

INTRODUCTION

La précarité a environ cinquante ans. Dénoncé dès les années 1970 en France, le problème qu'elle pose, à la jonction de la flexibilisation du travail et du déficit des protections sociales, a été exploré et investi avec force et profusion. Il reste d'une grande actualité et continue de faire l'objet de critiques et de recherches. Les nombreuses transformations sociales qui étaient à l'origine de ce concept critique, à la charnière de l'après-guerre « fordiste » et du « post-fordisme », se sont toutefois normalisées : il est difficile aujourd'hui d'imaginer que certains acteurs syndicaux aient tenté à plusieurs reprises dans les années 1960 de faire reconnaître l'illégalité du travail intérimaire. Désormais, qu'on lui accorde une valeur positive ou négative, l'intérim est intégré à nos structures économiques, juridiques, sociales et même mentales, au sens où l'on ne saurait plus le considérer comme une irrégularité sidérante de la division du travail. Ainsi, si le règne de la flexibilité capitaliste tel qu'on le connaît ne faisait que commencer il y a environ cinq décennies, il est fermement installé de nos jours, et ce d'une manière ambiguë puisque, tout en continuant de faire l'objet de critiques, il conditionne jusqu'à nos attentes et à nos aspirations individuelles. Il s'incarne dans la figure de l'individu flexible qui réclame une plus grande marge de manœuvre pour organiser sa vie (professionnelle, familiale, récréative, associative, amicale, intime, etc.) et dont le smartphone est l'attribut par excellence, puisqu'il est l'outil indispensable permettant de fixer, d'annuler, de déplacer des rendez-vous en fonction de la disponibilité

6 *Repenser la précarité. De la flexibilité à la dépossession*

de chacun. D'un côté, les structures de la flexibilité dans lesquelles nous vivons depuis cinquante ans sont capables de précariser violemment, de l'autre, elles nous ont enorgueillis dans nos habitudes de consommateurs hyper individualisés : on pense pouvoir faire notre marché jusqu'au sein des relations intimes grâce à l'assistance d'algorithmes, capables peut-être de rationaliser des goûts, des biographies et des idées, mais insensibles aux élans du cœur, qui nous reste attaché à la poitrine.

L'ambivalence de la précarité, entre réalité et invention idéologique

La première occurrence en langue française du mot « précarité » date de l'année 1823, indique *Le Robert*. L'état de ce qui est « précaire » se trouve substantivé en un nom commun, synonyme de « fragilité » et d'« instabilité ». Il semble alors évoquer les vers romantiques d'Alphonse de Lamartine sur le caractère éphémère de l'existence, rédigés autour de cette même année sur les bords du lac du Bourget :

Aimons donc, aimons donc ! de l'heure fugitive,
Hâtons-nous, jouissons !
L'homme n'a point de port, le temps n'a point de rive ;
Il coule, et nous passons !¹

Ou alors, plus tragique, la « précarité » fait écho à l'instabilité subie de l'existence renvoyant, dans un sens nietzschéen, à la souffrance originaire, à la douleur, à la mort, au sort inconnu de chacun (*moira*), sur lequel les dieux eux-mêmes n'auraient pas de prise. À l'évidence, de tels concepts philosophiques de

1. Alphonse de Lamartine, *Méditations poétiques* (1820), « Le Lac », Paris, Gallimard, 1981.

précarité ne renferment pas la dimension proprement sociale que celui-ci a acquise de manière remarquable au tournant des années 1970 et qui caractérise l'acception actuelle du terme. La précarité se retrouve étroitement couplée au travail et devient petit à petit une nouvelle catégorie des sciences sociales en même temps qu'un nouveau concept pour la critique sociale. Le thème de la précarité voit en effet le jour en France, alors que sont « encadrées » ou « légalisées » les premières formes précaires d'emploi : le travail temporaire en 1972 et le CDD en 1979². Le mot désigne dorénavant une nouvelle qualité de l'emploi, la flexibilité de la main-d'œuvre, mais aussi plus globalement l'instabilité subie des conditions sociales d'existence, évaluée à l'aune du revenu, de l'accès à la protection sociale (face à la maladie, à l'accident, à la vieillesse) et de l'inscription des individus dans des tissus de solidarités (familiales, amicales, associatives, communautaires, de voisinage, etc.).

Or donc, si l'on s'attache aux mots, il n'existe pas de précarité avant les années 1970, au cours desquelles le problème est thématiqué pour la première fois en ces termes. Pourtant, dans les faits, la précarité, que ce soit celle du travail ou des conditions de vie des travailleurs, existe dans les sociétés capitalistes modernes bien avant les années 1970. *La situation des classes laborieuses en Angleterre en 1844* de Friedrich Engels est par exemple l'un des premiers ouvrages qui documentent la condition précaire des travailleurs anglais au XIX^e siècle, à savoir leurs conditions de travail comme d'existence. Engels s'attache en effet particulièrement à décrire leur habitat, mais aussi leur habillement, leur alimentation et leur santé. Même sans problématiser la situation de ces classes laborieuses en termes de précarité, il est évident qu'il décrit dans cet ouvrage leurs conditions précaires d'existence. Que la précarité ne date

2. Je me suis essentiellement appuyée sur les travaux des sociologues Patrick Cingolani et Cyprien Tasset pour ce qui est de la généalogie des discours de la précarité.

8 *Repenser la précarité. De la flexibilité à la dépossession*

pas du début des années 1970, de nombreux sociologues l'ont montré, en étudiant la discontinuité propre au parcours de certains groupes d'individus. Depuis les débuts de la révolution industrielle, elle les expose à la précarité du travail, y compris durant la période d'après-guerre, pourtant marquée par le compromis fordiste et le modèle de l'emploi permanent :

Après la Seconde Guerre mondiale, on trouve encore des formes précaires d'emploi. C'est le travail saisonnier des ouvriers agricoles, la condition des apprentis, le travail à domicile des femmes ou bien encore les formes diverses du travail clandestin, dans un univers où les rapports sociaux sont moins réglementés par le droit que maintenant³.

