normativité immanente au réel*

À juste titre, Esposito voit dans la question de la normativité la question principale qui mérite d'être explorée dans un débat autour de la notion de critique. Les chemins de la théorie des systèmes et de la théorie critique ne divergent pas sur la question de la définition minimale de la critique (une observation de second ordre) mais sur le pas supplémentaire que prétend effectuer la théorie critique : la théorie critique s'arroge le droit de dire le bon et le mauvais, le juste et l'injuste. « Du point de vue de la théorie critique, souligne Esposito (2017, 21), la critique est une critique et non une simple observation, parce qu'elle dit non seulement ce qu'est le monde pris sous un certain angle. Elle dit aussi ce qui est mauvais, et comment devrait être le monde ». La question est celle de savoir ce qui peut bien fonder une telle prétention à la normativité. S'agit-il d'une normativité imposée à son objet par l'observateur ? Ou bien d'une normativité qui provient de la constitution immanente de l'objet observé ?

Prenons d'abord la question du côté de la réalité observée. Elana Esposito relève à juste titre que dans un paradigme inspiré par la figure marxiste de la crise, on ne doit pas chercher du côté de l'observateur la source de la normativité. Le paradigme, dit-elle, est le paradigme médical : un organisme en crise présente un trouble qui met en question son existence même. Un modèle *normal* du fonctionnement du corps est évidemment présupposé dans ce modèle. L'observateur n'invente pas cette normalité, ne la pose pas de l'extérieur. Il s'agit donc d'une normativité *immanente* au réel. La norme du fonctionnement d'un cœur n'est pas déterminée par le médecin ; la guérison d'une pathologie suppose le retour à un fonctionnement aussi normal que possible.

On peut évidemment croire que les pathologies sociales sont du même ordre que les pathologies médicales. Non sans raison, on peut considérer que le modèle marxiste rappelé ci-dessus participe de ce modèle. Certes, dans le cas marxiste, la guérison de la pathologie n'appellerait pas un retour à un fonctionnement « normal » antérieur. Dans le modèle hérité de

Hegel, la crise ne se ramène pas seulement à une pathologie, mais représente l'étape d'un développement. La sortie de la crise ne s'effectue que par un saut qui modifie profondément la structure antérieure du système de production. Marx a repris à Hegel ce modèle *développemental* de la crise<sup>2</sup>. Pour ne prendre qu'un exemple, la contradiction entre la logique de socialisation des forces productives, et celle de l'institution bourgeoise de la propriété, ne peut être dépassée que par une révolution communiste, seule capable de réconcilier forces productives et rapports de production. La crise du capitalisme n'appelle pas une restauration d'un fonctionnement « normal » du capitalisme, mais le passage au socialisme. Cependant, tant le modèle pathologique que le modèle développemental de la crise supposent que la norme se trouve « dans les choses », non dans l'esprit de l'observateur. Les sciences sociales critiques peuvent se passer de philosophie morale car c'est *dans les rapports réels* qu'elles cherchent les dynamiques qui orientent vers des « solutions ».

#### *La critique pragmatique du modèle de la normalité*

Elena Esposito a-t-elle raison de prêter à Habermas une telle conception de la crise ? Bien au contraire, la démarche habermassienne critique radicalement l'analogie établie entre la crise médicale et la crise sociale. Le sociologue de Francfort souligne qu'un système social n'a pas, comme un système vivant, des limites bien déterminées, de sorte que la distinction entre destruction et changement du système n'est pas aussi simple qu'en biologie ou en médecine. Dans le cas du système vivant, la mort est objectivement constatable ; elle peut être distinguée sans peine de la métamorphose de l'organisme. Il n'en va pas de même dans le domaine de la société (Habermas,

---

<sup>2</sup> Paul Ricoeur (2019) distingue entre « modèle médical » et « modèle développemental » de la crise.

1978). Quelles sont les limites d'un système ? Comment distinguer la destruction d'un système de sa reproduction sous une autre forme ? Où faire passer la distinction entre les structures d'un système, qui fixent son identité, et les normes variables qui permettent son adaptation ? Cette difficulté d'identification est encore redoublée par une complexité propre aux phénomènes sociaux. Il n'y a pas de crise objective des systèmes sociaux si les personnes et les groupes concernés n'identifient pas eux-mêmes ce qui se produit comme une crise, c'est-à-dire comme une nécessité de changement. La *perception vécue* de la crise est aussi essentielle à la notion de crise que le *constat objectif* d'un dysfonctionnement du système. C'est pourquoi Habermas récuse le modèle objectiviste de la crise.

