

THESE DE DOCTORAT EN SCIENCES HUMAINES.
UNIVERSITE DE NANTES.

ECOLE DOCTORALE N° 603.

Education, Langages, Interaction, Cognition, Clinique.

Spécialité : Philosophie.

Par Marc CHATELLIER.

**Entre conflit, détour et tiers,
apories et limites du paradigme de la reconnaissance.**

**Contribution à la critique
de la philosophie sociale d'Axel Honneth.**

Thèse présentée et soutenue à Nantes, le Jeudi 10 décembre 2020 à 14 h, Salle C248.

Unité de recherche : Centre Atlantique de Philosophie - CAPHI EA 7463.

Thèse n° :

Rapporteurs avant soutenance :

Gérard RAULET – PU Emérite – Université Paris-Sorbonne.

Olivier VOIROL – PU – Université de Lausanne.

Composition du Jury :

Président : Gérard RAULET – PU Emérite – Université Paris-Sorbonne.

Examineurs : Gérard RAULET – PU Emérite – Université Paris-Sorbonne.

Olivier VOIROL – PU – Université de Lausanne.

Katia GENEL – MCF – Université Paris I - Panthéon-Sorbonne.

Maïwenn ROUDAUT – MCF – Université de Nantes.

Dir. de thèse : Alain Patrick OLIVIER – PU – Université de Nantes

Co-dir. de thèse : Jean-Marie LARDIC – PU Emérite – Université de Nantes.

École doctorale N° 603 :

Education, Langages, Interaction, Cognition, Clinique.

Discipline : Philosophie.

Spécialité : Philosophie.

Unité de recherche : CAPHI (EA 2163).

**Entre conflit, détour et tiers,
apories et limites du paradigme
de la reconnaissance.**

**Contribution à la critique
de la philosophie sociale d'Axel Honneth.**

**Mémoire présenté en vue de l'obtention
du grade de Docteur de l'Université de Nantes,
sous le sceau de l'Université Bretagne Loire.**

**Thèse de Doctorat
soutenue le 10 Décembre 2020.**

JURY :

Rapporteurs : **Gérard RAULET – PU Emérite – Université Paris-Sorbonne.
Olivier VOIROL – PU – Université de Lausanne.**

Examineurs : **Katia GENEL – MCF – Université Paris I Panthéon-Sorbonne.
Maïwenn ROUDAUT – MCF – Université de Nantes.**

Directeur de Thèse : **Alain Patrick OLIVIER – PU – Université de Nantes.**

Codirecteur de Thèse : **Jean-Marie LARDIC – PU Emérite – Université de Nantes.**

Marc CHATELLIER.

A Laurence, ma compagne,
A Anouk-Elita, ma fille,
Au Peuple Malgache.

REMERCIEMENTS.

Si la plus grande part du temps consacré à cette recherche témoigne d'un travail solitaire, il n'en demeure pas moins que certaines personnes ont contribué à des degrés divers à son accomplissement. Qu'elles soient ici vivement remerciées. Sans leur collaboration active – directe ou indirecte, chacune à leur niveau – un tel travail de questionnement sur la place, la pertinence et les apories de la philosophie sociale d'Axel Honneth, n'aurait pu être mené à bien.

Sur le plan universitaire, je tiens tout d'abord à remercier tous les membres des laboratoires de recherches, avec lesquels pendant six années j'ai pu cheminer dans l'affinement de ma problématique, la construction rigoureuse et logique des perspectives qu'elle sous-tend et l'expérience constructive du débat cognitif - toujours dialectique - qui succède aux communications orales lors des séminaires de recherche.

- Je pense en premier lieu aux membres du Centre Atlantique de Philosophie (CAPHI EA 2163), mon laboratoire de rattachement à l'Université de Nantes pendant ces 6 années. Que soit ici particulièrement remercié le professeur Bruno Gnassounou qui, comme directeur de laboratoire, a veillé avec bienveillance à ma place de doctorant, a su répondre à mes interrogations et questions concernant le fonctionnement de l'institution et toujours soutenu mes demandes de participations à des colloques (nationaux, et/ou internationaux, hors institution nantaise). Ensuite ma gratitude va toute entière au professeur Alain-Patrick Olivier, (mon directeur de recherche), pour sa patience renouvelée, sa vigilance conceptuelle de tout instant et sa curiosité épistémologique toujours vive face au cheminement (parfois non orthodoxe) d'un doctorant, praticien du champ social. Outre le rôle généralement admis pour une telle fonction, il m'a transmis au long de ces six années, une partie de ses savoirs philosophiques, et d'une façon plus générale sa haute culture d'un matérialisme dialectique sans cesse renouvelé. Que soit enfin remercié le professeur Jean-Marie Lardic - qui en tant que directeur associé de ma recherche - a lui aussi su m'accorder une oreille attentive, accompagné d'un souci de mémoire philologique rigoureuse.

- Je pense ensuite aux membres du Centre Recherche en Education (CREN EA2661) de l'Université de Nantes et particulièrement à toutes celles et ceux du séminaire « *Aliénation-Emancipation-Reconnaissance* » qui s'est tenu chaque année entre 2014 et 2020, au croisement des science de l'éducation et de la philosophie sociale. C'est sous la dynamique impulsion du professeur Olivier que je dois - aux doctorant comme aux enseignants-chercheurs impliqués dans cet axe de recherche – des remerciements renouvelés. En effet lors de ces séances, c'est par l'exercice répété de l'exposé du cheminement problématique et par l'interaction constructive avec les pairs, que s'est révélé peu à peu pour moi le processus heuristique, auquel aspiraient conjointement Max Horkheimer et Théodor Adorno, au bénéfice d'une théorie critique renouvelée des sciences sociales.
- Enfin je remercie le professeur Martine Lani-Bayle (également membre du CREN) et la maîtresse de conférence Maiwen Roudaut (enseignant-chercheur au CRINI), qui toutes deux en tant que membres du comité de suivi de thèse, ont su chaque année évaluer et accompagner de façon constructive les étapes progressives de l'élaboration d'un tel travail. J'adresse une reconnaissance particulière à Madame Roudaut, - qui par son écoute mais surtout la rigueur de son analyse des « *biais* » liés aux traductions de concepts philosophiques entre allemand, anglais et français - m'a rassuré régulièrement face à mes doutes de doctorant non germanophone.
- Pour terminer au sein de l'université nantaise, j'adresse un signe particulier au professeur émérite André Stanguennec, qui le premier m'a initié à la recherche en philosophie (jusqu'au M2), puis m'a encouragé à poursuivre au delà.

Hors institutions nantaises, différentes personnes m'ont apporté - par leur présence, leurs conseils méthodologiques et/ou théoriques, mais aussi leurs questionnements sur mon objet de recherche, une aide essentielle sur ce chemin parfois *ténébreux* de production de savoirs. Tout particulièrement :

– les membres du Programme International de Recherches en Théorie Critique (PIRTC - M.R.S.H de Caen - CNRS) et particulièrement les *camarades* du Collectif Illusio, qui - en m'intégrant dans le comité éditorial de leur revue éponyme - m'ont forcé dans l'écriture à subsumer au plan philosophique les problématiques

essentiellement psycho-socio-anthropologiques de leurs publications. Ma gratitude toute entière va prioritairement à Nicolas Oblin, soutien de tout instant dans mes moments de doutes, voire de renoncement. Elle s'adresse ensuite à Fabien Lebrun, Ronan David et Samuel Badaud pour leurs encouragements toujours plein d'humour et bien sûr à Patrick Vassort, responsable scientifique du P.I.R.T.C, sans lequel je n'aurais jamais eu l'honneur et la fierté de contribuer à l'organisation du colloque international « Actualité de la théorie critique » qui s'est tenu à Cerisy-La-Salle en Juin 2018¹.

– Ensuite les membres (également *camarades*) dispersés sur le plan géographique du Groupe Français de la *Wertkritik* (critique de la dissociation-valeur), dont l'objectif (théorique comme pratique) est de repenser une théorie critique radicale du capitalisme. J'adresse à Anselm Jappe et Benoît Bohy-Bunel un fraternel remerciement pour leur soutien « *électronique* » renouvelé.

Enfin à titre privé, je ne peux oublier de remercier :

- Gaspard, Luc et Thibaud pour leurs encouragements poétiques complices tout au long de ce travail,
- mais surtout Laurence ma compagne, pour sa relecture (grammaticale, syntaxique et orthographique), sa présence et sa patience quotidiennes, forces qui m'ont aidé à ne pas abandonner ce (parfois) « *douloureux travail d'accouchement* ».

Je dédie ce mémoire à Anouk-Elita ma fille, ainsi qu'au peuple malgache, qui au quotidien – *dans toutes les sphères honnethiennes d'une société désinstitutionnalisation à l'extrême* – doit affronter « *la société du mépris* » au plus haut degré de réification des sujets et de leurs relations intersubjectives. L'histoire de ce peuple incarne à mes yeux, à chaque instant, « *la lutte universelle pour la reconnaissance* ».

Ce travail relève simplement de la dialectique vitale entre un plaisir d'apprendre - qui ne m'a jamais abandonné - et un désir pratique – toujours là - de « *changer le monde* ».

¹ Colloque International : « *Théorie critique des crises contemporaines : invariants épistémologiques et nouvelles perspectives conceptuelles* » (ss dir Patrick Vassort - Frédéric Lemarchand), 6-13 Juin 2018, Cerisy-La Salle.

« On peut dire de l'histoire universelle qu'elle est la représentation de l'esprit dans son effort pour acquérir le savoir de ce qu'il est ; et comme le germe porte en soi la nature entière de l'arbre, le goût, la forme des fruits, de même les premières traces de l'esprit contiennent déjà aussi virtuellement toute l'histoire. »

(Hegel (GWF), *Leçons sur la Philosophie de l'histoire*, trad. J. Gibelin, Paris, Vrin, 1963, p. 27).

"Un héritage (même intellectuel) ne se ressemble jamais, il n'est jamais un avec lui-même. Son unité présumée, s'il en est, ne peut consister qu'en l'injonction de réaffirmer en choisissant (...) Il faut filtrer, cribler, critiquer, il faut trier entre plusieurs possibles, qui habitent de façon contradictoire autour d'un secret. Si la lisibilité d'un legs était donnée, naturelle, transparente, univoque, si elle n'appelait et ne défiait en même temps l'interprétation, on n'aurait jamais à en hériter. On en serait affecté comme d'une cause – naturelle ou génétique. On hérite toujours d'un secret – qui dit "lis-moi, en seras-tu jamais capable ?"

(Derrida (J), *Spectres de Marx*, Paris, Galilée, 1993, p. 40).

SOMMAIRE :

INTRODUCTION GENERALE.....10

PREMIERE PARTIE : nature de paradigme et visée épistémique :

Le conflit épistémologique dans l'évolution et l'articulation des trois paradigmes sous-tendant le concept de reconnaissance31

Introduction de la première partie32

Chapitre Premier - Premier conflit : de l'idéalisme phénoménologique au matérialisme historique, un triple et difficile héritage entre Hegel, le jeune Marx et Lukacs.....39

Chapitre II - Deuxième conflit : de la méta-critique dialectique et rationnelle à la philosophie sociale à visée normative, une tâche aporétique pour réinventer la théorie critique ?.....82

Chapitre III - Troisième conflit : de la philosophie sociale normative à la psychologie empirique : la délicate question psychanalytique du désir110

Conclusion de la première partie143

DEUXIEME PARTIE : principe d'entendement et finalité du modèle.

Le détour conceptuel dans l'articulation des trois modèles théoriques contenant l'évolution du concept de reconnaissance.....149

Introduction de la deuxième partie.....150

Chapitre IV- Premier détour, le modèle explicatif et son principe d'objectivité. Dans la dimension méta critique, déconstruire Marx à partir de Habermas.....160

Chapitre V- Deuxième détour, le modèle interprétatif et son principe d'intelligibilité. Reconstruire dialectiquement la reconnaissance selon Hegel, à partir de Fichte et Hobbes.....177

Chapitre VI - Troisième détour, le modèle normatif et son principe de rationalité. De la nécessité d'une fondation rationnelle et normée de la critique sociale.....210

Conclusion de la deuxième partie.....251

TROISIEME PARTIE : nature du registre et ordre de la contrainte.

La méthodologie du tiers et son évolution dans les trois périodes qui vont de la lutte pour la reconnaissance à l'éthique de la reconnaissance puis au paradigme de la reconnaissance.....261

Introduction de la troisième partie.....262

Chapitre VII – Limites du tiers empirique comme contrainte pragmatique : institution, invisibilité, et nouvelles formes de domination.....268

Chapitre VIII – Limites du tiers généralisé comme contrainte normative : le modèle honnethien face à l'auto-institution imaginaire de la société selon Castoriadis323

Chapitre IX – Retour du tiers réflexif comme contrainte anthropologique : entre philosophie morale et philosophie politique, la philosophie sociale peut-elle répondre à la question de la normativité ?.....352

Conclusion de la troisième partie :377

CONCLUSION GENERALE.....382

BIBLIOGRAPHIE.....400

TABLE DES MATIERES.....429

INTRODUCTION GENERALE

La philosophie peut-elle contribuer au déchiffrement des conflits sociaux contemporains et comment ? Se pourrait-il qu'en identifiant ce qu'elle appelle le principe du social, elle fasse venir à la lumière une dimension morale propre aux luttes sociales ? La même philosophie serait-elle de ce fait capable d'explicitier les critères d'une vie sociale réussie ou ceux d'une vie bonne et juste ? C'est pour répondre à ces trois questions fondamentales que le philosophe allemand Axel Honneth a élaboré – puis fait évoluer entre 1987 et 2017 – sa théorie de la reconnaissance réciproque. Pour Honneth - successeur d'Habermas au sein de l'institut en Recherches Sociales (*Institut für Sozialforschung*) de Francfort depuis 2001 – le point de départ est de penser la vie sociale comme intrinsèquement conflictuelle et de montrer que ce conflit ne la détruit pas mais qu'au contraire - processus complexe se déployant en des sphères et des registres à la fois spécifiques et enchevêtrés- ce conflit l'enrichit en même temps qu'il la déploie universellement. Pour Honneth la reconnaissance se décline en trois grandes formes¹ - l'amour, le droit et la solidarité - qui conditionnent la découverte et l'épreuve que chacun fait comme individu-citoyen (confiance), comme personne (respect) et comme sujet (estime) de la relation tant aux autres qu'aux institutions. Dès lors dans chaque sphère, le mépris² subi par chacun atteint l'une ou l'autre des relations pratiques qu'il entretient avec les autres et les normes portées par les institutions. Une telle expérience de mépris révèle au sujet -en négatif - la forme de reconnaissance dont il manque et le précipite dès lors dans la lutte. La philosophie sociale d'Honneth met donc à jour la dimension morale des luttes sociales.

De fait la théorie de la reconnaissance réciproque développée par Axel Honneth s'inscrit dans un cadre « post-métaphysique » de pensée. Celle-ci participe d'un rapport critique avec la tradition philosophique - tant pré-moderne que moderne - tout en prenant soin d'éviter les écueils inhérents à la post-modernité. Pour ce faire elle repose sur trois présupposés épistémologiques.

A/ Tout d'abord, elle s'approprie le glissement de paradigme survenu au sein du discours philosophique, de la conscience monologique de soi à la raison communicationnelle et dialogique. Au concept transcendantal d'autonomie (Kant) -

1 Honneth (A), *La Lutte pour la reconnaissance*, Paris, Cerf, 2000 (traduction française de l'édition allemande de 1992, seconde édition allemande complétée en 2003).

2 Honneth (A), *La Dynamique sociale du mépris. D'où parle la théorie critique ?*, in *Habermas, la raison, la critique*, Paris, Cerf, 1996.

qui souffrait d'un hiatus entre l'idéalité des principes moraux et l'empiricité des conduites de vie – s'est substitué le concept *intersubjectif* d'autonomie du sujet, où les règles pratiques sont validées au sein de rapports quotidiens (interpersonnels ou institutionnels) de communication.

B/ La pensée post-métaphysique part du principe que les questions pratiques, à l'instar des questions théoriques, sont susceptibles de prétention à la validité, sous couvert de la réfutabilité de leurs contenus particuliers. Le faillibilisme épistémologique (Popper) appliqué aux questions morales invite à un « *réalisme moral modéré* » qui considère les problèmes pratiques sous le prisme dialectique des divers conflits historiques surgissant du monde social vécu. Au nom de cette même dialectique, du fondement fort « *de la raison pratique* » (Kant) au relativisme moral des post-modernes, on établit à un méta niveau un fondement empirique réfutable.

C/ Enfin, après l'échec historique des tentatives de clore le discours philosophique sur lui-même, la pensée post-métaphysique se caractérise par une ouverture critique aux sciences positives, y compris aux sciences sociales et humaines, selon le principe de la réfutabilité logico-pratique.

A/ Socles conceptuels et « point de vue moral ».

La conception de la reconnaissance chez Honneth n'est pas une catégorie immanente. Elle se déploie dans une contingence historiquement déterminée. Honneth se réfère ici au fait que la modernité se caractérise par deux paramètres :

- l'affirmation du principe libéral (au sens du libéralisme politique) de l'égalité des droits, déterminée pour tous les sujets vivant dans une espace démocratique institué.
- une différenciation des relations sociales (privé/public, société/Etat), qui est l'une des caractéristiques des sociétés qui se sont développées dans l'ordre du capitalisme. Ce paramètre lui servira à distinguer trois paliers de reconnaissance.

Tout l'enjeu de son projet est donc d'articuler la dimension descriptive d'une théorie de la reconnaissance à la dimension prescriptive d'une théorie morale.

- Il cherche à dialectiser les catégories conceptuelles de reconnaissance et de morale dans une visée téléologique de la modernité ;

- Il s'inscrit clairement dans la lignée de «*la dialectique négative*» d'Adorno et d'une théorie critique, conçue comme processus enchevêtré de déconstruction/reconstruction des sociétés modernes régies par l'économie de marché et donc surdéterminées par la raison instrumentale du capitalisme avancé. A. Honneth – tout en restant fidèle à la dialectique de la raison (Hegel) souhaite sortir du «*messianisme de la raison utopique*» issu de la première génération de l'école de Francfort, en postulant le retour à une dialectique positive ;
- Il prend appui sur la donnée anthropologique selon laquelle «*l'homme n'est homme que parmi les hommes*», c'est-à-dire que le rapport pratique à soi se constitue dans un rapport à autrui. Une première articulation de la donnée anthropologique fondamentale de la reconnaissance à un point de vue moral consiste à adopter la perspective de tout autre sujet capable de se prononcer sur les questions pratiques, et s'effectue au moyen d'une mise au jour des expériences *vécues* de déni de reconnaissance (le mépris), dont les symptômes psychologiques sont les sentiments de déni, de rejet (réel ou fantasmé), d'humiliation. Une telle «*phénoménologie des blessures morales*³» conduit à supposer que le rapport positif à soi se constitue dans un rapport non pathologique à autrui.

Si la théorie de la reconnaissance partage avec l'éthique de la discussion chez Habermas des présupposés épistémologiques et conceptuels communs, en vue d'une pensée post-métaphysique et une conception téléologique de la modernité, la question reste de savoir si la théorie développée par Honneth constitue :

- un îlot indépendant au sein de la théorie critique ;
- ou un *addendum* à la «*théorie discursive de la morale*», qui permettrait de cerner le problème laissé vacant par Habermas de «*l'input de la discussion pratique*».

La réponse à une telle question, celle d'une formulation aboutie d'une éthique politique de la reconnaissance, mettant en avant une conception de la justice sociale (en termes de bien) et non procédurale (en termes de loi et de norme), ne pourra se faire sans un examen lucide des évolutions épistémologiques et conceptuelles chez Honneth entre 1992 et 2015, et par extension du cadre paradigmatique dans lequel il s'inscrit.

B/ Les formes d'interactions sociales dans lesquelles se déploie le processus de reconnaissance.

Pour Axel Honneth, dans sa conception post hégélienne de la lutte pour advenir en tant qu'esprit et conscience autonomes, les luttes entre les individus et les groupes aboutissent à une transformation de la structure normative des sociétés et à une forme d'élévation des rapports de reconnaissance. La conquête des droits est par exemple le fruit, objectivé dans des institutions, de luttes sociales menées par des groupes ou des classes dominées en vue de faire reconnaître par les institutions un certain nombre de nécessités exprimées⁴. De ce point de vue, Axel Honneth se distingue de John Rawls, qui esquisse les conditions de la justice de manière spéculative. Rawls procède à une critique constructive basée sur l'élaboration abstraite d'une situation de justice idéale, modèle à la lumière duquel les conditions existantes peuvent être soumises à la critique, si elles ne concrétisent pas les principes abstraits de justice. A cela Honneth oppose un autre concept de critique, non fondé sur une construction des principes de la justice mais sur une reconstruction des principes à l'œuvre dans l'expérience pratique des individus et groupes sociaux. Sur un tel type de différenciation entre un ordre premier et un ordre second de justice, qui rend possible, au nom d'une égalité universelle (au sens d'absence de prise de parti), de faire appel à une éthique de la sollicitude au second niveau, Chez A Honneth les rapports de reconnaissance réciproque sont appelés « *formes d'interaction ou d'intégration sociale*⁵ ». Leurs description, analyse et déconstruction constituent une « *phénoménologie des formes de la reconnaissance* » ou « *grammaire morale des conflits sociaux* »,⁶ dont la visée est de donner à la philosophie sociale, une place particulière, ne relevant ni de la philosophie morale, ni de la philosophie politique.

C / Les trois piliers de reconnaissance chez Axel Honneth.

Le modèle de Honneth distingue trois modes cardinaux de reconnaissance réciproque : la reconnaissance affective, la reconnaissance juridique et la reconnaissance culturelle. S'inspirant de la tripartition théorique opérée par Hegel au sein de l'esprit objectif entre la famille, la société civile et l'État, Honneth prétend

3 Honneth (A), *La Société du mépris*, Paris, La Découverte, 2006, p. 54.

4 Honneth (A), *La Lutte pour la reconnaissance*, Paris, Cerf, 2000, in chap. 5 et 8.

5 Honneth (A), *La Lutte pour la reconnaissance*, opus cité, p. 69.

6 Honneth (A), « Intégrité et mépris, principes d'une morale de la reconnaissance », in *Revue Recherches sociologique n°3*, Paris, 1999.

par ailleurs tirer ces modes de reconnaissance du monde social vécu des sociétés modernes comprises comme résultant d'un processus historique de différenciation des sphères d'activité sociale. Les trois modes de reconnaissance réciproque reprennent des caractéristiques distinctes suivant a) le vecteur de reconnaissance qu'ils impliquent, b) le rapport authentique à soi qu'ils dessinent, c) le déni de reconnaissance qui leur correspond et d) pour les deux derniers modes de reconnaissance, le potentiel normatif de luttes qu'ils contiennent. Selon Honneth ce modèle seul peut rendre compte des conditions réussies de réalisation de soi dans les sociétés modernes.

- La reconnaissance affective.

Il s'agit à travers cette forme primaire de reconnaissance de confirmer aux individus *en chair et en os*, leur capacité à être seul dans la satisfaction de leurs besoins et l'assouvissement de leurs désirs. S'appuyant sur les travaux de Donald Winnicott à propos du rapport originaire liant la mère au nourrisson, Honneth caractérise la reconnaissance amoureuse comme un équilibre constitutif de l'identité personnelle entre l'état de dépendance et l'autonomie de soi. L'amour au sens de rapports interpersonnels de proximité (liens familiaux, amicaux, amoureux) en est le vecteur privilégié et la confiance en soi, le rapport authentique à soi qu'elle dessine. Le pendant négatif à la reconnaissance amoureuse est constitué de l'ensemble des atteintes à l'intégrité psychophysiologique de l'individu (par exemple le viol ou la torture). La sphère affective suppose que la relation de reconnaissance est liée à l'existence d'autres personnes charnelles, avec lesquelles la personne fait l'expérience d'une reconnaissance affective et peut développer à l'égard de soi-même une attitude de confiance se traduisant par une sécurité émotionnelle dans l'expression de ses besoins.

- La reconnaissance juridique.

À la différence de la reconnaissance amoureuse, la reconnaissance juridique ne part pas de l'individu *en chair et en os*, mais présuppose la perspective d'un « *autrui généralisé*⁷ » sous la forme d'un sujet auquel est reconnu la capacité formelle et universelle de poser des jugements pratiques et de rendre compte de ses actes

⁷ Mead (G.H.), *L'esprit, le soi et la société* (trad. et intro de Cefaï (D)-Quéré (L), Paris : PUF, 2006, p 72.

(*Zurechnungsfähigkeit*). La reconnaissance de la personne juridico morale passe par le vecteur du droit entendu comme réciprocité entre les droits et les devoirs. Le rapport positif à soi que vise la reconnaissance juridique (ou morale au sens strictement kantien du terme) est la dignité ou le respect de soi : le caractère *respectable* que je reconnais à autrui m'engage à agir *respectueusement* envers lui. Lorsque de telles attentes normatives ne sont pas comblées (dans le cas par exemple d'atteintes à l'intégrité personnelle ou de non-reconnaissance de droits à des groupes sociaux), des luttes pour la reconnaissance peuvent être enclenchées, qui visent à généraliser et à approfondir la sphère de la reconnaissance juridique. De telles luttes s'appuient sur le potentiel normatif que contient *in principio* le registre formaliste et universaliste du droit dans les sociétés modernes capitalistes. La sphère du droit suppose qu'une personne puisse se sentir porteuse des mêmes droits qu'autrui et développer ainsi un sentiment de respect de soi. Ici, la relation de reconnaissance se fonde sur des droits égaux entre individus et repose sur un savoir partagé des normes réglant des droits et devoirs égaux.

- La reconnaissance culturelle.

Le troisième mode de reconnaissance ne porte ni sur un individu concret, ni sur la personne juridico morale abstraite, mais sur les sujets « à part entière » qui, à travers leurs propriétés et leurs trajectoires de vies singulières, forment la communauté éthique, d'une société. Le vecteur par lequel transite la reconnaissance culturelle est le travail social considéré comme la prestation ou la contribution qu'apportent les différents sujets qui la composent à la communauté éthique des valeurs. L'estime de soi résulte alors de la reconnaissance accordée à celles et ceux qui façonnent la société. Le déni de reconnaissance éprouvé dans des cas de blâme social et de stigmatisation peut déboucher sur des luttes pour la reconnaissance. Mais il faut alors que les conditions sociales à une lutte symbolique autour des valeurs aient été au préalable réunies. Or, à l'avènement de la modernité, l'ouverture de l'horizon des valeurs et « *l'individualisation croissante des styles de vie*⁸ » ont précisément rendu possible l'émergence de « *conflits culturels chroniques*⁹ » ainsi que le projet éthico-politique d'une société articulée autour d'une « *solidarité sociale post-traditionnelle*¹⁰ ». Ce modèle de la contribution à la société suppose que l'apport des

8 Simmel (G), *Sociologie, étude sur les formes de la socialisation* (1908), Paris, P.U.F, 2013, p 104.

9 Honneth (A), *La lutte pour la reconnaissance*, op. cité. p 75.

10 Ibid, p 122.

sujets à la collectivité, dont les particularités individuelles se sont construites à travers une histoire de vie singulière, soit considéré sans discrimination et qu'ils puissent ainsi développer un sentiment d'estime de soi.

En articulant ces trois sphères où se déploient les processus de lutte pour la reconnaissance, Axel Honneth présente un tableau cartésien de ce qu'il appelle « *la structure des relations de reconnaissance sociale*¹¹ ».

Objet de reconnaissance	Sollicitude personnelle	Considération cognitive	Estime sociale
Mode de reconnaissance	<i>Affects et besoins</i>	<i>Responsabilité morale</i>	<i>Capacités et qualités</i>
Intuition (relation affective)	<i>Relations primaires (amour, amitié)</i>	<i>Relations juridiques (droit)</i>	<i>Communauté de valeurs (solidarité)</i>
Concept (relation cognitive)		<i>Généralisation, concrétisation</i>	<i>Individualisation, égalisation</i>
Intuition intellectuelle	<i>Confiance en soi</i>	<i>Respect de soi</i>	<i>Estime de soi</i>
Forme de mépris	<i>Séances et violence</i>	<i>Privation de droits et exclusion</i>	<i>Humiliation et offense</i>
Forme d'identité menacée	<i>Intégrité physique</i>	<i>Intégrité sociale</i>	<i>«Honneur», dignité</i>

Ce tableau complexe est fondamental pour la suite de notre exposé. Car il va déterminer l'enchaînement logique de nos trois parties. Sur le plan vertical, Honneth déroule les processus intra et inter psychiques qui sont censés structurer l'expérience (positive ou négative de la reconnaissance chez tout sujet. Sur le plan horizontal il déploie ses trois sphères – qui – dans la relations intersubjective et l'intervention de l'éducatif et de la norme - va potentiellement élever le *Petit de l'Homme* au *Sujet Politique*. Mais une telle conception d'une réalisation de soi suppose que la juxtaposition de ces trois sphères, laisse place à leur enchaînement chronologique et historique, comme si de fait il pouvait être causal et linéaire. Or – si à partir des études empiriques issues des sciences sociales - on peut repérer et isoler les stades de méprise et les expériences de souffrance qui altèrent ce développement du sujet, un tel tableau ne nous indique pas ce qui se joue au plan affectif et cognitif chez le sujet en question. La question épistémologique qui en découle est cruciale, car elle distingue :

- la conception d'un social où les relations et expériences (positives et négatives) des sujets sont premières et génératrices d'un social, dont la théorie critique aurait pour objet de dévoiler les dysfonctionnements en termes de justice ;
- de la conception d'un social - dont des critères normatifs de liberté, droit et justice - pourrait être pensé à priori pour encadrer les expériences des sujets.

De fait, comme l'ont montré A. P Olivier¹², mais également M Hunyadi¹³, Axel Honneth a envisagé le concept de reconnaissance sous trois formes paradigmatiques différentes. Si méthodologiquement l'enrichissement permanent de « *sa grammaire morale des conflits sociaux* » est resté l'outil principal de ses analyses, les visées épistémologiques elles changent, passant de la dimension descriptive, à une dimension normative, puis normative-prescriptive. Examinons ces trois périodes historiques, qui prises isolément valident la permanence opératoire du concept de reconnaissance intersubjectives, mais considérées dans leur prolongement les unes des autres, font apparaître des changements de perspectives, tant épistémologiques que méthodologiques (au sens où selon la tradition francfortoise les sciences sociales viendraient empiriquement confirmer ou infirmer le concept philosophique).

1/ Dans sa première forme à visée descriptive, la lutte pour la reconnaissance (1992-2003) s'inscrit chez Honneth dans la perspective marxiste de critique des formes de la domination déterminées par l'ordre socio-économique capitaliste. Dans ce cadre Honneth réinterprète l'histoire sur un plan éthique : la lutte pour la reconnaissance constitue la force morale qui alimente le développement et le progrès de la société humaine » S'éloignant de Marx, il considère ainsi que les revendications troublant un ordre social établi ne sont pas exclusivement économiques, mais qu'elles peuvent aussi être fondamentalement d'ordre psychique et moral. Au modèle classique de lutte de classes chez Karl Marx serait enchevêtré en négatif une lutte pour la reconnaissance de principes moraux déterminant les identités des individus et des groupes. Sur le plan empirique, Il s'appuie sur les travaux de la psychanalyse, de la psychologie, et de la sociologie, pour donner un fondement anthropologique à la

11 Ibid, p 222.

12 Olivier (A.P.) : « La Théorie de la reconnaissance, un modèle critique pour l'éducation », in Fabre (M) Gohier, (C), *Les valeurs éducatives au risque du néo-libéralisme*, PUR, 2015, p 79-90.

13 Hunyadi (M) : *Axel Honneth : de la reconnaissance à la liberté*, Lormont, Le Bord de l'Eau, 2015.

notion de conflit intra et intersubjectif, et à celle dialectique de destruction/construction comme première forme d'émergence de la conscience autonome chez l'enfant.

2/ Dans un deuxième temps, Honneth se trouve confronté à la question kantienne de la limite et du respect. Pour l'enfant, l'intervention d'un tiers entre la perception du moi et celle du réel (la fameuse dialectique principe de plaisir/principe de réalité chez Freud) fait éprouver au sujet l'expérience de la dépendance ontologique et introduit la vision normée d'une auto-limitation de soi par conflit avec autrui. En terme éducatif, il y a là un changement radical de perspective, puisque l'on passe de la conception d'une relation pédagogique (fondée sur le processus du conflit) à celle d'une éducation morale et normative, fondée sur le principe de la limitation de la liberté. Cette période (2004-2013) où Axel Honneth essaie de construire une théorie normative de la reconnaissance, rejoignant la contradiction interne dévoilée par Althusser de toute forme d'idéologie. Pour l'auteur français post-marxiste la reconnaissance est l'adaptation à la logique du Capitalisme, le fait de consentir (plus ou moins volontairement) aux rapports de domination qu'il engendre. Honneth lui-même le reconnaît : « *la contradiction peut se résumer ainsi : les individus sont poussés à adopter au travers de processus de reconnaissance (pour lesquels ils luttent) un rapport à soi spécifique qui les incite à assumer de leur plein gré des tâches et des devoirs servant l'ordre de la société dans laquelle ils sont plongés*¹⁴ ». Pour lui la seule façon d'éviter que la théorie de la reconnaissance ne tombe dans le piège althussérien de la domination idéologique, est de l'inscrire comme réponse normative à des demandes de droit du sujet dans un monde de non droit de l'économie marchande. En lui assignant cette visée normative, Axel Honneth désamorce la force critique du concept de lutte pour la reconnaissance (descriptive et dialectique) en passant au schéma de la reconnaissance comme modèle éthique et individualiste (normatif).