Face à ce constat, il convient de se demander si la « précarité » nomme effectivement des réalités historiquement inédites au tournant des années 1970, ou si elle est une nouvelle façon de saisir des réalités qui, en soi, ne sont pas nouvelles. A-t-elle cinquante ans, comme je l'ai annoncé plus haut ; a-t-elle plus de deux siècles ; est-elle immémoriale ?

Contexte discursif au début des années 2010 et genèse du projet sur la précarité

Cette question était centrale dans le travail de thèse que j'ai effectué sur le sujet entre l'automne 2013 et l'automne 2018 et dont cet essai est le produit remanié. Initialement, ma thèse s'intitulait ainsi « La précarité, entre invention idéologique et organisation de la dépossession » et le projet de recherche était l'écho du contexte discursif du début des années 2010 en France : la précarité était alors omniprésente dans les débats

3. Patrick Cingolani, *La précarité*, Paris, PUF, coll. « Que sais-je ? », 2011, p. 27-28.

au sein de l'espace public et constituait un pôle prolifique de recherche en sciences sociales, dont les approches avaient été renouvelées suite à l'internationalisation du concept à l'aube des années 2000 et dans la foulée de la crise économique mondiale de 2007-2008. Je rappelle que la France, comme l'Italie, a employé très tôt le concept critique de précarité, au moment où les États capitalistes développés, marqués par le compromis fordiste, entrent dans une nouvelle phase, dite « postfordiste », d'accumulation du capital, d'organisation de la production et d'organisation du travail, sur laquelle je reviendrai. À la suite des mouvements sociaux importants contre le CPE en 2006, la précarité bénéficiait d'une attention renouvelée et les mots « précaire » et « précarité » étaient dans les nouvelles parutions des sciences sociales, dans les discours politiques et institutionnels, dans les médias, dans la rue, dans les cafés, sur toutes les lèvres. À tel point que ce concept apparemment critique, destiné à dénoncer la manière dont les politiques et les discours néolibéraux de flexibilisation du travail et de privatisation de la protection sociale précarisaient, paupérisaient et excluaient les individus, au nom des valeurs de la flexibilité, semblait se vider de sa substance. Sous couvert de constituer un front commun refusant et luttant contre un même mal, il laissait deviner de lourds malentendus et désaccords entre les différents discours critiques, ainsi que d'étranges confusions. Pour l'anecdote, même ma dentiste au cabinet bien installé en ville et à la clientèle fidèle m'avait expliqué être « précaire », alors que je lui parlais de mes débuts de recherche sur le sujet. Sans connaître le détail de sa vie, il semblait contre-intuitif d'identifier sa situation professionnelle à la précarité de la mère célibataire travaillant à temps partiel, du jeune intérimaire, des collectionneurs de CDD, des chômeurs de longue durée, des sans-papiers travaillant au noir, ou encore des « grands précaires », les sans-abri.

Penser l'unité de la précarité entre ces différents cas de figure, et il y en a de nombreux autres, était d'ailleurs déjà difficile tant différent les degrés de précarité et les expériences qui les accompagnent. Parallèlement à ces difficultés, le champ d'observation de la précarité, qui avait déjà largement dépassé le seul cadre du travail au fil des années, permettait aux « précaires » de se reconnaître à d'autres endroits, au regard de leur situation familiale, de leur accès au logement, de leur état de santé, etc., augmentant le caractère multiforme de la précarité et compliquant encore davantage la pensée de l'unité du problème et les tentatives pour le saisir efficacement. Cette impression diffuse de confusion corroborait les discussions parmi les sociologues, dont certains dénonçaient le « flou » de la catégorie savante de précarité. C'est essentiellement l'étirement de la catégorie au gré de considérations épistémologiques diverses⁴, redoublées par son internationalisation, qui lui était reproché, mais aussi sa teneur éminemment normative et politique. Ainsi, l'emploi abusif du terme « précarité » remettait en question, pour le sociologue canadien Mircea Vultur, la pertinence de son emploi dans des contextes géographiques et temporels moins marqués par le compromis fordiste que dans les pays industrialisés d'Europe de l'Ouest⁵. Il remettait en question, pour le sociologue français Jean-Claude Barbier, l'efficacité analytique de la catégorie savante, trop peu autonome par rapport au politique et à ses définitions de plus en plus proliférantes et englobantes⁶.

4. Par exemple, faut-il restreindre l'étude de la précarité à la sphère du travail ou l'aborder au contraire de façon plurielle au regard du logement, de la santé, de la famille, etc. ? Faut-il cloisonner les études de la précarité en fonction des populations particulièrement affectées (immigrés, femmes, jeunes) ? D'une manière générale, la recherche sur la précarité, entendue comme déficit d'intégration et misère des conditions matérielles d'existence, s'est diversifiée dans de nombreuses directions au fil des années, posant de nouveaux frais la question de l'unité du problème et de sa définition.

5. Voir Mircea Vultur, « La précarité : un "concept fantôme" dans la réalité mouvante du monde du travail », *SociologieS* [en ligne], 2010.