Dans le monde vécu, la perception de la crise passe par des discours interprétatifs, des symboles, des indices, bref toute une sémiotique qui permet aux acteurs concernés de porter un diagnostic plus ou moins clair, plus ou moins consensuel, sur leur situation. Le discours sur la crise émane d'abord non du théoricien mais des acteurs concernés. Cette interprétation met en jeu des concepts normatifs, parfois très élaborés : le sens de la justice, la notion de santé, l'idée d'intégration sociale, etc. Le problème de la notion marxiste de la crise est qu'elle ne parvient pas à bien distinguer et articuler ces deux niveaux de constitution du réel social. C'est pourquoi elle pose (naïvement) que l'existence objective de la crise va mécaniquement générer une conscience subjective de la crise dans le chef des principaux concernés (les travailleurs). En conséquence, ceux-ci se mobiliseraient et s'engageraient dans une action transformatrice (c'est le célèbre passage de la classe en soi à la conscience de classe). Mais on n'a jamais pu constater une telle transativité de la crise du système à la crise sociale. On ne peut, en sciences sociales, « sauter par-dessus la tête des acteurs », c'est-à-dire méconnaître la médiation de leurs interprétations du monde. Du point de

vue habermassien, le concept de crise est à double fond : il se présente comme un concept systémique objectif *et* comme un concept compréhensif et discursif.

Du coup, c'est *d'abord* le potentiel critique des acteurs eux-mêmes, et non celui de l'observateur, que le tournant pragmatique met au centre de la nouvelle théorie de la crise. La critique de la société ne trouve plus sa ressource dans le sens inaccompli de l'évolution nécessaire des systèmes. Elle repose plutôt sur la capacité des acteurs de mener des discussions sur les thèmes qui les concernent. C'est donc dans *les pratiques réelles de justification* que le discours normatif sur la crise va désormais chercher sa ressource. La question-clef devient celle des bases procédurales et substantielles du discours des acteurs dans les moments de crise.

Il faut remarquer que cette transformation du statut de la normativité sociale va bien au-delà de la théorie de Habermas. Elle représente un trait structurel du *pragmatic turn* en sciences sociales. Elle va trouver un équivalent de l'autre côté du Rhin. La sociologie critique y avait, dans les années 1960-1970, deux représentants importants, Althusser et Bourdieu. Malgré leurs différences, l'un et l'autre partageaient une même ontologie objectiviste du social. Leur démarche partait du constat de tendances objectives à la domination de classe dans la réalité sociale, et débouchait sur la dissipation méthodologique des illusions idéologiques des acteurs. Dans *Les économies de la grandeur* (1991), Boltanski et Thévenot vont rompre avec cette posture objectiviste. Ils s'engagent dans une sociologie du jugement critique dont la première caractéristique est de reconnaître la troublante symétrie entre les critiques qui émanent du sociologue et celles qui émanent des personnes ordinaires (Boltanski, 1990, 124). Du coup, la critique sociologique ne doit plus chercher dans une méthode objectiviste sa ressource normative ; elle doit plutôt reconnaître la normativité comme déjà construite et mise en œuvre dans les grammaires de la justification, ces philosophies politiques implicites qui permettent aux acteurs

ordinaires de construire en permanence une critique sociale. Il s'agit donc, pour le sociologue, de rechercher et systématiser les appuis normatifs (les « Cités ») dont se servent les acteurs quand ils dénoncent, s'insurgent, accusent, revendiquent. Si la normativité est bien immanente au social, ce n'est plus en raison d'un sens de l'histoire préexistant à, et indépendant de, l'activité interprétative des acteurs, mais bien en raison de la structure grammaticale de cette activité interprétative elle-même.