3/ C'est autour d'une relecture attentive du Hegel explorant « *les principes de la philosophie du Droit* »¹⁵ - et c'est ce que nous qualifions sa troisième période - qu'Axel Honneth va essayer de dépasser cette contradiction interne à sa propre

14 Honneth (A), *Les Pathologies de la liberté*, Paris, La Découverte, 2008 p 245-246.

15 Hegel (GW) : *Principes de la philosophie du droit, ou droit naturel et science de l'État en abrégé*, (1821), trad. Vieillard-Baron (J.L), Paris, Flammarion, 1999.

conceptualisation. En explorant ce qu'il va appeler les « *institutions de la reconnaissance*¹⁶ ». Entre la lutte pour la reconnaissance, où s'était déployée la base d'une philosophie critique émancipatrice et la théorie de la reconnaissance ou se déploie à l'inverse la visée normative d'une théorie de la justice (et pas seulement au sens marxiste en termes redistributifs), Axel Honneth va explorer l'évolution des institutions dans les sociétés régies par l'ordre capitaliste. Il rejoint dans ce cadre les préoccupations théoriques de Cornélius Castoriadis, qui dans son modèle dialectique instituant/institué, pose l'institution comme seul espace symbolique construit entre les sujets et instance tierce, pour qu'ensemble ils puissent simultanément éprouver leur liberté tout en en mesurant ses limites¹⁷.

Ce passage du concept de la reconnaissance à celui de la liberté va de pair avec le passage l'intérêt porté au Jeune Hegel à celui porté vers le Hegel de la maturité, entre autres celui de la philosophie du droit. Ce qui n'est pas sans conséquence sur le plan épistémologique : En effet lorsque le Honneth de la reconnaissance :

- s'emploie à connecter le point de vue théorique du chercheur avec l'expérience vécue des acteurs eux-mêmes (ne jamais perdre contact avec l'expérience des sujets, ancrage préthéorique considéré comme la marque même de l'Ecole de Francfort) ;

le Honneth de la liberté (et des institutions de la reconnaissance) :

- surplombe l'évolution des sociétés occidentales depuis 250 ans et - considérant que la valeur invariante de ces sociétés était la liberté individuelle ;
- il s'emploie à reconstruire à priori une conception normative de la liberté, au sein des évolutions institutionnelles qui l'ont fait advenir¹⁸.

Le point de départ du regard philosophique n'est dès lors plus une instance pré-théorique (*la souffrance liée aux dénis de reconnaissance*) mais un prédicat affirmatif relevant d'une l'herméneutique civilisationnelle Ce n'est donc plus le vécu pré-théorique des acteurs qui assure une connexion avec la théorie en construction, mais une description à priori théorique (à savoir *la valeur suprême de la liberté individuelle*) avec laquelle la théorie normative devra ensuite être en congruence.

16 Honneth (A) : *Le Droit de la liberté. Esquisse d'une éthicité démocratique*, Gallimard, 2015, p 23.

17 Castoriadis (C) : *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, 1975 (Reed 1990)

18 Hunyadi (M) op. cité, pp.12-17.

Cette évolution de pensée en même temps que déplacement épistémologique n'est bien sûr pas sans conséquence.

Notre question de recherche initiale était donc motivée par la question de la cohérence épistémologique, conceptuelle et méthodologique du concept de reconnaissance, construit par Honneth sur trois périodes historiques successives – qui certes n'épuisent pas la pertinence du dit concept d'un point de vue moral et/ou politique – mais peuvent amoindrir son caractère opératoire, du point de vue de la philosophie sociale héritée de la théorie critique. De fait il nous apparaissait nécessaire d'adresser un ensemble de trois questions à Axel Honneth, sur sa conception de la philosophie sociale. Ces trois séries de questions correspondent à trois champs et niveaux, à la fois distincts et pourtant inter-reliés¹⁹ :

- 1) La question paradigmatique, qui renvoie à la cohérence épistémologique du modèle construit au cours de ces trois périodes : quels sont les critères d'articulations de paradigmes différents, qui font émerger des conflits épistémologiques patents dans la construction du concept finalement normatif de la reconnaissance ?
- 2) La question conceptuelle : comment articuler des modèles théoriques (avec des finalités différentes à chaque période) du concept évolutif de reconnaissance, sans opérer par des détours, eux même enchevêtrés dans les conflits paradigmatiques précédemment évoqués ?
- 3) Enfin la question de l'évolution méthodologique, dans la place et la fonction qu'attribue Honneth au tiers et/ou à l'institution. Certes dans le premier modèle et les trois sphères de la reconnaissance, le tiers apparaît et/ou est clairement identifié, se voulant à chaque fois empirique dans sa démonstration. Mais entre la deuxième et la troisième période, le tiers en question devient beaucoup plus abstrait, orienté dès lors dans une visée opératoire purement normative. Au sein de chaque modèle théorique dans lequel Honneth précise son concept de reconnaissance, il nous semble qu'à chaque fois la convocation du tiers par n'obéit ni au même registre, ni à la même contrainte.

C'est donc précisément en distinguant ces trois périodes (ou moments d'élaboration) dans la construction de sa pensée - dont la dernière ne serait peut-être que l'aboutissement des deux premières - que nous formulons l'hypothèse qu'Axel

¹⁹ L'intérêt de cette subdivision en trois questions est qu'elle offre des pistes de lectures qui sont commensurables avec les théories contemporaines de la justice sans toutefois abandonner le terrain de la philosophie sociale.

Honneth se trouve confronté à trois formes d'apories²⁰ - de limites - dans sa conception finale, dite « *paradigmatique de la reconnaissance* ». A ce titre, de notre point de vue, trois problématiques philosophiques méritent donc d'être réexaminées.

1/ La première problématique (ce sera notre première partie) concerne la cohérence des paradigmes successivement mobilisés par Honneth au cours de ces trois périodes. Depuis les travaux épistémologiques de Thomas Kuhn²¹, et particulièrement les précisions de leur visée opératoire en sciences humaines, on distingue trois catégories de paradigmes. Lorsque des travaux de recherche font une analogie ou une équivalence entre le mot paradigme et un ensemble de croyances, un mythe, une spéculation métaphysique réussie, un standard, une nouvelle manière d'entrevoir un principe organisateur qui détermine la perception d'une grande partie de la réalité, on parlera d'un « **paradigme métaphysique** » (ou d'un métaparadigme). Lorsqu'une analogie ou une équivalence est établie entre le mot paradigme et une découverte scientifique concrète, un ensemble d'institutions politiques, un concept destiné à être structuré et précisé dans des conditions nouvelles ou plus strictes, il s'agit d'un « **paradigme sociologique** ». Enfin Kuhn utilise aussi le mot paradigme dans un sens plus concret, en faisant référence à un manuel scientifique ou un texte scientifique classique, une source d'instruments de recherche, une technique ou un système d'appareils, et désignera dans ce cas le « **paradigme artefactuel** ». Notre hypothèse est qu'à travers l'évolution de son modèle conceptuel de la reconnaissance, Honneth s'inscrit à chaque fois dans un paradigme différent et se trouve ainsi confronté à un ensemble de conflits épistémologiques. En modifiant et déplaçant son modèle théorique :

- de la lutte pour la reconnaissance, première période incontestablement située dans un paradigme sociologique ;
- à celui du modèle normatif de la reconnaissance, deuxième période plutôt inscrite dans un paradigme métaphysique ;

²⁰ Du grec *aporia*, embarras, difficulté : désigne une contradiction insoluble qui apparaît dans un raisonnement. « En philosophie, on peut lui donner un sens faible, comme le fait Aristote, en insistant sur l'aspect de difficulté à résoudre, notamment lorsqu'il s'agit de la « mise en présence de deux opinions contraires et également raisonnées en réponse à une même question » (ce qu'on appellera plus tard « antinomie ») ; et un sens fort, celui de Platon, pour qui il s'agit d'une difficulté qui exige un changement de registre dans la recherche ; les Modernes donnent à ce terme le sens encore plus fort de problème insoluble, d'obstacle insurmontable. », in Dupuy (J.P.) *Introduction aux nouvelles sciences sociales : logique des phénomènes collectifs*, Paris, Ellipse, 1992.

²¹ Kuhn (Th), *La structure des révolutions scientifiques*, Paris, Flammarion, 1970.

- puis au modèle de la reconnaissance normative médiatisée par un tiers institutionnel, cette troisième période place dès lors résolument son modèle dans un paradigme artefactuel. Il est d'ailleurs singulier qu'à partir de cette période, le modèle théorique de la reconnaissance (selon Honneth) se décline lui-même comme un paradigme).

Certes Honneth a toujours confirmé son intérêt programmatique pour Hegel²², qui selon lui peut rendre concevable une articulation de la critique normative à l'étude scientifique du social. Il a d'ailleurs précisé régulièrement son épistémologie, sa méthodologie et, finalement, sa conception de la critique sociale. Il parle de sa méthode comme d'une « *reconstruction normative*²³ ». Selon lui elle consiste à isoler, à sélectionner parmi les pratiques et institutions d'une société donnée celles qui, - parce qu'elles y mettent en œuvre les valeurs universelles à l'échelle du type dont cette société relève - en assurent l'intégration et la reproduction. D'où une similitude avec la méthode sociologique, que Hegel avait préfigurée. Cependant Durkheim *ne ferait pas parler* le matériau obtenu par la recherche empirique au sujet des conditions matérielles ou techniques de reproduction sociale, autant qu'il se concentrerait sur les sphères sociales qui contribuent à la mise en œuvre de l'axiologie moderne. En sélectionnant ce qui, dans la réalité sociale, compte comme « *rationnel* » et participe de la « *vie éthique* », la reconstruction normative se veut une critique des pratiques. En effet, la « *Sittlichkeit* », c'est-à-dire l'« *éthicité* » (ou vie éthique), se rapporte aux formes sociales de vie qui incorporent des valeurs universelles, par lesquelles s'effectuent, en réalité, non seulement l'intégration et la reproduction, mais aussi le développement moral de la société. Un tel développement, un tel progrès, consiste en une réduction (jamais complète) de l'écart entre les valeurs universelles composant l'infrastructure morale de la société et les pratiques qui les réalisent. Honneth revendique pourtant encore ici une posture sociologique en faisant référence à la « *possibilité objective*²⁴ », qui est le concept que Max Weber utilise pour décrire scientifiquement, au-delà d'une causalité strictement nécessaire, les formes d'action sociale qui anticipent, et entraînent - à la manière de conditions - les développements sociaux. Honneth admet cependant l'impossibilité alors d'un retour pur et simple à Hegel. D'abord, la réalité sociale de laquelle doivent aujourd'hui être dégagées les institutions et pratiques constitutives

²² Cette récurrence pose pourtant la question suivante : quel Hegel : celui de 1805 ou le Hegel de la maturité ?

²³ Honneth (A), *La société du mépris*, op. cit. p. 158.

de factualité morale n'est plus celle de l'auteur des *Principes de la philosophie du droit*. Les rapports institutionnalisés que Hegel pouvait considérer comme normatifs ont depuis perdu ce statut pour être remplacés par des institutions plus ouvertes. Ensuite, la Shoah a foncièrement ébranlé la croyance en un développement moral qui serait inhérent à la société moderne. Enfin, le monisme ontologique, l'idée d'une nature ultime de la réalité – chez Hegel une nature spirituelle s'effectuant progressivement sous trois formes : subjective, objective et absolue – n'est plus guère acceptée au sein de la discussion philosophique contemporaine.

De notre point de vue, la cohérence programmatique de Honneth se trouve dès lors confrontée à un certain nombre de conflits épistémologiques qui apparaissent au moins à trois niveaux :

- sur le plan métaphysique dans celui de la prépondérance qu'il donne au paradigme *jeune-hégélien* (phénoménologique mais idéaliste) au détriment des analyses ultérieures (plus matérialistes historiques) du jeune Marx et de Lukacs ;
- sur le plan sociologique dans son souci (certes légitime) de vouloir reconstruire une (méta) théorie critique rationnelle, mais qu'il finalise comme normative. De ce point de vue en renonçant à l'héritage francfortois qui ne peut faire réelle abstraction du surdéterminisme économique des sociétés démocratiques libérales - Honneth renonce à toutes les potentialités de la dialectique négative sujet-objet ;
- enfin sur le plan artefactuel dans celui d'un choix assumé dans le renoncement à la visée heuristique de la dialectique négative, (notamment dans la question cruciale de la relation sujet-objet où la référence à une théorie psychanalytique de la seule médiation selon Winnicott et Loewental) suppose le principe d'identité entre le « je » et le « ça » et ne rend pas compte de tout le potentiel de la négativité (du désir) chez Freud et du concept crucial de « sujet du vide » chez Lacan.

2/ La deuxième problématique (ce sera notre deuxième partie) - qui traverse également les trois périodes de l'évolution du concept de la reconnaissance chez Honneth - concerne la question des modèles théoriques contenant – sur chaque

période – la réorganisation du dit concept. Un modèle théorique est fondé sur trois principes permettant d'établir méthodiquement des faits au moyen d'observations et d'expériences. Le **principe d'objectivité** stipule que ce qui constitue la réalité ne correspond pas nécessairement à la manière dont nous la percevons. Le **principe d'intelligibilité** précise que la réalité est compréhensible dans la mesure où l'on recherche des relations déterminées entre les faits. Quant au **principe de rationalité**, il suppose que les relations entre les faits peuvent s'exprimer de manière cohérente par un raisonnement structuré suivant des règles logiques. Dans ce cadre un modèle scientifique doit comporter un ensemble de concepts explicitement définis et ayant des relations déterminées entre eux. En sciences sociales, il y a des modèles théoriques et des modèles opératoires. Les premiers sont constitués de lois et/ou définitions abstraites et provisoires qui seront précisées et corrigées par les résultats de recherches à mesure que la complexité du phénomène étudié sera mieux comprise. Les seconds sont issus d'un (ou plusieurs) énoncé(s) théorique(s) et servent à l'observation empirique et à la mesure des faits. Jean Pierre Dupuy écrit à ce propos : « *généralement, un modèle est développé dans le prolongement d'une théorie, dont il est en fait une projection*²⁵ » Parce qu'il fait référence à une gamme plus limitée de situations que la théorie dont il est issu, le modèle est habituellement d'application plus réduite. Le modèle n'est pas un outil explicatif et de généralisation mais il joue un rôle important dans la formulation des théories. J.P. Dupuy écrit encore : « *Le modèle apparaît donc comme une partie concrète de la théorie qui est directement en rapport avec un ensemble de comportements. Une théorie devient un modèle à propos d'un phénomène particulier lorsque ses concepts et son point de vue spécifique sur les faits observés ou les résultats d'expériences enrichissent la compréhension de ce phénomène en rendant possible une analyse plus approfondie de ce dernier et une interprétation plus rationnelle et cohérente de ses caractéristiques essentielles*²⁶ ».

Or dans ses trois périodes d'élaboration conceptuelle, il nous semble que les modèles mobilisés par Honneth n'obéissent pas aux mêmes principes. Ainsi quand :

- dans le premier modèle de « la lutte pour la reconnaissance », il mobilise (fidèle en ce point à Hegel) le principe d'objectivité ;

²⁵ Dupuy (J.P.), *Introduction aux nouvelles sciences sociales : logique des phénomènes collectifs*, Paris, Ellipse, 1992, p 104.

²⁶ Ibid., p 108.

- il mobilise bien davantage dans son second modèle, un principe de rationalité à travers le concept normatif de la reconnaissance censé devenir concept opératoire d'une « *éthicité démocratique* » ;
- puis finalement (en cela toujours fidèle à Hegel) il emprunte dans son dernier modèle au principe d'intelligibilité pour inscrire son modèle théorique normatif de la reconnaissance dans une médiation via des principes sociaux institués de droits et devoirs.

Dans cette succession de changement de modèle théorique - qui pour chacun contient le concept de reconnaissance, en même temps qu'il le structure - Honneth confirme pourtant à chaque fois l'importance cruciale de l'intersubjectivité. De fait c'est peut-être - quel que soit le modèle convoqué - ce dualisme récurrent entre subjectivité et intersubjectivité, qui explique le changement de modèle. Car cette question philosophique fondamentale renvoie finalement aux deux positions irréconciliables qui opposent respectivement Kant et Hegel. Le modèle honnéthien se revendique bel et bien d'une analyse « *immanente* » de type hégélien, par opposition au « *transcendantalisme* » kantien, que Honneth réduit à une approche peu opérante du point de vue des données empiriques récoltées par les sciences humaines et sociales. Les travaux de Honneth représentent donc une entreprise de reconstruction systématique d'une partie significative du grand œuvre hégélien. Mais c'est précisément à ce titre que nous formulons l'hypothèse, - qu'après son positionnement assumé face aux conflits épistémologiques qu'il a traversé - Axel Honneth va se confronter - dans ses trois périodes à une série de détours conceptuels majeurs, pour passer d'un modèle de la reconnaissance à caractère explicatif, à celui d'un modèle interprétatif, puis finalement normatif.

Inspiré dans le premier modèle explicatif par l'héritage francfortois, puis dans le deuxième modèle à vocation plus interprétative, par la question ontologique de l'articulation entre reconnaissance hégélienne et reconnaissance fichtéenne, Honneth choisira dans son dernier modèle - par un retour au paradigme de l'intersubjectivité, présumé fondamental du projet habermassien - d'entreprendre - sur les apories d'une philosophie de l'intersubjectivité rationnelle - le projet de reconstruction d'un modèle normatif de critique sociale.

Or une telle visée pose le problème de l'application à la philosophie morale, politique et juridique, du modèle épistémologique socio-historique élaboré par

Kuhn²⁷ pour les sciences naturelles. Et l'on sait que les paradigmes ontologistes, subjectivistes ou intersubjectivistes ne rendent pas toute la complexité de théories philosophiques qui, pour pouvoir revêtir à la fois une dimension subjective et une dimension intersubjective – (souvent aussi bien l'une que l'autre) – ne sauraient leur être aussi catégoriquement subsumées. L'une des conséquences de ces successions de détours conceptuels - non seulement pour Axel Honneth mais plus généralement pour la théorie critique - est de renoncer à une critique externe immanente et radicale en privilégiant une critique interne contingente, à la recherche de la norme. Ce qui désarme dès lors tout le potentiel critique hérité de la première génération francfortoise.

3/ Enfin la troisième problématique résultera (comme conséquence logique des deux précédentes) dans l'importance qu'Axel Honneth accordera (ou n'accordera pas) - dans chaque période - à la méthodologie du tiers, comme instance régulatrice des relations intersubjectives, dont il avait montré dans son premier modèle, qu'elles étaient en permanence structurées par la question de la lutte (visible et/ou invisible). De fait – à partir de 2013²⁸ - en constatant empiriquement que toute théorie juridique table finalement sur une notion du « *commun* » qui ne fournit pas d'outils théoriques pour baliser et penser toute la gamme de conflits que le droit est aujourd'hui appelé à trancher, Honneth se voit contraint dans son dernier modèle de construire conceptuellement :

- un **registre méthodologique du tiers** : de réflexif puis empirique -comme donné dans l'observation des rapports intersubjectifs, il nécessite d'être élaboré pour devenir normatif sur le plan institutionnel ;
- autant qu'un **régime de contraintes** justifiant le registre de convocation du tiers : contrainte anthropologique immanente et invariante, contrainte pragmatique contingente dans les deux premiers modèles elle devient contrainte normative dans le cadre de la globalisation des sociétés démocratique libérales dites de marché²⁹.

De fait outre son changement de paradigme et son changement de modèle théorique (tous deux finalement assumés), Axel Honneth – en retournant au Hegel de la

²⁷ Kuhn (Th), *La structure des révolutions scientifiques*, Paris, Flammarion, 1970.

²⁸ Honneth (A), *Ce que social veut dire*, (tome I), *Le Déchirement du social*, Paris Gallimard, 2013.

²⁹ Honneth (A), *L'idée du socialisme : Un essai d'actualisation*, Paris, Gallimard, 2017.

maturité - va renforcer et le caractère et le régime de convocation du tiers comme instance médiatrice. Ainsi alors que :

- dans son premier modèle de « la lutte pour la reconnaissance », le tiers nous semble convoqué sur un registre réflexif dans un régime de contrainte anthropologique ;
- dans le deuxième modèle, le tiers est lui convoqué sur un registre empirique dans un régime de contrainte pragmatique ;
- pour finalement - dans le troisième et dernier modèle dit *des « institutions du droit de la liberté »* – convoquer le tiers sur un registre généralisé dans un régime de contrainte normative.

Or c'est justement – pour ce qui concerne les conflits d'identité - qu'une telle conception du tiers méthodologique pose problème : en l'occurrence celui d'une vision potentiellement dominante, pouvant dévaloriser tout ce qui lui échappe. Honneth soutient que la reproduction et l'intégration sociales sont régulées par certains idéaux et valeurs fondamentaux de portée universelle au sein d'un type de société donné. Il parle de « normes éthiques »³⁰, c'est-à-dire de normes qui objectivent une conception commune du bien. Il repense cette idée hégélienne avec l'aide de Parsons³¹, pour lequel, les valeurs éthiques qui constituent la réalité ultime de l'environnement de l'action atteignent les individus par le système culturel. C'est par le truchement d'une organisation donnée de pratiques sociales que ces valeurs en arrivent à orienter effectivement l'action. Dans les pratiques sociales organisées, ces valeurs se spécifient sous des formes variées, telles l'attente de d'accomplissement d'un rôle ou encore l'obligation implicite. Les membres d'une société suivent ainsi généralement les normes éthiques essentielles à sa reproduction et à son intégration à travers les spécifications de ces normes au sein des divers sous-systèmes. Mais pourquoi donc la reproduction et l'intégration sociales seraient-elles ainsi éthiquement conditionnées³² ? La réponse de Honneth est que l'existence de tout ordre social dépendrait à terme de sa légitimité. Les valeurs et idéaux éthiques rempliraient donc une fonction légitimante de l'ordre social. Dans les sociétés hétérogènes où il y a une diversité ethnique, religieuse et/ou culturelle, les valeurs

³⁰ Ibid., p 45.

³¹ Caillé (A), *L'autonomie du système économique, selon Talcott Parsons, Sociologie du travail*, 12 (avril juin 1970), 2, pp. 190-207.

³² Nous pensons bien sûr ici à la notion d'Appareil Idéologiques d'Etat développée par Louis Althusser dans l'ouvrage : L. Althusser (L) & Balibar (E) - Establet (R) - Macherey (P) – Rancière (J) ; *Lire le Capital* Paris, Maspero, coll. « Théorie », 2 volumes, 1965 ; PUF, coll. « Quadrige », 1 volume, 1996.

éthiques seraient certes plus amples, plus générales, bref, plus abstraites, mais elles n'en seraient pas moins essentielles à la reproduction et à l'intégration. Pour Honneth donc, toute société demeure largement sinon essentiellement un « *esprit objectif* », à travers la construction d'une théorie générale de la justice, sur le soubassement des conditions d'intégration et de reproduction d'un type particulier de société. Si la justice signifie normalement donner à chacun le sien, c'est pour notre auteur comme pour Hegel, le sens des pratiques et des institutions dans le cadre d'une société donnée qui détermine le sien de chacun.

Mais dans la lignée de la théorie critique francfortoise, une telle conception de la justice - qui se veut intégrée à l'analyse sociale – stipule pourtant que toute méthode de reconstruction normative contient toujours en elle même la possibilité de la critique. La reconstruction normative de Honneth (après celle d'Habermas dont il voulut pourtant s'émanciper) ne peut faire autrement que :

- d'une part de prendre la mesure du décalage entre les institutions démocratiques, l'infrastructure morale d'une société donnée les pratiques sociales qui la composent ;
- et d'autre part d'évaluer empiriquement les différents mouvements et revendications sociaux qui traversent une société donnée, en fonction de ce qu'ils contribuent ou non, à la faire évoluer.

Or il nous semble que dans son dernier modèle, la critique honnethienne se limite à la réaffirmation de valeurs qui sont déjà instituées socialement.

De fait par la déconstruction des trois temps successifs dans la pensée de Honneth, notre projet essaiera donc de démontrer que dans son entreprise très ambitieuse, le philosophe allemand oscille sans arrêt entre **conflit épistémologique, détour conceptuel et tiers méthodologique fluctuant** :

- **Conflit** (épistémologique), comme si à son insu se jouait transhistoriquement une question de reconnaissance réciproque entre lui et ceux (*ses Maîtres* ?) dont il se réclame : Hegel, Fichte, Marx, Freud, Lukacs, Horkheimer, Adorno, Habermas, etc.
- **Détour** (conceptuel) au sens où - fidèle à Marx Horkheimer³³ - il explore à chaque fois la possibilité dialectique d'un méta-niveau (restant en cela fidèle à

³³ Horkheimer (M), *Théorie traditionnelle et théorie critique* (trad. Maillard (C) et Muller (S), Paris, Gallimard, 1974.

la théorie critique) mais renonce cependant à son *point aveugle* d'incertitude radicale, lui préférant la construction d'un modèle normatif à priori.

- **Tiers** (méthodologique fluctuant), parce que dans le paradigme dominant d'une philosophie sociale reposant sur l'intersubjectivité, il sait finalement - en bon dialecticien et fin connaisseur des enjeux psychanalytiques du Désir - que seul le tiers instituant à un méta-niveau, peut mettre un terme provisoire à « *une lutte pour la reconnaissance entre deux sujets.* » Mais que processus vital pour chacun d'entre eux, ce processus de lutte intra-psychique pour la reconnaissance est finalement vouée à réapparaître sous une autre forme, dans un autre contexte. Ad lib.

Enfin, après 30 ans de **conflits, détours et tiers** le cheminement de Honneth ne confinerait-il pas à une position neutre face à la doctrine libérale économique ? Or, sans se prononcer sur la possibilité même de la neutralité, il est possible de constater que, pas plus que les théories libérales de la justice, le modèle honnethien ne permet de penser la résistance à l'ordre établi, y compris lorsque celle-ci prend la forme d'une lutte pour le droit et la valorisation de la différence, exsangues de toute forme de domination. Le présent travail se donne donc pour tâche de faire émerger les apories et limites du paradigme de la reconnaissance - pensé comme un paradigme normatif à priori - mais confirmant l'intuition anthropologique première de Honneth autour du processus de « lutte pour ».

PREMIERE PARTIE : nature de paradigme et visée épistémique.

Le conflit épistémologique dans l'évolution et l'articulation des trois paradigmes sous-tendant le concept de reconnaissance.

" Dans le monde rationalisé, la mythologie a envahi le domaine du profane. Débarrassée des démons et de leur postérité conceptuelle, l'existence retrouve son état naturel et prend le caractère inquiétant que le monde ancien attribuait aux démons. Classée dans la catégorie des faits bruts, l'injustice sociale, dont ceux-ci sont issus, est aujourd'hui aussi sacrée et intangible que l'était le sacro-saint guérisseur sous la protection de ses dieux. La domination de l'homme n'a pas seulement pour résultat son aliénation aux objets qu'il domine : avec la réification de l'esprit, les relations entre les hommes – et aussi celles de l'homme avec lui-même – sont comme ensorcelées. L'individu étiolé devient le point de rencontre des réactions et des comportements conventionnels qui sont pratiquement attendus de lui. L'animisme avait donné une âme à la chose, l'industrialisme transforme l'âme de l'homme en chose. En attendant la planification totale, l'appareil économique confère déjà de lui-même aux marchandises une valeur qui décidera du comportement des hommes. Depuis que les marchandises – avec la fin du troc – ont perdu leurs qualités économiques, sauf leur caractère de fétiches, celui-ci s'étend à tous les aspects de la vie sociale qu'il fige progressivement. Les innombrables agences de production de masse et la civilisation qu'elles ont créée inculque à l'homme des comportements standardisés comme s'ils étaient les seuls qui soient naturels, convenables et rationnels. L'homme ne se définit plus que comme une chose, comme élément de statistiques, en termes de succès ou d'échec.

(Horkheimer (M) & Adorno (TW) : *La Dialectique de la raison* (1947, Paris, Tel Gallimard, 1983, pp. 56-57).

INTRODUCTION DE LA PREMIERE PARTIE.

Pour la plupart des auteurs, l'épistémologie est l'étude critique des sciences et de la connaissance scientifique. C'est de fait une branche de la philosophie, qui étudie de manière critique la méthode scientifique, les formes logiques et modes d'inférence utilisés en science, de même que les principes, concepts fondamentaux, théories et résultats des diverses sciences, afin de déterminer leur origine logique, leur valeur et leur portée objective. Au XXI^e siècle, un double mouvement se dessine : les philosophes (ontologues, épistémologues des sciences) se doivent de connaître les sciences sur lesquelles et à partir desquelles ils s'expriment. En même temps que les scientifiques - qui ne mettent pas à jour leur ancrage philosophique et l'histoire de leur discipline - impactent la validité de leurs savoirs construits avec des références philosophiques devenues exsangues. Guillaume Lecoindre¹ juge aujourd'hui nécessaire de rappeler aux chercheurs les termes du contrat tacite qui conditionne la possibilité de reproductibilité des expériences scientifiques :

1. scepticisme initial sur les faits ;
2. réalisme de principe ;
3. matérialisme méthodologique ;
4. rationalité et logique.

C'est dans ce cadre que peuvent apparaître des conflits épistémologiques : ces derniers traduisent alors des rapports de forces entre exigences contradictoires qui s'opposent de manière manifeste ou latente, directe ou indirecte : conflits paradigmatiques et/ou conceptuels dans les disciplines ou entre disciplines. La forme la plus exigeante du conflit épistémologique nécessite -par l'usage de la dialectique- de dépasser les dilemmes et les paradoxes. Le conflit épistémologique peut ainsi porter sur plusieurs aspects : les modes de production de la connaissance, les fondements de cette connaissance, la dynamique de cette production. Plusieurs questions en découlent : qu'est ce qu'une connaissance ? Comment est-elle produite ? Comment est-elle validée ? Sur quoi se fonde-t-elle ? Comment les connaissances sont-elles organisées ? Comment progressent-elles ? À cela s'ajoute parfois une dimension normative de l'analyse. Il ne s'agit plus seulement d'appliquer la connaissance de la théorie, mais bien plutôt de décrire (et déconstruire) la théorie de

¹ Lecoindre (G) (dir), *Les Matérialismes et leurs détracteurs*, Paris, Editions Syllepse, 2004, p 63.

² Kuhn (Th), *La structure des révolutions scientifiques*, Paris, Flammarion, 1970.

la connaissance en établissant -autant que faire se peut- ce qui constitue une connaissance valide dans un contexte historique donné.

Depuis T. Kuhn², on sait que le contexte le plus fréquent de la progression en sciences sociales (comme en sciences « dites dures ») est celui où dans une spécialité disciplinaire donnée, le groupe de chercheurs concernés adhère massivement à un paradigme, établi avant eux, et qui par « *ses accomplissements scientifiques passés et sa cohérence, fournit le point de départ d'autres travaux*³ ». C'est ce qu'il appelle le processus historique de « *la science normale*⁴ ». Ainsi toute démarche scientifique est socialement influencée par une tradition paradigmatique : le paradigme – en fixant à la fois les visées épistémiques et la nature des modèles théoriques qui pourront (en étant validés) le composer - est établi dès lors comme base de travail. A partir de ce paradigme, une grand part du travail des chercheurs s'évertuera inlassablement à le tester :

- soit pour le confirmer, en concevant de nouvelles énigmes au sein de ce cadre paradigmatique ;
- soit pour le renforcer, en privilégiant une approche parmi plusieurs, pour soutenir celle estimée comme étant la plus pertinente, face à des approches concurrentes⁵.

Selon Kuhn - dans un contexte historique donné - la tâche des scientifiques est presque exclusivement de normaliser leur branche par « *des exercices de nettoyage, de sorte à faire entrer la nature dans leur boîte*⁶ ». Cependant dans le même mouvement, Kuhn soutient assez fermement l'idée que les paradigmes ne résolvent finalement qu'un nombre très fragmentaire et ciblé de problèmes. Parfois des anomalies - c'est-à-dire des énigmes non ou partiellement résolues, des apories et/ou des limites à un modèle théorique dominant (et/ou minoritaire) - mettent en défaut les conditions d'application du dit paradigme. Cette tension peut monter jusqu'à l'instauration d' « *une crise scientifique* » qui pourra composer les prémices d'un nouveau paradigme à naître. Kuhn estime dès lors, que ce qui détermine la nature de l'activité scientifique n'est pas tant « *les règles qui dérivent des paradigmes, pas*

² Kuhn (Th), *La structure des révolutions scientifiques*, Paris, Flammarion, 1970.

³ Kuhn (Th), *La structure des révolutions scientifiques*, op. cité, Chapitre I — *L'acheminement vers la science normale*, p. 29.

⁴ Ibid., p 30.

⁵ Ibid., pp-115-132 : Kuhn écrit même : « *Parfois plusieurs paradigmes peuvent être soutenus par des écoles ou modèles concurrent(e)s, selon des processus sociologiques remarquables* ».

⁶ Ibid., p 41.

*plus que les hypothèses ou les points de vue communs*⁷ », mais bien plutôt les paradigmes eux-mêmes. Au niveau le plus général, le scientifique est lié à une tradition paradigmatique, qu'il hérite de son apprentissage et par conséquent d'un contexte historique. Des manuels et un enseignement synthétiques lui ont fourni un ensemble d'énigmes déjà résolues, de modèles théoriques unifiés, qui combinés jouent tout au long de son travail de chercheur le rôle de référentiel. Il s'agit là d'une dimension essentielle de « *la science normale* », puisque Kuhn estime également que toutes les sources autorisées récapitulant les bases d'un paradigme, ne sont pas tenues de retracer « *avec exactitude la manière dont elles ont d'abord été reconnues, puis adoptées par les membres de la profession*⁸ ». Le chercheur n'est donc pas nécessairement conscient des transformations conceptuelles fondamentales ayant abouti au paradigme qui est le sien. Finalement le point de vue de Kuhn est que les paradigmes - dont on peut constater qu'ils ont été multiples au cours de l'histoire et restent fondamentalement épistémologiquement incompatibles entre eux — bien que traditionnellement présentés comme faisant partie d'une hiérarchie établie sans heurts témoignent d'un développement des idées scientifiques par « *rupture paradigmatique* », c'est-à-dire par remplacement et non par accumulation.

Pour ce qui nous concerne, si le paradigme dominant qui structure la formation épistémologique et conceptuelle d'Axel Honneth, se déroule dans le contexte social effervescent des années 1970 - (époque qui confirme de fait les modèles théoriques construits par la première génération de l'Ecole de Francfort) - son œuvre, dans ses débuts plutôt paradigmatiquement fidèle à Adorno et Horkheimer, se déploie véritablement à partir de la décennie suivante et prend soudainement une accélération et une nouvelle orientation à partir des années 1990. De fait sa trajectoire épistémologique et conceptuelle s'inscrit dans ce moment de transformation profonde qui voit l'émergence de ce qu'il nomme – inversant la formulation habermassienne – « *un capitalisme dédomestiqué*⁹ ». Dans le contexte de l'époque, le modèle rhénan de l'Etat social redistributif s'érode graduellement sous les *coups de boutoir* du néolibéralisme, qui s'impose comme nouvelle configuration de réification/financiarisation généralisée (le sujet automate de valorisation du surprofit

⁷ Ibid., Chapitre III — *La science normale. Résolution des énigmes*, p. 70.