6. Voir Jean-Claude Barbier, « La précarité, une catégorie française à l'épreuve de la

Ainsi, le contexte discursif du début des années 2010 offrait en lui-même un terrain sur lequel enquêter : on pouvait en effet soupçonner les discours critiques de la précarité d'être prisonniers d'une nébuleuse discursive aux contours et aux motivations moins lisses et cohérents qu'il n'y paraissait, voire à certains endroits d'un discours idéologique imposant une sorte d'injonction douteuse à l'anti-précarité. Pourtant, aller enquêter sur ces discours n'était pas simple, car cela revenait à s'exposer à un reproche : celui de ne pas prendre la précarité au sérieux. Et il ne fait pas de doute que les mots de la précarité servent bel et bien à dénoncer des conditions sociales d'existence profondément injustes et préoccupantes : non seulement injustes, mais bien préoccupantes, dans la mesure où elles relèvent parfois de l'urgence. Cette urgence est, d'ailleurs, proportionnelle à la violence des parcours de celles et de ceux qui subissent un énième déséquilibre, venant faire basculer l'édifice déjà précaire qu'ils s'évertuent à maintenir ; elle est proportionnelle également à la souffrance qu'implique le fait d'être privé du droit, et plus fondamentalement, des moyens d'agir, d'avoir prise sur sa propre existence, de participer dans sa singularité à l'environnement social dans lequel on vit.

Il faut ajouter qu'une sorte de combat idéologique avait cours dans ce contexte discursif du début des années 2010, qui opposait les critiques de la précarité aux promoteurs néolibéraux de la flexibilité, cherchant à convaincre de la normalité et même de la nécessité existentielle de la précarité. On se rappelle en France les remous suscités par la déclaration au *Figaro* de Laurence Parisot, alors qu'elle venait d'être fraîchement élue à la présidence du MEDEF en 2005 : « La vie, la santé, l'amour sont précaires, pourquoi le travail échapperait-il à cette loi ? ».

Malgré cela, même si elle pouvait apparaître à première vue contre-productive sur le plan de la lutte contre la précarité, une

investigation de cette nébuleuse discursive s'imposait, d'autant plus qu'un aperçu sur la généalogie du concept indiquait d'ores et déjà qu'il n'y a jamais eu *une* critique de la précarité, *un* sens de la précarité, mais bien plusieurs.

Ce premier geste méthodologique, consistant à explorer et à comprendre les discours pluriels sur la précarité en repartant de la sociogenèse de la catégorie, s'inscrivait dans une certaine tradition de la *philosophie sociale*, qui a constitué le cadre disciplinaire et théorique de mon travail de recherche, et qui se nourrit d'un dialogue étroit entre les sciences sociales et la philosophie. Je distingue cette perspective de la voie empruntée à la fin des années 2000 par Guillaume Le Blanc, l'un des premiers philosophes français à s'emparer de la notion éminemment sociologique de précarité. La précarité est en effet souvent invoquée comme un exemple central de « pathologie sociale » produite par nos sociétés contemporaines, mais très peu de philosophes se sont consacrés à l'étude du concept ou de la catégorie elle-même, lui préférant celle de « vulnérabilité », comme en témoigne le large champ de recherches interdisciplinaires⁷ qui s'est constitué autour de ce paradigme vers la fin des années 1990. Il va sans dire que les notions sont non seulement voisines, mais sont, en philosophie sociale, très liées l'une à l'autre. Le Blanc explique d'ailleurs que le paradigme de la vulnérabilité, ainsi que celui, plus ancien, de « souffrances sociales⁸ », ont inauguré les premières considérations philosophiques sur la précarité, à l'exemple de ses propres travaux et de ceux de la philosophe américaine

7. Voir sur la genèse et l'interdisciplinarité du champ de recherche sur la vulnérabilité : Marlène Jouan, « Le concept de vulnérabilité : reconnaissance et imposition d'une condition floue », Séminaire de recherche à l'Université Grenoble Alpes, 2016.

8. Voir notamment sur la notion de « souffrances sociales » en philosophie sociale : Emmanuel Renault, *Souffrances sociales. Philosophie, psychologie et politique*, Paris, La Découverte, 2008.

Judith Butler. Ces derniers investissent toutefois un terrain assez éloigné de celui qui nous intéresse *a priori*, puisque Butler rédige son premier ouvrage sur la « vie précaire » en repartant des attentats du 11 septembre 2001 aux États-Unis et de la notion de deuil⁹. Tout en étant voisines et à certains égards complémentaires, les notions de précarité et de vulnérabilité sont néanmoins tout à fait distinctes : la vulnérabilité¹⁰ implique une approche anthropologique, alors que la précarité est une catégorie socio-historique.

En réaction au contexte discursif que je décrivais précédemment et qui laissait le champ de plus en plus libre à un certain relativisme, injuste et préoccupant, concernant la précarité et les problèmes qu'elle représentait, Le Blanc a pris pour objet, dans *Vies ordinaires, vies précaires*¹¹, la tension existant entre précarité vitale (vulnérabilité anthropologique ou constitutive) et précarité sociale (vulnérabilité relationnelle, transformable). Il voulait ainsi refonder la critique de la précarité sur des critères rationnels, à même d'échapper à la rhétorique néolibérale désireuse de faire de la précarité une loi de l'existence. Aussi fine qu'ait pu être l'analyse de Le Blanc, je considère pour ma part périlleuse la course à la « vraie » précarité, celle que l'on peut contester en raison et en toute légitimité, et fondamentalement insoluble le problème de séparer nettement la « précarité vitale » et la « précarité sociale », ne serait-ce que parce que la perspective matérielle et sociale qu'implique le thème de la précarité nous enseigne combien la

9. Voir Judith Butler, *Vie précaire. Les pouvoirs du deuil et de la violence après le 11 septembre 2001*, trad. par Jérôme Rosanvallon et Jérôme Vidal, Paris, Éditions Amsterdam, 2005.

10. Voir sur la révolution anthropologique qu'inaugurent les théories de la vulnérabilité : Marie Garrau, « Regards croisés sur la vulnérabilité. "Anthropologie conjonctive" et épistémologie du dialogue », *Tracés* : hors-série « Philosophie et sciences sociales », n° 13, 2013, p. 141.

11. Voir Guillaume Le Blanc, *Vies ordinaires, vies précaires*, Paris, Le Seuil, 2007.

mortalité des individus dépend des conditions d'accès à la santé de chacun.