*Du côté de l'observateur*

Mais qu'en est-il, du coup, de l'observateur ? L'objection d'Elena Esposito au paradigme marxiste de la crise ne porte pas seulement sur la prétendue normalité du réel, mais simultanément sur l'infatuation exorbitante du sociologue qui prétend en rendre compte. Le théoricien critique « classique » ne prend pas à l'égard de lui-même la distance qu'il prend à l'égard du monde. Ne s'arroge-t-il pas un point de vue de surplomb ? Ne transforme-t-il pas la visée scientifique en une prétention totalisante ?

Luhmann ne cesse d'y insister : si l'observateur peut, par une attitude critique, délaissier un mode d'observation pour en adopter un autre, il ne peut pas, en revanche, s'extraire de la société dont il fait partie. Il ne s'exprime que sous un *certain* angle et d'un point de vue *situé* dans la société qu'il critique cavalièrement. En amont,

le discours 'critique', explique Estelle Ferrarese, constitue selon Luhmann une forfaiture dans la mesure où il n'est rendu possible que par un déplacement permanent de la tache aveugle des distinctions qu'il utilise, ce qui lui permet perpétuellement de voir ce que les autres ne voient pas, de mettre en évidence des logiques cachées, d'opérer une métamorphose générale des contingences en

latences, qui n'en repousse pas moins dans l'inobservable aussi bien le 'sujet' que le 'monde' (Ferrarese, 2015, 97).

En aval, le théoricien critique produit des effets performatifs et contre-performatifs, il modifie son objet d'étude et ses propos « ont des conséquences qu'il ne peut pas prédire ou contrôler ». Le sociologue critique ne peut donc pas se présenter comme un « point de vue de nulle part » : il doit avoir une conscience réflexive de sa propre situation et de ses préjugés, car « la prétention de dépasser les points aveugles n'aurait pas de sens, mais il n'est pas absurde d'exiger une conscience des points aveugles, parce que cela fait une différence » (Esposito, 2017, 23).

Une posture luhmannienne n'appelle donc pas l'effacement de la positionnalité, mais son explicitation et son autocritique. Elena Esposito n'affirme nulle part que l'idéal de la « neutralité axiologique » soit la meilleure expression possible de la conscience de la positionnalité de l'observateur. Au contraire, pourrait-on dire : les présupposés normatifs méritent d'être considérés comme « inéliminables ». Ils font partie du permanent « blind spot » de toute posture d'observateur. On doit donc en déduire qu'une sociologie qui prend délibérément et explicitement une attitude normative à l'égard de son objet reste tout à fait recommandable, à la condition de thématiser la partialité de sa démarche. Je pense par exemple à une sociologie qui se voudrait explicitement « féministe ». En aucune manière, on n'en trouverait la condamnation dans la définition de l'attitude critique suggérée par Elena Esposito. En revanche, ce qui serait condamnable, c'est une sociologie féministe qui méconnaîtrait la positionnalité de son propre point de vue ; qui transformerait sa description évaluative (et pratique) du monde social en une vérité prétendant refléter objectivement ce qu'est le monde social *indépendamment du regard de l'observateur*.

Sur ce terrain, la posture défendue par Elena Esposito est convergente avec celle de la sociologie critique pragmatique, qui n'a de cesse de contester la dissimulation de partis pris

normatifs sous les allures d'une trompeuse science prétendument constative. La sociologie critique tente de transformer ses *présuppositions* normatives préreflexives en *positions* normatives justifiées. Ce faisant, le sociologue ne vise pas une impossible totalisation, mais au contraire une positionnalité engagée. On effectue un très grand pas dans un dialogue entre théorie des systèmes et théorie critique dès qu'on se débarrasse d'un malentendu : Luhmann n'est pas un auteur « positiviste » classique ; il représente au contraire une des figures majeures du post-positivisme en sciences sociales. C'est là sûrement un point commun entre les deux approches épistémologiques.

#### *La complémentarité de l'observateur et de l'acteur*

Le tournant pragmatique redéfinit le rapport entre le sujet et l'objet comme un rapport entre le sociologue et l'acteur qui peuvent être, l'un et l'autre, auteurs de critiques. On pourrait du coup être tenté de soupçonner la nouvelle théorie critique de « symétriser » le sociologue et l'acteur. Finalement, sur quelle base peut-on distinguer les deux rôles ? Le sociologue n'est-il qu'un acteur parmi d'autres, et l'acteur, un sociologue « ordinaire » ?

À cette question, la nouvelle théorie critique répond d'une double façon.