⁸ Ibid., Chapitre X — *Caractère invisible des révolutions*, p. 190.

⁹ Honneth (A) Hartmann (M), « Les paradoxes du capitalisme : un programme de recherche », in Honneth (A), *La société du mépris, La Société du mépris*, Paris La Découverte, 2006, p 275.

chez Marx¹⁰) face au modèle épuisé du capitalisme industriel productif de type fordien. Dans ce contexte se situant dans le délicat héritage (ou non) d'Habermas, Honneth - fidèle à l'héritage horkheimien¹¹ - se propose de réfléchir dans les deux sens du terme (« *reflet de* » et « *réflexion sur* ») aux causes et aux conséquences de ce moment historique singulier. L'originalité de sa démarche consiste alors dans l'effort d'étoffer la dimension sociologique de la visée normative de la Théorie critique, à travers une attention portée aux effets du « nouveau capitalisme » et particulièrement aux pathologies du social, qui caractérisent la nouvelle configuration du système. En effet ce dernier semble capable en permanence de surmonter (en partie du moins) « *la crise de motivation* » que Habermas pensait avoir diagnostiqué au début des années 1970, notamment par l'émergence de ce que Boltanski et Chiapello qualifieront plus tard de « *nouvel esprit du capitalisme*¹² ». Selon les deux sociologues français, ce « *nouvel esprit* » détourne et récupère les aspirations individuelles antihiérarchiques et qualitatives, portées par toute contestation socio-politique d'une époque donnée. Dans un tel contexte A Honneth prend acte depuis 1945, d'un double mouvement contradictoire :

- d'un côté il y a bien progrès sur le plan des normes dans la reconnaissance de l'altérité, de l'égalité des droits et de la modernisation culturelle. La dynamique de progrès normatif telle qu'analysée par Habermas s'est donc vérifiée en partie ;
- de l'autre l'émergence de nouvelles formes (accélérées et démultipliées dans leurs nouveaux supports cybernétiques) de communication intersubjective exalte la responsabilité d'un sujet libéré des liens d'appartenance traditionnels (particulièrement ceux de classe), au nom des impératifs de créativité et de mobilité renouvelées. Cela entraîne l'érosion des droits collectifs et la déconstruction du principe de l'Etat social, en érigeant l'individualisme comme valeur suprême, au détriment de la dialectique subtile entre le démos et l'ethos.

Si elles ne sont guère originales ces considérations traduisent néanmoins chez Habermas comme chez Honneth une inflexion dans le soubassement paradigmatique et conceptuel de leur vision de la Théorie critique. Ainsi :

¹⁰ Kurz (R), *Vies et mort du capitalisme*, Paris, Editions Lignes, 2011.

¹¹ Horkheimer (M), *Théorie traditionnelle et théorie critique*, Paris, Gallimard, 1974.

¹² Boltanski (L) – Chiapello (E), *Le nouvel esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard, coll. « NRF essais », 1999.

- de même qu'au paradigme métaphysique légués par Adorno et Horkheimer après 1944 (et en son sein la combinaison dialectique des modèles théoriques de Marx et de Freud), Habermas va privilégier le choix d'un paradigme artefactuel constitué essentiellement du modèle linguistique de l'entente ;
- de même Honneth va substituer aux paradigme et modèle habermassien un paradigme d'abord essentiellement sociologique (il parle de « *paradigme anthropologique faible, c'est à dire le plus économe possible en hypothèse sur la nature humaine, donc le moins enclin à l'essentialisme*¹³ ») en restant fidèle à l'articulation conceptuelle convoquée par les auteurs de la première génération francfortoise ;
- puis finalement lui aussi retomber dans un paradigme artefactuel post habermassien où la recherche du modèle conceptuel à priori normatif prévaudrait à ce que l'imprévisible des relations intersubjectives fait empiriquement apparaître dans le réel social.

Enfin - et c'est ce que nous voudrions essayer de montrer dans cette première partie – Honneth, alors qu'il voulait s'émanciper d'Habermas - n'a pas réussi à tenir le pari du modèle théorique de « *la lutte pour la reconnaissance* », inscrit résolument dans un paradigme socio-anthropologique. De fait il est revenu (comme malgré lui) au paradigme et modèle théorique du Habermas de « *Connaissance et intérêt*¹⁴ » en le systématisant et en amplifiant sa visée normative. On se rappelle qu'en 1976, Habermas pense que l'intersubjectivité sans contrainte peut-être atteinte à travers un mouvement dialectique qui aboutit à « *la reconnaissance dialogique de soi-même-dans-autrui, écartant les rapports de pouvoirs et/ou domination*¹⁵ ». Selon lui une seconde dimension se déploie ainsi à côté de celle du travail et de la production dans le processus de synthèse, qui permet à l'espèce humaine de parvenir à la conscience d'elle-même. Cette seconde dimension (qu'il construira plus tard avec son modèle théorique dialectique agir instrumental-agir communicationnel) fournit - selon Habermas - un fondement normatif à la critique de la domination, dans la mesure où la qualité de la relation morale se juge par l'ampleur du décalage entre le « *degré*

¹³ Honneth (A), « La difficile tâche de préservation d'une tradition, in *Un mode de déchirements : théorie critique, psychanalyse, sociologie*, Paris, La Découverte, 2013, p 284.

¹⁴ Habermas (J), *Connaissance et intérêt*, trad. Cléménçon (G) Brohm (JM), Paris Gallimard, 1979. Cet ouvrage se présente comme une histoire de l'argumentation. Le livre examine les principales positions de la pensée moderne - kantisme et hégélianisme, marxisme et psychanalyse, pragmatisme anglo-saxon et tradition herméneutique allemande - pour mettre au jour les structures des processus de recherche qui déterminent le sens et la validité de nos énoncés scientifiques.

¹⁵ Ibid. p. 90.

effectif de répression de la nature interne (les désirs et les pulsions) imposés par le cadre institutionnel et le degré externe - objectivement nécessaire - lié au développement des forces productives¹⁶». Pour Habermas le centre de gravité du conflit social se déplace alors du terrain purement économique-politique (l'appropriation re-distributive du produit social) vers un conflit d'ordre moral, qui à chaque étape du développement des forces productives, fait prendre conscience de ce « différentiel objectivement superflu de la domination et le révèle comme non-vérité existante et rupture de la totalité morale¹⁷ ».

En passant du modèle initial de la lutte pour la reconnaissance (première période) aux deux modèles suivants de la reconnaissance comme modèle normatif à priori, Honneth renouvelle nous semble-t-il le renversement paradigmatique du Habermas de 1976. Car dès lors la lutte pour la reconnaissance n'est plus une dimension parallèle du processus d'autoconstitution de l'espèce humaine, mais elle devient le moteur unique de son développement, exprimant l'essence même de l'intersubjectivité qui la fonde. *La reconnaissance de l'autre qui est en moi* est comprise comme la relation originaire, à travers laquelle le sujet vient au monde et se constitue lui-même en constituant la trame de la socialité. Et ce indépendamment des conditions économique-politique qui encadrent cette socialité. Par rapport à la version habermassienne ce déplacement est à la fois relatif et significatif :

- relatif, il l'est dans l'illusion d'avoir rompu avec Habermas alors que comme lui, il persiste à ancrer le socle fondateur de la théorie dans la sphère des rapports intersubjectifs, centrée sur un principe anthropologique à partir duquel sont déduits les principes normatifs qui guideront la démarche critique ;
- radical, il le devient car si certes dans son dernier modèle - qu'il promeut lui-même au rang de « *paradigme de la reconnaissance* - ses modèles théoriques combinés du socius et de l'intersubjectivité semblent dans leur mouvement dialectique donner toute l'ossature à sa philosophie sociale, le contenu horkheimerien et adornien d'une philosophie sociale interdisciplinaire - sous l'égide de la double critique marxienne de l'économie politique en même temps que psychanalytique de ce qui conjoint chez tout sujet besoin et pulsion - est ainsi implicitement mais très fermement évacué.

¹⁶ Ibid. pp. 91-92.

¹⁷ Ibid. p. 94.

Dans cette première partie - intitulée nature de paradigme et visée épistémique - nous aimerions donc faire émerger ce que nous appelons un ensemble de trois conflits épistémologiques qui - au de là de l'évolution théorique du concept de reconnaissance - marque les changements de paradigmes dans lesquels Honneth inscrit son projet de philosophie sociale. Car finalement - si avec Axel Honneth - nous nous demandons s'il est possible de réduire le développement de la philosophie à des filiations de figures de pensée purement abstraites, de systèmes logiquement complets, de doctrines et de conceptions, il n'est pas difficile de se rendre compte que seule la partie des significations appartenant au champ de la philosophie morale est inclus dans les constructions abstraites et théoriques. Il est plus difficile d'assumer l'exécution de la philosophie comme production de l'activité humaine effective, où l'intégrité intérieure de l'homme est non seulement clarifiée, mais également réalisée et restaurée dans sa relation conflictuelle aux autres. C'est la difficile dialectique entre la critique philosophique interne et la critique philosophique externe qui seule peut alors donner son caractère émancipateur et opératoire à une philosophie se voulant sociale. Et ce n'est que lorsque ce type de philosophie se présente comme une libération de l'homme de toute oppression (interne comme externe), qu'elle peut jouer son propre rôle dans l'espace social, où l'homme démontre qu'il est capable d'exprimer dans un même mouvement :

- l'intime indicible son être-sujet intérieur ;
- et l'enveloppe fonctionnelle de son être social extérieur.

CHAPITRE PREMIER

Premier conflit : de l'idéalisme phénoménologique au matérialisme historique, un triple et difficile héritage entre Hegel, le jeune Marx et Lukacs.

1/ Le concept de reconnaissance chez le jeune Hegel et ses enjeux pour la philosophie sociale contemporaine.

Honneth le revendique : son entreprise répète celle de la philosophie hégélienne. Or, comme l'on trouve dans cette philosophie deux concepts opposés de la reconnaissance, force est d'en choisir un et de justifier ce choix. Le choix de Honneth laisse de côté le concept le plus connu et le plus tardif de la reconnaissance, celui qui est exposé dans la *Phénoménologie de l'esprit* où il désigne le processus de la formation de l'esprit en tant que tel : « *le progrès cognitif qu'une conscience parvenue à se constituer en totalité, accomplit lorsqu'elle 'se reconnaît en tant qu'elle-même dans une autre totalité, une autre conscience*¹⁸ ». S'il nous semble qu'elle est un acte par lequel deux individus se posent l'un l'autre, chacun tenant de l'autre ce qui fait la vérité de son propre contenu, il reste que dans les œuvres antérieures à la publication de la *Phénoménologie de l'esprit*, - les œuvres dites d'Iéna¹⁹ - on trouve un autre concept de la reconnaissance. Ce concept permet d'identifier des *formes d'interactions sociales*, selon les schémas qu'elles proposent pour prendre en compte l'autre. C'est à ce concept de la reconnaissance que fait référence Honneth.

Dans les œuvres d'Iéna, Hegel rapporte la formation de l'identité individuelle à l'expérience d'une relation intersubjective. L'intersubjectivité humaine y est une donnée première. Dans la *Phénoménologie de l'esprit*, au contraire, c'est la conscience du sujet et son développement qui constitue cette donnée. Dans le premier cas, la reconnaissance est un outil qui permet de saisir le monde social moderne en dénotant la structure réelle des rapports sociaux qui le caractérisent, dans le second non. Honneth s'empare du concept de la reconnaissance afin d'élaborer une philosophie, non idéaliste ou post-métaphysique, de la vie sociale actuelle. Le souci de développer une philosophie plutôt matérialiste de la vie sociale ne suffit

18 Honneth (A), *La société du mépris*, op. cité, p. 39. La citation de Hegel ne figure pas dans la *Phénoménologie de l'esprit* qui date de 1807, mais dans la *Première philosophie de l'esprit* de 1803-1804 (*System der spekulativen Philosophie*) ; trad., Paris, P.U.F., 1969, p. 106.

19 Il s'agit du *Système de la vie éthique* de 1802-1803 (*System der Sittlichkeit*), trad., Paris, Éd. Payot, 1976 ; de la *Première philosophie de l'esprit* de 1803-1804 ; de *La philosophie de l'esprit* de 1805-1806 (*Jenaer Realphilosophie*), trad., Paris, P.U.F., 1982.

cependant pas à expliquer le détour par les œuvres hégéliennes publiées entre 1802 et 1806. Si celles-ci ont une véritable importance, c'est parce qu'elles comportent une *perspective* novatrice, de nature morale. Aux formes d'interaction sociale dans lesquelles opère concrètement la reconnaissance, sont reliés différents degrés d'une relation pratique qu'un individu entretient avec lui-même. Honneth fait sienne cette idée et il cherche à mettre à jour le point d'appui que la morale trouve dans la réalité sociale. Dans ce détour, il reste qu'une répétition n'est pas une reprise. D'une certaine façon, Honneth poursuit un travail commencé par Hegel (et Fichte avant lui) en donnant à cette philosophie une « tournure matérialiste » au moyen de matériaux empiriques empruntés à la psychanalyse, à la sociologie du droit et à l'histoire²⁰. D'une autre façon, nettement philosophique celle-là, il revient sur ce que Hegel a entrevu, puis refermé, et opère, à partir d'une « *théorie de l'intersubjectivité* », des distinctions « *entre différents degrés d'autonomie personnelle*²¹ ».

A/ La question de la lutte dans la phénoménologie hégélienne.

La lutte, telle que la comprend Hegel, diffère profondément de la façon dont elle était conçue dans les philosophies politiques des XVI^e et XVII^e siècles et révèle une tout autre approche du social. Honneth rappelle que la philosophie politique de ces siècles se constitue « *au moment où l'on a commencé à comprendre la vie en société comme une relation fondée sur la lutte pour l'existence*²² » et là où les changements dans les structures sociales se sont effectués avec le plus de visibilité, c'est-à-dire à la fin du Moyen Âge et au début de la Renaissance, dans les villes de l'Italie du nord et de l'Italie centrale, comme à Florence, par exemple. Machiavel a été l'un des premiers à concevoir la vie sociale comme un domaine où les hommes s'opposent dans la défense de leurs intérêts concurrents. Cette vue est nouvelle par rapport à celle des théories politiques traditionnelles pour lesquelles l'homme est un *vivant politique* appelé à réaliser sa nature dans le cadre d'une collectivité politique ou cité, une thèse qui présuppose une conception téléologique de l'homme dont l'excellence trouve à se réaliser dans la vie politique et elle seule. Pour Machiavel, la vie sociale est caractérisée par un état permanent de rivalité et d'hostilité entre des sujets qui ont pris conscience du caractère égocentrique de leurs intérêts respectifs et qui, poussés

20 Honneth (A), *La lutte pour la reconnaissance*, op. cité p. 113. Le livre de G.-H. Mead le plus cité par Honneth est *L'esprit, le soi et la société* [1934], trad., Paris, P.U.F., 1963.

21 Ibid. p. 42.

22 Ibid. p. 13.

par l'orgueil, cherchent des stratégies de succès toujours nouvelles. Ces hommes sont liés entre eux par un réseau d'actions stratégiques antagonistes ; ils sont « *dans un état de lutte perpétuelle pour l'existence*²³ » et s'inspirent mutuellement méfiance et crainte. Machiavel a contribué à répandre la conviction selon laquelle « *l'action sociale se déroule sur fond de lutte permanente des sujets pour la conservation de leur identité physique*²⁴ ».

Un siècle après lui, le philosophe anglais Hobbes transformera cette conviction en hypothèse scientifique. Entre-temps, l'État moderne se sera formé, les échanges marchands n'auront cessé de se développer, et surtout, le développement d'une philosophie mécaniste aura bouleversé l'idée que l'on se faisait de la nature humaine. Automate livré à lui-même, l'homme se distingue d'un automate matériel par sa capacité à préparer son bien-être futur. Ce comportement d'anticipation s'intensifie toujours dans l'altérité vécue en présence d'un autre/semblable et, la défiance étant de règle, chacun agit en sorte que ses intentions restent impénétrables à l'autre. Tous se trouvent progressivement dans l'obligation d'augmenter préventivement leurs potentiels de puissance de manière à repousser un éventuel agresseur. Crainte et méfiance mutuelles proviennent en droite ligne de la lutte dans laquelle tous les hommes sont contraints d'entrer de façon à conserver leur existence, comme en provient l'État dont l'action se ramène à « *l'exercice d'un pouvoir instrumental de neutralisation des conflits*²⁵ ».

Le concept hégélien de la lutte n'exprime pas un conflit universel de ce genre, une guerre de tous contre tous, motivée par la conservation de l'existence physique, mais un conflit « *pratique* ». La lutte est pour Hegel le moyen par lequel un sujet cherche à faire reconnaître par un autre sujet les aspects de son identité particulière. Loin d'être d'abord un combat pour le maintien de l'existence physique, la lutte est conçue comme un « *facteur éthique dans l'ensemble de la vie sociale*²⁶ », elle est une lutte pour la reconnaissance. Toutefois, la lutte pour l'existence semble être une évidence première, l'expression de la vie sociale elle-même sans aucune adjonction. Comment prouver que cela n'est pas le cas et que loin d'être une évidence première, la lutte pour l'existence présuppose au contraire la reconnaissance ? Hegel objecte à Hobbes l'argument suivant : comment des individus placés dans une situation sociale

23 Ibid. p. 14.

24 Ibid. p. 15.

25 Ibid. p. 17.

26 Ibid. p. 28.

caractérisée par des rapports exacerbés de concurrence mutuelle (le fameux état de nature dans lequel « *l'homme est un loup pour l'homme*²⁷»), comment donc ces individus peuvent-ils parvenir à l'idée de droits et de devoirs intersubjectifs ? Loin de se satisfaire de la fiction d'un contrat social qui, - né dans la pensée, aurait été ensuite exporté vers l'état de nature - Hegel affirme que l'émergence de rapports juridiques résulte toujours d'une situation sociale : « *par l'effet d'une nécessité empirique, écrit-il, l'état de concurrence réciproque débouche sur l'établissement d'un contrat*²⁸ ». Cette idée repose sur une aperception du phénomène social absolument étrangère aux imageries de l'état de nature. Pour Hegel en effet, « *le droit est la relation de la personne dans son comportement avec l'autre - l'élément universel de son être libre - ou la détermination, la limitation de sa liberté vide. Cette relation ou limitation, ajoute-t-il, je n'ai pas à la faire surgir ou à l'apporter [contrairement à ce que fait un théoricien du contrat social], mais l'objet est lui-même cet acte de produire le droit en général, c'est-à-dire la relation qui reconnaît*²⁹ ». Ainsi reconstruit, le raisonnement de Hegel selon Honneth serait le suivant : si l'on veut montrer que des sujets placés dans un environnement de concurrence et d'hostilité réciproque parviennent d'eux-mêmes à résoudre juridiquement des conflits, idée exprimée par le contrat social, alors l'attention doit se déplacer vers les conditions intersubjectives par lesquelles un consensus normatif minimum se trouve garanti. Les rapports de concurrence sociale sont fondés sur ce consensus normatif, c'est-à-dire sur des rapports précontractuels de reconnaissance mutuelle. Ce qui permet à Honneth - comme nous l'avons déjà écrit - d'affirmer que les rapports de reconnaissance réciproque (et leur analyse et description) constituent une « *phénoménologie des formes de la reconnaissance*³⁰ » dont la succession confère son contenu à une anthropologie critique.

27 Hobbes (T), *Léviathan*, trad. Tricaud (F) et Pécharman (M), Paris, Vrin & Dalloz, 2004, p 41.

28 Hegel (GW), *Système de la vie éthique*, op. cité. p. 108.

29 Hegel (G.W.F.), *Phénoménologie de l'esprit*, (1807) trad. de Bernard Bourgeois, Paris, Vrin, 2006 p. 42. Cité par Honneth p, 56. Le même argument peut être utilisé pour critiquer l'inanité du libéralisme au sens économique qui postule l'existence d'un individu rationnel et libre, le plonge dans une situation où la rareté est de mise, le somme de choisir, et imagine que le même individu, dans cette condition, est capable de définir les règles du marché.

30 Honneth formule son projet comme suit : (a) reconstruire la thèse initiale de Hegel à la lumière d'une psychologie sociale à caractère empirique ; (b) développer une phénoménologie des formes de reconnaissance sous le contrôle des données empiriques ; (c) exposer la logique morale des conflits sociaux in *La lutte pour la reconnaissance*. p. 83-84).

B/ Les trois formes d'interactions sociales porteuses de reconnaissance intra et intersubjective chez Hegel.

La première forme d'interaction ou d'intégration sociale est la vie éthique naturelle et, plus concrètement, l'amour. Le stade le plus élémentaire, celui de l'établissement des premières relations sociales, est celui de la vie éthique naturelle, selon l'expression de Hegel dans le *Système de la vie éthique* dont Honneth suit l'exposé. À ce stade, un processus d'affranchissement des sujets par rapport à leurs déterminations naturelles s'accomplit et l'individualité commence de se développer en passant par deux degrés de reconnaissance mutuelle. L'un des deux nous intéresse au premier chef, il correspond à la relation parents/enfants qui est une relation d'action réciproque et d'éducation universelle des hommes. Dans cette relation, des sujets se reconnaissent comme des êtres animés de besoins affectifs. Aimants, ils se reconnaissent comme des êtres de besoins dont la survie dépend des soins qui leur sont dispensés et de toutes sortes de biens extérieurs. Communauté affective, la famille est aussi une communauté éducative puisque le travail de l'éducation lui échoit. Ce travail est complexe : il vise à former l'indépendance de l'enfant c'est-à-dire, en fin de compte, à supprimer « *l'unification du sentiment qui lui était antérieure*³¹ ». À la mention de la famille, Hegel substitue celle de *l'amour*. L'amour est une relation affective qui garantit la reconnaissance de l'individu comme un être porteur de besoins concrets. Comme forme de reconnaissance ; la relation affective primaire constitue la *manière* dont cette reconnaissance s'effectue ; cette relation a un *objet* : *le sujet* entendu comme enfant/être porteur de besoins concrets.

La deuxième forme d'interaction ou d'intégration sociale est le droit. À la vie éthique naturelle, Hegel oppose différentes formes de conflits qu'il regroupe ensemble. Ce regroupement souligne l'intérêt porté par Hegel à la dynamique interne qui résulte des perturbations de la coexistence sociale. La notion de « crime » regroupe les actes perturbateurs, destructeurs, de la coexistence sociale. Un crime est l'exercice d'une liberté abstraite, celle-là même qui a été reconnue aux sujets dans le cadre des relations juridiques codifiées. Comment l'expliquer ? Comment expliquer l'emploi destructeur fait par des sujets de la liberté que leur garantit le droit ? Les mobiles des actes criminels ne sont guère développés par Hegel qui, à leur propos, mentionne simplement « *une destruction sans but, une dévastation, dirigées contre*

31 Hegel (GW), *Système de la vie éthique*, op. cité p. 122.

*l'abstraction des esprits cultivés*³² ». Ces propos – pour le moins énigmatiques – sont interprétés comme suit par Honneth : « *on peut conjecturer que Hegel rapporte l'apparition du crime à un défaut de reconnaissance : le mobile profond du criminel résiderait dans le fait que, à tel niveau de développement des rapports de reconnaissance mutuelle, il ne se trouve pas reconnu de manière satisfaisante*³³ ». Cette conjecture sur l'apparition du crime peut être étayée. Elle permet de déchiffrer la logique suivie par Hegel dans sa présentation des différents types de crimes (les actes de destruction sans but apparents, puis les actes de spoliation ou de vol, enfin, en réponse aux atteintes à l'intégrité d'une personne, le crime pour défendre l'honneur). Ces aperçus sont regroupés sous une forme d'interaction, le *droit*, et c'est sous ce nom qu'on la retrouve chez Honneth. Le droit est une forme de reconnaissance construite, tierce et abstraite ; elle entraîne une relation cognitive (non plus affective) qui encadrera la manière dont la reconnaissance s'effectue ; cette relation a un objet : la personne libre.

Le nom de la troisième forme d'interaction sociale varie. Cette forme mène à une reconnaissance qualitative entre les membres d'une société. Dans le *Système de la vie éthique*, un chapitre sur « *la vie éthique absolue* » prend la place des développements consacrés par Hegel au crime. Dans ce livre, la communauté des sujets est fondée sur une relation spécifique dite d'intuition réciproque. Cette relation est introduite à propos du peuple, « *forme dans laquelle apparaît l'idée de la vie éthique*³⁴ » car, dans le peuple, « *l'individu s'intuitonne dans chacun comme soi-même*³⁵ ». L'intuition (*Anschauung*) désigne une forme de relation intersubjective supérieure à la relation cognitive. Grâce à elle, la reconnaissance s'étend jusqu'au domaine affectif. C'est cette forme de relation que Honneth propose d'appeler la *solidarité* pour faire droit à la composante individuelle de l'existence dans les sociétés modernes. Bien plus que la relation juridique qui consacre les individus comme des personnes, l'intuition réciproque (la solidarité pour Honneth) fournit une base sur laquelle des individus isolés et des personnes juridiques peuvent à nouveau être intégrés dans le cadre englobant d'une communauté éthique. Mais Hegel rompt à cet endroit précis le fil de la théorie de la reconnaissance et le *Système de la vie éthique* se poursuit en un développement sur les éléments qui rendent possible la relation politique constitutive

32 Ibid., p. 148.

33 Honneth (A), *La lutte pour la reconnaissance*, op. cité. p. 31.

34 Hegel (GW), *Système de la vie éthique*, op. cité. p. 161.

35 Ibid, p 161.

de la vie éthique absolue ou de l'État. Ainsi lorsqu'elle prend en charge la dimension individuelle de l'existence, en d'autres termes, lorsqu'elle se transforme, la vie éthique absolue s'appelle la solidarité. En un premier sens, la solidarité désigne « *une relation d'interaction dans laquelle les sujets s'intéressent à l'itinéraire personnel de leur vis-à-vis parce qu'ils ont établi entre eux des liens d'estime symétrique*³⁶ ». Le mot convient pour désigner les relations de groupe nées, par exemple, de l'expérience d'une résistance à l'oppression politique ou dans des conditions extrêmes, comme celles de la déportation. Dans l'expérience de la souffrance ou dans celle des privations, de nouveaux systèmes de valeurs voient le jour, qui permet à des sujets d'être estimés pour des qualités ou des capacités auparavant dépourvues de signification sociale. En un second sens, plus adapté à la réalité de l'expérience présente, la solidarité est conditionnée par les relations d'estime réciproque entre des sujets individualisés. Elle devient en ce cas un « *véritable sentiment de sympathie pour la particularité individuelle de l'autre personne*³⁷ », un sentiment qui se prolonge par des actes. Des fins communes peuvent commencer de se réaliser dans la mesure où un « Je » veille à ce que les qualités d'un autre parviennent à se développer. La solidarité est donc autre chose qu'une simple tolérance passive à l'égard des autres et son domaine de valeurs, n'est pas, comme l'on pouvait s'en douter, l'économie. La solidarité est une *forme* de reconnaissance ; une relation d'intégration rationnelle faite d'intuition et de raison : elle constitue la *manière* dont la reconnaissance s'effectue ; cette relation a un *objet* : le sujet comme être socialisé et unique. Pour Honneth, se fondant sur les soubassements hégéliens de 1802-1803, l'amour est donc la condition de la confiance en soi. Le droit, celle du respect de soi. La solidarité, celle de l'estime de soi. Le point délicat consistera évidemment à justifier le rapport entre les trois formes d'interactions sociales et les trois degrés de la relation pratique à soi-même. Dans « *le vocabulaire* » d'Axel Honneth³⁸, l'indétermination réunit des phénomènes apparemment aussi disparates que la solitude affective, l'isolement social, la précarité, l'impuissance politique. À chaque fois, l'individu se trouve exclu de l'usage de ses compétences, renvoyé à une sorte de néant normatif qui le prive de toute prise sur le réel. L'hypothèse qui gouverne ce livre est qu'il existe un continuum entre ces expériences de la dépossession et qu'il

36 Honneth (A), *La lutte pour la reconnaissance*, op. cité, p. 156.

37 Honneth (A), *La lutte pour la reconnaissance*, op. cité, p. 157.

38 Honneth (A), *Les pathologies de la liberté*, op. cité. Pour rappel, le titre original de l'ouvrage était : « *Souffrir d'indétermination* ».

est possible d'en rendre compte rationnellement. Les individus souffrent d'indétermination lorsqu'un principe de justice est affirmé abstraction faite de ses conditions sociales de réalisation. L'oubli du contexte institutionnel de l'action au profit de valeurs redondantes est à l'origine de la plupart des « *pathologies de la liberté* ». Cette hypothèse, Honneth l'emprunte bien à la pensée hégélienne du droit dont il propose ici une explication actualisée. On peut ici s'étonner que le principal théoricien contemporain de la reconnaissance rencontre le philosophe de la reconnaissance qu'est Hegel. Honneth avait déjà emprunté au penseur d'Iéna l'idée qu'il existe des sphères de l'interaction qui, de l'amour à la citoyenneté en passant par le droit, structurent l'existence sociale des individus. Un sujet n'accède à lui-même que s'il est reconnu, en sorte que la liberté de l'autre devient une présupposition de la sienne. Il est plus surprenant de voir Honneth se référer ici aux *Principes de la philosophie du droit* (1820), un texte où la dialectique de la reconnaissance semble passer au second plan, au profit de l'analyse des conditions institutionnelles de la liberté. Ce livre montre pourtant très bien que la pensée du droit de Hegel peut être lue comme une théorie de la justice d'un genre nouveau où les principes ne sont rien hors de leur contextualisation institutionnelle. En rappelant qu'il existe des conditions sociales à l'autonomie et que les droits reviennent moins aux individus qu'aux formes sociales d'existence, Hegel nous donne les moyens de penser la souffrance comme indétermination. Face à ce qu'il qualifie de « *souffrir d'indétermination* » Honneth n'hésite pas à faire des *Principes de la philosophie du droit* un « *diagnostic d'époque*³⁹ ». Ce qu'il y aurait d'ineffable chez Hegel, c'est le lien qu'il établit entre certaines pathologies de la modernité et des conceptions fausses relatives à la nature de la liberté. Ainsi, l'absolutisation du point de vue du droit privé mène nécessairement à la réduction du lien politique à une société de propriétaires isolés. De la même manière, la valorisation subjectiviste du point de vue moral aurait pour conséquences l'enfermement sur soi et l'opposition ruineuse entre le devoir et les désirs. Promotion unilatérale du contrat comme modèle du lien social et narcissisme moralisant : voilà deux pathologies de la liberté tout à fait caractéristiques de l'individualisme moderne dont Hegel est le premier à dessiner la physionomie. Dans ces deux cas, la valorisation d'un concept mutilé de la liberté a pour conséquence l'apparition de sujets "indéterminés" qui envisagent les institutions

39 Honneth (A), *Les pathologies de la liberté*, op. cité, p. 120.

(familiales, sociales et politiques) comme des entraves à leur autonomie. L'individu souffre de son indétermination, lorsque l'appartenance aux institutions sociales est vécue comme une aliénation. Paradoxalement, Axel Honneth trouve dans l'idéalisme de Hegel le ressort d'une critique sociale : la manière dont se constitue le monde social dépend de la manière dont nous le comprenons. Nos conceptions diverses de la liberté ne sont donc pas des idéologies, mais le moteur d'une édification institutionnelle. C'est pourquoi on peut tout à fait reconnaître une fonction thérapeutique à l'analyse hégélienne de l'esprit objectif. Devenue critique sociale, la philosophie ne permet certes pas de remédier aux dénis de reconnaissance, mais elle peut isoler leur origine qui réside toujours dans une conception partielle de l'existence éthique. Le propre d'une pensée dialectique est de montrer que le négatif (ici la souffrance sociale) est le fait d'une contradiction entre ce que les individus déclarent être et ce que les institutions leur permettent de réaliser. Pour Honneth relisant Hegel, il est clair que les pathologies sociales modernes proviennent toujours d'un refoulement d'une intersubjectivité antérieure. Dans ce cadre, on peut interpréter la promotion hégélienne des institutions politiques (dont Honneth critique par ailleurs le caractère absolu) comme le signe de ce que le marché n'est pas en mesure de garantir par lui seul les prétentions subjectives à l'autoréalisation.

C/ La question de la dialectique sujet-objet chez Hegel : les apports d'Adorno.