Mon geste méthodologique a donc consisté à mener une étude critique de discours plutôt qu'à fonder en raison ou en conviction, personnelle ou militante, une critique légitime de la précarité : en ceci, il s'inscrit davantage dans la démarche compréhensive des sciences sociales¹². Le « terrain » à observer renvoie donc aux discours eux-mêmes, et en particulier à ceux des sciences sociales, et à la manière dont ils saisissent le problème contemporain de la précarité. Il s'agit de mettre au jour les présupposés normatifs, soit les systèmes de représentation, implicites ou explicites, sur lesquels reposent ces discours, ainsi que le ou les concepts de précarité qu'ils déploient, afin de montrer dans quelle mesure ceux-ci peuvent être mis en lien les uns avec les autres ou, au contraire, s'excluent. L'enquête a consisté à les éclairer à l'aune de leur genèse théorique, notamment en repartant d'une sociogenèse de la catégorie de précarité, déjà initiée par certains sociologues. Ces derniers ont produit un savoir sur lequel mon travail s'est largement fondé, et qu'il vise à prolonger. La recherche sociogénétique des catégories s'intéresse aux modalités d'émergence des discours et aux acteurs qui les formulent (à leur champ de production, pour le dire dans des termes bourdieusien). Une sociogenèse de la « précarité » permet tout autant de remonter aux sources réelles des discours sur la précarité (les transformations que l'on cherche à saisir) que d'étudier l'horizon normatif ou les horizons normatifs, qui viennent se calquer sur cette réalité phénoménale, et ce faisant, lui donnent forme. Cette « mise

12. Sur la démarche compréhensive des sciences sociales, je renvoie à : Pierre Bourdieu, *La misère du monde*, Paris, Le Seuil, 1993 ; Marc Bloch, *Apologie pour l'histoire ou métier d'historien*, Paris, Armand Colin, 2005 ; Norbert Elias, *Qu'est-ce que la sociologie ?*, trad. par Yasmin Hoffman, Aix-en-Provence, Pandora, 1981, La Tour-d'Aigues, L'Aube, 1991. Pour un aperçu général sur cet ensemble de références, voir Gérard Noiriel, *Introduction à la socio-histoire*, Paris, La Découverte, 2008.

en forme » ou catégorisation du monde social renferme un enjeu important, à savoir les conflits de définition qu'elle engendre. Celui-ci est d'autant plus performatif et remarquable lorsque, de catégories savantes, ces définitions deviennent des catégories administratives par lesquelles l'État et les institutions gouvernent individus et groupes d'individus.

Une telle perspective assume donc de ne pas considérer les enchevêtrements entre science sociale et politique, contenus au sein de la notion de précarité, comme des sources de confusion, mais bel et bien comme étayant la notion. Elle a poursuivi l'objectif des sociogénétiens de la précarité consistant à « revisiter la notion de précarité comme notion sociologique et politique en France¹³ » : il ne s'agissait donc ni de chercher à préserver la catégorie savante d'un environnement délétère¹⁴, ni encore moins de l'abandonner en entier, comme le suggérait Barbier lorsqu'il proposait de substituer à la « précarité » l'expression plus « neutre » de « qualité de l'emploi¹⁵ ». Il me faut en effet insister sur la teneur intrinsèquement axiologique des mots de la précarité, inscrite dans sa genèse même. Dès les premiers investissements savants de la précarité, la sociologie et la critique sociale se sont en effet articulées l'une à l'autre, selon des modalités dont je propose une ample généalogie dans l'ouvrage. En ce sens, parvenir à « neutraliser » une telle catégorie, d'une part, semble improbable, mais on est conduit, d'autre part, à l'analyser comme un concept opératoire : ce dernier ne se contente pas de décrire une réalité négative, mais

13. Cyprien Tasset, « La mesure des précaires. Revisiter la genèse de l'idée de précarité à la lumière des rapports à la quantification », *Sociologie et sociétés*, vol. 49, n° 1, printemps 2017, p. 216.

14. Je reprends les termes de Cyprien Tasset, qui reprend lui-même une formule moqueuse employée par l'épistémologue et sociologue, Jean-Claude Passeron, dans : Jean-Claude Passeron, *Le raisonnement sociologique. Un espace non poppérien de l'argumentation* (1991), Paris, Albin Michel, 2006, p. 35.

15. Jean-Claude Barbier, « La précarité, une catégorie française à l'épreuve de la comparaison internationale », art. cité, p. 368.

il objective négativement une réalité (une instabilité subie) et l'objective, qui plus est, de manière critique (à travers le refus qu'il exprime d'une instabilité qui pourrait ne pas être).

Prenons un exemple pour illustrer cette qualité opératoire du concept : je ne dis pas la même chose et ne renvoie pas aux mêmes grilles d'interprétation quand je qualifie de « précaire » l'existence de quelqu'un vivant dans un camion et quand je la qualifie d'« hors du commun » ou de « roots ». Dans le premier cas, je déplore cette situation en renvoyant immédiatement à l'idée que la vie en camion de la personne ne relève pas d'un choix de vie, mais bel et bien d'une situation subie, certainement marquée par la perte d'un logement et le fait de ne pas y avoir accès. Les deux autres grilles de lecture nous conduisent à d'autres compréhensions de la situation qui font, quant à elles, davantage penser à un mode de vie assumé.

Ainsi, le thème de la précarité se rapporte fondamentalement à une perspective matérielle et sociale opérant une distinction entre instabilité pathologique et instabilité normale des conditions d'existence, renvoyant explicitement ou implicitement, consciemment ou inconsciemment, à des représentations du social, du travail, des institutions, de la sécurité, de l'autonomie, de l'existence, elles-mêmes dépendantes de paramètres historiques, économiques, culturels, sociologiques, politiques, subjectifs, etc. La catégorie savante elle-même ne saurait échapper à cela. Loin d'être « naturelle », quoi qu'en disent les différents partis, apologétiques ou critiques de la précarité, cette distinction entre instabilité pathologique et instabilité normale des conditions d'existence ne va pas de soi, l'ouvrage de Le Blanc en témoigne, et elle est loin d'être unanime, comme en attestent les différents usages critiques des mots de la précarité qui la *problématisent* différemment, c'est-à-dire identifient/saisissent différemment le cœur du problème et ses causes.