Première spécificité du sociologue : la reconnaissance simultanée de la normativité propre à l'observateur comme de celle de l'acteur, n'entraîne pas la négation d'une portée spécifiquement objectivante de la démarche sociologique. Même si les justifications importent, les causes et les conséquences des actions ne sont pas totalement transparentes à leurs auteurs ; leurs raisons, aussi bonnes soient-elles, n'épuisent pas la signification de leurs actes. Il appartient au sociologue, qui dispose des outils conceptuels et méthodologiques adéquats, de faire apparaître, quand elles existent, des réalités systémiques. Les fonctionnements, tout comme les dysfonctionnements,

méritent d'être décrits et expliqués dans un langage qui n'est pas celui des acteurs. Il y a toujours une différence entre ce que voit un observateur et ce que disent les acteurs, et cet écart est en lui-même explicatif de la réalité sociale.

La seconde réponse tient au rapport nouveau qui s'établit entre la critique sociale et la critique sociologique. En fait, on ne peut unilatéraliser ni l'une, ni l'autre. On pourrait parler d'une nouvelle division du travail critique entre le sociologue et l'acteur. De cette façon, la sociologie échappe autant à la posture critique totalisante dénoncée par Elena Esposito, qu'à *l'amor fati* auquel sont souvent conduits des praticiens peu réflexifs de la théorie des systèmes.

Sans perdre de vue une visée émancipatoire, le sociologue pragmatique doit renoncer à émanciper les acteurs sociaux sans leur active implication. Dès *Connaissance et intérêt* (1976), Habermas avait souligné à quel point une critique émancipatrice ne pouvait se passer de la participation des sujets concernés. C'est la raison pour laquelle la psychanalyse présentait à ses yeux un modèle attractif de coopération. Dans le cas de la cure analytique, il est en effet essentiel que le patient participe de la production du savoir critique réflexif qui lui permettra de s'émanciper de sa névrose. Le psychanalyste ne peut présupposer aucune « normalité » à laquelle il faudrait ramener le patient ; il doit plutôt se préoccuper de la mise en œuvre d'une procédure que Freud a conceptualisée à travers la théorie du transfert et l'attitude méthodique de l'« attention flottante ». Grâce à cette procédure, les blocages discursifs peuvent être identifiés et dissous par l'analysant lui-même.

On ne peut pas (malheureusement) coucher une société sur le divan. Dans l'ordre sociétal, la recherche d'une procédure méthodologique permettant la participation des sujets concernés passe par la formation délibérative de la connaissance et de la volonté. Le sociologue devient alors un accompagnateur des processus de démocratisation de sa propre société. L'observateur ne peut

se passer des discussions *réelles* des acteurs (Habermas, 1986, 91). L'observateur sociologue n'est pertinent que dans certaines limites. Il peut intervenir comme thérapeute, traquant les distorsions des communications au travers de mécanismes procéduraux de domination. Il peut aussi être utile après-coup, comme reconstituteur des discussions ayant déjà eu lieu. Il peut enfin scruter les processus de transformation des délibérations collectives en décisions juridiques contraignantes, en explorer les limites souhaitables et les contraintes inévitables, à la fois sur base de l'expérience empirique et de la reconstruction conceptuelle, comme en sociologie du droit (Habermas, 1997).

De son côté, dans une perspective plus substantielle, Amartya Sen a avancé l'intéressante notion d'incomplétude de la théorie pour rendre compte de cette nouvelle coopération entre sociologues et acteurs (De Munck, 2008). Il propose une théorie de la justice et de la démocratie délibérément « incomplète ». Le concept de « capacité » est construit pour étayer une évaluation rationnelle de l'égalité entre les hommes, mais pas pour donner des recettes de fabrication d'une société idéale (Sen, 2009). L'approche est fondée sur la complémentarité du débat expert et du débat public. À l'expert en sciences sociales (économiste, sociologue), il appartient d'explicitier des éléments d'évaluation et de fournir des informations objectives. Il doit donc clarifier le concept d'égalité, de liberté, de justice en général, qu'il met en œuvre. Il lui appartient de mener des enquêtes, construire des indicateurs, recueillir, classer et analyser les informations sur le monde réel. Cependant, la détermination de la base normative et de la pertinence des informations ne peut se faire *uniquement* dans le débat d'experts. Il y a des bonnes raisons d'ouvrir la délibération à des participants non-sociologues : en pratique, la contextualisation des évaluations appelle une prise en compte des singularités des situations. Le débat sur ce qui doit être fait dans un contexte particulier appelle une délibération publique réellement inclusive des groupes et personnes concernés. Il importe donc que des procédures de débat public soient mises en place. Les

reconstructions partielles des experts peuvent jouer un rôle à la fois informatif et heuristique. Mais la théorie ne devient pratique que par la participation des personnes et les groupes concernés.