Comme on le sait, la tentative hégélienne de surmonter la dichotomie classique entre le sujet et l'objet culmine dans la thèse selon laquelle la réalité, naturelle aussi bien que sociale, subjective aussi bien qu'objective, est constituée par la pratique – par la pratique objectivante du *Geist*, le sujet de l'histoire universelle qui s'auto constitue réflexivement dans ce procès d'extériorisation. Et, dans la mesure où l'objectivité comme la subjectivité sont constituées par le développement dialectique du *Geist*, elles sont de la même substance. Toutes deux apparaissent comme moments d'un tout général substantiellement homogène – d'une totalité. Pour Hegel, le *Geist* est à la fois subjectif et objectif ; il est le sujet/objet identique, la « substance » qui est en même temps « sujet ». Hegel écrit : « *La substance vivante n'est [...] l'être qui est sujet en vérité, ou, ce qui signifie la même chose, qui est effectif en vérité, que dans la mesure où elle est le mouvement de pose de soi-même par soi-même, ou encore, la médiation avec soi-même du devenir autre à soi*⁴⁰ ». Le procès dialectique par lequel

la substance « sujet-automotrice » constitue l'objectivité comme la subjectivité est un procès historique, fondé dans les contradictions internes à la totalité. Chez Hegel, le procès historique d'auto objectivation est un procès d'auto aliénation et mène ultimement à la réappropriation par le *Geist* de ce dont il s'était aliéné au cours de son développement. Ce qui revient à dire que le développement historique s'achemine vers un point final : la réalisation du *Geist* par lui-même en tant que totalisation et que sujet totalisé. C'est de fait - comme le rappelle Emmanuel Renault⁴¹ - Adorno qui a le mieux déconstruit cette dialectique hégélienne complexe, notamment dans les deux essais « *Epiloégomènes dialectiques* » et « *Sujet et objet* » publiés au sein de l'ouvrage « *Modèles critiques*⁴² ». E Renault rappelle que dans cet ouvrage, « *ce qui est affirmé des rapports entre essence et apparence vaut également des rapports du sujet et de l'objet, dont Adorno souligne qu'ils doivent être conservés mais entendus en un tout autre sens que celui qui a prédominé dans les théories de la connaissance. On peut même considérer que plus encore que le couple conceptuel essence / apparence, la dialectique sujet-objet est paradigmatique de la critique adornienne de la théorie de la connaissance*⁴³ ». En confrontant dans le premier article Hegel et Marx pour traiter des rapports entre théorie et pratique, puis en faisant de même dans le deuxième article en mettant en miroir Hegel et Kant « *pour penser l'irréductibilité du non identique Adorno affine son point de vue : là où Hegel prétend résorber ce qui dans l'objet est non identique -quand Kant affirme lui la médiation de l'objet par le sujet - Adorno postule en dépassant Hegel que le sujet est aussi médiatisé par l'objet*⁴⁴ ». En insistant sur la notion de relation réciproque entre sujet et objet, et à sa suite sur celle du primat de l'objet, Adorno pose les concepts de « *sujet et objets comme des concepts qui résultent d'une relation réciproque entre l'un et l'autre, donc comme le résultat d'une activité réflexive en même temps que liés par une relation indissociable de l'un à l'autre et non pas comme des entités existant chacune indépendamment de l'autre*⁴⁵ ». Dans son ouvrage plus tardif : « *Contribution à une méta critique de la théorie de la connaissance*⁴⁶ » Adorno qualifiera de « *point de vue naïf ou réalisme naïf*⁴⁷ », la conception épistémologique

41 Renault (E) « Sujet-Objet : le dispositif Hegel-Kant », in revue Cahiers philosophiques consacrée à T.W. Adorno, n° 154, Paris Vrin, 2018, pp 9-28.

42 Adorno (T.W.), *Modèles critiques*, Trad. Jimenez (M) et Kaufholz (E), Paris, Payot, 2003.

43 Renault (E) « Sujet-Objet : le dispositif Hegel-Kant », op. cité, p.10..

44 Renault (E) « Sujet-Objet : le dispositif Hegel-Kant », op. cité, p.11.

45 Renault (E) « Sujet-Objet : le dispositif Hegel-Kant », op. cité, p.14.

46 Adorno (T.W.), *Contribution à une méta-critique de la théorie de la connaissance*, Trad. David (C) Richter (A), Paris, Payot, 2011.

47 Adorno (T.W.), *Contribution à une méta-critique de la théorie de la connaissance*, opus cité, p 93.

qui consiste à séparer sujet et objet et montrera qu'une telle posture procède de la réification des deux entités, qui ne prennent véritablement sens que dans leur couplage dialectique de au même niveau. Adorno reste donc fidèle de ce point de vue à la dialectique hégélienne du sujet et de l'objet, en mettant en avant le thème d'une médiation réciproque entre l'un et l'autre. Cette position reste hégélienne, non pas seulement au sens où le concept de figure de la conscience présente le sujet et l'objet comme des moments du savoir, liés par une relation réciproque (formes de savoirs considérées dans la phénoménologie de l'esprit⁴⁸), mais elle reste également hégélienne au sens d'une interprétation s'attachant à radicaliser le propos kantien concernant la notion de « sujet transcendantal », selon lequel le sujet serait médiatisant et non médiatisé alors que l'objet serait médiatisé mais non médiatisant. S'opposant à Kant, Adorno fait valoir que le sujet transcendantal⁴⁹ est de fait *« premièrement médiatisé subjectivement par le sujet empirique qui est à la fois sujet et objet, et deuxièmement il est médiatisé objectivement puisque les formes de pensées (proposées par Kant comme des conditions de possibilité des objets de l'expérience) sont en fait des formes d'intériorisation des structures de la vie sociale⁵⁰ »*.

Si dans sa construction de son premier modèle (la lutte pour la reconnaissance,) Axel Honneth reste fidèle aux thèses du jeune Hegel, notamment dans son emprunt et sa transposition structurelle du modèle de la lutte, mais également dans la conception de la dialectique sujet-objet où une relation réciproque médiatisa/médiatisé structure la connaissance, il nous semble cependant qu'avec son troisième modèle (la reconnaissance comme paradigme) il opère un glissement conséquent en considérant dans son modèle théorique la notion de critère normatif comme objet synthétique de l'expérience. Ce qu'Adorno résumait dans la dialectique négative en écrivant : *« La philosophie doit chercher son contenu dans la multiplicité non diminuée des objets. Elle doit les restituer rigoureusement, ne pas les réduire à un miroir, ne pas les confondre comme reflets du concret. Une telle philosophie serait l'expérience pleine et non réduite dans le médium de la réflexion : expérience spirituelle »*. Une telle transformation du concret de l'expérience est déjà préparée chez Hegel et dans l'idéalisme allemand contre Kant : *le contenu de l'expérience n'est pas de fournir des exemples aux catégories⁵¹ »*.

48 Hegel (G.W.F), *Phénoménologie de l'esprit*, (1807) trad. de Bernard Bourgeois, op. cité, pp 59-62.

49 Kant (E), *Critique de la raison pure* (1781), Trad. Renault (A), Paris, Livre de Poche, 2006.

50 Renault (E) « Sujet-Objet : le dispositif Hegel-Kant », op. cité, p. 17.

51 Adorno (T.W) *La dialectique négative* (1966), Paris, Petit Bibliothèque Payot, 2003, p. 114.

2/ L'activité pratique et générique de l'homme comme procès d'auto objectivation de soi : l'importance de l'analyse du jeune Marx.

Les questions posées par Emmanuel Renault de la conception de la lutte chez Hegel (notamment autour du processus intersubjectif vécu de domination) nous amènent naturellement au deuxième soubassement conceptuel de Honneth : son rapport à la théorie Marxienne, qui pose elle la question de la domination non pas à priori des conditions socio-historiques dans lesquelles elle prend forme, mais bien dans la contingence des conditions économiques qui la font émerger.

A/ L'homme au fondement de l'être : l'identification de l'activité générique et du procès auto objectivation de soi de la conscience.

Dans la section consacrée à la critique de la dialectique hégélienne et de la philosophie allemande, Karl Marx écrit dans les *Manuscrits de 1844* : « *L'immense mérite de la Phénoménologie de Hegel et de son résultat final – la dialectique de la négativité comme principe moteur et créateur- consiste tout d'abord en ceci : Hegel conçoit l'autocréation de l'homme, autocréation comme un processus, l'objectification comme négation de l'objectification, comme aliénation et suppression de cette aliénation ; de la sorte, il saisit la nature du travail, et conçoit l'homme objectif, véritable, parce que réel, comme le résultat de son propre travail*⁵² ». On sait que Hegel, identifiant le processus d'objectivation à la «négativité», au «travail du négatif» comme il le dit lui-même dans la *Phénoménologie de l'Esprit* de 1807 va interpréter la catégorie «travail», telle que pensée par Adam Smith notamment, comme l'expression historique et en quelque sorte «positive» de cette négativité. Or, en 1844, étudiant les auteurs d'économie politique avec lesquels il aura maille à partir pour le reste de ses jours, le jeune Marx refait le parcours du maître et reconnaît le mérite de cette interprétation hégélienne du travail, qu'il prétend néanmoins dépasser en faisant de l'homme l'acteur principal du processus d'objectivation qui le sous-tend. Pourquoi soutenir que ce dépassement n'est qu'une prétention ? Parce qu'au-delà de la substitution du «sujet» du processus introduite par le truchement de l'anthropologie Feuerbachienne, la structure interne de l'être - l'objectivation, demeure essentiellement la même, et la conscience, même

52 Marx (K), *Les manuscrits économique philosophiques de 1844*, trad. Fischback (F), Paris, Vrin, 2007, pp 125-126.

rattachée et toute entière définie par l'humanité du genre, continue d'exercer ses prérogatives logiques propres dans la définition du travail.

Comme le soutient avec raison Michel Henry en se référant au passage de Marx : *«Ainsi l'homme est-il le produit de son propre travail - de la même manière et sur le fond du même processus de l'objectivation de soi - que l'objet de la conscience est la conscience elle-même dans l'identité de la conscience et de la conscience de soi. La production de l'homme par lui-même est un processus», elle est à la fois objectification et dés objectification, c'est-à-dire qu'elle produit l'homme comme objet de telle manière que l'objet produit est l'homme lui-même. [...] C'est sur le fond de l'objectivation, de l'extériorisation qu'est possible la manifestation et la réalisation de l'homme, son être pour soi, sa donation à soi-même comme objet⁵³». Il est dès lors aisé de comprendre que, pour le jeune Marx, le travail générique est intimement lié à l'activité de la conscience ; prenant l'animal comme pôle d'opposition, Marx est explicite sur le rôle que joue cette faculté dans le processus d'objectivation de soi de l'homme à l'oeuvre dans toutes les activités vitales qu'il déploie : *«L'animal fait immédiatement un avec son activité vitale. Il ne se distingue pas d'elle. Il est cette activité. L'homme fait de son activité vitale elle-même l'objet de sa volonté et de sa conscience. Il a une activité vitale consciente. Ce n'est pas une caractéristique avec laquelle il se confond immédiatement⁵⁴»*. Ainsi, c'est parce que la conscience, sur le fond du rapport d'objectivation qu'elle établit, distingue l'homme de son activité vitale immédiate, qu'elle fait de lui un être générique, c'est-à-dire un être dont les activités pratiques n'acquièrent leur réalité propre qu'en étant objectivées, qu'en étant réfléchies par la conscience, et ainsi mises à distance de la subjectivité dont elles sont issues : *«L'activité vitale consciente distingue immédiatement l'homme de l'activité vitale de l'animal. C'est par là seulement qu'il est un être générique. Autrement dit, il est un être conscient, et sa propre vie est pour lui un objet précisément parce qu'il est un être générique⁵⁵»*¹⁶. Prenant acte de cette identification de l'activité générique à la différenciation de l'homme d'avec son besoin et sa vie immédiate par le biais de la conscience, Michel Henry constate qu'une première définition de l'aliénation dans les *Manuscrits de 1844* peut d'emblée être dégagee - soit l'abolition de cette différenciation, c'est-à-dire la*

53 Henry (M), *Marx.: une philosophie de la réalité*, (Vol 1) Paris, Gallimard, 1976) (réédition collection Tel, 1991), p 112.

54 Marx (K), *Les manuscrits économique philosophiques de 1844*, op.cit., p.63.

55 Ibid. p. 63.

subordination radicale de l'activité vitale consciente à la vie naturelle immédiate- et laisse clairement voir ce que Marx entend par le concept de travail générique : parce que l'homme se définit par son rapport au genre humain et, comme tel, par son ouverture à l'universel, un travail que l'on voudrait qualifier d'humain et de générique devrait nécessairement viser l'universel et être défini par lui. Cette ouverture à l'universel, ce dont est incapable l'animal qui, privé de conscience, est écrasé par son besoin, fait du travail humain le lieu privilégié de l'homme pour être en phase avec les lois universelles de la nature, lois auxquelles il appartient et qui définissent secrètement son être : contrairement à l'animal qui produit de façon partielle en produisant seulement ce qui s'avère nécessaire pour lui et sa progéniture, l'homme produit d'une façon universelle. Marx écrit : « *L'animal ne produit que sous l'empire du besoin physique immédiat, tandis que l'homme produit alors même qu'il est libéré du besoin physique, et il ne produit vraiment que lorsqu'il en est libéré. L'animal ne reproduit que lui-même, tandis que l'homme reproduit toute la nature. [...] L'animal ne crée qu'à la mesure et selon les besoins de son espèce, tandis que l'homme sait produire à la mesure de toutes les espèces, il sait appliquer à tout objet sa mesure inhérente ; aussi sait-il créer selon les lois de la beauté*⁵⁶ ». Baigné d'universel et déterminé par lui, réalisé selon les lois esthétiques de la nature qui sont aussi bien celles du genre, le travail générique a ainsi dans les Manuscrits de 1844 une signification radicalement objective. De la même manière, les produits de cette activité générique se trouvent à être investis de cette même objectivité, dans la mesure où c'est l'essence de l'homme qui s'objective, se cristallise dans l'objet du travail humain : « *L'objet du travail est donc la réalisation de la vie générique de l'homme*⁵⁷ ». Michel Henry résume clairement la nature de ce processus de concrétisation de l'essence de l'homme suivant, les lois universelles de la conscience : « *C'est de cette façon que le travail humain s'accomplit véritablement comme conscience de soi, en tant que son objet, l'objet qu'il crée dans l'objectivation qui le constitue, n'est rien d'autre que l'objectivation de la relation à l'universel comme tel, l'objectivation de la conscience elle-même par conséquent*⁵⁸ ». C'est à partir de cette compréhension de l'objet du travail générique comme objectivation de soi de l'essence générique, de la conscience que peut-être dégagée

56 Ibid. p. 64.

57 Ibid. p. 64.

58 Henry (M), *Marx : une philosophie de la réalité*, op. cité, p. 114.

ici une deuxième signification de l'aliénation dans les Manuscrits de 1844 : retirer à l'homme le fruit de son travail, c'est lui soustraire la capacité de réaliser son essence en ne lui permettant pas de se reconnaître dans ses produits. Le texte des *Manuscrits* est explicite : «*En arrachant à l'homme l'objet de sa production, le travail aliéné lui arrache sa vie générique, sa véritable objectivité générique*» et rendu étranger au produit de son propre travail, à son activité vitale, à son être générique (...) l'homme devient étranger à l'homme. Lorsqu'il se trouve face à lui-même, c'est l'autre qui est présent devant lui⁵⁹». Dans l'esprit du jeune Marx, perdre l'objet issu du travail générique c'est aussi et d'abord perdre la capacité de se rapporter aux autres comme à soi-même, perdre la capacité de se rapporter à l'essence de l'homme par le biais d'un rapport aux autres : «*D'une manière générale, la thèse selon laquelle l'homme est rendu étranger à son être générique signifie que les hommes sont rendus étrangers les uns aux autres, et que chacun est rendu étranger à l'essence humaine⁶⁰*». Or, c'est précisément cette économie de la reconnaissance de l'essence générique de l'homme - comprise comme universalité de ses besoins mais aussi de ses goûts- dans l'objet du travail qui permet au jeune Marx de le désigner comme sujet/objet immédiatement social, dans la mesure où il porte en son sein même les traces de ce fond commun. Explorant plus particulièrement la nature de cette réalité divisée, commune, et sociale, Henry avance l'idée que ce qui permet à un objet du travail d'être destiné, offert, donné au genre, est le fait d'être le résultat d'un processus d'objectivation, d'être jeté dans un monde d'objets qui, seul, fait apparaître cette universelle disponibilité de l'objet : «*C'est pour autant que l'objet du travail s'étend dans l'extension de l'extériorité, qu'il est là devant et baigne ainsi dans la lumière de l'être, qu'il est là précisément pour tous et pour chacun et peut être là pour eux. C'est parce que le travail est objectivation que son objet peut-être social. L'objectivation n'objective pas seulement l'essence générique de l'homme, sa capacité de se rapporter à l'universel, elle ouvre d'abord le milieu où cette essence peut apparaître et se donner, le milieu de l'objectivité qui est l'universel lui-même⁶¹*». L'activité, le travail générique se déployant dans l'espace du rapport

59 Marx (K), *Les manuscrits économique philosophiques de 1844*, op.cit., pp .64-65.

60 L'interprétation de Henry est éclairante : «*L'objet que je crée est mon existence pour l'autre, cela signifie qu'en lui je rends manifeste ce que je suis et ce que je fais, un être générique œuvrant en vue de l'universel ; il est l'existence de l'autre, car l'essence générique qu'il exhibe est justement l'essence de l'autre et, lui donnant à sentir sa propre essence, lui donne aussi, avec la conscience de ce qu'il est, son existence propre*» in Henry (M), op.cité, p.117.

61 Henry, (M), *Marx, une philosophie de la réalité*, op.cité p.118.

d'objectivation ouvert par la conscience, le produit de ce procès constitue en quelque sorte la manifestation de l'essence à l'oeuvre, qui n'est autre que l'universel. C'est donc sur le fond de l'universel lui-même et de son déploiement que l'universel se fait apparent et se donne à sentir. C'est en ce sens radical que pour Marx le travail est auto objectivation de l'universel et son devenir pour soi.

Dans les *Manuscrits de 1844*, les concepts de social, de société, et d'humain n'expriment donc rien d'autre que cet événement ontologique absolu. Le genre et l'activité générique se font écho l'un l'autre et sont solidaires d'une même ontologie faisant de l'universel le principe de production et de régulation de la réalité. Mais on ne saurait cependant examiner avec attention la manière dont Marx aborde le thème de la société dans les *Manuscrits de 1844*. On ne pourrait mieux aborder cette question du rapport entre individu, genre et société, qu'en commençant d'abord par affirmer que l'activité individuelle n'est, pour le jeune post-Feuerbachien, que le lieu de déploiement de ce possible ontologique – postérieur à l'arrachement du religieux - dans la mesure où la vie individuelle est surdéterminée par la vie générique en elle, qualifiée de sociale par Marx, lorsqu'il s'agit de préciser les implications d'une définition du genre s'appuyant sur l'intersubjectivité. Pour Marx l'individu est avant tout l'être social. Sa vie -même si elle n'apparaît pas sous la forme directe d'une manifestation commune de l'existence, accomplie simultanément avec d'autres est une manifestation et une affirmation de la vie sociale. Et Marx continue : *«par conséquent, tout individu particulier qu'il est -sa particularité en fait précisément un individu et un être individuel de la communauté- l'homme n'en est pas moins la totalité, la totalité idéale, l'existence subjective de la société pensée et sentie pour soi⁶²»*. Autrement dit, l'individu, compris comme homme, n'est que la subjectivation de l'essence générique, n'est que l'existence subjective de cet avatar de l'universel qu'est la société, et la compréhension de ce rapport générique entre individu et société empêche, selon Marx, de considérer cette dernière comme une abstraction prenant la place vacante de Dieu : Quand Marx écrit : *« Il faut avant tout éviter de fixer la société elle-même comme une abstraction face à l'individu⁶³»* il veut donc signifier que l'homme est ce qui permet de dépasser cette opposition en permettant l'élévation de l'individu à la hauteur de l'universalité de la société, tout en permettant à cette dernière de se subjectiver et de s'incarner effectivement. Or, dans la mesure

62 Marx (K), *Les manuscrits économique philosophiques de 1844*, op.cité, p 82.

63 Ibid, p 82.

où l'élévation de l'individu à la hauteur de la société exige la pénétration d'un rapport d'objectivation, la production d'une différenciation au sein de cet individu - que seule la conscience peut établir, dans la mesure où cette séparation ne peut se réaliser qu'au sein d'une ontologie faisant de l'universel le principe de réalité - la théorie de la société du jeune Marx reconduit, sans le savoir, un hégélianisme dont il prétendait s'être affranchi. Dans la mesure où cette définition de la société ne semble être rien de moins qu'une version anthropologique de la logique animant le processus dialectique défendu par Hegel dans les *Principes de la philosophie du droit*, dès lors, comme le souligne avec raison Henry : «*La «société» n'est rien d'autre en fin de compte que l'esprit objectif. Elle est le lieu où l'universel devient objectif, où l'essence de l'homme est là pour tous et pour chacun*⁶⁴».

B/ Le caractère théorique de la pratique Feuerbachienne : la signification du matérialisme subjectif du jeune Marx et l'élucidation de l'essence objective de la sensibilité.

La mise en lumière de la parenté ontologique profonde entre les concepts de genre, d'homme, de conscience et de société permet d'élargir le champ d'interprétation de la signification des Manuscrits de 1844, Ce champ va être encore plus radicalement développé par Marx en 1845, avec sa rédaction des *Thèses sur Feuerbach*⁶⁵ Ces Thèses sur Feuerbach sont écrites juste avant le début de la rédaction, en septembre 1845, de «*L'idéologie allemande*» qui, on le sait, est un texte important dans lequel, selon ses propres formules, Marx (avec Engels) rompra définitivement avec la façon de voir de la philosophie allemande. De fait les thèses esquissent une critique ou un dépassement des idées du philosophe Ludwig Feuerbach⁶⁶, mais, plus profondément, le texte apparaît comme une critique ambitieuse de la philosophie contemplative des jeunes hégéliens et de toutes les formes d'idéalisme philosophique. Elles inscrivent définitivement la praxis humaine comme pierre de touche de la vérité, et non plus la théorie (seconde thèse), donc encore moins la

64 Michel (H), *Marx : une philosophie de la réalité*, op.cité, p.119.

65 Marx (K), *Les Thèses sur Feuerbach*, Paris, Syllepse, 2014. Au départ ce sont de simples notes de travail, écrites par Marx en mai ou juin 1845. Engels les publie sous ce titre, avec quelques corrections, en 1888, cinq années après la mort de Marx. Il les présente comme premier document où est déposé le germe génial de la nouvelle conception du monde. Ces notes vont connaître un destin exceptionnel pour un texte si court par le nombre de commentaires qu'elles ont connus. Et certaines formules sont devenues comme des drapeaux claquant au vent : «*activité humaine ou auto changement comme pratique révolutionnaire*», «*l'essence humaine est l'ensemble des rapports sociaux*»... Ou encore la très fameuse dernière thèse : «*Les philosophes ont seulement interprété différemment le monde, ce qui importe, c'est de le changer*».

66 Feuerbach, (L), *L'Essence du christianisme*, Paris, Gallimard, 1992.

pensée abstraite (cinquième thèse) et ou isolée (sixième thèse). A la critique de la philosophie idéaliste et de ses critères de vérité s'ajoute alors chez Max, l'élaboration d'une théorie neuve centré sur la finalité révolutionnaire (thèses 3 et 11) et sur l'inscription de la théorie émanant au sein des rapports sociaux.

Si - à la suite des Manuscrits de 1844 et des Thèses sur Feuerbach - l'approfondissement des concepts de genre et d'activité générique a pu mettre en évidence le rôle déterminant de la conscience dans la réalisation de l'homme et de ses activités, il reste comme l'écrit Michel Henry à déceler la rupture radicale de Marx avec l'hégélianisme. Rupture qui réside toute entière dans l'abandon d'un idéalisme contemplatif au profit d'une praxis humaine. Le concept de praxis occupe une place singulière dans les *Manuscrits de 1844* : dans le combat mené par le jeune Marx contre les abstractions politiques et religieuses précédemment évoquées, ce concept cherche à désigner, de manière générale, ce qui est réel, le réel lui-même ; si aucune théorie de l'action n'est en effet directement envisagée, pensée sous ce concept, c'est parce que Marx cherche à se distancier du lieu où se manifeste l'irréalité, c'est-à-dire la théorie. Pourquoi la théorie renverrait-elle à l'irréel ? Parce que, nous apprend Michel Henry, elle n'est constituée que de *représentations*. En quoi, doit-on demander maintenant, les représentations sont-elles irréelles ? En ce que, pour Feuerbach comme pour le jeune Marx, *elles ne constituent pas des réalités sensibles* ; dans les écrits de 1844, ce qui s'oppose à l'irréalité de la représentation n'est en effet, rien d'autre que ce qui se pose sur l'horizon défini par le monde de la pratique, c'est-à-dire celui des objets sensibles : «*Un être non objectif est un être irréel, non sensible, seulement pensé, c'est-à-dire imaginé : un être d'abstraction. Être sensible, ou réel, cela signifie être objet des sens, objet sensible, et donc avoir hors de soi des objets qui se rapportent à la sensibilité*⁶⁷». Définie par ce rapport sensoriel à l'être, compris simultanément dans ce rapport comme réel et comme sensible, la pratique devient alors la pierre angulaire d'une anthropologie qui ne reconnaît plus la capacité de la théorie de déterminer la réalité ; comprendre cette position apparemment paradoxale - c'est par le truchement d'une théorie de la pratique que la pratique demande à la théorie d'abjurer sa prétention à coïncider effectivement avec une manifestation du réel -, consiste d'abord à saisir que pour Feuerbach et le jeune Marx, le problème de l'objectivité du réel se pose et se résout

67 Marx (K), «Économie et philosophie», op.cité, p.131.

autrement qu'à travers les termes posés par l'activité théorique proprement dite. Cependant il est légitime de se demander, si cette sensibilité, dans sa prétention à coïncider avec la réalité, désigne la capacité ontologique d'un sujet à ressentir, à la manière d'une esthétique transcendantale, ou si elle désigne les déterminations propres aux objets qui sont perçus, qui façonnent, et conditionnent le sujet qui perçoit. S'inspirant d'un extrait de Feuerbach représentatif de cette ambiguïté, Michel Henry pose ainsi le problème : *«L'être sensible, par lequel Feuerbach définit le réel, a deux significations bien distinctes et désigne deux choses différentes : l'être sensible, d'une part, comme ce qui est senti, appartenant à la nature à la «matière» ; l'être sensible, d'autre part, susceptible de sentir, porter en soi la capacité de s'ouvrir à l'être extérieur, s'identifier à lui, se définir par lui⁶⁸»*. De ces deux dimensions de la sensibilité, de ces deux pôles du monde des objets sensibles, c'est la seconde, la capacité d'ouverture à l'hétéro affection sensible qui se présente identiquement comme condition de possibilité de toute expérience sensible. Michel Henry écrit *«Pour Marx dépassant ainsi Feuerbach, s'ouvrir à l'être extérieur, c'est le recevoir, c'est vivre dans la relation à l'être qui est comme telle, comme cette possibilité d'une relation à, et comme son effectivité, comme possibilité pure et comme l'expérience même⁶⁹»*. Cette clarification des significations analytiquement déduites du concept de sensibilité s'avère nécessaire : Feuerbach, cherchait à contester le monopole de la solution hégélienne au problème de la détermination de la réalité, mais tâonnait à plusieurs endroits et alternait constamment d'une signification à l'autre. Avec cette rupture Marx est plus à même de qualifier le matérialisme» de Feuerbach, qui loin de s'articuler à partir d'une réflexion sur l'opposition entre l'objet sensible et une représentation particulière, loin de chercher par ailleurs à définir - pour le sanctionner ontologiquement - lequel des objets de la sensibilité ou de la conscience détient en soi le plus de réalité, se fonde au contraire sur l'opposition entre la *capacité subjective de sentir* et le *pouvoir des représentations objectives*. *«Le matérialisme de Marx ne désigne pas seulement, comme être réel, l'étant opaque qui s'oppose à la représentation subjective de la pensée, c'est la subjectivité elle-même dans sa forme originelle, comme subjectivité sensible et affective, qui fait son thème avoué⁷⁰»*.

68 Henry, (M) *Marx : une philosophie de la réalité*, op.cité, p.288.

69 Ibid p 288.

70 Ibid p 290.

Ainsi donc, en y regardant bien, si la philosophie feuerbachienne utilise le concept de sensibilité en souhaitant désigner tantôt l'ensemble des objets empiriques, tantôt la capacité transcendante de réception du donné sensible, c'est bien à partir de cette dernière définition de la sensibilité que Marx travaille et prétend faire de son matérialisme l'approche la plus appropriée pour rencontrer une manifestation du réel. Par ailleurs, soutient Michel Henry, Marx va épouser cette conception de la réalité comme coïncidant avec la sensibilité de l'homme, et ce, en important aussi bien de Feuerbach les ambiguïtés conceptuelles qui y sont reliées. Démontrant que Marx oscille constamment entre les deux significations philosophiques attribuées plus haut à la sensibilité Henry met en lumière le présupposé ontologique ultime se trouvant derrière la thèse de la co-origine de la sensibilité et de la réalité défendue par Marx dans les *Manuscrits de 1844* : le sujet n'aurait de réalité, de consistance ontologique propre qu'en instituant un rapport d'objet, qu'en projetant devant soi un objet lui permettant de réaliser sa plénitude de sujet. Marx écrit « *Le sensible selon Feuerbach doit être la base de toute science. Mais c'est seulement si elle prend pour base le sensible sous la double forme de la conscience sensible et du besoin sensible [...] qu'elle est science réelle*⁷¹ ». Michel Henry le formule autrement : « *au sens strict, avoir un objet veut dire avoir un étant devant soi, se représenter cet étant et cela sur le mode de la représentation sensible, le sentir précisément*⁷² ». Ainsi, la sensibilité n'est réelle qu'en vertu de son objet qu'elle reçoit, et puisqu'il s'avère que, dans les *Manuscrits de 1844*, l'homme est la sensibilité de l'homme, il faut alors admettre que l'homme n'a de réalité que dans son rapport à l'objet, même si ce rapport est médiatisé par la sensibilité. La subjectivité, en faisant l'expérience sensible de l'extériorité de l'objet, se réalise pleinement dans la mesure où la détermination de la subjectivité réceptrice est ici redevable à l'objet qui la spécifie comme telle ; c'est donc l'objet sensible qui, prêtant à la sensibilité ses contours et tonalités propres, constitue en quelque sorte l'agenda de cette dernière, c'est-à-dire son existence effective. Cette qualification de la sensibilité comme étant à la fois possibilité de l'expérience et expérience elle-même est importante, puisqu'il serait en effet tentant de soutenir que l'histoire de la structure du sens est surdéterminée par les déterminations de l'objet tombant dans ce sens. Or, pour Marx, dit Henry, c'est la structure d'un sens, sa puissance qui détermine la structure de l'objet senti, et non

71 Marx (K) «Économie et philosophie», op.cité, p.87.

72 Henry, (M), *Marx : une philosophie de la réalité*, op.cité, p.292.

l'inverse. Ce qui confirme que le matérialisme du Marx des *Manuscrits de 1844* est d'abord et avant tout un matérialisme subjectif : *«Pour l'oreille qui n'est pas musicienne, la musique la plus belle n'a aucune signification, n'est pas un objet, car mon objet ne peut être que la confirmation d'une maîtrise propre à mon sens. L'objet sera pour moi tel que ma maîtrise est pour soi comme faculté subjective, car le sens qui correspond à cet objet s'étendra aussi loin que s'étend mon sens⁷³»*. Ainsi peut-on dire que dès ses écrits de jeunesse, Marx, formule les principes d'une philosophie de l'activité *prenant comme point de départ la subjectivité individuelle*. Bien que tout entier happés par l'anthropologie feuerbachienne, dont il s'émancipera en 1845, les *Manuscrits de 1844*, à l'instar de la *Critique de la philosophie de l'État de Hegel⁷⁴*, constituent des lieux de formation de la pensée du jeune Marx, lieux qui sont autant de champs de bataille où la philosophie du maître est mise à l'épreuve.

C/ Entre subjectivité et objectivité de l'action : les modalités du renversement de l'ontologie de l'objectivité et la question de la pratique sociale.

En identifiant l'être de l'action à l'action telle qu'elle s'éprouve subjectivement et se déploie individuellement, les présupposés sur lesquels reposaient l'activité générique feuerbachienne d'un côté et l'action de la conscience hégélienne de l'autre, semblent définitivement renversés par Marx. Michel Henry affirme que la question - maintes fois traitée par les marxistes- de la praxis sociale, loin de s'appuyer sur une conception de l'être de l'action rompant définitivement avec une ontologie de l'objectivité, reconduit au contraire le primat de l'universel en prenant la totalité comme point de départ : *«Parler de praxis sociale, c'est considérer l'ensemble de la société, c'est prendre en vue le Tout, prendre un point de vue qui se nie lui-même en tant que point de vue particulier, et affirmer la possibilité au contraire de parvenir à la vision de la totalité. Une telle vision est la théorie⁷⁵»*. Parce que la praxis sociale procède d'une négation en elle de ce qui est singulier, immédiat et en acte, parce

73 Marx, (K), *«Économie et philosophie»*, op.cité., p.84.

74 Le manuscrit sur la Critique de la philosophie de l'État de Hegel rédigé par Marx à l'été de 1843 est demeuré inconnu de la tradition marxiste jusqu'en 1922, date où le savant russe, David Rjazanov, l'a découvert dans les archives du Parti Social-démocrate à Berlin. Dans l'édition critique allemande de Dietz, le texte occupe 130 pages. Il s'agit d'un texte ardu, difficile, voire même rébarbatif. Marx recopie les paragraphes 261-313 de *« la Philosophie du Droit »* de Hegel pour en faire une critique détaillée, et brillante. Le texte peut être divisé en quatre parties: la critique de la conception générale de l'État, la critique de la monarchie, la critique du pouvoir exécutif et celle du pouvoir législatif Mais comme l'écrit Marx dans une lettre en date du 5 mars 1842 à Arnold Ruge *«le fond en est la réfutation de la monarchie constitutionnelle comme une chose bâtarde, contradictoire et qui se condamne elle-même»*.