Il est certain que tous ces discours ne se valent pas, dans la mesure où ils sont plus ou moins sérieux et convaincants au regard de différents enjeux à expliciter. Bien plus, reconnaître l'historicité et la normativité des catégories, même savantes, ne revient pas à dire que tout est, en fin de compte, relatif à une certaine vision du monde : le monde justement, les réalités, les choses, les phénomènes qui le constituent et que s'efforcent de saisir les catégories savantes ne sont pas neutres ; certaines « saisies », certaines interprétations ou évaluations savent rendre compte de ces phénomènes avec plus de justesse que d'autres, qui peuvent les réduire, les déprécier, les instrumentaliser, etc.¹⁶

Ainsi, au-delà du geste cartographique cherchant à se repérer dans la nébuleuse discursive de la précarité, l'enjeu fondamental de mon projet de recherche était le suivant : parvenir à saisir efficacement le problème de la « précarité » inscrit dans l'histoire de nos sociétés capitalistes modernes. Autrement dit, ce premier geste méthodologique visait davantage qu'à produire une typologie des discours et des concepts de la précarité, et ce faisant, qu'à contribuer à l'histoire des idées : il participait pleinement à la critique sociale, et plus précisément à son pendant théorique, si l'on considère que la critique sociale se situe au carrefour des luttes, des mouvements sociaux et de la théorie sociale critique. Aussi, la première analyse cherchant à mettre au jour les présupposés normatifs des discours devait également conduire à une évaluation des tentatives et des prétentions des discours eux-mêmes à formuler une *théorie critique* de la précarité. Évidemment, une telle évaluation ne peut se faire qu'à l'aune de certains critères et de réflexions méthodologiques sur la question.

16. On touche ici à l'un des champs de questions et de débats les plus fondamentaux de l'histoire de la philosophie qui se demande « que puis-je connaître ? ». Je ne vais pas y entrer, mais je renvoie aux pages remarquables de Deleuze sur la philosophie de Nietzsche à propos du sens, de l'essence et de l'art de l'interprétation : Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 2014, p. 6-7.

Or, dans le champ de la philosophie sociale, l'appellation « théorie critique » renvoie à une méthode spécifique d'analyse critique du monde contemporain, et tout d'abord, à une école de pensée fondée au cours de la première moitié du XX^e siècle en Allemagne, l'École de Francfort. Elle constitue d'ailleurs le cadre disciplinaire et théorique majoritaire de la philosophie sociale dans les universités françaises ou allemandes contemporaines¹⁷, qui a par conséquent été celui de ma formation universitaire. Je n'ai évidemment pas cherché à comprendre les théories critiques de la précarité développées par les sciences sociales, et en particulier par les sociologues, comme des théories critiques appartenant strictement au cadre théorique de l'École de Francfort, sur lequel je donnerai davantage d'informations ci-après. Néanmoins, je me suis largement appuyée sur la richesse des réflexions épistémologiques de cette école concernant la critique sociale pour en faire l'analyse critique et les discuter. J'ai par ailleurs trouvé une définition minimale de la critique sociale située à la jonction des réflexions théoriques et épistémologiques issues de la philosophie sociale et des sciences sociales critiques¹⁸. La critique sociale peut être définie comme une démarche théorique poursuivant un double objectif : (1) développer des modèles d'analyse ajustés à la réalité sociale, c'est-à-dire des modèles à même de mettre au jour et de comprendre les mécanismes en jeu dans les « pathologies sociales¹⁹ », émergeant sur fond de rapports de pouvoir et de

17. Il va sans dire que le cadre théorique spécifique de la théorie critique allemande n'est pas l'unique cadre à travers lequel la philosophie sociale a trouvé de multiples expressions au cours de l'histoire, sans compter qu'il est lui-même l'objet de travaux et de discussions sur ses contours. Pour un aperçu sur cette pluralité dans la tradition de la philosophie sociale, voir Éric Dufour (dir.), Franck Fischbach (dir.), Emmanuel Renault (dir.), *Histoires et définitions de la philosophie sociale*, Paris, Vrin, 2013.

18. Du côté des sciences sociales, je renvoie au diagnostic de la critique établi par Luc Boltanski et Ève Chiapello : Luc Boltanski, Ève Chiapello, *Le nouvel esprit du capitalisme* (1999), Paris, Gallimard, 2011, p. 15-30.

19. Sur ce concept, voir centralement les travaux d'Axel Honneth, représentant de la troisième génération de l'École de Francfort.

domination propres à nos sociétés capitalistes contemporaines, et (2) adopter le point de vue des potentialités d'émancipation, soit, par extension, élaborer une « utopie » sociale à partir des lignes de fuite que ces potentialités libèrent. Si le premier objectif, diagnostique, renvoie à la démarche compréhensive des sciences sociales que je mentionnais précédemment, le deuxième correspond davantage à un choix assumé de la philosophie sociale. Et en effet, « si elle veut rester une *philosophie* », la philosophie sociale doit faire plus que seulement décrire une réalité sociale : « il faut qu'elle ne renonce pas à l'évaluer et à en faire la critique²⁰ ». Cela signifie qu'à côté des réflexions épistémologiques s'attardant sur la manière de saisir avec justesse les mécanismes présidant à l'agencement du paysage social, et en particulier les rapports de pouvoir et de domination qui le traversent, la philosophie sociale se nourrit et nourrit également des réflexions sur le sens de l'émancipation.