### *Le concept de crise comme obstacle épistémologique*

Un troisième motif traverse l'argumentation avancée par Elena Esposito. En un mot, elle souligne que la théorie des crises portée par le paradigme classique est un obstacle aux apprentissages sociaux. Pour une raison très profonde : elle ne nous permet pas d'affronter intelligemment *l'incertitude* des évolutions sociales. On peut reconstruire le raisonnement en deux étapes. La première oppose la conscience du temps sous-jacente à la théorie critique à celle qui sous-tend la théorie des systèmes (1) ; la seconde montre la supériorité de la posture systémique pour notre temps (2).

(1) La théorie marxiste des *crises* appelle à refuser le cours du monde, sa « normalité », en adoptant au présent l'attitude du rebelle, de celui qui rejette la norme prévalente. La critique est alors clairement définie comme le refus (la négation) de l'attitude « affirmative » du fataliste qui affirme l'inéluctabilité de l'ordre des choses. Mais ce refus s'appuie sur une version alternative de la nécessité des choses. D'un point de vue objectif, la crise est expliquée comme le résultat d'une pathologie identifiable ; le futur s'ouvre comme un choix binaire entre deux issues possibles, la perpétuation de la crise capitaliste (jusqu'à sa mort) ou bien la salvation socialiste. Cela appelle une décision au présent, celle de s'engager dans la voie de la transformation. On peut baptiser de « déterministe », ou « nécessitariste », une telle conception de l'histoire. La sociologie « critique » est dans ce cas appelée à distinguer entre le cours normal des choses et la crise, pour éclairer les décisions qui doivent être prises au présent.

L'attitude critique selon la théorie des systèmes dépasse cette construction du problème. Elle cherche à sauter à un niveau d'observation supérieur. Elle refuse le déterminisme qui caractérise la théorie marxiste et se pose plutôt la question :

comment la société traite-t-elle des surprises qui ne sont pas seulement des déviations par rapport à la norme ? comment les 'anormalités non prévisibles' sont-elles reconnues, qu'apprenons-nous d'elles et comment le faisons-nous, et comment sommes-nous équipés pour y faire face ? (Esposito, 2017, 24).

La théorie des systèmes se fonde sur la contingence radicale des arrangements sociaux, alors que la théorie critique resterait liée à une théorie nécessitariste de l'histoire. Alors que le critique marxiste ne peut opposer à la crise qu'une seule option, l'attitude critique part d'un point de vue beaucoup plus sceptique sur l'existence d'une normalité, qu'elle soit constative ou normative. Elle se demande comment la société fabrique la distinction entre le normal et le déviant. Du coup, la théorie des systèmes est susceptible d'ouvrir un champ beaucoup plus large de possibilités de traitement des crises, sans avancer qu'il n'y aurait qu'une seule solution possible. Il y va bien d'une théorie de l'histoire : le passé est contingent, le présent improbable, l'avenir incertain.

(2) Cette distinction ne serait que théorique si à *ce stade-ci de la modernité*, on ne voyait combien la première attitude est, en pratique, de plus en plus inadaptée. Elle ne permet pas de rendre intelligible l'espace des choix. En effet, soutient Esposito, nous sommes entrés dans la société du risque. Qu'est-ce que la société du risque ? C'est une société qui s'affronte sans cesse à la question de l'imprévisible. Catastrophe nucléaire, crise financière, rupture écologique, pandémie : l'imprévisibilité est partout, la nécessité nulle part.