75 Henry (M), *Marx, Vol I*, op.cité. p.354.

qu'elle procède d'une abstraction, d'une élévation au-dessus des multiples activités pratiques individuelles, elle revêt d'emblée un caractère théorique projetant la totalité de l'être dans l'objectivité. *A contrario*, doit-on rappeler, la praxis individuelle et l'activité subjective qui la détermine ne peut s'élever, se mettre à distance d'elle-même par un processus d'objectivation quelconque ; « *la praxis subjective, rivée à elle-même et happée par son activité, ne congédie jamais la particularité consubstantielle à son essence*⁷⁶ », pour reprendre la belle formule de Henry. C'est donc parce que la praxis, telle qu'évoquée par Marx, réside dans le faire muet d'une subjectivité qui coïncide avec son effort, avec sa souffrance et son soulagement, avec sa joie ou son besoin, que la praxis sociale apparaît comme irréaliste : « *Il n'y a que des actions individuelles : la praxis n'existe pas. La praxis sociale n'est que la représentation de toutes les actions individuelles qui interviennent et s'entrecroisent sans cesse dans la société et font d'elle ce qu'elle est*⁷⁷. » Ainsi, si cette abstraction peut être dite irréaliste, c'est parce qu'elle ne tient nullement en elle le principe de son être, qui n'est rien d'autre que l'ensemble des actions subjectives individuelles. Hors de cette compréhension philosophique de la praxis sociale, on ne peut qu'arriver, comme dans le marxisme orthodoxe, à ne plus voir la réalité que comme une série de totalités qui, dans l'hypostase des activités individuelles qu'elles entraînent, en viennent à apparaître comme déterminant l'être de ces dernières : à l'instar de l'Idée politique hégélienne identifiant les différentes activités humaines à des moments d'un processus d'objectivation culminant dans l'État, ces abstractions - *la praxis révolutionnaire, le mouvement de l'histoire, la société* - acquièrent avec le marxisme le statut de nurant, de pouvoir déterminant qui gomme en quelque sorte le caractère singulier des actions, ainsi que leur caractère *sui generis* : « *Toutes les distinctions et différenciations qui interviennent sur le plan de la réalité et résultent en elle de ce qu'elle est, de la multitude des actions particulières et de leur jeu complexe, sont comprises au contraire comme les différenciations de ces abstractions, comme les distinctions prenant naissance en elles, résultant d'un mouvement qui est le leur, qui est le mouvement interne de la société, de l'histoire, de la praxis*⁷⁸ ». Ce que Marx appelle le mysticisme, dans sa 8^e

76 Ibid, p 355.

77 Ibid, p.357.

78 Ibid, p.358.

thèse sur Feuerbach⁷⁹, n'est rien d'autre qu'une radicalisation des propos tenus dans la *Critique de la philosophie de l'État de Hegel* : ayant définitivement pris congé des abstractions concomitantes à l'anthropologie feuerbachienne, Marx, identifie définitivement la réalité à la praxis subjective et rien qu'à elle, considérant désormais que l'on ne peut prêter aux résultats des procès d'objectivation un pouvoir ontologique quelconque, qu'au prix de perdre ce qui précisément fonde et produit la réalité. La seule position philosophique soutenable aux yeux de Marx est de procéder à la réduction de ces totalités –qu'elles soient philosophiques, religieuses ou sociales- à leur seul et unique fondement, à cette source vitale qui ne se tarit véritablement qu'au moment de la mort, soit l'activité des individus vivants. Il faut souligner ici la grande pertinence de Michel Henry à l'endroit de l'interprétation faite du marxisme postérieurement à la publication du « *Capital* ». Notamment celle relative au sujet des concepts de praxis sociale et de praxis révolutionnaire, qui se trouvent à rétablir secrètement des ponts avec une conception dont Marx s'est précisément départie en 1845. S'il est vrai que la praxis chez Marx est, , radicalement dissociée de la théorie, il semble aussi vrai, comme nous l'avons avancé un peu plus haut, que la praxis est ce qui fonde, détermine, nature la théorie qui est à l'oeuvre dans la pensée mais aussi dans l'intuition. Michel Henry écrit : «*En vertu de ce lien décisif il apparaît que le monde offert au regard de la théorie ne procède pas d'elle, l'objet de l'intuition n'est pas le sien mais trouve au contraire son origine dans la praxis elle-même. C'est en ce sens d'abord que la praxis fonde la théorie : en lui fournissant le contenu qu'elle exhibe dans l'intuition*⁸⁰». Cette mise en perspective du contenu philosophique inédit des *Thèses sur Feuerbach*, cette identification de la praxis au radical de l'être, débouche ainsi sur une conception particulière de l'être de la théorie. Si cette dernière a pu constituer, dès les tout débuts de la tradition philosophique occidentale, le lieu de prédilection de l'énonciation de la vérité, il est clair qu'avec le développement d'une philosophie de la praxis et des thèses «révolutionnaires» qu'elle avance, elle ne l'est plus. Pourquoi ? Parce que la théorie, tirant désormais sa réalité d'un principe devant lequel elle est impuissante, d'un principe qui lui échappe comme les efforts singuliers d'un travailleur peuvent échapper à ceux qui le regardent agir, ne dispose plus aux yeux

⁷⁹ «*Toute vie sociale est essentiellement pratique. Tous les mystères qui entraînent la théorie vers le mysticisme trouvent leur solution rationnelle dans la pratique humaine et dans la compréhension de cette pratique*», 8^e Thèse, in Karl Marx. Les Thèses sur Feuerbach, op. cité, p. 45.

⁸⁰ Henry (M), *Marx, Vol I*, op.cité, p.361.

de Marx de la consistance ontologique nécessaire pour être le lieu où se vérifie et se boucle le vrai. En fait, pour être plus précis, il faudrait dire que c'est dans la mesure où la théorie comprend qu'elle est tributaire d'une réalité antérieure et fondamentale, d'une réalité non théorique, qu'elle peut dire le vrai ; une assertion théorique ne serait donc vraie qu'en tant qu'elle situerait la réalité de sa réalité dans la praxis. Ainsi s'éclaire la IIème thèse sur Feuerbach : *«La question de savoir si le penser humain peut prétendre à la vérité objective n'est pas une question de théorie, mais une question pratique. C'est dans la pratique que l'homme doit prouver la vérité, c'est-à-dire la réalité et la puissance, l'ici-bas de sa pensée. La querelle de la réalité ou de l'irréalité du penser –qui est isolé de la pratique- est un problème purement scolastique⁸¹»*. Ce rabattement de la question de la théorie sur celle de la pratique n'est pas sans entraîner des questions, dont la plus importante est, selon nous, celle-ci : comment la théorie peut-elle prétendre énoncer l'être de la pratique si elle lui est radicalement étrangère ? Ou plutôt : comment la pratique se manifeste-t-elle par le truchement de la théorie sans se nier comme pratique immédiate ? Michel Henry répond de manière brillante à cette question : *«Ce n'est plus une proposition théorique, dès lors, qui peut nous éclairer et, par sa signification transcendante, porter sur l'être un témoignage véridique, une parole susceptible de dire ce qu'il est. Le pouvoir de révélation appartient désormais et de façon exclusive au faire, seul, celui qui fait sait, par ce faire toutefois et en lui, ce qu'il en est de l'être, qui est ce faire lui-même⁸²»* Chargée de la mission de se nier elle-même, dans son autonomie, au profit d'une réalité originelle qu'elle évoque sans pouvoir en reproduire l'essence, la théorie se trouve à n'être que le relais de ce qui lui est antérieur, d'un lieu où faire et savoir ne font qu'un ; cette indifférenciation du savoir et du faire, cette conception d'un savoir qui serait immanent au faire, d'un savoir n'accédant jamais –par un processus d'objectivation quelconque- à une différenciation logique d'avec le faire, d'avec l'activité d'un individu, ne se présente, aux yeux de Michel Henry, qu'en tant qu'impératif catégorique chez Marx.

Si - comme nous le rappelions dans l'introduction de cette première partie – Axel Honneth prend en considération les présupposés du Jeune Marx dans son premier modèle de la lutte pour la reconnaissance, il semble qu'à partir de son ouvrage *« le droit à la liberté »*, sa conception évolue. Comme le souligne avec pertinence

81 2è Thèse, in Marx (K). *Les Thèses sur Feuerbach*, op. cité, p. 14.

82 Henry (M), *Marx, (Vol 1)*, op.cité, p.364.

Alexandre Léger, « *quand dans son premier modèle la contribution des individus se comprend en termes de travail, progressivement, l'idée de contribution est détachée de celle de travail, si bien que Honneth, distingue plusieurs types de contributions, ne se réduisant pas uniquement un travail, notamment dans la sphère publique*⁸³ ». Reprenant l'analyse durkheimienne de « *solidarité, coopération et contribution*⁸⁴ », Axel Honneth postule que ce triptyque peut être applicable à l'ensemble de la société, sur une conception de la solidarité comprise non comme une union des hommes *contre* quelque chose, mais comme une union *pour* quelque chose, en un sens positif, et non négatif. La solidarité est comprise chez lui comme une union vers un but, ou plutôt c'est ce but, cet objectif, qui rassemble les individus. Ce sont ces conditions de la solidarité au sein d'un groupe qu'il transpose à la société. Ainsi, ce qui importe afin de créer « *la solidarité est d'avoir conscience que l'on entre dans une relation de coopération avec les autres, et ce en vue d'un but précis, à la réalisation duquel chaque membre doit apporter sa contribution, sa pierre à l'édifice*⁸⁵ ». Pour Honneth « *le coeur théorique de la solidarité consiste dans l'engagement affectif vis-à-vis des autres en raison de leur contribution à notre but commun : la source d'une telle sympathie réciproque est le fait que l'on doit pouvoir considérer les activités et performances ou actions des autres comme bonnes pour soi-même*⁸⁶ ». Partageant le point de vue de A. Léger, nous sommes dès lors obligés de constater que c'est ainsi une toute nouvelle lecture de Marx que Honneth inaugure sur la base de la réalisation de soi, comprise comme un processus menant à la liberté, et qui n'est possible que conjointement par et dans la coopération et la solidarité. Honneth insiste une fois de plus sur les conditions nécessaires de la réalisation de l'homme dans la sphère pré politique, et ce afin qu'il puisse être en mesure de participer à la vie politique. Une telle interprétation témoigne de sa volonté de ne pas abandonner Marx, bien qu'il en ait infléchi les considérations premières.

83 Léger (A), « Les Marx de Honneth : travail et reconnaissance chez Axel Honneth, » in *Nouvelles perspectives pour la reconnaissance : lectures et enquêtes*, (ss dir. Olivier (P.), Schimdt am Busch (H), Roudaut (M)) Lyon, Editions, ENS, 2019, pp 271-281.

84 Larouche, (J.M.) « Émile Durkheim en renfort. Son actualité dans le renouvellement de la théorie critique chez Axel Honneth », in *Emile Durkheim : généalogie, critique et épreuve*, vol.56, printemps 2014, p.143-158.

85 Leger (A), « Les Marx de Honneth : travail et reconnaissance chez Axel Honneth, » op. cité.

86 Ibid., p. 279.

3/ Un monde de déchirement : l'actualité souterraine de la réification chez Lukács.

Le phénomène de la réification a été théorisé par Györg Lukács, (philosophe hongrois, au début du XXème siècle) dans le livre *Histoire et conscience de classe*, et plus particulièrement dans son article central : *La réification et la conscience du prolétariat*⁸⁷». Le génie de Lukács réside dans sa capacité de synthèse, dans une conceptualisation cohérente et conséquente, entre ce qui constitue sans doute les deux plus féconds héritages critiques allemands. Si Lukács est bien sûr un marxiste, il est ce que Löwy a - à juste titre - nommé un « *marxiste romantique*⁸⁸». Ses référents théoriques sont en effet, tant à trouver du côté de Marx que de la tradition allemande de la *Kulturkritik*. C'est ce qui fait la profondeur de ses développements, c'est aussi ce qui fera la postérité insolite de ce « *livre maudit du marxisme*⁸⁹». Ambition grandiose que de pointer le phénomène *pathologique* de la modernité capitaliste, qui souffre des défauts de ses qualités, mais reste néanmoins absolument géniale dans son entreprise : résolution et dépassement critique du rapport au monde de l'homme du capitalisme moderne, essentiellement tronqué, dont les parents sont la marchandisation généralisée et la rationalisation désenchantée. Il n'est pas le premier, bien sûr, à mettre en lumière l'avènement dans la société occidentale de cette nouvelle manière pour l'homme d'*habiter* son monde en ce début de siècle : la tradition critique le précède, que cela soit au sein de la pensée marxiste ou dans la tradition philosophique de l'*irrationalisme allemand*. Cependant, il est le premier à joindre ces deux traditions d'apparence antagonistes, donnant lieu là, par « *la tentative la plus audacieuse et la plus fertile de repenser la constitution du marxisme*⁹⁰», à un travail permettant de penser les effets structurels du capitalisme sur l'homme et son monde, comme phénomène amont et nécessaire à celui qui occupe l'analyse marxiste classique orthodoxe, celui de l'exploitation.

Certes le reproche en anachronisme est connu et éculé : la théorie marxiste serait impropre à penser une nouvelle réalité, parfaitement différente de celle de son

87 Lukács (G), *Histoire et conscience de classe : essais de dialectique marxiste*, Éditions de Minit, Paris, 1976.

88 Löwy, (M), *Marxisme et romantisme révolutionnaire : essais sur Lukács et Rosa Luxemburg*, Le Sycomore, Paris, 1979.

89 Alexos (K), « Préface à 'Histoire et conscience de classe : essais de dialectique marxiste', Lukács, op. cité.

90 Ishaghpour (Y) (dir.), « Avant-propos à Lukács et Heidegger » in, *Lukács et Heidegger : pour une nouvelle philosophie. Fragments posthumes*, Denoël/Gonthier, Paris, 1973.

contexte socio-historique d'émergence. Il importerait donc d'*actualiser* ce cadre théorique afin de le rendre congruent avec l'ordre social contemporain, profondément différent de la réalité prolétarienne de l'entre deux siècles précédent. Axel Honneth s'est attelé à cette tâche, fort de la légitimité d'un héritage francfortois qu'il prétend pourtant dépasser. À cette fin, il s'efforce depuis dix ans, à actualiser un concept (presque) centenaire du marxisme occidental, celui de réification. Il nous semble que le travail qui en résulte n'a malheureusement pas été à la hauteur de la volonté de renouveler la première théorie critique, d'inspiration marxiste. Prenant cette entreprise comme relativement caractéristique, nous montrerons comment l'adaptation (forcée, voire forcenée) du thème lukácsien à des appareils théoriques qui lui sont complètement étrangers, censée permettre la résolution de ses apories et constituer un adjuvant à une réception nouvelle de la théorie, résulte en une perte critique notable. Le propos n'est en aucun cas celui d'un dogmatisme fermé à l'idée d'une cumulativité dans les sciences sociales : il est bien entendu que l'apport de pensées neuves à un appareil conceptuel aussi daté que l'est le logiciel marxiste est digne d'intérêt. Cependant, dans ce cas précis, qui est peut-être symptomatique, cette relecture semble résulter en la perte complète de ce qui faisait la radicalité de Lukács - avec ses outrances et son ampleur exclusive certes - mais aussi, et c'est sans doute profondément lié, son véritable potentiel critique. Nous pourrions voir, après présentation des arguments en faveur du dépassement théorique du marxisme occidental, comment cette reprise honnethienne de Lukács consiste en fait en une perte de sa radicalité critique. En voulant rendre pertinent le thème de la réification, au nom d'une prétendue nécessité de dépassement de la pensée marxiste, Honneth ne l'aurait-il pas finalement interprété dans une neutralité qui désamorcerait toute sa puissance critique ? Et ce au risque de situer la théorie critique dans l'horizon réformiste. ? Dans un article annexe à son ouvrage de sociologie générale, Danilo Martuccelli⁹¹ identifie de manière assez pertinente ce qui constitue, pour lui, les deux problèmes centraux empêchant l'opérationnalité sociologico-critique de la théorie marxiste : sa *subordination* révolutionnaire et sa réduction de la *praxis* à la seule activité productive dans son sens restreint. Qu'est-ce à dire ? Premièrement, en thématissant sa critique de la modernité capitaliste sous la forme finale – et finaliste – d'une *eschatologie révolutionnaire*, le marxisme (et la sociologie qui s'en réclame)

91 Martuccelli, (D) *Sociologies de la modernité : l'itinéraire du XXe siècle*, Gallimard, Paris, 1999.

visé tout particulièrement sa filiation lukácsienne, mais se priverait de la possibilité d'une analyse critique réellement efficace. Les concepts tels que ceux de réification ou d'aliénation peineraient à constituer de bons opérateurs sociologiques dès lors qu'ils sont serviteurs d'un projet qui les dépasse, à partir duquel la critique se passe. Agents de cette « *prospectivité de la révolution prolétarienne*⁹² », les théoriciens marxistes seraient alors, bien que souvent brillants, peu lisibles en-dehors de cette projection théorique, et dès lors difficilement intégrables à une pensée qui ne s'identifierait pas à *la cause prolétarienne*, ou qui même prétendrait, au nom d'une fameuse *neutralité* attribuée à Max Weber, séparer les registres du théorique et de l'axiologique. Deuxièmement, l'*herméneutique du travail* dans laquelle s'est enfermée cette tradition de pensée lui empêche une sortie de l'ancrage productiviste dommageable tant du point de vue théorique en ce qu'il constitue une réduction du champ d'analyse de la *praxis* humaine, que d'un point de vue *politique* tant on sait les (remises en) questions posées par la centralité du travail dans nos sociétés. À l'heure du chômage massif stabilisé et d'une baisse tendancielle du travail social nécessaire, induite par la hausse des gains de productivité et un support technologique à la production sans cesse croissant, faire du travail salarié la base de l'analyse critique des pathologies sociales relèverait au mieux d'une nostalgie théorique non pertinente, au pire d'une inconséquence empirique condamnable.

La théorie Lukácsienne de la réification, point nodal du « *marxisme occidental*⁹³ », serait-elle alors à jeter aux oubliettes d'une pensée trop encombrée par ses références d'un autre temps ? Seule trace romantique d'un passé glorieux de la critique européenne, dans une forme des plus étincelantes, mais d'une inutilité proportionnelle au génie de son propos ? L'impasse opérationnelle à laquelle se confronte la pensée marxiste semble plus ou moins acquise à la plupart de ses commentateurs ; et pourtant, on lui remarque, malgré cela, une postérité encore vivace, voire même renaissante. Ainsi, une occurrence nouvelle du thème de la réification dans la littérature⁹⁴ montre à l'inverse du fatalisme mortifère un certain retour en force de ces catégories, si tant est qu'elles n'aient jamais totalement

92 Ibid, p 23.

93 Selon la formule de Merleau-Ponty pour décrire ces marxismes hétérodoxes plutôt centrés sur l'analyse philosophique de l'œuvre du jeune Marx. Voir : Maurice Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique*, Gallimard, Paris, 2000.

94 Chanson (V), Alexis Cukier (A), Monferrand (F), *La Réification : Histoire et actualité d'un concept critique*, Paris, La Dispute, 2014, et Charbonnier, (V) *Le problème de la totalité chez Lukacs*, in revue électronique, in revue HAL, 2011, <https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-00640683>.

disparues. Axel Honneth participe à cette reprise d'importance du concept dans le débat critique en publiant en 2007 un ouvrage simplement titré *La Réification*⁹⁵. Ce travail s'inscrit explicitement dans le projet d'une réactualisation sociologique et critique de cet opérateur conceptuel. Cette entreprise semble pourtant devoir payer le prix fort : celui de l'arrachement quasi-total au terreau marxiste. Il s'agit alors de la reprise partielle et partielle d'un héritage dont le légataire principal aurait sans aucun doute refusé les formes et contenus nouveaux. Qu'en est-il alors d'un legs à priori détourné dans son essence même ? La nécessité, à laquelle a, au premier abord, souscrit Honneth, de retirer tout ancrage marxiste à la pensée marxiste pour la rendre adéquate à penser le social et ses pathologies doit être questionnée en ce sens exact.

A/ La réification chez Lukacs : de la réification issue du monde du travail à la réification du tout social.

La conceptualisation lukácsienne de la réification se base sur l'intuition marxiste du caractère fétiche de la marchandise, décrivant le fait que la relation entre les hommes est occultée par celle entre marchandises, couplée à l'analyse wébérienne de la rationalisation : la réification est alors le processus par lequel un être, une forme de vie, une relation qui n'est pas une chose devient néanmoins (perçue⁹⁶) comme telle. La réification des formes sociales naît de ce phénomène proprement capitaliste qu'est l'universalisation de la forme marchande, qui traduit « *l'ensemble des manifestations vitales de la société*⁹⁷ ». Cette universalisation comme prise d'importance jusqu'alors inconnue de la forme marchande est bien plus qualitative que quantitative. Bien sûr elle se manifeste par une augmentation quantitative des objets devenus marchands, mais cette prise d'importance quantitative n'est que le fait de la transformation qualitative de la société marchande, au sein de laquelle la marchandise n'est plus contingente mais nécessaire et totale : l'organisation productive de la société capitaliste vise la production de valeurs d'échange, non plus de valeur d'usage. Le produit humain acquiert la forme de marchandise, autonome et inhumaine. Et cette

95 Honneth (A), *La réification : petit traité de théorie critique*, Gallimard, Paris, 2007.

96 La question est en effet disputée entre les commentateurs de Lukács de savoir si la réification est avant tout un phénomène d'ordre cognitif ou effectif. La question peut être posée en termes d'une opposition entre l'ontique et l'ontologique comme *réalité* du phénomène réificatoire. Pour une synthèse compétente de ces deux postulats exégètes, on se référera aux travaux de Vandenberghe (voir Vandenberghe (F), *Une histoire critique de la sociologie allemande : aliénation et réification*, La Découverte, Paris, 1997. Et Vandenberghe (F), « La notion de réification : réification sociale et chosification méthodologique », In *Revue L'Homme et la société, Aliénations nationales* (193), 1992, pp. 81-93).

97 Lukács (G), op. cité, p. 112.

forme de devenir peu à peu la «*forme universelle qui façonne la société*⁹⁸», aboutissant à la domination marchande et l'extériorisation objectale du monde social. C'est l'organisation sociale capitaliste moderne qui induit la prévalence qualitative des «*relations marchandes [...] subjectives et objectives*⁹⁹ » et dont découle le phénomène réificatoire. Cette étiologie du phénomène est essentielle à identifier parce qu'elle constitue l'un des points de divergence majeurs dans la reprise honnethienne, et qu'elle a une implication centrale pour la critique. Quelle est donc précisément la source de la réification des rapports sociaux ? Qu'est-ce qui induit ce rapport particulier de l'homme à son monde ? Quelle instance socialisatrice génère l'homme spectateur à la conscience réifiée ? C'est selon Lukács l'organisation capitaliste du travail basée sur la division rationnelle du processus de production.

La modernité a vu l'avènement de processus de production rompant avec l'unicité organique qui les caractérisait dans les sociétés traditionnelles. L'abstraction et la division du travail ont généré des modalités de production nouvelles, caractérisées par l'élimination progressive de toute dimension qualitative et humaine au profit de la froide rationalité spécialisée, basée sur le calcul et la prévisibilité. Cette rentabilisation rationalisée des processus de production provoque pour l'homme la perte de la *totalité* puisque son mode d'action pratique est proprement décomposé et analytique. Le monde n'est alors plus appréhendé que dans sa facticité, perdant son unité organique et intégrée pour la personne du travailleur : celui-ci est incorporé au processus de travail en tant qu'il est un rouage qui vient dans un flux déjà-là, dont il ne peut saisir la totalité et au sein duquel il est interchangeable – «*un homme d'une heure vaut un autre homme d'une heure*¹⁰⁰ », disait Marx.

La division optimisée et exponentielle du travail provoque l'advenir d'un «*travail rationalisé, parcellisé, standardisé*¹⁰¹», et dès lors d'un ouvrier – et donc d'un homme puisque, et ce au plus grand désespoir du capital, l'un ne peut être sans l'autre – adapté, c'est-à-dire «*parcellaire, spécialisé et désindividualisé*¹⁰²» dans la

98 Op. cité, p. 114.

99 Op. cité, p. 110.

100 Marx (K), *Le capital. Volume 1, Livre I*, trad. Rubel (M) Paris Gallimard-Folio, 2008, p 93.

101 Jappe (A), « Aliénation, réification et fétichisme de la marchandise », in Chanson (V), Cukier (A), Monferrand (F) (dir.), op cité p. 80.

102 Au sens de la perte dans les processus de travail de *tout ce qui fait* l'individu concret, et le différencie d'autrui. Cette différenciation n'est absolument pas pertinente dans la sphère du travail capitaliste. Les différences intrinsèques (identitaires) de l'individu n'étant en rien fonctionnel, voire étant potentiellement dysfonctionnelles au sein de processus de production de plus en plus standardisés, il importe de les supprimer du *champ de vision* de la relation capitaliste moderne. Cf Jappe (A), *La société autophage : capitalisme, démesure et autodestruction*, Paris, la Découverte, 2017, p. 23.

standardisation forcée de la force de travail. Le travailleur est dorénavant inséré comme « *partie mécanisée dans un système mécanique qu'il trouve devant lui, achevé et fonctionnant dans une totale indépendance par rapport à lui*¹⁰³ ». L'abstraction du travail, qui fonde l'égalité formelle entre les choses et donc les marchandises, fait des sujets humains les seuls porteurs d'une quantité de travail abstrait, niant par-là l'importance de l'individu dans sa dimension expressive, et le travail dans sa dimension expérientielle. La réification du travail ne se limite cependant pas au travail dans l'usine dont elle est un cas franc, le travail intellectuel se trouve également réifié dans la société capitaliste. Le journaliste constitue en ce sens la figure paradigmatique de l'aliénation marchande. La structuration marchande du travail du journaliste le contraint à voir et user *objectivement* de ses traits les plus intimes et qualitatifs, personnels : « *la subjectivité elle-même, le savoir, le tempérament, la faculté d'expression, deviennent un mécanisme abstrait*¹⁰⁴ ». Le journaliste voit son activité lui être aliénée au même titre que l'ouvrier d'usine, sauf que dans son cas c'est sa force de travail (son opinion, sa plume et son expression), qui se trouve réduite à une expression marchande. En ce sens, l'expérience journalistique est le « *point culminant de la réification capitaliste* ». Les processus du travail journalistique subissent la même *expropriation* que la force de travail ouvrier dans l'usine, devant répondre aux finalités qui ne sont pas les siennes et qui imposent un morcellement de l'individu. Le journaliste est porteur d'une marchandise, sa plume, qu'il vend à sa rédaction, comme l'ouvrier vend sa force de travail physique à l'entreprise ; tous deux se trouvent divisés intérieurement dès lors qu'ils mettent une partie d'eux dans des processus de production qui les dépassent et leur astreignent la tâche spécifique et partielle qu'ils ont à produire. « *Les travailleurs sont donc obligés de se vendre morceau par morceau tels une marchandise ; et, comme tout autre article de commerce, ils sont livrés à toutes les vicissitudes de la concurrence, à toutes les fluctuations du marché*¹⁰⁵ ». Selon Lukács, le phénomène de la réification ne se limite pas à ce type spécifique d'aliénation du travailleur. La conscience réifiée applique également ses structures exhaustivement au monde humain organisé. Les relations propres au mode de production, qui faisaient de l'homme un contemplateur de sa propre activité productive, se généralisent à

103 Lukács (G), *op. cité*, p. 117.

104 *Op. cité*, p. 129.

105 Marx (K),- Engels, (F), « Le Manifeste communiste », *op cité*, p. 168.

l'ensemble des manifestations vitales de sorte que « *la personnalité devient le spectateur impuissant de tout ce qui arrive à sa propre existence, parcelle isolée et intégrée à un système étranger*¹⁰⁶ ». L'adaptation humaine requise dans la sphère productive s'étend dans ses modalités particulières à l'ensemble de l'existence sociale de l'homme. La société capitaliste se structure selon le modèle de l'usine et « *le destin de l'ouvrier devient le destin de toute la société*¹⁰⁷ ». Il y a dès lors amplification de la domination inhérente à l'organisation du travail capitaliste « *au-delà de son terrain d'origine*¹⁰⁸ ». C'est là la force d'*Histoire et conscience de classe*, d'avoir fait sortir l'analyse du capitalisme moderne des conditions de l'usine pour montrer, dans une inspiration tragique, comment la réification impacte l'ensemble des manifestations sociales. Les plus réfractaires des commentateurs noteront bien sûr que toutes les sociétés humaines connaissent ce type d'objectivation, de routinisation pratique. Il semble en effet qu'il soit le lot de toute organisation sociale humaine de réduire la diversité d'action au sein de *procédures* et d'institutions plus ou moins formalisées, qui permettent une vie sociale stabilisée. Cependant la forme capitaliste a, selon Lukács, une spécificité qui est celle de l'autonomisation des institutions sociales, et de leur retournement contre la vie réelle. L'institution capitaliste moderne n'est alors plus au service de l'homme dans la stabilisation de son existence sociale, mais lui aliène l'authenticité de son activité vitale par son asservissement à la rationalité marchande. La réification décrit ce processus, particulier à l'organisation capitaliste, de l'objectivation des formes sociales ne servant pas les finalités humaines mais, dans un geste tout tautologique, le maintien dans l'existence, sans cesse renforcé, de ces formes mêmes et au sein desquelles, comme le disait Lukács dans des entretiens donnés vers la fin de sa vie, « *le fait individuel semble évaluer zéro*¹⁰⁹ ». Face à tel processus qu'il a historiquement lui-même créé mais dont il devient lui-même dépossédé, on assiste à la perte par l'individu de son action existentielle, l'incapacitant dans son action véritable, dans sa quête d'autonomie, c'est-à-dire qui ne soit pas vaine dans le monde extérieur. Stieg Dagerman exprimait, dans son *testament philosophique*, la même intuition de l'oppression de l'homme par le monde qu'il a créé, montrant les liens, bien que

106 Lukács (G), *op. cité*, p. 117.

107 Lukács (G), *op. cité*, p. 119.

108 Marcuse (M), *Pour une théorie critique de la société. Contre la force répressive*, Paris, Denoël/Gonthier, 1971, p. 136.

109 Lukács (M), *Entretiens avec Georg Lukács*, Paris, Maspero, 1969, p. 41.

décriés par le Lukács *tardif*, entre ce marxisme et l'existentialisme: « *ce que je serai alors contraint de reconnaître, c'est que l'homme a donné à sa vie des formes qui, au moins en apparence, sont plus fortes que lui*¹¹⁰». Le monde, humain pourtant, empêche le triomphe de la liberté concrète de l'homme « *non pas hors du monde et des choses et des produits humains mais à l'inverse, précisément dans et sur le monde humain*¹¹¹ ».

B/ La reprise honnethienne du concept de réification.

C'est sur ces bases théoriques qu'Axel Honneth va tenter une intégration des développements Lukácsiens à sa propre matrice de pensée – celle de la lutte pour la reconnaissance – afin de leur (re)donner une opérationnalité théorique et critique. Axel Honneth considère devoir débarrasser le concept d'une série de ses traits marquants pour pouvoir le réintégrer au paradigme de la reconnaissance, réduisant le concept à un processus de positionnement de déni de reconnaissance, s'épargnant la réflexion socio-historique quant aux *causes* d'un tel état de fait. La parution de son ouvrage *La Réification*¹¹², consacre cette volonté d'une ré exploration de la catégorie marxiste au regard de la théorie de la reconnaissance, dont l'ancrage pragmatiste pose les bases d'une empiricisation de la construction d'une grammaire morale, dans la confrontation concrète à la réalité et au sentiment d'injustice qu'elle peut générer. Honneth traduit et transpose les idées directrices du fameux texte lukácsien selon cette volonté marquée de fonder la théorie critique dans le sentiment moral des individus, considérant que le grand manquement de la théorie lukácsienne réside dans son déficit normatif. La question est dès lors posée en termes moraux. Honneth s'oppose en effet à l'entreprise lukácsienne de construire le concept sans se référer aucunement à la question morale.

Ainsi Honneth écrit: « *ce n'est pas parce qu'un certain comportement, le comportement réifiant, viole les présupposés ontologiques de notre action quotidienne qu'il passe pour problématique ou pour faux, mais parce qu'il viole certains principes moraux*¹¹³ ». Lukács posait en effet la problématique en termes d'ontologie – réification comme dévoiement par rapport à la vérité de l'être social –,

110 Dagerman (S), *Notre besoin de consolation est impossible à rassasier*, Actes Sud, Arles, 1989, p. 20.

111 Lefebvre (H) « Introduction à Marx, 1818-1883. », in Lefebvre (H) (dir.), *Marx, 1818-1883 / Introduction et choix par Henri Lefebvre*, Éditions des Trois Collines, Genève, 1947, p. 109.

112 Honneth (A), *La réification : petit traité de théorie critique*, Gallimard, Paris, 2007.

113 Honneth (A), *La réification*, op cité, p 18.

alors qu' Honneth entend lui fonder une théorie sociale à teneur normative, et ce en accord avec son projet théorique et critique post-habermassien. Il est donc une différence préjudicielle centrale entre les deux auteurs sur ce point. D'un côté, Lukács analysait la réification comme une pratique dévoyée par rapport à la pratique humaine originelle, c'est-à-dire la praxis authentique fondée sur une anthropologie sociale marxienne, voire une ontologie sociale – le monde est production humaine. De l'autre, Honneth voit la réification comme comportement acquis socialement, comme une disposition, qui contrevient à l'attitude morale de reconnaissance, caractéristique d'un sujet humain « *de part en part moral, qui participe avec toute son affectivité à la vie de la société et y réagit de manière normative*¹¹⁴ ».

De notre point de vue Axel Honneth procède donc à une *amoralisation* des pratiques réifiantes. Ce n'est selon lui qu'à ce prix qu'elles pourront être critiquées comme pathologie sociale. En posant ses développements sous un tel paradigme, il se trouve nécessairement éloigné de son prédécesseur Hongrois qui voyait la réification comme un « *ensemble d'habitudes et d'attitudes qui contredisent les règles de ce que serait une forme plus originelle ou encore meilleure de pratique humaine*¹¹⁵ ». Cette pensée lukácsienne, par trop idéaliste, ne convient pas au philosophe francfortois et l'amène à faire la proposition d'une relecture basée sur « *l'analyse de la teneur normative de la vie sociale* » par le biais d'une « *herméneutique de la vie sociale, sur la base d'une phénoménologie des expériences de l'injustice*¹¹⁶ ». Le geste n'est pas véritablement neuf, il correspond à la volonté fondatrice d'Horkheimer et Adorno d'une théorie critique appuyée sur une *heuristique du malaise*, c'est-à-dire sur l'identification des « *mutilations de la vie sociale*¹¹⁷ ». Ce n'est cependant pas là que la rupture est la plus nette, mais bien plutôt dans les présupposés déductifs sur lesquels se pose le diagnostic pathologique. En effet, selon Honneth, le point de vue marxiste « *réduit [...] les relations de reconnaissance entre les êtres humains à la seule dimension de la satisfaction matérielle*¹¹⁸ ». Le marxisme classique, et Lukács, situent nécessairement l'intérêt préscientifique pour l'émancipation dans la classe prolétarienne. Ce que Honneth refuse, dès lors qu'il ne situe plus la question des

114 Honneth (A), « Réification, connaissance, reconnaissance : quelques malentendus », in *Revue Esprit*, Juillet 2008, p. 92.

115 Honneth (A), *La réification*, op cité, p. 28.

116 Renault (E), *L'expérience de l'injustice. Reconnaissance et clinique de l'injustice*, La Découverte, Paris, 2004, p. 54.

117 Haber, (S) « Renouveau de la philosophie sociale ? », in *Revue Esprit*, Mars-avril 2012. et Renault (E), *L'expérience de l'injustice : essai sur la théorie de la reconnaissance*, La Découverte, Paris, 2017.