La théorie critique de l'École de Francfort et les potentialités d'émancipation

L'École de Francfort qui, à son origine, se constitua des cercles de chercheurs membres de l'Institut pour la recherche sociale (« Institut für Sozialforschung »), fondé en 1923 à Francfort, fut la première à pratiquer la « théorie critique » à proprement parler, ce qui lui vaut d'être appelée également « Théorie critique », écrit avec ou sans « t » majuscule. Comme le rappelle Clotilde Nouët²¹, ses fondateurs tentèrent dès le

20. Franck Fischbach, *Manifeste pour une philosophie sociale*, Paris, La Découverte, 2009, p. 74.

21. Sur l'héritage de la « théorie critique » et les difficultés à le saisir, je renvoie à : Clotilde Nouët, « L'hétéronomie du discours. Une approche critique de la philosophie politique de Jürgen Habermas », Thèse de Philosophie, Université de Paris 1 Panthéon-Sorbonne, soutenue le 11 décembre 2017.

départ de cerner et d'explicitier la nature du geste théorique qu'inaugurait cette école. On peut ainsi évoquer deux grandes lignes directrices qui présidèrent à sa fondation théorique : dans sa version originale, l'École de Francfort entreprit d'actualiser les travaux de Marx, dont il faut rappeler qu'ils inaugurèrent eux-mêmes une nouvelle façon de « faire de la théorie²² » ; et elle fonda par ailleurs son mode opératoire sur la collaboration avec différentes sciences sociales empiriques, représentées au sein de l'institut francfortois, comme l'économie ou la sociologie, afin de renforcer la base « pratique » ou immanente de la théorie. C'est ainsi, et je reprends le titre de l'un des textes fondateurs de l'École de Francfort, rédigé par l'emblématique Max Horkheimer, que la nouvelle « théorie critique » s'établit contre la « théorie traditionnelle »²³.

La théorie critique s'est depuis déployée de manière internationale dans d'autres universités et est exercée au sens large d'une « critique sociale », mais aussi de « philosophie sociale ». La diffusion dans l'espace et le temps de cette école et la multiplicité des travaux qu'elle a pu produire ont rendu difficile la possibilité de penser son unité, et par conséquent, d'en donner une définition stricte. Cet enjeu de définition, qui occupait déjà les premiers penseurs de la théorie critique, constitue même un champ de recherche à part entière de la philosophie sociale contemporaine. Il a été inauguré à nouveaux frais dans les années 1980-1990 par le grand représentant de

22. Je renvoie à nouveau au texte de Clotilde Nouët qui, à propos de la nouvelle pratique théorique fondée par Marx, établit un parallèle très intéressant entre la lecture de Marx que fait la première génération de la Théorie critique et la lecture qu'en fait Althusser : dans l'introduction de *Lire le Capital**, le philosophe français affirme que l'on trouve chez Marx la formulation philosophique d'un genre inédit de théorie, qui inaugurerait l'histoire critique des sciences. C'est en fonction d'une même idée qu'Horkheimer définit une nouvelle forme de théorie, qu'il qualifie de « critique », face à la « théorie traditionnelle ». * Louis Althusser (dir.), *Lire Le Capital*, Paris, PUF, 1996.

23. Max Horkheimer, « Théorie traditionnelle et théorie critique » (1937), dans *Théorie traditionnelle et théorie critique* (1970), trad. par Claude Maillard et Sibylle Muller, Paris, Gallimard, 1974, p. 15-92.

la troisième génération de l'École de Francfort, Axel Honneth, qui entreprit de poser la question de la tradition et de l'actualité de la philosophie sociale²⁴. La différence qu'Honneth établit entre la philosophie sociale *critique* et la philosophie politique *normative*, à l'exemple de la philosophie de John Rawls, lui permet de penser un motif central de la philosophie sociale, au-delà de la réalité complexe des différentes constellations contenues au sein de cette tradition : la philosophie sociale est profondément critique et refuse d'être une philosophie normative-prescriptive qui élabore des théories de ce qui devrait être, comme le fait Rawls quand il formule sa théorie de la justice²⁵. Cette distanciation critique marque d'ailleurs la manière dont le problème de la définition de la philosophie sociale est arrivé dans l'espace francophone, *via* la parution notamment du *Manifeste pour une philosophie sociale*²⁶ de Franck Fischbach, et la manière dont la philosophie sociale tend à se comprendre de nos jours.

Sans chercher à donner une définition aboutie de la théorie critique, mais pour rendre plus concrète sa méthode diagnostique des « pathologies sociales », soit « de "ce qui ne va pas" dans la société telle quelle²⁷ », il faut mettre en avant l'importance et

24. Voir Axel Honneth, « Les pathologies du social. Tradition et actualité de la philosophie sociale », *La société du mépris. Vers une nouvelle théorie critique*, trad. par Olivier Voirol, Pierre Rusch et Alexandre Dupeyrix, éd. Olivier Voirol, Paris, La Découverte, 2006, p. 39-100. Publié initialement en allemand sous le titre « Pathologien des Sozialen. Tradition und Aktualität der Sozialphilosophie », dans Axel Honneth, *Pathologien des Sozialen. Die Aufgabe der Sozialphilosophie*, Francfort, Fischer, 1994, p. 9-69.

25. Voir John Rawls, *Théorie de la justice*, trad. par C. Audard, Paris, Seuil, 1987.

26. Franck Fischbach, *Manifeste pour une philosophie sociale*, *op. cit.* Sur le rôle de relais de première ligne joué par cet ouvrage, voir Éric Dufour (dir.), Franck Fischbach (dir.), Emmanuel Renault (dir.), *Histoires et définitions de la philosophie sociale*, *op. cit.*, p. 7.