On pourrait se demander pourquoi il en est ainsi. La réponse de Luhmann tient dans une lecture de la modernité comme modification de la catégorie même du temps. Le concept d'histoire de la *première* modernité était téléologique. Il supposait, comme le dit Luhmann (1998, 2), une continuité entre le passé et le futur, entre le « no longer » et le « not yet », le présent assumant une place de transition. La philosophie de l'histoire que nous avons rappelée ci-dessus dépendait de ce schème ontologique. Elle prenait la forme du progressisme. Celui-ci n'a pu résister aux désaveux du réel historique, qui se manifestent dès la fin du XIXe siècle. Tant l'œuvre de Weber que la première génération de Francfort témoignent de cette crise de l'avenir. La « deuxième modernité » témoigne donc d'une radicalisation de la rupture entre le futur et le passé. Le futur devient absolument incertain. Il n'est absolument pas préformé par le passé, et ne peut être connu.

Vouloir vivre dans cette deuxième modernité avec les schèmes de la première, c'est se condamner à la rigidité. Comme « la forme de la crise nous permet de voir certaines choses et ne nous permet pas d'en voir d'autres, et par-dessus tout, ne nous permet pas de voir notre propre aveuglement » (Esposito, 2017, 22), elle fait obstacle à de précieux apprentissages. Ainsi par exemple, on a cherché des « coupables » (spéculateurs, capitalistes) à la crise financière, on a évoqué des erreurs à l'origine de la crise (la surestimation des *subprimes*), on a voulu y voir une « crise terminale » du capitalisme : tous ces diagnostics bloquent des apprentissages qui peuvent se réaliser dans d'autres directions inaperçues : des solutions algorithmiques, des aménagements juridiques, des solutions politiques, des transformations du médium monétaire etc. La caractéristique des sociétés modernes différenciées est justement de ne pas dépendre d'une grande révolution pour leur transformation, ni de diagnostics définitifs et globaux. Elles peuvent multiplier les possibilités par diagnostics limités et connexions flexibles, souples, innovantes. Sur ce plan, le manque d'unité de nos sociétés fait leur robustesse plutôt que leur faiblesse. Le pathos de la « crise

terminale », si caractéristique du marxisme standard, doit être abandonné au profit de la proliférante pratique des apprentissages sélectifs. Que doit donc faire la sociologie critique ? Explorer la complexité, proposer de nouvelles distinctions, préparer à la surprise et l'inattendu, ouvrir l'éventail des possibles. Le sociologue critique n'est plus un prophète ; il est devenu un professeur d'incertitude.

### *La reconstruction des processus d'apprentissage*

Ce raisonnement d'Elena Esposito me semble peu contestable sur son versant déconstructeur. La théorie des systèmes a bien saisi l'importance de la transformation de la conscience du temps pour la sociologie critique. Les conséquences qu'elle en tire me semblent justes. Elles appellent cependant deux remarques.

Première remarque. Il n'a pas fallu attendre Luhmann pour savoir que le progressisme marxiste, et le modèle hégélien dont il s'inspire, était profondément problématique. Au sein même du « marxisme occidental », la crise du progrès précède Habermas lui-même, puisque dès la première école de Francfort, Adorno et Horkheimer avaient pu constater l'endurante capacité du capitalisme à surmonter les crises, et l'évaporation de l'idée de révolution. Une théorie de l'histoire qui déconnecte le futur du passé ? On peut lire avec cette clef les thèses un peu énigmatiques de Walter Benjamin, autant que la dialectique négative d'Adorno.

Cependant, ces tentatives sont restées sans lendemain pour une raison finalement assez simple : la critique d'une forme de « progressisme » n'invalide nullement l'idée de progrès, tout aussi nécessaire à la modernité que celui de « critique ». Il s'agit d'une question de *logique*. Tout comme celui qui critique la critique est encore critique (Esposito, 2017, 19), celui qui veut dépasser le progrès est, lui aussi, défenseur d'un progrès. Il s'agit aussi d'une question *pratique* : les acteurs

sociaux ne peuvent intervenir qu'en présentant leurs projets comme des progrès potentiels. La notion de progrès est liée à la sémantique de l'action. L'accord quasi universel sur la mort du progressisme d'inspiration marxiste laisse donc ouverte la question de la reformulation de l'idée de progrès dans le cadre d'une théorie prenant en compte l'absence d'un sens ontologique de l'histoire.