118 Honneth, (A) *La lutte pour la reconnaissance*, Gallimard, Paris, 2000, p. 147.

pathologies du social sur le seul plan de l'abstraction de l'activité humaine dans les processus de production capitaliste, ni même d'ailleurs dans l'injustice de l'inégalité de la participation économique. Il écrit : « *c' est pour d'excellentes raisons que nous avons perdu l'idée selon laquelle on pourrait attribuer des intérêts émancipatoires ou des expériences à un groupe de personnes dont le seul point commun est la situation socio-économique*¹¹⁹ ». Avec l'abandon de la prédominance des facteurs socio-économiques infrastructurels, disparaît quasi automatiquement la classe sociale. Ce dont Honneth ne se cache d'ailleurs pas, jugeant inadéquate une analyse en seuls termes de classes, et qui conférerait en outre à la classe prolétarienne le *rôle messianique* d'unique adjuvant de la révolution. La philosophie moderne ne peut donc plus restreindre le travail de catégorisation sociologique à la seule perspective socio-économique. « *Il apparaît qu'une théorie des classes ajustée à la société capitaliste ne peut se borner à l'inégale répartition des biens matériels, mais doit aussi prendre en compte la répartition asymétrique des chances sur le plan culturel et psychique. Je vise par-là l'inégalité difficilement mesurable, mais parfaitement attestée, entre les différentes classes dans l'accès à la culture, à la reconnaissance et à un travail personnalisé*¹²⁰ ».

C/ De Lukacs à Honneth, le concept de réification peut-il être encore opératoire ?

Qu'est-ce que la réification sur de telles bases alors ? Beaucoup de choses sont perdues dans la reprise mais la réification comme prééminence du rapport cognitif au monde est développée et solidifiée par Honneth. Point de conscience prolétarienne révolutionnaire bien sûr, mais la perte du rapport d'affectivité, ou *récognitif*, de l'homme à ce qui l'entoure. La connaissance devient la manière première d'être au monde, ou plutôt d'observer le monde puisque ce scientisme quotidien empêche tout réel engagement. L'attitude *scientiste* à l'égard de la réalité consiste en l'évincement, ou le remplacement, des relations de reconnaissance. Honneth l'avoue : « *J'aimerais d'une certaine façon comprendre le scientisme et ses équivalents dans les conceptions sociales, impliquant des relations instrumentales avec autrui, comme le*

119 Honneth, (A) *La société du mépris. Vers une nouvelle Théorie critique*, La Découverte / Poche, Paris, 2014, p. 189.

120 Honneth (A), *op. cit.*, p. 220.

pendant négatif de l'infrastructure de la reconnaissance sociale (...)»¹²¹. Mais la connaissance scientifique court-circuite l'étape cognitive primordiale, celle de « l'affirmation de l'autre¹²² ». L'ensemble de la construction honnethienne dans sa reprise du thème de la réification est basée sur « la thèse selon laquelle l'attitude participante et engagée précède la saisie neutre de la réalité¹²³ » ; et que les pratiques réifiantes consistent en un oubli de la reconnaissance, en « l'adoption par les sujets (...) d'une posture de simple connaissance et non de reconnaissance¹²⁴ ». Honneth calque donc sa reprise de la réification sur sa théorie de la reconnaissance, l'insérant dans la *dichotomie* – non oppositive – connaissance/reconnaissance. La réification, c'est le primat de l'attitude de connaissance, sans le préalable de la reconnaissance¹²⁵.

Il reste une dernière question à élucider pour comprendre parfaitement la reprise de Honneth : comment la reconnaissance – comme lien affectif et engagé au monde originaire – peut-elle tomber dans l'oubli ? Pour Lukács, nous l'avons vu, c'était la généralisation de la forme marchande et son processus de rationalisation, qui était conjointement à l'origine de la réification comme expropriation de l'homme du monde social humain. Cette théorie n'est pas recevable pour Honneth, il lui faut cependant expliquer comment la reconnaissance peut être oubliée dans la pratique : quels sont les ressorts causaux de cette déconscientisation chez l'homme de son lien primordial affectif – et pré réflexif – au monde ? Le rejet de la vue Lukácsienne sur la généralisation totalisante de la sphère marchande mène Honneth à devoir proposer au phénomène réificateur une *causalisation* alternative. C'est ce qu'il fait dans la dernière partie de son essai - *Les sources sociales de la réification*. L'étiologie qu'il y avance est cependant relativement obscure et imprécise. Il semble qu'Honneth ne

121 Voirol (O), « La théorie critique de l'École de Francfort et la théorie de la reconnaissance », préface à Axel Honneth, *La société du mépris. Vers une nouvelle Théorie critique*, La Découverte / Poche, Paris, 2014, p. 27.

122 Honneth (A), *La société du mépris. Vers une nouvelle Théorie critique*, La Découverte / Poche, Paris, 2014, p. 173.

123 Honneth (A), *La réification, op cit.*, p. 52.

124 Honneth (A), *op. cit.*, p. 81.

125 La réification comme oubli de la reconnaissance permet conceptuellement de ne pas sombrer dans l'impasse Lukácsienne, et Francfortoise, de la *société totalement réifiée* comme ayant perdu tout contact avec la praxis authentique. La question n'est alors plus celle d'une pratique inauthentique qui aurait remplacé la pratique authentique : la pratique est restée, nécessairement, mais est *comprise* de manière non correcte, ce qui en transforme le sens, et ensuite la transforme. De là provient la nécessité théorique de fonder le diagnostic sur une analyse phénoménologique de la réification. Honneth entend dégager *ce qu'est* la pratique non-réifiée, victime de l'oubli, hors des développements spéculatifs sur la (prise de) conscience prolétarienne. Pour Lukács, même en admettant la réification comme absence d'engagement empathique de l'homme à l'égard de son monde, il n'est en aucun cas question d'oubli ou d'aveuglement mais plutôt de la perte du sens de la totalité, social et historique, au profit d'une suite de factualités séparées.

parvienne pas à proposer une démonstration claire des facteurs explicatifs de la réification dès lors qu'il a prétendu sortir le concept de son ancrage causal capitaliste. Honneth n'abandonne cependant pas totalement et irrémédiablement la causalisation marchande capitaliste. De temps en temps en effet, le philosophe introduit quelque chose de l'ordre de la causalité marchande, comme ici : « *dans la sphère toujours en expansion de l'échange marchand, les sujets sont contraints de se comporter par rapport à la vie sociale, en observateurs distancés plutôt qu'en participants actifs, parce que tous les calculs qu'ils font au cours de ces actions et à propos de ce qu'ils pourraient obtenir les uns des autres exigent une position purement rationnelle et aussi exempte d'émotions que possible*¹²⁶ ». On a ailleurs d'autres intuitions de l'étiologie capitaliste de la réification : « *le rapport social y est pensé dans son ensemble selon le modèle de la transaction économique entre individus économiques indépendants (unabhängigen wirtschaftsbürgern), de sorte qu'il ne reste plus d'espace pour des sphères de la société qui s'obstinent à fonctionner selon d'autres principes ou orientations que ceux de la rentabilité économique. De là vient l'importance considérablement accrue des nouveaux modèles de management, des budgétisations et des calculs économiques, qui semblent à l'heure actuelle pénétrer la vie de la société par tous ses pores*¹²⁷ ».

Il n'en reste pas moins que celle-ci est relativement diluée au sein d'un ensemble causal large et d'origine plutôt culturelle. Honneth dégage en vérité deux facteurs desquels sont issues, selon lui, les pratiques intersubjectives réifiantes : 1/ lorsque le rapport au monde et aux autres est surdéterminé par des préjugés et stéréotypes ancrés ; 2/ lorsque le but de l'activité ou de la posture de connaissance s'autonomise. Il écrit : « *Ou bien [les individus] participent à une pratique sociale dans laquelle la simple observation d'autrui devient une fin en elle-même, à tel point que tout conscience d'une relation préalable est effacée [(2)], ou bien ils se laissent conduire dans leurs activités par un système de convictions qui les contraint à dénier cette reconnaissance originelle*¹²⁸ ».

De fait pour Honneth la première source de la réification est due à l'habitude de catégorisation typifiante, d'un « *système de convictions réifiant*¹²⁹ ». Le travail d'ordonnement et de tri catégoriel du monde social découle en l'abstraction des

126 Honneth (A), *La réification*, op cité, p. 26.

127 Honneth (A), « Réification, connaissance, reconnaissance : quelques malentendus », *art. cité*, p. 95

128 Honneth (A), *La réification* : op. cité, p. 114.

129 Honneth (A), *La réification*, op. cité, p. 115.

qualités humaines particulières, lorsque des « *systèmes de convictions conduisent sans ambiguïté à la définition de types réifiés de groupes de personnes*¹³⁰ ». Sous l'emprise de raccourcis cognitifs, l'individu appréhende l'autre indépendamment de sa valeur et de ses qualités personnelles – *comme un exemplaire plutôt que comme un exemple*. Honneth note qu'il ne s'agit pas d'une attitude cognitive neutre mais d'un réel *travail* de hiérarchisation sociale et de distinction : il ne s'agit donc pas d'une opération intellectuelle mais de la construction de « *stéréotypes commandés en général par des motivations hostiles dans un contexte de distinction sociale conflictuelle*¹³¹ ». Cette conception recouvre alors les phénomènes tels que le racisme ou le sexisme : la personne n'est plus reconnue comme humain mais subsumée dans une catégorie stéréotypée dont elle est sensée porter les qualités, valeurs et caractéristiques.

La seconde source est l'autonomisation des buts. Ici est visée une attitude plus proche des développements lukácsiens qui concerne « *l'avènement d'une posture réifiante par l'exercice d'une pratique unilatérale*¹³² ». Honneth donne l'exemple du match de tennis – exemple consternant pour beaucoup de ses lecteurs. Ici, la réification est réduite à l'oubli de la reconnaissance d'un individu pour son ami au cours d'une partie de tennis. L'individu, prit dans le match et ses enjeux oublie l'ancrage relationnel qui l'a justement permis, pour ne se concentrer que sur l'enjeu, c'est-à-dire la victoire. Ce serait donc l'exemple le plus probant du phénomène réificateur¹³³ ? Bien sûr il s'agit d'une illustration que le lecteur est invité à dériver plus largement mais celle-ci reste extrêmement circonscrite aux affects individuels, vidant et dénuant le concept de toute substance sociale et historique ; et partant de tout véritable potentiel critique. Un second exemple donné par Honneth est celui du conflit armé, durant lequel plus aucune attention n'est portée à l'adversaire en tant qu'humain. Deux problèmes se posent à nous ici. Premièrement, la volonté honnethienne de trouver des exemples *littéraires* de la réification le mène à ne pouvoir trouver que des cas extrêmes (aux côtés toutefois du match de tennis) – génocide, esclavage, trafic d'organe et traite humaine. La critique n'est alors possible qu'aux *confins* de l'humanité, ce que Honneth reconnaît lui-même dans un article postérieur à « *La Réification* ». Dans

130 Honneth (A), *La réification*, op. cité, p. 116.

131 Lazzeri (C), « *Réification et reconnaissance. Une discussion avec Axel Honneth.* », *Revue du MAUSS*, 38, 2010, p. 281.

132 Honneth (A), *La réification*, op. cité, p. 115.

133 Il faut rendre à Honneth qu'il concédera lui-même postérieurement qu'il s'agit d'un mauvais exemple.

l'ensemble, les vrais cas de réification sont improbables dans la vie sociale concrète : « [...] Ce n'est que pour des situations exceptionnelles, lorsque la socialité atteint le point zéro, que l'on peut parler de ces moments où la reconnaissance primordiale est annulée¹³⁴ ».

Ainsi, Christian Lazzeri, dans une *discussion avec Axel Honneth*, le montre également. Cette interprétation très stricte, couplée à l'arrachement de la causalité économique, restreint l'analyse aux seuls cas extrêmes : « C'est seulement dans le cas de l'esclavage économique qu'on aurait affaire à des conceptions et des pratiques réifiantes¹³⁵ ». Le champ critique - alors même que Honneth prétendait élargir et assouplir le concept - se trouve là terriblement restreint. Le concept semble en effet peu extensif, et s'il parvient à ramener à l'analyse des phénomènes omis par Lukács, il oublie tous les autres, qui étaient initialement couverts. Cette littérarité honnethienne provient peut-être d'une certaine mécompréhension de la formule consacrée où la réification est définie comme le phénomène durant lequel la relation entre personnes prend le caractère d'une chose. C'est en effet, et le point est primordial, d'abord la relation entre personnes, et non les personnes, qui apparaissent à l'homme comme des choses. S'il est donc un premier reproche que l'on peut adresser à Honneth dans sa conceptualisation de la réification, c'est sa littéralité : les cas de traitement réel en tant que choses sont limités à la galerie des horreurs humaines de l'esclavage aux génocides, c'est-à-dire qu'ils sont relativement circonscrits localement et temporellement. Ponctuations barbares de l'histoire, ce ne sont ni des attitudes générales, ni quotidiennes ; ce qui fondait pourtant le diagnostic lukácsien et a continué d'habiter sa descendance, que ce soit dans la *Critique de la vie quotidienne* de H. Lefebvre ou les écrits situationnistes. Il est donc là un certain échec honnethien à rendre compte d'une potentialité critique véritable et large, d'autant plus paradoxal qu'il prétendait réinscrire la réification dans les conditions empiriques contemporaines et en assouplir la définition.

Si finalement le mouvement honnethien de reprise du concept de réification peut être vu comme empli de *bon sens*, il n'en reste pas moins que quelque chose est perdu. Bien sûr, il peut paraître théoriquement sain d'arracher Lukács à Lukács, à son *totalitarisme conceptuel* et ses généralisations abusives. Il peut en être de même

134 Honneth (A), « Réification, connaissance, reconnaissance : quelques malentendus », in revue *Esprit*, Juillet (7), 2008, p. 106.

135 Lazzeri, (C) *op. cité*, p. 261.

à l'égard de son héroïsation fantasmée de la classe prolétarienne. Cependant, le lecteur ne peut sortir de la lecture comparée des deux *réifications* qu'avec un malaise épistémologique certain. Lukács surprend par son faste, ses effets et le génie de ses développements. Honneth est certes peut-être plus *réaliste*, certes peut-être plus *mesuré* mais la démesure Lukácsienne, son romantisme à la fois noir et optimiste, et son analyse pénétrante procurait un outil difficile en même temps dynamique et dialectique autour de la question hégélienne du sujet/versus objet. La traduction honnethienne semble paradoxalement déboucher sur une réduction de la perspective : l'inter subjectivisme radical des thèses donne lieu à l'impossibilité de voir la réification dans ses dimensions institutionnelles ou systémiques (étiologie) et politiques (épilogue). Et cela paradoxalement dès lors qu'Honneth prétendait sortir la réification de l'ornière réductionniste dans laquelle le concept était censé s'être enlisé. En ce sens, de nombreux commentateurs ont reproché à Honneth sa reprise, notamment parce que celle-ci, en prétendant délivrer la réification de son bagage lukácsien encombrant a simplement rompu avec la possibilité véritable d'une critique. Marco Angella pointe le risque qu'en voulant délivrer la théorisation lukácsienne de son in opérationnalité par excès, Honneth ne lui substitue une théorie in opérationnelle par minimalisme¹³⁶. Le travail honnethien est ainsi qualifié durement par certains de ses lecteurs : « *échec* » pour T. Jütten¹³⁷, « *dialyse conceptuelle ou lyophilisation du concept*¹³⁸ » pour Vincent Charbonnier, ou encore « *révisionnisme* » pour Alastair Morgan¹³⁹.

Finalement Honneth propose une version fondée sur une anthropologie fondamentale déconnectée de toute donnée sociale ou historique, la réification n'est pas réellement expliquée. À tout le moins, elle est expliquée par une série de causalités secondes mais point de cause sociale première, qui expliquerait l'ensemble des causes secondes. On croit éventuellement deviner une théorie sociale d'inspiration bourdieusienne, qui placerait dans la compétition symbolique et la distinction sociale le principe premier de l'ensemble de certaines habitudes réificatoires. Il n'en reste pas moins que l'explication honnethienne est plus d'ordre mécanique que causale ou

136 Angella (M), « Les limites du concept de réification chez Honneth » Vincent Chanson, Alexis Cukier, Frédéric Monferrand (dir.), *op. cité*, p. 335.

137 Jütten (T), « What is Reification ? A Critique of Axel Honneth », *Inquiry*, 53(3), 2010, pp. 235–256.

138 Charbonnier (V), « La réification chez Lukács (la madeleine et les cendres) », in Chanson (V), Cukier (A) Monferrand (F) (dir.), *op. cité*, pp. 43-65.

139 Morgan (A), « The living entity : reification and forgetting » in *European Journal of Social Theory*, 17(4), 2014, pp. 377–388.

étiologique. Et la restriction intersubjective lui fait perdre tout rapport avec les réalités historiques. Or, s'il est bien une perte centrale à laquelle Lukács n'aurait jamais consenti, c'est celle du caractère historique du concept de réification. En attachant causalement celui-ci à une constellation, relativement indéfinie, de pratiques sociales non liées spécifiquement au mode de production historique qu'est le capitalisme, Honneth arrache le phénomène réificatoire à son étiologie marchande et en fait une pathologie sociale humaine bien plus qu'une pathologie explicitement attachée à la modernité capitaliste. Nous trouverons alors la dernière critique de Honneth chez Lukács, qui dans *La réification et la conscience du prolétariat* adresse un passage à la science bourgeoise particulièrement adapté, comme par anticipation, au Francfortois. « *Certains intellectuels, nous dit Lukács, ont l'intuition de ce phénomène de la réification, cependant, bien qu'ils voient les conséquences humaines désastreuses de ces phénomènes, ils ne parviennent à sortir de son immédiateté, ne les raccrochant pas à leur terrain naturel capitaliste. Ces intellectuels en font alors des phénomènes éternels et vidés de toute origine capitaliste, opérant une naturalisation acritique de ce qu'ils entendaient dénoncer*¹⁴⁰ ». C'est typiquement le cas de Simmel selon Lukács qui en reste aux formes extérieures d'apparition de la réification. Le philosophe hongrois, souligne dans ces pages la difficulté de saisir l'origine infrastructurelle de ces phénomènes puisqu'ils englobent nécessairement l'ensemble des fonctions vitales de la société humaine, ne se limitant pas à la seule organisation de l'appareil productif. Cependant, en ne décelant par le terrain d'origine du phénomène réificatoire, ce type de science critique de la société porte le risque de son intégration. En se faisant critique des « *pathologies sociales* » sans pointer le capitalisme, elle s'en fait agent de légitimation. Là est toute la force de la science bourgeoise comme discours de légitimation du monde tel qu'il est. Pour lui c'est le matérialisme historique qui pourra réinscrire cette soi-disant nécessité nomologique au sein de la contingence historique et sociale qui l'a vu naître ; et permettra la sortie du blocage historique. De son point de vue, la bourgeoisie ne peut connaître, encore moins agir, la société réifiée puisqu'il y a une « *intime interaction entre la méthode scientifique qui naît de l'être social d'une classe, de ses nécessités [...] et de l'être même de la classe*¹⁴¹ ».

140 Lukács (G), *Histoire et conscience de classe : essais de dialectique marxiste*, Éditions de Minuit, Paris, 1976, p. 123.

141 Lukács (G), *op. cité*, p. 135.

Pour Lukacs de fait la pensée bourgeoise est donc limitée intrinsèquement quant à sa possibilité d'accès à une vraie conscience. N'est-ce pas alors le cas de la théorie honnethienne lorsqu'elle prétend faire sortir le phénomène de la réification de sa matrice théorique marxiste ? Faire de Honneth un intellectuel bourgeois est peut-être abusif. Il n'en reste pas moins que l'on peut trouver quelques affinités entre la science bourgeoise définie par Lukács et les développements honnethiens. Notamment, et c'est central, le fait de ne plus opérer de critique historique de l'économie politique qui génère une *naturalisation* du fonctionnement du monde tel qu'il est historiquement. Honneth ne parvient pas à penser le monde dans sa contingence historique, et à penser dès lors le progrès social en dehors de la réforme. Il opère en cela une *sociale démocratisation* de la critique, qui s'accommode finalement de réalités que Lukács prétendait renverser.

Si d'aucuns jugeront cette refonte honnethienne salvatrice, conférant enfin à la catégorie une pertinence sociologique opérationnelle. Nous pourrions dire qu'in fine, ce qui manque à la théorie de honnethienne de la réification c'est justement un peu d'*impertinence*. Il nous semble que la théorie honnethienne ne peut être vue que comme pertinente et peut rarement être réellement prise en défaut. C'est justement là que le bât blesse : elle non plus ne prend jamais réellement en défaut. La critique des génocides ou de la traite des êtres humains comme attitude amoral est fondée et trouvera partout soutiens. Il n'en reste pas moins que si le geste critique se résume à la dénonciation des massacres, de l'esclavage et de la marchandisation du corps, il est impropre à fonder les conditions théoriques d'une identification de l'ensemble des pathologies sociales et partant d'un réel revirement social. Si la théorie est toujours pertinente, elle n'en manque pas moins de la vraie *impertinence* qui fonderait son potentiel critique véritable. La pertinence, c'est être adéquat mais aussi être adapté : certes la théorie de la réification par Honneth est absolument adéquate mais n'est-elle pas aussi malheureusement adaptée, ou à tout le moins adaptable ? La théorie Lukácsienne était évidemment démesurée, gigantesque et peu praticable mais elle était dans le même temps, et par-là même, foncièrement critique. En voulant la rendre directement praticable, sans excès et débordement, Honneth l'a tout simplement vidée de son contenu et en a fait une théorie minimale, à même de ne critiquer que le notoirement critiquable. Le risque serait que Honneth ait produit une critique parfaitement récupérable. Ce n'était pas le cas de la théorie lukácsienne. Bien sûr, celle-ci était atrocement colossale et inadaptée. Elle était en outre difficile à

user dans une perspective critique, a fortiori sociologique. Un reproche ne peut cependant lui être fait : celui d'être intégrable ou récupérable. Les écrits du jeune Lukács sont profondément et essentiellement critiques. L'eschatologie révolutionnaire Lukácsienne souffre d'une thématization trop dogmatique et d'une prétention exhaustive qui la perd, il n'en reste pas moins qu'elle modalise une finalité inadaptable, un autre ailleurs. Le risque de la théorie honnethienne n'est-il pas, à l'inverse, celui de son intégration ? Et par-là de son incapacité à fonder les conditions théoriques préalables à une émancipation humaine véritable ?

CHAPITRE II

Deuxième conflit : de la méta-critique dialectique et rationnelle à la philosophie sociale à visée normative, une tâche aporétique pour réinventer la théorie critique.

4/ L'idée initiale de Max Horkheimer, le déficit de la théorie traditionnelle pour les sciences sociales.

On sait qu'Horkheimer a donné au moins trois versions du programme de la Théorie critique. En 1931 avec «*La situation de la philosophie sociale et les tâches d'un Institut de recherches sociales*¹⁴²», en 1937 avec «*Théorie traditionnelle et théorie critique*¹⁴³ » et en 1970 «*La Théorie critique hier et aujourd'hui*¹⁴⁴». Ce n'est pas le lieu ici de discuter des nombreuses modifications à la fois conceptuelles et méthodologiques qui ont marqué ce cheminement. Cependant suivant les problématiques privilégiées, les analyses insistent différemment sur tel ou tel aspect de la Théorie. Reprenant les hypothèses d'Alain Renaut, on pourrait dire que la Théorie critique est marquée à la fois par

1/ le refus d'une théorie traditionnelle produisant un savoir pseudo objectif qui permet en réalité à la société bourgeoise de se reproduire ; donc par la volonté de promouvoir un savoir capable de se penser comme «*historiquement et socialement situé*¹⁴⁵ » ;

2/ un projet d'émancipation politique à l'intérieur d'un projet marxiste au moins jusqu'en 1970) : «*l'aspect intellectuel du processus historique d'émancipation*¹⁴⁶ » pour reprendre les mots de Max Horkheimer.

Pour Horkheimer dès lors trois grandes tâches requièrent la théorie critique :

- Faire prendre conscience à toute théorie de l'intérêt social qui l'anime et la détermine ;
- Travailler à la constitution d'une société répondant aux exigences de la raison ;
- Déconstruire le devenir de la raison pour en distinguer les différentes figures.

Pour lui volonté d'émancipation, persévérance, décision sont les qualités propres de

142 Horkheimer, (M) *Théorie critique*, Paris, Payot, 1978 ; traduction française de : *Kritische Theorie*, Francfort, Ed. Alfred Schmidt, 2 volumes, 1968.

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

144 Horkheimer (M), «*La théorie critique aujourd'hui (1970)* » in *Théorie critique*, Paris Payot, 2009.

145 Renaut (A), «*Les transformations de la philosophie allemande* », in Alain Renaut (dir.), *Les philosophies politiques contemporaines (depuis 1945)*, Tome 5 de : *Histoire de la philosophie politique*, Paris, Calmann-Lévy, 1999, p. 129-148.

146 Horkheimer, (M) «*Théorie traditionnelle et théorie critique* », Paris, Gallimard, 1974, p. 47.

la raison matérialiste. Contre l'Etat autoritaire et les théories qui en font un destin, demeure la question : qu'est-ce que penser la liberté ? *« Tant que l'histoire universelle va son chemin logique, elle ne remplit pas sa destination humaine¹⁴⁷ ».*

A/ Le scepticisme pour dépasser le positivisme surdéterminant des sciences de la nature.

Max Horkheimer part de la définition traditionnelle de la théorie, telle qu'on la trouve chez Husserl : *« système de propositions, fermé sur soi, d'une science en général¹⁴⁸ »*. Cette définition qui correspond – dans l'héritage des « Lumières » - aux sciences de la nature telles qu'elles existent en pratique depuis le XVIIe siècle, devrait valoir pour les sciences de l'homme et de la société. Or les résultats ne sont pas probants, et les sciences sociales n'ont pas beaucoup d'autre solution. Comme le fait remarquer ironiquement Horkheimer : *« au stade tardif où l'évolution de la société actuelle est parvenue, les sciences dites humaines n'ont de toute façon qu'une valeur marchande très fluctuante ; elles sont obligées d'imiter, tant bien que mal, les sciences de la nature, dont un destin plus fortuné met l'utilité pratique au-dessus de toute question¹⁴⁹ »* Ce que propose alors la théorie critique, c'est, en se tournant vers la praxis sociale, de déterminer les conditions qui ont permis le triomphe de certaines conceptions théoriques. Par exemple, il n'est pas possible de comprendre l'apparition et le succès du mécanisme sans revenir au bouleversement des conditions sociales et politiques au XVIe siècle. La théorie en général est conditionnée par le matériel empirique à sa disposition et à son tour elle le conditionne. Mais pour ce qui est de la théorie traditionnelle, elle ne s'interroge pas sur ses propres conditions d'existence et donc la fonction réelle de la science dans la société est radicalement méconnue. Horkheimer donne un exemple intéressant : *« l'école néo-kantienne érige en catégories universelles certaines catégories isolées de l'activité théorique du savant spécialisé. Le physicien fait de la physique la seule et véritable connaissance du réel. Cette méconnaissance et cette véritable inversion de la réalité aboutissent à ramener les caractères essentiels de la vie sociale dans les limites de l'activité théorique du savant. Ainsi, les systèmes philosophiques les plus variés expriment la fausse conscience du savant bourgeois à l'ère libérale¹⁵⁰ ».*

147 Horkheimer, (M), *Théorie critique*, op. cité, p. 23.

148 Husserl (E), *Logique formelle et logique transcendantale*, trad. Bachelard (S), Paris, PUF, 1965, p. 138.

149 Horkheimer (M), *Théorie traditionnelle et théorie critique*, Gallimard, 1974, op. cité, p. 18.

150 Ibid, p. 19.

Prônant un scepticisme absolu à l'égard du positivisme comme outil d'appréhension des phénomènes sociaux, Horkheimer fixe cinq orientations à la théorie critique.

Premièrement, il défend une posture intellectuelle échappant au positivisme de la "théorie traditionnelle", laquelle masque son point de vue de connaissance sur le monde social tout en servant les "performances du système" et en redoublant les rapports de domination en place. Dans sa volonté d'échapper à ce retrait positiviste, la théorie critique entend assumer son point de vue épistémologique de manière réflexive en « *déterminant elle-même ce qu'elle doit faire et à quoi elle doit servir*¹⁵¹ », selon les termes d'Horkheimer. Loin de renforcer le "système social", son intérêt de connaissance doit être celui de *"l'intérêt des masses à la suppression de l'injustice sociale"*¹⁵².

Deuxièmement, ce programme doit s'appuyer sur une philosophie de l'histoire qui présuppose un intérêt pratique à l'émancipation, offrant un point d'appui intramondain à la critique théorique ; celle-ci est censée travailler au déploiement de ces potentiels émancipatoires sur le plan de la théorie, notamment en servant ce processus émancipatoire par l'identification des obstacles se dressant sur son chemin et par le dévoilement des mécanismes de la domination.

Troisièmement la théorie critique doit développer une perspective d'analyse de la société capable de la restituer dans son intelligibilité d'ensemble sans fragmenter les réalités en sous domaines en les isolant les uns des autres, comme le fait la "théorie traditionnelle". C'est pour cette raison que le concept de "totalité" joue un rôle si important dans le programme initial de la théorie critique : l'impossibilité de penser la société comme un tout paralyse les capacités d'action pratique tournées vers la transformation des rapports sociaux – dans le sens d'une collectivité consciente d'elle-même et gouvernée par la raison.

Quatrièmement si une philosophie sociale un point d'accès à cette perspective de la totalité, il n'est possible qu'en s'appuyant sur des recherches empiriques menées dans différents domaines de la connaissance : l'économie, la famille, la culture, la personnalité, le droit, les mœurs, etc. La recherche empirique permet, en effet, d'échapper au point de vue spéculatif détaché des dynamiques sociales effectives au sein de la société. En même temps, elle permet d'identifier les "blocages" du procès d'émancipation pratique sensé gouverner le progrès historique : c'est, entre autres,

151 Ibid. p. 23.

152 Ibid. p. 23.

pour cette raison que la sociologie et la psychanalyse joueront un rôle majeur dans le programme initial de la théorie critique.

Enfin cinquièmement, une volonté, échapper à la réduction économiste du marxisme orthodoxe en prenant en compte, sans les réduire à la base économique, le domaine de la culture et le développement de la psyché, dans un cadre général qui pense les répercussions du passage du capitalisme libéral au capitalisme monopolistique.

B/ Entre scepticisme, conscience de soi et Histoire : trouver une alternative.

Dans cette logique d'un tel programme, contrecarrer la théorie traditionnelle suppose avant tout de récuser la théorie de l'identité du sujet et de l'objet. Il s'agit pour Horkheimer de s'attaquer à la « critique de la raison identitaire » *«La thèse philosophique fondamentale de la Théorie critique est la récusation de la théorie de l'identité à laquelle Hegel a donné sa forme accomplie¹⁵³»*. Depuis Hegel, la Raison et le réel sont considérés comme identiques : la Raison permet d'accéder à la réalité, elle appréhende le réel de manière objective et positive. Il y a identité du sujet et de l'objet. C'est cette identité que la Théorie critique va s'attacher à déconstruire puis à rejeter. Comme le montre Paul Laurent Assoun¹⁵⁴, il s'agit pour les auteurs de la première génération Francfortoise, d'insister d'abord sur « les stratégies de critique de l'Identité » qui seront dès lors mobilisées successivement par les différents auteurs. D'un côté Herbert Marcuse chez qui l'identité est la moins problématisée. A l'autre extrême de l'attitude théorique d'Adorno¹⁵⁵ qui s'accommode le moins de l'Identité. Sans oublier cependant – comme le rappelle avec finesse Frédéric Vandenberghe, que « *traiter dès lors de la Théorie critique comme une entité homogène, revient à ignorer les différences qui existent entre ses différents auteurs et ces différentes périodes (Francfort/New York/Francfort) (Horkheimer, Adorno, Marcuse, Benjamin, Habermas, Honneth), et à retomber ainsi dans le piège de l'identité du concept et de la chose¹⁵⁶* ». L'École de Francfort doit donc suivre une voie étroite. Il faut proposer une critique et une réflexivité du savoir sans tomber dans « *les modes erronés de résolution du paralogsme de l'identité¹⁵⁷* »,

153 Ibid, p 27.

154 Assoun (P.L), *L'École de Francfort*, Paris, PUF, 1987, 1990.

155 Particulièrement dans les textes de *Minima Moralia* (1951) et de *Dialectique négative* (1966). (Cf Bibliographie).

156 Vandenberghe (F), *Une histoire critique de la sociologie allemande. Aliénation et réification*, Tome 2 : *Horkheimer, Adorno, Marcuse, Habermas (La Théorie de l'école de Frankfort)*, Paris, La découverte/MAUSS., 1998, p. 7.