27. Franck Fischbach, *Manifeste pour une philosophie sociale*, *op. cit.*, p. 10. La citation se poursuit ainsi : « ce qui, dans l'ordre social existant, non seulement fait obstacle à l'épanouissement de la plupart des individus, mais leur impose des formes de vie profondément dégradées et mutilées ».

la place qu'elle accorde aux représentations sociales, contenues dans les théories et dans les discours. La philosophie sociale considère que toute théorie savante, y compris la sienne, s'inscrit fondamentalement dans un environnement social spécifique. En conséquence, elle est particulièrement sensible à la fonction sociale que jouent les théories et les concepts eux-mêmes au sein de nos sociétés capitalistes modernes. Leur immanence les renvoie en effet à autant d'éléments appartenant au monde social que les structures matérielles elles-mêmes. Issue de Marx, cette approche que l'on nomme dans la tradition de la théorie critique « critique de l'idéologie »²⁸ s'est employée à montrer, par exemple, dans quelle mesure des concepts universels de justice ou d'égalité peuvent avoir, au sein du monde social, la fonction de légitimer des rapports de domination. Dotés d'une telle fonction sociale, ils entravent alors l'effort d'émancipation des individus et des groupes d'individus, tantôt en manipulant les concepts et les valeurs issus, à l'origine, de pensées contestataires (mécanismes de récupération, d'invisibilisation), tantôt en demeurant trop tributaires des horizons normatifs produits par la société capitaliste elle-même²⁹. Autrement dit, loin de désigner uniquement un « reflet » mental, l'idéologie, au sens marxien du terme, désigne une réalité matérielle, même si elle est faite de représentation. Elle vient finalement brouiller la frontière entre matière et esprit. Or, dans la tradition marxiste de la philosophie sociale, la mise au jour de la fonction, dont sont dotés les éléments du monde social, se fait avant tout

28. Sur la critique de l'idéologie dans la tradition de la théorie critique, je renvoie à l'article synthétique de Rahel Jaeggi : Rahel Jaeggi, « Qu'est-ce que la critique de l'idéologie ? », trad. par Katia Genel et François Legrand, *Actuel Marx*, n° 43, 2008, p. 96-108.

29. Sur la typologie des critiques élaborée par la philosophie sociale et sur la « critique interne » tributaire des normes institutionnalisées, voir Emmanuel Renault, « Postfordisme, marxisme et critique sociale en débat », *Actuel Marx*, n° 40, 2006, p. 156-168 ; « Pathologie sociale et souffrances sociales », dans Stéphane Haber (dir.), *Des pathologies sociales aux pathologies mentales*, Besançon, Presses Universitaires de Franche-Comté, 2010, p. 149-165.

compte tenu du principe fondamentalement structurant de nos sociétés dites « capitalistes » : *le capital*.

Cette approche renvoie à la philosophie marxiste de l'histoire, que l'on désigne généralement sous le terme de « matérialisme historique », et qui fait essentiellement de l'histoire une histoire des modes de production³⁰. La question du lien entre École de Francfort et critique matérialiste du capitalisme constitue pour les historiens de la philosophie une difficulté de taille. Plutôt que de statuer sur cette question, il s'agit ici de mettre l'accent sur une certaine fondation théorique marxiste traversant la philosophie sociale, dans la mesure où elle délimite un cadre de pensée qui ne va plus de soi aujourd'hui³¹, y compris dans une certaine réutilisation du vocabulaire de Marx³², et dans

30. Ce conditionnement économique de l'histoire, par ailleurs indissociable de la pensée d'une historisation de l'économie, est à penser en profondeur : « l'ensemble des rapports de production constitue la structure économique de la société et correspond à la base réelle sur laquelle s'élève une superstructure juridique et politique à laquelle correspondent des formes déterminées de la conscience sociale* », écrivait Marx en des termes célèbres dans la préface de la *Contribution de la critique de l'économie politique*. Évidemment, il ne faut pas voir de « causalité mécanique » dans l'énonciation de ce principe, qui ne renvoie pas à l'idée selon laquelle les processus économiques détermineraient de manière univoque les institutions sociales et autres phénomènes politiques (États, luttes politiques), ainsi que leurs prolongements dans les consciences, mais renvoie plutôt à l'idée qu'il existerait un jeu d'action réciproque entre toutes ces composantes du monde historique. Pour autant, les modes de production, dont les acteurs sociaux sont les « classes » et qui déterminent ainsi les rapports objectifs que les individus entretiennent entre eux, indépendamment de leur volonté, renvoient au niveau primaire de la reproduction des conditions de vie, soit au sol à partir duquel les rapports juridiques et politiques prennent leurs racines, tout comme les formes de vie des individus et les idées qu'ils ont de la « vie bonne ». * Karl Marx, *Philosophie*, Paris, Gallimard, 1994, p. 488. ** Gérard Duménil, Michael Löwy, Emmanuel Renault, *Lire Marx*, Paris, PUF, 2009, p. 171. Sur « la conception matérialiste de l'histoire », voir la sous-partie rédigée par Emmanuel Renault : *Ibid.*, p. 166-173.

31. Je renvoie au chapitre IV de l'ouvrage, qui reviendra sur la mise au placard des théories marxistes dans les sciences sociales dans les années 1980, signifiant essentiellement un abandon de la référence au capitalisme, et sur l'enjeu de cette évolution au sein de la problématisation de la précarité.

32. Les approches intersectionnelles font parfois référence à la « classe » à côté de la « race », du « genre », de la « sexualité », de la « génération », etc., pour rendre compte de différents rapports de domination traversant le social, et par conséquent, de discriminations frappant différentes « identités sociales ». « Classe » renvoie alors aux inéga-

la mesure où elle a des effets directs sur ses conceptions de la critique et de l'émancipation.