La solution de la sociologie critique pragmatique réside dans la notion de *reconstruction* de l'idée de progrès. Il ne s'agit ni du constat d'une évolution objective, ni de l'imposition arbitraire de critères de progrès sortis tout droit de la tête de l'observateur. Il s'agit de la tentative de lire sélectivement le réel historique comme un ensemble de processus d'apprentissage. En situation, les acteurs sont amenés à procéder à des distinctions et des synthèses normatives, qui structurent des compétences abstraites. Dans cette version-là de l'histoire, il ne s'agit plus d'une succession nécessaire d'époques de l'histoire, mais de la reconstruction de compétences abstraites.

Un premier chantier de cette méthode a résidé dans la tentative de reconstruction du matérialisme historique menée par Habermas. Dans ce travail, il reste fidèle à l'idée marxiste de deux processus de progrès : le progrès des forces matérielles, techniques de production ; le progrès des institutions, des normes et valeurs, de la culture. Mais au lieu de les lier, il les distingue. Le rapport entre économie et culture devient donc lâche et mouvant, beaucoup plus en phase avec une théorie de la différenciation sociétale que le marxisme classique. Il ne s'agit plus d'une succession de mondes historiques réels, mais de construction de compétences d'acteurs. Le moteur de ce développement est rapporté à une réflexion passant pragmatiquement par la communication avec autrui et la confrontation à l'expérience.

Une telle version du progrès est distincte de celle véhiculée par la théorie marxiste. Elle ne cache nullement la positionnalité de l'observateur, et donc son « intérêt » à la reconstruction. La

question n'est pas d'ontologiser le sens du développement, mais de reconstruire les processus historiques de manière à relier significativement le passé à l'avenir. Cette voie de recherche est poursuivie avec succès par Jean-Marc Ferry (2004) et Hans Joas (2016).

### *Des mondes possibles aux mondes souhaitables*

Seconde remarque. Elena Esposito semble prête à nous expliquer comment le possible devient réel. Elle semble aussi très ouverte à l'idée qu'une sociologie critique doit déployer des possibles, éventuellement non aperçus par les systèmes et les acteurs, afin d'éclairer les décisions. En cela elle reste fidèle à Luhmann lui-même qui soulignait que le diagnostic de crise de l'avenir « ne devait pas être trop rapidement considéré comme pessimiste. Il peut aussi être pris comme une allusion au projet d'essayer de nouvelles combinaisons, de nouvelles différences » (Luhmann, 1998, 7). De cette manière, la sociologie participe aux apprentissages sociaux.

Cependant, sauf erreur de ma part, Elena Esposito semble reculer devant l'idée que la sociologie critique pourrait aussi nous donner des indications sur les mondes souhaitables. Cette timidité, si elle est confirmée, témoigne d'une prudence excessive qui n'a pas de fondement épistémologique. Il est peu utile, et peu responsable, de se déclarer agnostique face à la crise écologique ou à la montée des inégalités dans le monde. Entre l'autoritarisme et la démocratie, il est difficile de rester indifférent. Si beaucoup de « combinaisons » sont ouvertes, certaines d'entre elles vont à coup sûr aggraver la situation. À juste titre, Esposito souligne qu'à l'heure de la société du risque, la sociologie a mieux à faire qu'attendre le destin avec fatalisme.

Que le risque soit inévitable, ne signifie pas que toute décision est semblable à une autre ('anything goes') – c'est plutôt l'inverse qui est vrai. Les décisions font une différence. Que le futur soit aujourd'hui inobservable ne signifie pas qu'il est

arbitraire. Ce qui va arriver dans le futur dépend de ce que nous faisons ou ne faisons pas aujourd'hui, même et surtout si cela se produit sous la forme d'une surprise (Esposito, 2017, 25).

Il s'agit donc bien d'éclairer les décisions présentes. La probité du sociologue, face au futur incertain, ne va pas jusqu'à entériner toutes les possibilités. Même en matière de procédures du traitement de l'incertitude, il y a du bon, du moins bon, et de l'inacceptable. Il appartient à l'observation sociologique d'apporter sa contribution à cette discussion cruciale.