157 Assoun (P.L) op. cité, p. 28.

irrationalisme et positivisme entre autres. Il faut, en même temps, « *confirmer le rationalisme tout en le rénovant*¹⁵⁸ ». Face à cette voie d'une construction théorique non totalisante et non totalitaire du social, il s'agit donc pour Horkheimer et Adorno de privilégier systématiquement la voie méthodologique de la pensée dialectique. Comme le rappelle avec justesse Martin Jay¹⁵⁹, pour Adorno « *la pensée dialectique sert de refuge à la pensée des opprimés*¹⁶⁰ » car elle est orientée en effet vers la négation de la souffrance et l'expérience du Mal devient expérience constitutive du Sujet. Chez Horkheimer et Adorno, on ne peut dire ce qu'est « le Bien » en général mais on sait chaque fois repérer où est « le Mal ». Ainsi la critique ne va-t-elle pas invoquer la transcendance de la morale pour juger de ce qui doit être et appuyer sur ce droit pour combattre les intérêts qui font obstacle à la raison. La critique au contraire ne doit prétendre à aucune transcendance, aucune extériorité par rapport au monde qu'elle critique et dans lequel elle se sait immergée. Entièrement soumise à l'immanence de l'histoire, entièrement engagée dans le contexte objectif de la crise où viennent s'affronter les forces de la vie et les forces du mal, elle ne peut ni ne doit prétendre en vertu de cette discipline à aucune possibilité trans-mondaine de connaissance. Une telle exigence signifie donc que la critique ne saurait légitimement faire fond sur une science de l'histoire extérieure à l'histoire, au sens où l'histoire - comme dans l'hégéliano-marxisme - prétendrait en connaître la totalité tout en en édictant des lois, une fois pour toutes mises jour au nom de la *Science de la Logique* ou de la *Critique de l'Economie Politique*. Pour Horkheimer et Adorno cette prétention spéculative ou métaphysique est politiquement catastrophique, car elle est riche de tous les aveuglements et de toutes les servilités. De plus cette vision rationaliste développementaliste, essentialiste et déterministe de l'histoire, non seulement décourage l'action du sujet, mais encore sacrifie allègrement toutes les victimes de l'oppression¹⁶¹. En fait ce qui est mis en cause par la Théorie critique, c'est l'alternative stricte entre les deux pensées dominantes de l'histoire, dont une serait en quelque sorte gérée à partir de Hegel et l'autre à partir de Heidegger. D'un

158 Ibid, p 38.

159 Jay (M), *L'imagination dialectique, l'Ecole de Francfort : 1923-1950*, Paris, Payot, 1989.

160 Adorno (T.W.), *Minima Moralia : réflexions sur la vie mutilée* (1951), Paris, Payot 2003, p 228.

161 Horkheimer présente ainsi les implications morales de la philosophie de l'histoire hégéliano-marxiste « *Selon Hegel les étapes de l'Esprit du monde se suivent les unes les autres avec une nécessité logique aucune ne peut être sautée. Marx lui est resté fidèle sur ce point : l'histoire est présentée comme un développement inviolable, rien de nouveau ne peut commencer avant que son temps soit venu. On peut dire des tentatives historiques passées que le temps n'était pas mûr pour elles. Mais parler aujourd'hui d'un manque de maturité n'est que masquer sous une belle apparence la connivence avec le Mal* », in Horkheimer(M) « Etat autoritaire » in Théorie critique op. cité, p. 340.

côté la position hégélienne - rationaliste, essentialiste et déterministe - correspond au modèle de l'identité du réel et du rationnel : de ce point de vue l'histoire se développe comme un processus rationnel orienté (« *le sens de l'histoire* ») et réglé par une nécessité logique immanente et implacable qui s'exprime dans des étapes de l'histoire universelle. De l'autre côté la position Heideggerienne - existentialiste et antirationaliste - et qui correspond au modèle de la différence du réel et du rationnel ; de ce point de vue l'histoire est au contraire indéterminée, contingente, succession arbitraire d'événements, « *surgissement irrationnel du nouveau* ». Aux yeux d'Horkheimer et d'Adorno, ces deux pensées de l'histoire - pourtant diamétralement opposées et clairement antagoniques - se rendent complices d'une même froideur répressive conspirant la commune entreprise de liquidation du sujet

C/ Après « *la Dialectique de la raison* », rupture ou continuité dans la théorie critique ?

Au lendemain des deux guerres mondiales qui ont ravagé l'Europe et montré la barbarie à l'œuvre dans la logique des sciences positives séparées, Horkheimer et Adorno vont encore un peu plus loin dans leurs exigences avec la publication (d'abord confidentiellement en 1944 puis publique en 1947). Le constat des deux auteurs est que la raison issue des lumières (« l'*Aufklärung* ») a eu pour but de libérer les hommes, mais que partout le monde prétendument éclairé est soumis aux calamités. « L'*Aufklärung* » a eu certes pour but de libérer l'homme de la pensée magique, mais elle est elle-même soumise au mythe. Le détournement a consisté à instrumentaliser la raison, dont la finalité réelle n'a pas été la connaissance, ni le bonheur, mais l'exploitation du monde pour la domination de la nature, soit l'autoconservation. Selon les deux auteurs, le processus d'autodestruction consiste dans la destruction du mythe par la raison, qui est au principe des Lumières. Or chez Horkheimer et Adorno, les mythes sont en réalité déjà des produits de « l'*Aufklärung* », des formes d'affranchissement à l'égard de la nature. A l'inverse, l'*Aufklärung* est toujours prise dans la mythologie au moment même où elle croit s'en affranchir. « Les Lumières » sont donc finalement totalitaires dans leur volonté de supprimer toute trace mythique, en vue d'un système duquel tout peut être déduit. La vérité de ce processus est la domination de l'homme à la fois sur la nature et ses semblables. Le résultat est que les hommes paient leur pouvoir en devenant de plus en plus étrangers à ce sur quoi ils l'exercent (la nature dans l'homme et hors de

l'homme). Dans le monde rationalisé, la mythologie n'a pas disparu, mais elle envahit au contraire le domaine du profane. « Les Lumières » ont abouti à une forme de régression, dans laquelle l'homme réifié, est transformé en objet/chose. Dans sa crainte du mythe, l'Aufklärung a condamné l'art et la pensée et a érigé à la fois les hommes, à la fois leurs productions (les marchandises) en fétiches¹⁶². La régression de l'Aufklärung dans la mythologie n'est donc pas à chercher en dehors de l'Aufklärung. Si à la suite d'un constat aussi implacable la théorie critique arrive à nourrir quelques élans émancipatoires dans certaines luttes (sociales et de mœurs des années 1950-1970), il reste que dès les années 1980, Habermas s'interroge sur ce qu'il appelle « *l'impasse d'un pessimisme aussi radical (...) Comment poursuivre le travail de critique sans préserver de la corruption un critère rationnel ? Horkheimer et Adorno tombent dans un « scepticisme effréné vis-à-vis de la raison au lieu d'examiner les raisons qui permettent de douter de ce scepticisme même » et « confondent les lumières de la découverte, la connaissance qu'on apporte, avec les justifications qu'on en donne*¹⁶³ ». Telles sont alors pour Habermas et la seconde génération de l'École de Francfort - dont Axel Honneth sera issu - la limite et la faiblesse de cette critique de la raison instrumentale.

A l'instar de Paul Laurent Assoun, nous défendons l'idée d'une mutation de la Théorie critique dont Jürgen Habermas puis Axel Honneth ont pu rendre possible une scientificité de la critique, qui semblait compromise, si l'on conservait la Théorie critique de la première génération. De même, comme Paul Laurent Assoun, nous défendons (en dépit des apparences) l'idée d'une continuité de l'École de Francfort et de sa Théorie critique sur la longue période et, logiquement, contestons l'idée d'une rupture, constituée par la publication de « *la Dialectique de la raison* ». Comme le montre Jean-Marc Durand-Gasselín¹⁶⁴, c'est paradoxalement – alors qu'elle prétend s'émanciper de ses maîtres - grâce à Jürgen Habermas, que l'on retrouve les questions de l'unité de l'École de Francfort, de la place de la Théorie critique dans le XX^e siècle, du bilan et de la validité de cette théorie pour les

162 Selon la théorie marxienne du fétichisme de la marchandise développée par Karl Marx dans le chapitre premier de son ouvrage *Le Capital* - et selon laquelle les productions humaines devenues marchandises auraient la faculté de posséder une valeur par elles-mêmes. « Cette théorie repose sur l'analyse par Marx, de la notion économique de la valeur ; elle fait comprendre la place qu'occupe la marchandise dans notre vie et comment par son fonctionnement, le système capitaliste dérobe son fondement à notre compréhension », in Arthous, (A), *Marx et le fétichisme : le marxisme comme théorie critique*, Paris Syllepse, 2006, p 14.

163 Habermas (J), *Connaissance et intérêt*, Trad., Clémenton (G) Brohm (JM), Paris Gallimard, 1979, p 36.

164 Durand-Gasselín (J.M.), *l'École de Francfort*, Paris, Tel Gallimard, 2012.

sciences sociales du XXI^e. Les discussions sur la périodisation de l'École et celles sur la position de Jürgen Habermas par rapport à la première génération sont intéressantes à rappeler ici. Habermas a proposé lui-même une réponse à cette question de l'unité de la Théorie (et indirectement à la question de la périodisation de l'École). Discutant de la différence entre les analyses de Nietzsche et celles de Horkheimer et Adorno sur la modernité, il estime qu'à partir de *La dialectique de la raison*, «Horkheimer et Adorno choisirent une autre voie en attisant et en refusant de résoudre la contradiction performative d'une critique de l'idéologie qui renchérit sur elle-même, contradiction qu'ils renoncent à vouloir surmonter par la théorie. Dans la mesure où toute tentative de formuler une théorie serait condamnée à dérapier vers l'insondable, au niveau de réflexion qu'ils ont atteint, ils renoncent à la théorie et pratique [...] Horkheimer et Adorno renoncèrent alors à tout effort pour réviser leur théorie au point de vue sociologique [...]. C'est ce second aspect qui a amené Horkheimer et Adorno à franchir la pas qui, véritablement, fait problème ; tout comme l'historicisme, ils se sont livrés à un scepticisme effréné vis à vis de la raison, au lieu d'examiner les raisons qui permettent de douter de ce scepticisme lui-même¹⁶⁵».

5/ La dialectique négative selon Adorno et ses implications pour la théorie de la connaissance.

A/ Retour sur la dialectique sujet-objet et réfutation du principe hégélien d'identité.

Comme nous l'avons déjà esquissé, « *La Dialectique Négative* » de T.W. Adorno (publiée en 1966) est peut-être la critique la plus poussée et la plus fine dirigée contre l'idéalisme philosophique à l'intérieur de la théorie de la connaissance. On trouve déjà dans le travail consacré à Husserl¹⁶⁶ et aux antinomies de la pensée phénoménologique (publié en 1956) les éléments essentiels d'une telle critique. Puis l'ouvrage « *Trois études sur Hegel* »¹⁶⁷ (1963) confirme la même démarche de pensée. La thèse de l'irréductibilité de l'être à la conscience, de l'objet au travail médiateur du sujet, donc le postulat fondamental de la pensée matérialiste du jeune Marx revient comme un leitmotiv tout au long de la Dialectique Négative. « *Objectum n'est pas subjectum, comme l'idéalisme a voulu le comprendre au cours des siècles, mais bien le subjectum objectum*¹⁶⁸ ». La conviction profonde d'Adorno est que la reconnaissance du primat de l'objet dans la relation sujet-objet, plus précisément de l'indissolubilité de la chose par rapport à la pensée de la chose, n'implique d'aucune façon une diminution de l'activité du sujet dans le processus cognitif ou moral, mais au contraire, représente la plus puissante garantie contre sa pétrification dans l'autosuffisance. Comme l'a montré Laurent Plet¹⁶⁹, Adorno revient souvent sur une idée fort juste : c'est seulement par l'abandon de sa prétendue suprématie, en s'ouvrant sans cesse, par une réflexion permanente, sur l'infinité des déterminations de l'objet, que le sujet arrive à acquérir sa vraie liberté par rapport à l'objet. Le dialogue avec Kant et Hegel (sans oublier les observations critiques à l'égard de l'empirisme de Hume ou de la phénoménologie de Husserl) traverse la réflexion épistémologique de la Dialectique Négative. Contre Kant, Adorno défend l'idée que l'objet de la connaissance est loin d'être «le divers dépourvu de qualités», sur lequel le sujet applique les catégories extraites de sa propre transcendance. Pour Adorno les déterminations catégorielles d'un objet ne sont pas le produit de la

166 Adorno (TW), *Contribution à une métacritique de la théorie de la connaissance, Etudes sur Husserl, et les antinomies de la phénoménologie* (1956), trad. David (C) et Richter (A), Paris, Payot, 2011.

167 Adorno (TW), *Trois études sur Hegel*, (1957), Paris, Payot, 1979.

168 Adorno (TW), *La dialectique négative*, Paris, Payot 1978, p.143.

169 Plet (L), *Essai sur la dialectique négative d'Adorno : matérialisme critique et utopie*, Paris, Classique Garnier, 2016.

subjectivité transcendantale (comme chez Kant), mais des propriétés intrinsèques de l'objet lui-même, que le sujet ne fait que découvrir grâce à un travail de médiation. Adorno reproche finalement à Hegel d'avoir cédé à la fascination de «*l'insatiable principe d'identité*¹⁷⁰». Dans une réalité conçue en mouvement perpétuel, comme un jaillissement inépuisable de contradictions, il n'y a pas de place pour la pacification. La singularité de l'objet déborde toujours le concept qui essaie de le cerner et cette contradiction se reproduit sans cesse. «*La contradiction pèse plus lourd que pour Hegel qui la visa le premier*¹⁷¹» écrit Adorno. Il laisse entendre que Hegel aurait finalement privilégié le moment de la solution des contradictions, en défavorisant celui de leur perpétuation, même si en d'autres endroits il doit reconnaître que l'identification des contradictions est le principe même de la dialectique hégélienne. «*La connaissance dialectique n'a pas, comme ses adversaires le lui imputent, à construire d'en haut des contradictions et à progresser par leur résolution - bien que la logique hégélienne procède parfois de cette façon. Au lieu de cela, il s'agit de poursuivre en elle l'inadéquation entre la pensée et la chose ; de l'éprouver dans la chose*¹⁷²». Adorno part au fond de l'idée que la conscience n'est jamais coextensive à l'infinité des qualités de l'objet réel. La conviction que par une totalité de déterminations le sujet arrive à épouser complètement l'objet est dénoncée comme illusion. C'est la raison pour laquelle Adorno récuse avec tant de vigueur la thèse hégélienne sur l'identité sujet-objet. Le grand mérite de Hegel d'avoir soumis à une critique décisive l'idéalisme subjectif de la philosophie de la réflexion (par laquelle il entendait la pensée de Kant ou de Fichte), en exigeant que la subjectivité s'ouvre à l'infinité des déterminations de l'objet, aurait été en partie neutralisé: par sa reconduction finale de la substance (de l'objet) dans le sujet, donc par la révocation de l'autonomie de l'objet en faveur de l'identité sujet-objet. «*Critique de la séparation kantienne de la forme et du contenu, Hegel voulut une philosophie sans forme détachable, sans méthode manipulable indépendamment de la chose, et procéda pourtant de façon méthodique*¹⁷³». Adorno pousse loin sa méfiance à l'égard de la contrainte de l'identité, selon laquelle la pensée exerce sur le réel et pensée ramène chaque chose à son concept - (ce qui pour Adorno représente une sorte de «violençe» exercée par le penser identifiant avec ce qui est non identique) - qu'il

170 Adorno (TW), *La dialectique négative*, op. cité, p. 122.

171 Ibid, p. 124.

172 Ibid, p. 124.

173 Ibid, p. 118.

refuse explicitement à la dialectique la qualité même de méthode. Si l'idée de méthode implique le pouvoir de maîtriser les objets de la connaissance à travers un ensemble de procédés, la dialectique ne peut pas se laisser clôturer dans une telle forme d'organisation du réel. Pour Adorno, Hegel aurait été infidèle à sa propre démarche d'ouverture infinie au particulier, dans la mesure où il a trop sacrifié à l'idée de méthode logique Lukacs s'opposera également (avec d'autres arguments), au logicisme de Hegel, et à son «ontologie fausse, cette formidable volonté d'adéquation de la pensée au réel¹⁷⁴», Adorno écrit *«la dialectique n'est pas une méthode : car la chose non réconciliée, à laquelle justement fait défaut cette identité,, que la pensée subroge, est, pleine de contradictions et se dérobe à toute tentative d'interprétation, qui fasse l'unanimité. C'est la chose et non pas la tendance de la pensée à l'organisation qui provoque la dialectique»* Finalement dans la Dialectique Négative, Adorno censure la dialectique hégélienne pour une seule et même raison essentielle : à partir de sa volonté d'épouser la réalité dans la richesse de ses déterminations spécifiques Hegel court le risque de faire trop confiance à la puissance souveraine de la pensée, en oubliant ce qu'il y a d'indissoluble dans ce qui lui résiste.

B/ Du « matérialisme dogmatique au matérialisme réel », admettre pour Adorno un point aveugle dans la connaissance.

Comme Lukacs, Adorno pense que l'être des choses ne devient accessible qu'à l'issue d'un long processus de réflexion, à travers des multiples médiations, imposées au sujet par le fait que l'objet n'est jamais donné avec une simplicité dernière. Il ne cesse pas de souligner le caractère génétique de chaque moment individué par la connaissance, donc la nécessité de l'approcher par des touches successives : ces configurations deviennent une «seconde immédiateté». Là défense du point de vue génétique dans la constitution des objets, la conviction que chaque objet ne se définit que par ce qui est autre que lui, plus précisément par son intégration dans une totalité (les déterminations de la pensée ne peuvent donc être absolutisées, ce serait retomber dans l'illusion idéaliste) justifient ce qu'Adorno appelle le *«passage réel au matérialisme¹⁷⁵»*. D'un point de vue méthodologique, c'est donc à travers une critique immanente de la position idéaliste dans la théorie de la connaissance, poussée jusqu'à

174 Lukacs (G), *Ontologie de l'être social*, Trad. Morbois (JP), Renault (D), Paris, Delga, 2011, notamment dans le chapitre III consacré à Hegel et intitulé « Fausse et véritable ontologie de Hegel ».

ses derniers retranchements, qu' Adorno en arrive à développer sa propre thèse matérialiste ; c'est par la mise en valeur des insuffisances, des impasses et des apories de la position idéaliste, qu'il veut contraindre l'adversaire à reconnaître le bien fondé de la position opposée. Son point de départ est de considérer que de fait, n'y a pas de sujet cognitif pur ; chaque sujet est médiatisé par l'objet qu'il se propose de connaître, par le *constitutum* qu'il veut constituer ; une connaissance qui ne se rapporte pas à un autre qu'elle, à une altérité (à un objet) distincte des fonctions du sujet, se transforme nécessairement en une tautologie. La pensée implique l'idée d'activité, et on ne peut pas concevoir ni d'activité sans le support d'un sujet réel actif, ni de pensée sans un sujet pensant réel, implanté dans le temps et l'espace réel. Si Adorno refuse quand même d'accepter - telle quelle, comme point de départ de la réflexion philosophique, - l'existence d'une réalité objective, indépendante et antérieure à la conscience, c'est parce qu'il identifie une telle position – nous l'avons déjà souligné - à un «*réalisme naïf*», précritique, qu'il abhorre explicitement dans ses écrits. La voie qu'il choisit pour fonder philosophiquement le matérialisme est plus subtile ; Il veut à tout prix se démarquer du «*matérialisme naturaliste et dogmatique*¹⁷⁶» - dont le spectre hante toute la réflexion matérialiste. Toute sa démonstration vise à indiquer au coeur même du processus de la connaissance, un moment autre qu'elle, irréductible aux actes purement cognitifs. L'activité identifiante de la pensée est toujours menacée par ce qu'Adorno appelle le «*débordement du non identique*¹⁷⁷ » Il y a quelque chose qui résiste, un noyau dur et opaque, dont le sujet n'arrive pas à se rendre complètement maître. Y compris en analysant, la sensation - dont les sensualistes ou les empiristes - veulent faire l'élément premier et dernier de la connaissance, Adorno s'efforce de montrer qu'elle est loin d'être cet élément dernier et irréductible : Pour lui, (rejoignant de ce point de vue Freud et plus tard Lacan) la sensation comme fait psychique est toujours sous-tendue par une infrastructure, somatique. Le moment auroral de la connaissance n'apparaît pas par génération spontanée, mais est conditionné par un réseau corporel, donc matériel par excellence. *«Toute sensation est aussi en elle-même impression corporelle ... La reconstruction immanente au sujet, du monde des choses, n'aurait pas de base à sa hiérarchie - la sensation justement - sans la physis que la théorie de la connaissance autarcique voudrait n'édifier que sur la sensation. Irréductible, le moment somatique l'est*

175 Adorno (TW), *La dialectique négative*, op. cité, p. 111.

176 Ibid, p. 112.

comme moment non purement cognitif de la connaissance¹⁷⁸». Finalement comme le souligne Nicolas Tertulian, « la polémique d'Adorno contre le matérialisme conçu comme «métaphysique» est dictée au fond par son refus de principe de l'idée de système en philosophie, ainsi que par sa critique réitérée contre le principe d'identité. Faire de la transcendance de l'être par rapport à la conscience un postulat métaphysique lui semble cautionner inévitablement une vision monolithique de l'histoire, dont l'incarnation négative parfaite serait le marxisme institutionnalisé. Il essaie donc de laver Marx du soupçon d'avoir partagé l'idée d'un «matérialisme de la nature» ou d'une «métaphysique matérialiste», dans le sens d'une doctrine sur les «principes matérialistes originaires¹⁷⁹».

C/ Face à l'irréductible dans la connaissance, Adorno et la dialectique nostalgie/utopie.

Pour Adorno donc, le chemin menant à la possibilité de penser le monde comme lieu de liberté et de bonheur potentiellement universels est tortueux, et ne mène à aucune affirmation. Adorno écrit dans *Minima Moralia* : « La pensée attend qu'un jour le souvenir de ce qui a été manqué vienne la tirer du sommeil et la transforme en leçon philosophique¹⁸⁰ ». La pensée attend, en sommeil, dénuée du désir que représente l'utopie, et ce qu'elle attend, c'est bien le passé (cette partie désormais manquante comme nous le verrons dans le chapitre III) plutôt que le futur. Il s'agit d'une somnolence alerte, attendant le mouvement intérieur du souvenir activé comme remémoration. Qui plus est, cette pensée en attente est simultanément une sorte de désir pour sa propre transformation (enseignement/ apprentissage) – le type de théorie constructive qui pourrait inspirer la pratique. Le désir d'Adorno de retrouver l'utopie – «l'autre face de l'histoire, l'autre face des souffrances» selon l'expression de Miguel Abensour¹⁸¹ – en tant que principe d'action historique est nostalgique, dans la mesure où le « réveil » de la pensée dépend de la remémoration.

177 Ibid. p. 146.

178 Ibid. p. 153.

179 Tertulian (N). « Réflexions sur la dialectique négative ». In revue L'Homme et la société, N. 69-70, 1983. *Actualité des philosophes de l'École de Francfort*. pp. 31-54.

180 Adorno (TW), *Minima Moralia : réflexions sur la vie mutilée* (1951), Paris, Payot-Rivages, 2003, p. 112.

181 Abensour (M), *L'Homme est un animal utopique / Utopiques II*, Arles, Les Éditions de La Nuit, 2010, p. 23.

« *La pensée attend qu'un jour le souvenir de ce qui a été manqué vienne la tirer du sommeil et la transforme en leçon philosophique*¹⁸⁰ ». La pensée attend, en sommeil, dénuée du désir que représente l'utopie, et ce qu'elle attend, c'est bien le passé (cette partie désormais manquante comme nous le verrons dans le chapitre III) plutôt que le futur. Il s'agit d'une somnolence alerte, attendant le mouvement intérieur du souvenir activé comme remémoration. Qui plus est, cette pensée en attente est simultanément une sorte de désir pour sa propre transformation (enseignement/ apprentissage) – le type de théorie constructive qui pourrait inspirer la pratique. Le désir d'Adorno de retrouver l'utopie – *« l'autre face de l'histoire, l'autre face des souffrances »* selon l'expression de Miguel Abensour¹⁸¹ – en tant que principe d'action historique est nostalgique, dans la mesure où le « réveil » de la pensée dépend de la remémoration.

La pensée doit être éveillée une lacune de la mémoire, par quelque chose de manquant, et de ce fait, par ce qui lui manque (affectivement) quand elle s'en souvient ou quand elle comble cette lacune. La nostalgie fonctionne comme un principe critique qui mène la pensée à l'éveil, au moment où le désir utopique prend le pas comme principe de transformation sociopolitique. Le but ultime d'une telle nostalgie est de dériver du passé le sens perdu d'*espérance* comme croyance en indétermination, l'urgence et la potentialité, qui doit être enseignée. Se souvenir et ainsi réactiver le passé à des fins utopiques, au lieu d'activer directement un futur utopique, consiste, dans le mode de pensée dialectique et réflexif d'Adorno, à réactiver un *sens de possibilité* d'action radicale – quelque chose d'actuellement refoulé par le caractère routinier et la rationalisation du *statu quo*. Ce sens de possibilité est nécessaire à l'éveil des potentiels dormants du présent, et avec eux, de la promesse d'un bonheur futur (le radicalisme dans le présent est toujours inactuel ; il ne peut pas être configuré à partir de ce qui est simplement donné, dans son mécanisme et son objectivité réifiée). De prime abord, il ne s'agit donc pas d'un dépassement ou d'une émancipation de l'histoire, mais d'une récupération « *nostalgique* » de son potentiel « *utopique* » pour la praxis politique. Cette récupération est rédemptrice, plutôt que conservatrice. A cet égard, les affinités d'Adorno avec Walter Benjamin et Ernst Bloch¹⁸² sont indéniables, même si ces derniers ont communiqué dans un registre mystique et romantique dont Adorno ne peut se réclamer.

180 Adorno (TW), *Minima Moralia : réflexions sur la vie mutilée* (1951), Paris, Payot-Rivages, 2003, p. 112.

181 Abensour (M), *L'Homme est un animal utopique / Utopiques II*, Arles, Les Éditions de La Nuit, 2010, p. 23.

182 Benjamin (W), « Sur le concept de l'histoire » in *Oeuvres (T 3)*, Trad. Gandillac (de-M) Paris, Gallimard, 2000 et Bloch (E), *Le Principe Espérance (T1)*, Trad. Wuilmar (F), Paris, Gallimard, 1976.

En insistant sur l'idée que la pensée puisse racheter les potentiels politiques de transformation, Adorno nous invite à comprendre l'utopie comme étant révolutionnaire : il ne s'agit donc pas d'un lieu idéal platonique, où la perfection sociopolitique est un fait accompli mais plutôt une condition rétablissant la possibilité d'une vraie action transformative. En outre, Adorno ne nous livre aucun élément explicite quant à ce que ce futur devrait concrètement devenir. Son utopisme non orthodoxe et d'une « faiblesse » trompeuse repose sur un sens critique de l'histoire, indissociable d'une nostalgie pour un passé révolutionnaire dynamique (depuis lors bloqué et mythifié), lorsque la possibilité d'un changement révolutionnaire appartenait au cours des événements. A cet égard et pour préciser clairement que chez lui, la nostalgie en tant que processus réflexif ne comporte aucune visée restauratrice, Adorno écrit encore -(dans une note dense et pleine d'ironie) : *«La pensée dialectique n'inclut pas seulement la doctrine marxiste selon laquelle le prolétariat, objet absolu de l'histoire, est en mesure de devenir son premier sujet social, de réaliser l'autodétermination consciente de l'humanité, mais aussi la plaisanterie... que sans Louis XVI, il n'y aurait jamais eu de révolution, qu'on lui devait donc la déclaration universelle des droits de l'homme. La philosophie négative, dissolution universelle, dissout même les facteurs de la dissolution. Mais la forme nouvelle sous laquelle elle prétend suspendre et préserver les deux, ce qui a été dissous et ce qui a exercé la fonction dissolvante, ne peut jamais émerger à un état pur dans la société antagoniste. Tant que la domination se reproduit, l'ancienne qualité réapparaît dans la dissolution des facteurs dissolvants: aucun saut n'est possible dans un sens radical. Un tel saut serait uniquement l'événement qui conduit hors de cette dialectique. Du fait que la détermination dialectique de la nouvelle qualité se voit chaque jour renvoyée à la violence...qui transmet la fatalité de la domination, elle se trouve devant la nécessité quasiment inévitable – chaque fois qu'avec le travail du concept elle atteint la négation de la négation – d'introduire même dans la pensée l'ancien mal à la place d'une alternative qui n'existe pas¹⁸³»*.

6/ Face à la raison instrumentale, les jalons d'une épistémologie radicale.

Il y a donc chez Horkheimer et Adorno une aversion radicale pour le positivisme comme démarche dominante dans les sciences sociales, conscience selon eux mutilée d'une civilisation unidimensionnelle. Toutes leurs réflexions se caractérisent en permanence par un effort de distanciation de ce qu'on peut appeler l'esprit dominant d'une époque. Ce trait est devenu systématique à la suite d'une réunion de

183 Adorno (TW), *Minima Moralia*, op cite, p 330

sociologues à Tübingen en 1962, qui opposait Habermas et Adorno au plus grand positiviste de l'époque, Karl Popper. Cette querelle, - connue depuis lors comme « querelle du positivisme » - marque un point de rupture dans le développement des fondements épistémologiques des sciences sociales. Elle a eu par la suite la conséquence salubre d'obliger les sciences sociales à définir avec plus de rigueur leur objet, leurs méthodes et leurs conséquences. Face à la rationalisation envahissante, à laquelle n'échappent pas les sciences sociales, les représentants de la théorie critique soulignent alors dans une controverse permanente avec l'esprit positiviste, que la mise en œuvre de la rationalité en soi, à travers les processus cognitifs, aboutit fatalement - partant des prémisses positivistes - à l'imposition au nom de la rationalité, d'un type de domination politique déterminée et non avouée. La théorie critique identifie le positivisme à un acte de fuite devant des engagements, une fuite déguisée en définition de la connaissance. Faisant sienne à la fois la maxime de Marx «*de omnibus dubitandum*» et sa conception du sujet social capable dans la praxis de se libérer lui-même, la théorie critique oscille alors en permanence entre une analyse objective des structures sociales et un appel à la subjectivité libératrice. D'où un mélange paradoxal de pessimisme fataliste et d'optimisme révolutionnaire qui leur sera maintes fois reproché. Ce flottement - épistémologiquement volontaire et conscient quant aux lignes de force de l'analyse - fait que la théorie critique ne débouche pas sur une véritable théorie du changement social, car finalement telle n'est pas sa fonction première.. Mais ce faisant le demeure figée dans la négation totale et inconditionnelle de ce qui existe, forcée qu'elle est d'introduire la notion du sujet individualiste propre à la philosophie des Lumières. Elle adopte alors une position douloureuse de dévoilement des processus cachés de domination essentiellement pour se distancer des tendances objectivistes et mécanistes dans la théorie de la révolution de Marx. Contre une philosophie sociale qui veut tout au plus être logique et scientifique, Adorno reprend et enrichit la critique de la démarche scientifique *bornée* faite déjà par Hegel : «*Hegel invoque contre la science rationnelle un argument tout à fait rationnel. Cette science, qui se prend pour la seule source légitime de vérité, préparerait et taillerait les objets jusqu'à ce qu'ils rentrent dans les disciplines institutionnelles positives, afin de sauver ses propres concepts ordonnateurs, sa non-contradiction immanente et sa praticabilité. Le concept de réification chez Hegel, est motivé par le fait que la science se soucie moins de la vie de son objet d'étude que de sa compatibilité avec*

ses propres règles de jeu. Ce qui se comporte comme vérité intouchable et irréductible est déjà le produit d'une préparation, est secondaire, dérivé. Une des tâches de la conscience philosophique consiste précisément à liquéfier de nouveau ce qui a été coagulé dans la science, en soumettant cette dernière à une réflexion, afin de la reconvertir dans l'état duquel la science l'a éloigné¹⁸⁴». De ce point de vue, la théorie critique dès sa naissance appelle à pratiquer l'interdisciplinarité comme pratique polémique dirigée contre le découpage arbitraire. Mais elle veut aussi rétablir le rapport direct entre théorie et monde vivant, en faisant du rapport au vécu le critère de la valeur de la théorie. « Tout comme la philosophie se méfiait des apparences trompeuses et insistait sur l'interprétation, la théorie se méfie d'autant plus sûrement de la façade de la société, que celle-ci se présente lisse et parfaite. La théorie veut nommer ce qui tient effectivement le rouage ensemble. L'aspiration de la pensée, pour laquelle le non-sens de ce qui est seulement apparent était autrefois insupportable, s'est sécularisée avec l'insistance pour la démystification. Elle aimerait soulever la pierre sous laquelle couve le monstre ; c'est seulement dans ce dévoilement qu'elle voit un sens¹⁸⁵».

A/ Théorie de la connaissance et réalité sociale : le défi de la dialectique pour la nouvelle génération de la théorie critique.

La querelle que nous évoquons ne porte ni uniquement sur les méthodes ni uniquement sur des questions d'épistémologie, bien que ces aspects jouent un rôle essentiel. Il s'agit d'un désaccord qui porte sur les intentions pratiques de la démarche théorique. Pour Adorno et Horkheimer, ce qui est fondamentalement en cause, n'est pas le « quoi » ou le « comment » de l'activité scientifique, mais le « pour quoi ». Ramenées à une formule, on peut caractériser les divergences par : d'un côté, la constitution et la mensuration de systèmes sociaux fonctionnels artificiels, qu'on affirme calculables dans leurs mouvements propres ; de l'autre, l'intention scientifique motivée par la libération de l'homme à l'égard de telles contraintes de systèmes, en le rendant capable de les ramener de manière autoréflexive à ses énergies créatives premières, bref de briser la logique instrumentale qui envahit la vie moderne. La théorie critique qui se réfère explicitement à la tradition dialectique doit - afin de se conformer aux exigences de cette démarche - se constituer à partir

184 Adorno (T.W.) : *Trois études sur Hegel*, (1957), Paris, Payot, 1979, p 23

185 Ibid, p 126.

d'une conception historique de la totalité sociale. La dialectique comme méthode d'appréhender la réalité se réfère à la dialectique du monde réel. Elle n'est donc, pas seulement l'instrument épistémologique, elle est la réalité saisie sous une autre forme. Fidèle à la tradition hégélienne, elle met l'accent sur le caractère historique et processuel du réel. En insistant sur l'historicité de chaque donnée, les dialecticiens s'opposent radicalement aux positivistes et à la pierre angulaire de leur système : le principe d'identité logique, car « *l'histoire lieu de l'inquiétude poussante*¹⁸⁶ », est le contraire de ce principe. La résolution des contradictions par la dialectique ne se fait pas de manière logique et immanente à une méthode scientifique, mais réellement, sous l'effet de la dialectique sociale, dont la dialectique comme méthode ne fait que retracer les mouvements. Le moteur de la dialectique est le besoin¹⁸⁷ qui est à l'origine des tendances explosives, si particulières à un système social dynamique et que le doute dialectique saisit dans toute leur plénitude. La méthode dialectique met en outre l'accent sur l'idée de totalité : « *La totalité sociale ne mène pas une vie autonome au-dessus de ce qu'elle englobe et qui la constitue. Elle se produit et se reproduit à travers ses moments particuliers. Tout comme on ne peut pas détacher ce tout de la vie, de la coopération et des antagonismes de ses éléments, on ne saurait comprendre n'importe quel élément seulement dans son fonctionnement, sans comprendre le tout, qui trouve son essence dans les mouvements du particulier. Le système et le singulier sont réciproques et peuvent être connus uniquement dans leur réciprocité*¹⁸⁸ ».