La théorie critique accorde en ce sens une place fondamentale à la nature et à l'évolution de la structure économique capitaliste dans ses tentatives de comprendre le fonctionnement du monde social et les phénomènes sociaux qui y apparaissent, y compris les discours et leurs représentations portant sur les conceptions que les individus ont de la « vie bonne ». Mais, il faut souligner surtout combien la théorie critique de tel ou tel élément du monde social se rattache à un effort plus global, cherchant à saisir la société dans la totalité qu'elle forme. Autrement dit, elle cherche à déployer une véritable théorie sociale critique aux prises avec son époque.

Or, c'est justement cette époque, marquée fondamentalement par le mode de production capitaliste, qui invite à saisir la société dans sa totalité et qui rend cette saisie possible, ce mode de production ayant déterminé « une forme de société beaucoup plus homogène que n'importe quelle autre³³ ». Il faut ainsi souligner que l'évaluation critique exercée par la philosophie sociale acquiert une densité fondamentale : il ne s'agit pas simplement de réparer des injustices spécifiques, ni de renverser des rapports de domination dans une lutte infinie, transformant la lutte pour l'émancipation en une lutte pour le pouvoir, mais de chercher à terme à dépasser ces rapports dans ce qui ne peut d'abord être formulé que comme une « utopie » sociale, prenant ainsi l'enjeu du social pour horizon et non l'entre-soi d'un

lités sociales et aux stigmates touchant les individus issus des classes populaires et n'est plus un terme servant à décrire les acteurs des rapports de production, comme c'est le cas chez Marx. La perspective d'analyse est modifiée, puisqu'on ne parle plus du sol sur lequel se produisent et se reproduisent les conditions de vie elles-mêmes, mais des édifices que les humains érigent à partir de ce même sol. Évidemment, une perspective n'exclut pas l'autre, bien au contraire, à condition de replacer dans le bon ordre tous ces éléments et de distinguer les enjeux qui les traversent pour mieux comprendre la manière dont ils s'articulent.

33. Franck Fischbach, *Manifeste pour une philosophie sociale*, op. cit., p. 147.

groupe ou d'une classe particulière. À la société capitaliste divisée dans son ensemble, la théorie critique, du moins la première génération de l'École de Francfort, oppose l'« association d'êtres humains libres », « dans laquelle le libre développement de chacun est la condition du libre développement de tous », selon l'expression utilisée dans le *Manifeste du parti communiste*. Dans « Théorie traditionnelle et théorie critique », Horkheimer reprend en effet à son compte l'expression « *Verein freier Menschen* » de Marx, avançant d'ailleurs qu'il ne s'agit pas à proprement parler d'une « utopie », car l'on peut démontrer qu'elle est réalisable dans l'état actuel des forces productives, même si elle ne peut devenir claire qu'une fois réalisée³⁴.

La philosophie sociale apporte ainsi moins les « élucidations normatives³⁵ » de ces idéaux, qu'elle ne discute et n'évalue les théories critiques et/ou politiques qui en proposent. Elle le fait à l'aune d'exigences ou d'orientations que l'on peut dire « formelles », mais qui sont par ailleurs recherchées pratiquement et de manière immanente, c'est-à-dire à partir

34. Voir Max Horkheimer, « Théorie traditionnelle et théorie critique », art. cité, p. 53-54. J'aimerais ici préciser que l'optimisme ou la foi dans le progrès qui pourrait ressortir de cette référence à Horkheimer n'est pas à comprendre comme un élément caractéristique de la première génération de l'École de Francfort. On peut d'ailleurs observer un tournant entre les premiers travaux de cette école au début des années 1930, marqués encore par la philosophie de l'histoire du XIX^e siècle et sa croyance dans le progrès, et les travaux qui seront entamés dix ans plus tard face à la réalité de la situation en Allemagne, qui force le groupe de recherche à s'exiler en Amérique. L'École de Francfort s'intéressera alors particulièrement à la possibilité historique du totalitarisme en remontant jusqu'aux débuts de l'histoire humaine, cela en employant d'autres échelles d'analyse que la seule base matérielle socio-économique, soit notamment les études culturelles et la psychanalyse freudienne. Voir l'œuvre emblématique de Max Horkheimer et Theodor W. Adorno sur ce sujet et leur concept de raison instrumentale : Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, *La dialectique de la Raison*, Paris, Gallimard, 1974. À propos du tournant opéré dans l'orientation du groupe de recherche à ce moment historique, voir Axel Honneth, « Les pathologies du social. Tradition et actualité de la philosophie sociale », art. cité, p. 78.

35. Axel Honneth, « Les pathologies du social. Tradition et actualité de la philosophie sociale », art. cité, p. 90.

du sol que constituent la réalité sociale, les expériences contradictoires que l'on y fait et les potentialités existantes qu'il laisse entrevoir et dans lesquelles les individus sont les acteurs de leur propre émancipation. Aussi éloignée que semble dans l'état actuel des choses la possibilité d'un changement radical *enthousiasmant* de l'organisation matérielle et sociale, et ce, bien que les crises démultipliées dans lesquelles nous vivons révèlent l'urgence d'une telle transformation, la philosophie sociale, si à nouveau elle veut rester une *philosophie*, doit continuer à prendre au sérieux les notions d'émancipation et d'« association d'êtres humains libres », employées par la tradition critique dont elle hérite. Elle doit pouvoir occuper librement ce champ de réflexions et de possibles, à l'abri de toute justification statistique et probabiliste. Elle doit pouvoir l'occuper librement, bien que ces notions complexes et sujettes à discussions (à quoi doit ressembler concrètement l'« association d'êtres humains libres » ? Comment y arriver en partant de la condition des « damnés de la terre » ?) semblent n'avoir jamais autant porté à confusion, lorsqu'elles n'ont pas tout bonnement été abandonnées. Il ne fait par ailleurs aucun doute qu'elles susciteraient l'intérêt d'une multitude.

L'autoréflexion du discours critique, le savant et le politique dans la philosophie sociale