### *Conclusion*

Que conclure, sinon que l'extension du domaine de la crise n'entraîne pas la crise de la critique, mais seulement la crise d'une forme particulière de critique. L'alliage crise/critique est, en un sens profond, indestructible. Mais comme on l'a vu dans cet article, elle a traversé de nombreuses métamorphoses pour déboucher sur une forme nouvelle. Entre une version hégélo-marxiste du couplage, et sa version néofonctionnaliste, je pense qu'il existe un chemin pour une nouvelle critique sociologique, d'inspiration pragmatique. À bien des égards, celle-ci partage la polémique dont les coordonnées sont énoncées avec talent par Elena Esposito. Mais elle s'en démarque aussi. Elle prend très au sérieux les critiques portées par les acteurs. Ces critiques sont irréductibles aux crises systémiques. Elle ne fait pas l'impasse sur la posture normative du sociologue. On pourrait dire qu'elle redéfinit la relation du sociologue et de l'acteur sur la base d'une complémentarité de leur travail critique respectif. Enfin, cette sociologie pragmatique soutient que, dans une société sans garantie concernant son avenir, l'idée de progrès n'est pas vaine, même si elle devient plus abstraite que dans la première modernité. Il appartient au sociologue de contribuer au débat de sa société en ouvrant l'éventail des possibilités et en proposant des évaluations informées et justifiées.

## Références bibliographiques

Boltanski, Luc (1990), « Sociologie critique et sociologie de la critique », *Politix*, 3 (10-11), 124-34.

Boltanski, Luc et Laurent Thévenot (1991), *De la justification. Les économies de la grandeur*, Nrf Essais, Paris, Gallimard.

Bubner, Rüdiger (1982), « Habermas's Concept of Critical Theory », dans John B. Thompson et David Held (dir.), *Habermas. Critical Debates*, London, MacMillan Press, 42-56.

Cassirer, Ernest (1986), *La philosophie des Lumières*, Paris, Fayard.

De Munck, Jean (2008), « Qu'est-ce qu'une capacité ? » dans *La liberté au risque des capacités*, Paris, Raisons pratiques, éditions de l'EHESS.

Esposito, Elena (2017), « Critique without crisis: Systems theory as a critical sociology », *Thesis Eleven*, 143 (1), 18-27.

Ferrarese, Estelle (2015), « La justice, une formule de contingence. La tentation politique de Niklas Luhmann », dans Lukas K. Sosoe, *Le droit - un système social. Un commentaire coopératif de Niklas Luhmann*, Hildesheim-Zurich-New York, Georg Olms Verlag, 91-101.

Ferry, Jean-Marc (2004), *Les grammaires de l'intelligence*, Paris, Cerf.

Gouliane, C.I. (1970), « Crise vécue et philosophie chez Hegel », *Revue Internationale de Philosophie* 24, n° 91 (1), 14-30.

Habermas, Jürgen (1976), *Connaissance et intérêt*, Traduit par Gérard Cléménçon, Paris, Gallimard.

Habermas, Jürgen (1978), *Raison et légitimité. Problèmes de légitimation dans le capitalisme avancé*, Paris, Payot.

Habermas J. (1986), *Morale et communication. Activité morale et activité communicationnelle*, trad. Ch. Bouchindomme, Paris, Cerf (« Passages »).

Habermas, Jürgen (1997), *Droit et démocratie*, Paris, Gallimard.

Joas, Hans (2016), *Comment la personne est devenue sacrée. Une nouvelle généalogie des droits de l'Homme*, Genève, Labor et Fides.

Koselleck, Reinhart (1979), *Le règne de la critique*, éditions de Minuit.

Luhmann, Niklas (1998), *Observations on Modernity*, Traduit par William Whobrey. Writing Science. Stanford, Stanford University Press.

Nicodème, Florian (2011), « Des adieux qui n'en finissent pas : pensée de l'histoire et philosophie de l'histoire au XXe siècle (Löwith, Koselleck) », dans Bruce Bégout et Christophe Bouton (éd.), *Penser l'histoire*, Paris, éditions de l'Éclat, (Philosophie imaginaire), 166-180.

<https://www.cairn.info/penser-l-histoire---page-166.htm>.

Ricoeur, Paul (2019), *Écrits et conférences – tome 4. Politique, économie et société*, Paris, Seuil (La couleur des idées).

Sen, Amartya (2009), *The Idea of Justice*, London, Allen Lane.