La méthode dialectique part des données empiriques, mais elle ne se contente pas de les enregistrer comme données dernières. Elle possède la capacité de découvrir le rapport agissant. Le concept de totalité, concept dynamique, contient une fonction critique évidente qui se situe à deux niveaux, un niveau immanent et un niveau potentiel. En contrastant certains aspects particuliers avec la situation historique totale, cette perspective permet de dégager leur inadéquation à la totalité immanente d'un système social. Le fait isolé est déterminé substantiellement par la structuration de la situation sociale totale. L'aspect potentiel du concept de totalité donne à l'aspect immanent sa direction et la chance de se sortir d'une dialectique purement négative. La société en soi est confrontée avec la totalité d'une société réussie dans une utopie

186 Nancy (J.L.), *Hegel, l'inquiétude du négatif*, Paris, Galilée, 2018, p 54.

187 Il est important de rappeler ici qu'après la *Dialectique négative* (1966), T.W. Adorno envisageait de travailler sur ce qu'il appelait « *la théorie des besoins face à la réalité sociale* ».

188 Adorno (T.W.), *Trois études sur Hegel*, op. cité, p. 127.

réelle. Constituant de fait ce qu'on peut appeler la force critique – car émancipatoire - de la démarche philosophique et il serait dommage, que les sciences humaines ne se servent pas d'un appareil conceptuel fidèle à la pensée de Marx, dont un des détours (tout en restant éminemment matérialiste) consistait précisément à baser les tendances d'évolution de la société sur une interdépendance entre potentiel et réel. Comme le souligne Marcuse : « *la vérité historique est comparative ; la rationalité du possible dépend de la rationalité de l'actuel, la vérité du projet transcendant de la vérité du projet en cours de réalisation. Le vrai n'est pas considéré par la dialectique) comme substance, mais comme sujet*¹⁸⁹ ».

Tous ces aspects de la méthode dialectique telle qu'elle est comprise par l'Ecole de Francfort la distinguent d'un matérialisme orthodoxe Dans ce contexte, la théorie critique soulève un problème épistémologique fondamental : est-ce qu'il y a une réalité objective indépendante de la conscience humaine ? La théorie critique répond par la négative et estime que le marxisme de la maturité a dévié vers un matérialisme mécaniste, excluant notamment le rapport constitutif fondamental de la pratique – (initialement analysé – nous l'avons montré - par le jeune Marx) qui ne reflète pas seulement la réalité sociale mais la produit en même temps Ici Tous les espoirs ne seront pourtant pas exaucés. En effet, la théorie critique n'arrive pas à «constituer un concept adéquat du rapport de constitution On verra même que chez Habermas elle se croit obligée de remplacer le rapport fondamental du marxisme (- a contradiction entre travail et capital - par une dichotomie détournée entre travail (action instrumentale) et interaction (action communicative).

B/ D'Habermas à Honneth, la fidélité au principe dialectique.

Habermas et Honneth se veulent chacun à leur façon les continuateurs d'une théorie critique entièrement refondée ; il sont ceux par qui « la Théorie se reconstruit » – pour reprendre les mots de Olivier Voirol¹⁹⁰ – à partir de la réflexion sur la modernité En 1998, dans une série d'articles sur *La constellation post nationale*¹⁹¹, Jürgen Habermas est revenu sur cette idée de modernité et de la place de la raison instrumentale. Refusant les diagnostics sombres des deux grands auteurs de

189 Marcuse (H), *Pour une théorie critique de la société*, Trad. de l'allemand par Cornélius (H), Paris : Denoël-Gonthier, 1971, p. 54.

190 Voirol (O), « Quel est l'avenir de la théorie critique ? », in *Questions de communication*, n°21 | 2012, 107-122.

191 Habermas (J), *Après l'État-nation. La constellation postnationale*, Paris, Fayard, 2000, 1998.

l'École de Francfort, Habermas défend la possibilité de « *tirer la leçon des catastrophes* » et constate que « *de Horkheimer et Adorno à Baudrillard, de Heidegger à Foucault et Derrida, les traits totalitaires du XX^e siècle se sont gravés dans la structure même des diagnostics sur l'époque. Cela me conduit à me demander si ces interprétations négativistes, fascinées par l'horreur des images, ne laissent pas échapper l'envers de ces catastrophes*¹⁹² ».

Si l'on suit le point de vue de Jürgen Habermas, on peut considérer qu'à partir de *La dialectique de la Raison*, Horkheimer et Adorno ont mis la Théorie critique entre parenthèses. Leur « renoncement », bien que fécond dans certains domaines épistémologiques, n'en est pas moins une impasse en ce qui concerne les théories de la connaissance. La rupture de 1944 est d'un intérêt essentiel pour la compréhension de l'École de Francfort : elle fait apparaître les apories sur lesquelles Horkheimer et Adorno finirent par buter au terme d'une première version de la Théorie critique. Mais comme le souligne avec justesse O. Voirol : « *L'idée qu'il puisse exister une théorie figée, intemporelle ou hors de l'histoire est antithétique avec l'idée même de la Théorie critique. Et c'est par ce projet consistant à être en prise avec l'histoire que la recherche sociale, comme moyen de mise à jour constante de la conceptualisation au vu des pratiques effectives et des obstacles à l'émancipation, est constitutive même de la Théorie critique. Sans ce lien entre philosophie et recherche sociologique, c'est une dimension essentielle de la Théorie critique qui disparaît. Or, il n'est pas certain, au vu de l'organisation actuelle de la recherche et du système académique, que les conditions soient réunies pour mener à bien un tel projet, à l'heure de la fragmentation disciplinaire, de l'instrumentalisation de la recherche, de la coupure croissante entre philosophie et sociologie. L'avenir de la Théorie critique dépendra de la manière dont la génération actuelle et les générations futures de chercheurs qui s'en réclament parviendront à analyser leur époque, à interpréter les pratiques et les tendances de leur société, à développer sans relâche de nouvelles conceptualisations. Cela dépendra de leur capacité à développer une théorie émancipatrice en prise avec des pratiques effectives, d'établir des diagnostics nourris par la recherche empirique, et développer de conceptualisations adéquates rendant compte des processus sociaux et économiques*

192 Habermas (J), «Tirer la leçon des catastrophes. Rétrospective et diagnostic d'un siècle écourté », in *Après l'État-nation. La constellation post nationale*, op. cité, p. 22.

*renforçant la réification et la domination*¹⁹³». Finalement par un hasard (qui n'en est peut-être pas un), Hegel et Lukacs d'un côté, Adorno et Horkheimer de l'autre, ne se trouvent-ils pas à revenir ainsi dans les considérations philosophiques de la position de Kant ? La Critique de la raison pure ne représente-t-elle pas effectivement cette critique d'une philosophie de la raison pure ? Kant n'a-t-il pas mis en évidence qu'une raison se considérant sans limite représente déjà l'état d'une raison hors d'elle-même ? Assurément. Avec Kant, Hegel, Adorno et Horkheimer partagent l'exigence critique qui s'exprime dans l'impératif de procéder à une enquête sur les conditions de possibilité et les limites de la rationalité. À la différence de Kant, toutefois, ceux-ci pensent que la question de la légitimation de la raison par elle-même n'est pas crédible si elle ne s'effectue strictement et seulement qu'au niveau de la sphère de l'idéalité. Car, ce faisant, la raison ne s'adresse qu'à la raison en faisant abstraction du monde réel à partir duquel les revendications idéales de celle-ci doivent pourtant être jugées. Il n'est donc pas certain que la raison puisse être déclarée le meilleur juge d'elle-même. C'est pourquoi, de Hegel à Adorno et Horkheimer, et finalement dans une paradoxale continuité jusqu'à Habermas et Honneth aujourd'hui, la dialectique de la raison s'interrogera désormais sur les conditions et les formes historiques de la rationalité. Ce qui a pour conséquence que l'évaluation critique de la portée et de la signification de l'idéalité demeurera ici fondamentalement relatif à l'état historique de la réalisation concrète de la raison elle-même. C'est aussi la raison pour laquelle la médiation (le détour) entre théorie et praxis se présente comme le seul véritable antidote critique contre les errances absolutistes de la raison pure, laquelle n'est jamais immunisée par elle-même contre sa propre tendance aux radicalismes.

C/ Engagement et neutralité : deux perspectives différentes chez Habermas et Honneth.

Conformément à la conception adornienne d'une part d'utopie intrinsèque à la dialectique, Habermas inscrit son «*projet d'une communauté de communication idéale*¹⁹⁴» dans la tradition de la théorie critique, en le présentant explicitement comme une perspective qui doit permettre de combattre les idéologies dont sont victimes les individus. Habermas partage l'engagement de la visée émancipatrice issue de l'école de Francfort et n'hésite pas - avec virulence dans la logique de sa

193 Voirol (O), *Quel est l'avenir de la théorie critique ?*, op. cité, p 122

194 Habermas (J), *Théorie de l'agir communicationnel*, Paris, Fayard, 1987, p. 8.

propre utopie - à dénoncer tout ce qui pervertit ou dégrade la possibilité de reprendre l'idéalité de l'espace public bourgeois né au XVIII^e siècle, à savoir la possibilité pour tout un chacun de participer à la formation d'une opinion publique éclairée, de l'ordre d'un usage public de la raison, permettant de faire pression sur le pouvoir et de lui demander des comptes. La philosophie habermassienne revient à l'espérance de rendre possible une démocratie authentique par la mise en place d'une politique délibérative, dont l'intersubjectivité et la normativité doivent être explicitées par l'éthique de la discussion. On oublie trop souvent, en présentant Habermas comme un théoricien du consensualisme, que son intention est de créer un espace public de contestabilité ou une « zone conflictuelle¹⁹⁵ » pour lutter contre la domination et dénoncer tout faux consensus. Sa critique des causes de la dégradation de l'espace public bourgeois et de sa transformation en un espace public post-littéraire ou plébiscitaire concerne le thème de la neutralité. Habermas reproche aux *mass media* de ne pas être suffisamment neutres ou objectifs dans leur traitement de l'information, alors qu'ils ont la responsabilité de favoriser l'apprentissage d'un esprit critique. Ils devraient être davantage indépendants des acteurs politiques et sociaux, notamment des partis politiques qui trop souvent les utilisent pour manipuler l'opinion et « extorquer au public sa loyauté de masse¹⁹⁶ ». Les critiques de Habermas s'adressent aussi à l'État social qui, en véhiculant l'utopie de la société du travail, neutralise les conflits qui pourraient naître du travail salarié, tout en employant des moyens juridico bureaucratiques qui ne sont pas neutres mais coercitifs. Tout est fait, premièrement, pour que les travailleurs acceptent d'être continuellement au travail, et oublient ou supportent du mieux possible la pénibilité de leur tâche grâce à des mesures compensatoires comme l'amélioration des conditions de leur métier. Le but est d'éviter qu'ils prennent conscience des effets pervers de la rationalité instrumentale qui continue d'être à l'oeuvre dans le monde du travail, c'est-à-dire des nouvelles formes d'aliénation et d'exploitation qu'ils peuvent subir. En second lieu, si l'État social, particulièrement sous la forme de l'Etat Providence, a permis des progrès en justice sociale, il ne l'a souvent fait souvent qu'au prix d'une mise en place d'un ensemble de dispositifs contredisant la liberté individuelle. Les moyens juridico bureaucratiques employés sont une intrusion croissante de l'État dans la vie des individus, et reviennent à des

195 Habermas (J), *La technique et la science comme idéologie*, Paris, Gallimard, 1973, p. 70.

196 Habermas (J), *Droit et démocratie. Entre faits et normes*, Paris, Gallimard, 1997, p. 406.

« pratiques de normalisation et de surveillance¹⁹⁷ ». Habermas se propose donc de reprendre le projet de l'État social en substituant à l'utopie de la société du travail celle d'une démocratie radicale fondée sur la communication. Il n'est plus possible d'espérer pouvoir garantir à tous une vie digne par la visée du plein emploi, car le monde du travail relève de la rationalité instrumentale (donc des domaines de l'argent et du pouvoir) qui accentue les inégalités entre les individus. Seule la raison communicationnelle peut produire la solidarité sociale nécessaire pour créer une opinion publique politique qui, par son pouvoir d'autodétermination, permettra de vivre dans une démocratie authentique. Le projet habermassien de communication idéale n'a donc rien de neutre, au sens d'une indifférence ou d'un manque d'engagement. Il est au contraire éminemment normatif, en désignant un bien à visée émancipatrice. Cependant, ce bien ou ce projet, aussi assumés soient-ils, sont neutres en tant qu'ils sont déontologiques. L'engagement pour l'émancipation ne contredit pas le fait que la conception de la justice proposée est indépendante d'une conception particulière du bien. En d'autres termes, Habermas prétend que le projet de communication idéale est neutre – donc universel – parce qu'il n'ajoute rien à la normativité déjà inscrite dans la pratique communicationnelle que tout un chacun peut comprendre. Il n'est que la réflexivité de ce que *discuter veut dire*, à savoir que les règles à respecter, sur lesquelles doit reposer la vie sociale, sont les quatre présuppositions idéalisantes de la pratique argumentative : premièrement, il n'y a de discussion réelle que si on recherche de manière désintéressée avec son ou ses interlocuteur(s) le meilleur argument possible, l'idéal étant que toute assertion puisse être tenue pour vraie, non seulement par tous les participants mais, au-delà du cercle de discussion, par toute personne, ce qui implique qu'une discussion réussie débouche nécessairement sur un consensus. Second point, la symétrie des participants est requise : il faut considérer autrui comme notre égal pour rechercher avec lui la vérité et savoir intervertir les rôles, c'est-à-dire se mettre à sa place pour comprendre son point de vue. En troisième lieu, la discussion requiert la sincérité des partenaires, sans laquelle aucun consensus ne peut être valide. Enfin, les individus doivent entrer librement en discussion, et se soumettre eux-mêmes aux règles imposées par l'éthique de la discussion.

197 Habermas fait explicitement référence à Michel Foucault. Cf. Habermas (J), *Écrits politiques. Culture, Droit, Histoire*, Paris, Flammarion, 1990, p. 153.

A celles et ceux qui lui reprochent la fausse neutralité de l'argumentation, affirmant qu'elle n'a rien d'universel mais dépend d'une certaine conception du bien, Habermas répond que tous les individus, quelle que soit leur culture, s'accordent sur la pertinence de tels principes. La pratique de l'argumentation constitue un foyer dans lequel les efforts d'entente déployés par les participants d'une argumentation, quelles que soient leurs différences d'origine, convergent au moins intuitivement. En effet, des concepts tels que ceux de vérité, de rationalité, de justification ou de consensus, bien qu'ils puissent être diversement interprétés et employés suivant des contextes culturels différents, jouent *le même rôle grammatical* dans toutes les langues et dans toutes les communautés linguistiques. Cependant, l'élaboration de l'éthique de la discussion dans la *Théorie de l'agir communicationnel* souffre encore du défaut de ne pas distinguer suffisamment la morale du droit. Habermas reconnaît que les présuppositions idéalisantes de la discussion donnent trop l'impression d'être des normes morales, ce qui a pour défaut de donner à son raisonnement la forme apparente d'un cercle vicieux : la visée de l'entente ou du consensus ne serait pas tant ce qui découle logiquement de la pratique argumentative, qu'une finalité imposée par une certaine conception du bien et de ce que doit être une discussion réussie. La normativité visée ne serait rien d'autre que celle qui est déjà présupposée. Habermas, dans *Droit et démocratie*, corrige ce défaut en renforçant la neutralité de l'éthique de la discussion par une distinction plus nette entre le principe de discussion et le principe moral. L'éthique de la discussion est neutre en ce qu'elle revient à proposer une conception procédurale du droit ou de la démocratie : ce qui lie les individus, ce n'est plus une morale donnée ou acquise, qu'ils partageraient à l'identique, ni des traditions qui pourraient servir comme autrefois de consensus en arrière-plan massif. Le fait contemporain du pluralisme a irréversiblement changé la donne. L'entente entre les citoyens, désormais, ne peut être que formelle, en portant sur les règles de validité des normes qu'ils vont établir. La cohésion sociale tient à l'accord sur les procédures à suivre et sur la manière de les concevoir pour garantir la démocratie. Appliquer le principe de discussion exige de respecter les droits fondamentaux. Il n'y a pas de discussion possible – ni de démocratie – sans la reconnaissance pour tous des libertés fondamentales individuelles. Il n'y a pas non plus de démocratie (authentique ou radicale) sans le principe d'autodétermination du peuple, sans la création d'une opinion et d'une volonté collectives pour empêcher que la politique relève de la domination. Les institutions doivent appliquer le

principe de discussion pour donner confiance aux citoyens et favoriser chez eux un assentiment constitutionnel. L'éthique de la discussion a pour ambition de garantir l'exercice véritable d'un État de droit par la pratique argumentative. Pour autant, si elle est neutre moralement en ses présuppositions idéalisantes, ou en son fondement, elle ne l'est pas dans sa finalité : elle vise à encourager une « morale fondée à la fois sur l'égal respect de chacun et sur la responsabilité solidaire et universelle que chacun doit assumer pour l'autre¹⁹⁸ », pas seulement vis-à-vis de ses semblables, mais de toute personne. L'éthique de la discussion est donc à la fois à comprendre au sens d'une déontologie à respecter (appliquer les règles qui régissent la pratique argumentative), et d'une morale. Elle témoigne d'un *ethos* particulier en étant propre à la culture politique libérale. Mais sa relativité, qui justifie qu'on la nomme « éthique¹⁹⁹ », ne contredit pas sa dimension universelle qui la rend indissociable de la morale héritée du christianisme, dont sont issus les principes démocratiques de liberté, d'égalité, et de solidarité. L'éthique de la discussion à la fois encourage et présuppose pour son application une morale de la reconnaissance mutuelle. Elle est inapplicable sans l'adoption de valeurs, de même que son application a pour sens de les renforcer. La pratique argumentative, enfin et surtout, exige des citoyens une démarche de neutralisation. Pour entrer en discussion, ils doivent faire l'effort de passer du singulier au général ou à l'universel, en cherchant non pas à défendre leurs points de vue, préconstruits avant la discussion, mais en élaborant avec d'autres le meilleur argument possible. Les présuppositions idéalisantes exigent d'eux une neutralisation au sens d'une abstraction de leur position sociale, pour considérer leur(s) partenaire(s) comme leur égal. Ils doivent adopter « un point de vue extra mondain²⁰⁰ ». C'est ce qui différencie l'éthique de la discussion de la négociation. La négociation est nécessaire quand il est impossible de neutraliser les rapports de pouvoir. Les processus de négociation sont appropriés à des situations dans lesquelles les rapports sociaux de pouvoir ne peuvent pas être neutralisés comme le présupposent les discussions rationnelles. Habermas est tout à fait conscient du décalage qui existe entre la normativité de l'éthique de la discussion et la *praxis* sociale, dans laquelle ce sont les rapports inégaux d'argent et de pouvoir, mais aussi

198 Habermas (J), *L'intégration républicaine. Essai de théorie politique*, Paris, Fayard, 1998, p 5.

199 La distinction éthique/morale chez Habermas revient à la distinction entre le général et l'universel. L'éthique est relative à une identité collective donnée, à son *ethos*, tandis que la morale revient à s'interroger sur ce qui est valable universellement, et dans l'intérêt de tous. In Habermas (J), *L'intégration républicaine*, op. cité, p. 77.

200 Habermas (J), *Théorie de l'agir communicationnel*, op.cité, T.1, p. 303.

les conflits, qui sont dominants. Il est très rare que la discussion soit appliquée et possible en pratique, tant les conditions sociales favorisent des rapports de domination. Mais le conflit, la domination, sont autant de pathologies ou de distorsions de la norme langagière de l'entente qui ne contredit pas sa normativité. Habermas fait sur ce point une distinction importante entre les concepts de « monde vécu » et de « système ». Le monde vécu désigne l'ensemble des convictions partagées par les individus, qui ne relèvent plus désormais des traditions, de l'adoption de valeurs identiques ou de coutumes, mais sont construites par le tissu intersubjectif de l'éthique de la discussion. Le commun n'est plus donné mais à constituer. La notion de système, elle, renvoie à toute sphère ou champ de l'existence doté(e) d'une autonomie propre, qui s'auto développe indépendamment de l'homme, et n'a donc rien d'intersubjectif. C'est le domaine de la rationalité instrumentale, spécifique à l'argent et au pouvoir. L'apparition de systèmes est un processus normal lié à la rationalisation du monde dans la modernité. Mais les pathologies adviennent à partir du moment où il y a *colonisation*, c'est-à-dire quand la rationalité instrumentale s'empare des domaines relevant de la raison communicationnelle et en confisque le potentiel intersubjectif. Pour Habermas, la réification et la bureaucratisation sont les deux grands maux du néo-capitalisme ou du capitalisme avancé.

Chez Honneth - qui de ce point de vue s'oppose à Habermas - c'est justement cet effort de neutralisation attendu des sujets qui n'a pas de sens. Pour lui, Les individus, premièrement, ne vivent pas leurs expériences de l'injustice comme des distorsions ou des atteintes à la pratique communicationnelle dont ils souffriraient, mais comme des formes de mépris ou un manque de reconnaissance. Le problème de la motivation des individus d'entrer en discussion n'est donc pas résolu par Habermas, et ne peut pas l'être, puisque la normativité de la raison communicationnelle n'est pas une donnée immédiate de la conscience. Deuxièmement l'argumentation est un modèle langagier inique, car elle n'est pas « *également accessible à toutes les couches sociales*²⁰¹ ». Habermas conçoit un espace public bourgeois, exclusif, qui laisse de côté le non verbal, et ignore toute demande de reconnaissance non parvenue au stade de l'argumentation. L'expression de la conscience morale diffère selon les milieux sociaux. Elle est cohérente, homogène, par sa construction essentiellement

201 Honneth (A) *La société du mépris. Vers une nouvelle Théorie critique*, op. cité, pp. 207-209.

argumentative dans les milieux aisés (où l'éducation et l'apprentissage ont joué leur rôle), tandis qu'elle est plus disparate dans les couches sociales populaires, en prenant la forme de réactions ou de contestations parfois non élaborées. Honneth, par sa théorie de la lutte pour la reconnaissance, désire prendre davantage en compte les classes sociales défavorisées en partant du sentiment d'injustice, dont l'expression peut prendre plusieurs formes selon les déterminismes sociaux. Troisièmement il est - pour Honneth - absurde de demander aux individus de faire abstraction des rapports de domination qui constituent une grande partie de leurs relations sociales, sous prétexte qu'il existerait une hétérogénéité radicale entre le système et le monde vécu. Le conflit, loin d'être une pathologie, est la condition de possibilité d'un espace public élargi, idéalement accessible à tous, qui doit se nourrir des revendications portées par les individus, classes ou groupes sociaux différent(e)s pour faire valoir leurs droits et exiger d'être reconnus comme ils méritent de l'être. Selon Honneth avec sa « *Théorie de l'agir communicationnel* », Habermas finit par élaborer une philosophie formaliste qui part d'un idéal pour corriger la vie sociale, au lieu de partir de ce que vivent les individus – de leurs expériences de l'injustice – pour construire une philosophie normative à partir de leurs attentes. La critique ne doit donc pas être constructive mais reconstructive : l'enjeu est de refaire de la philosophie sociale comme le préconisaient Max Horkheimer et Théodor W. Adorno²⁰². Dans cette perspective, la distinction système/monde vécu s'avère inopérante pour dénoncer les pathologies sociales que vivent les individus. Habermas commet l'erreur de les distinguer catégoriquement, sous la forme d'un dualisme, à tel point qu'il se trompe en croyant qu'il peut y avoir des activités qui ne relèvent en rien de l'intersubjectivité. Par exemple, il s'empêche de comprendre les attentes normatives des individus dans le monde du travail et les luttes pour la reconnaissance qui leurs sont associées. Les expériences de l'injustice ne sont pas des distorsions de la discussion, mais des expériences de mépris par manque de reconnaissance. Honneth, y oppose sa grammaire morale des conflits sociaux fondée sur la distinction entre trois sphères de reconnaissance auxquelles correspondent trois formes respectives de mépris – l'atteinte physique, l'atteinte juridique, et l'atteinte à la

202 La philosophie sociale a le même sens que la théorie critique : elle vise à dénoncer toute pathologie sociale qui porte atteinte aux conditions sociales d'une vie bonne, conçue comme la possibilité d'une autoréalisation individuelle ». Honneth, toutefois, ne la limite pas à l'École de Francfort, et fait d'elle une tradition qui commence avec Jean-Jacques Rousseau, se prolonge avec G.W. Hegel, Karl Marx, Max Weber, et qui caractérise également les travaux de Charles Taylor, Michel Foucault, et de Cornelius Castoriadis. Cf. Axel Honneth, *La société du mépris*, op. cité, p. 35.

dignité. Selon lui, «chaque expérience de mépris est une «manière particulière de rabaisser l'être humain²⁰³», en le privant d'un manque de reconnaissance de son identité. Chez Honneth l'identité personnelle, inter subjectivement construite, est inter subjectivement vulnérable. Ses degrés d'affirmation – de fragilisation ou d'assurance – dépendent du degré de confiance, de respect, et d'estime de soi auquel l'individu peut parvenir par des phénomènes de reconnaissance qui engagent autrui. La seule manière de combattre adéquatement le processus de réification dont sont victimes les citoyens est paradoxalement, d'affirmer que la reconnaissance précède la connaissance, - autrement dit - que notre rapport au monde est originellement, un rapport d'engagement ou de participation, non un rapport cognitif neutre²⁰⁴. «L'attitude participante et engagée précède la saisie neutre de la réalité²⁰⁵». Nous ne sommes pas extérieurs au monde mais inscrits en lui, et ce monde a pour nous plus ou moins de valeur avant d'être un objet de connaissance. Chez Honneth, la reconnaissance précède la connaissance, du moins génétiquement, dans la mesure où le nourrisson déduit à partir d'expressions du visage les valeurs des personnes avant d'être capable de comprendre son environnement de manière neutre. Et ce qui vaut pour le petit de l'homme n'a également rien perdu de son importance fondamentale pour l'adulte : dans le cadre de notre interaction sociale avec les autres, nous percevons normalement les propriétés valorisées d'une personne intelligible avant tout autre chose, si bien que la simple identification cognitive d'un être humain constitue plutôt une situation exceptionnelle de neutralisation du processus initial de reconnaissance.

203 Honneth (A), *La lutte pour la reconnaissance*, op. cité, p. 161.

204 Honneth reprend l'idée de participation de Györg Lukács, Le rapport du sujet au monde n'est pas un rapport de connaissance, mais se fait originellement « en fonction d'intérêts existentiels qui font qu'il s'ouvre à ce monde selon une significativité particulière » in Honneth, *La réification : petit traité de théorie critique*, Paris, Gallimard, 2007, p. 36.

205 Ibid, p 52.

CHAPITRE III

Troisième conflit : de la philosophie sociale normative à la psychologie empirique : la délicate question psychanalytique du désir.

7/ La question psychanalytique du désir : négativité, altérité, et angoisse du non sens.

Dans sa double référence aux philosophes du matérialisme dialectique et en tant qu'héritier d'une conception renouvelée de la théorie critique, on voit que pour Axel Honneth, le marxisme traditionnel a désormais montré ses limites. Selon lui, il peinait à expliquer - à partir de l'organisation économique des sociétés modernes - la domination masculine ou les sujétions ethniques et culturelles. Mais comment, dès lors, se réapproprier les thèmes et les concepts jadis élaborés dans le cadre de la critique du capitalisme encore indispensables à la compréhension de notre monde ? Sur quelle base la longue culture anticapitaliste pourrait-elle être actualisée ? De fait pour Honneth seule la catégorie d'aliénation, promue par Marx en 1844, pourrait encore jouer un rôle dans les sciences sociales, qui s'éloignent aujourd'hui de l'idée selon laquelle leur contribution principale au savoir consisterait à approfondir sans cesse la découverte de l'homme moyen et de l'individu assujéti aux grandes forces collectives, découverte par laquelle elles se justifiaient à l'origine. Désormais, la singularité biographique et caractérologique compte. Elle forme même une dimension décisive du social. Dans ces conditions, les processus par lesquels le donné social se trouve incorporé au psychisme individuel, mais aussi l'inévitable tension persistante de l'objectif et du subjectif, autrefois thèmes latéraux de la pensée sociologique, tendent à se voir reconnaître une importance centrale. Finalement que ce soit chez le jeune Hegel ou chez Honneth, il arrive un moment où le stade de la conscience de soi est ramené au stade du désir. Chez les deux auteurs c'est le désir qui anime la conscience, ce qui va la pousser à éprouver sa réalité en se confrontant au *même autre que soi*. Mais pourquoi va-t-elle dès lors au combat, à la lutte au lieu de privilégier - comme le soutient Paul Ricœur - l'agape²⁰⁶. Pourquoi risque-t-elle le

206 Dans *Parcours de la reconnaissance*, Ricœur accorde une attention particulière à la théorie sociale Honnethienne, d'une part parce qu'elle porte sur le thème majeur des luttes pour la reconnaissance, d'autre part parce qu'elle propose une conception néo-hégélienne de la justice sociale convaincante. Toutefois, tout en adhérant au projet Honnethien, Ricœur instaure un lien dialectique entre la justice et l'amour pour corriger un défaut consubstantiel à l'*Anerkennung*. Seule la référence à l'agapè permettrait de sortir du caractère interminable de la lutte, en montrant que les hommes sont capables de reconnaissance mutuelle par des pratiques sociales de don/contre-don. In Ricœur (P), *Parcours de la reconnaissance, Trois études*, Paris, Stock, 2004.

peu qu'elle a, la vie, en la jouant ainsi aussi gratuitement que si elle la décidait sur un coup de dés ? Alain-Patrick Olivier montre qu'à cet endroit précis²⁰⁷, Honneth choisit l'hypothèse de lecture que le désir est l'autre mot, à ce moment de la réalisation de l'Esprit, pour désigner le moteur interne de la conscience (et plus généralement de l'Esprit), soit cette non quiétude fondamentale, le sentiment qu'elle n'est rien et peut être renvoyée au néant si elle n'agit pas. C'est cette conscience de sa vulnérabilité qui l'oblige, la contraint à s'éprouver pour se trouver. André Stanguennec écrit « *sa contradiction inquiétante constitutive la pousse comme un impetus, à chercher la vérité objective de sa liberté en se mettant à l'épreuve, c'est-à-dire à tester son sentiment d'incomplétude en jouant le tout pour le tout*²⁰⁸ ».

Dès lors en passant - dans sa quête de données empiriques - de Mead à Winnicott, Honneth explore une certaine conception de la psychanalyse. Une telle conjoncture invite à relire Freud de manière différente et réévaluer ses apports en tant que penseur des interactions entre psychisme et société. Les enjeux de cette relecture ne sont pas purement théoriques. Ainsi, comme projet social et politique englobant, le néolibéralisme a provoqué l'émergence de nouvelles incitations à l'autocontrainte (devenir plus performant, plus efficace, plus flexible, plus rationnel...) qui rappellent la violence retournée contre soi que Freud décrivait au moyen du concept de "surmoi", composante essentielle, selon lui, du psychisme individuel. On voit à quel point la critique de l'époque présente peut gagner à s'engager sur la voie d'une réappropriation judicieuse des hypothèses et des concepts freudiens, renouvelés dans les années 1970 par Jacques Lacan. Stéphane Haber explique qu'une théorie sociale qui cherche à faire sa place à l'individualité ne peut pas ne plus reconnaître son image inversée – donc hautement instructive – dans une théorie psychologique « *qui chez Freud comme chez ses successeurs, a cherché de façon tenace à faire sa place non seulement à l'interpersonnel mais aussi au social et au culturel en tant que tel*²⁰⁹ ». Freud lui-même en avait formulé l'hypothèse en terme très clairs : « *certes la psychologie individuelle a pour objet l'homme individuel et cherche à savoir par quelles voies celui-ci tente d'obtenir la satisfaction de ses motions pulsionnelles. Mais ce faisant elle n'est que rarement – dans certaines conditions exceptionnelles –*

²⁰⁷ Olivier (A.P), « La reconnaissance comme lutte et la reconnaissance comme gratitude, un conflit d'interprétation entre Honneth et Ricoeur, in *Nouvelles perspectives pour la reconnaissance*, op cité, pp. 225-241.

²⁰⁸ Stanguennec (A), « Inquiétude, désir et volonté de la loi dans la *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel », in *Revue germanique internationale*, vol. 18, Paris, 2002, p. 177-185, p. 178.

²⁰⁹ Haber (S), *Freud et la théorie sociale*, Paris, la Dispute, 2012, p 17.

en mesure de faire abstraction des relations de cet individu avec les autres. Dans la vie psychique de l'individu pris isolément, l'autre intervient régulièrement en tant que modèle, soutien et adversaire et de ce fait la psychologie individuelle est aussi d'emblée et simultanément une psychologie sociale en ce sens élargi mais parfaitement justifié²¹⁰ ». Comme Stéphane Haber, dans cette quête épistémologique d'une articulation entre individuel et social (vieux thème platonicien, s'il en est) nous constatons que depuis les années 1930 la théorie psychanalytique – avec ses défauts et ses qualités – aura été le et de loin le principal courant des études psychologiques auxquels les différents représentants d'une philosophie sociale (dite critique) aient eu à se confronter. De Adorno à Castoriadis en passant par Fromm, Marcuse et même Reich, « la théorie critique s'est presque instinctivement constituée dans le cadre d'une confrontation avec le freudisme, y cherchant le point de départ d'une théorie dont on sentait le caractère indispensable²¹¹ ».

A/ A propos du désir : forces et faiblesses d'une commune structure de la négativité chez Freud et Hegel.

Dans son livre *Hegel et Freud*²¹² paru en 2015, Claire Pagès essaie de montrer qu'il existe « une certaine parenté de structure²¹³ » entre la philosophie hégélienne et la psychanalyse freudienne. Une certaine parenté de structure et, par conséquent, un totem qu'il y aurait lieu d'identifier, en l'occurrence, au concept, initialement hégélien, de « négativité ». Pour ces deux auteurs, en effet, la négation renverrait moins à ce qu'on appelle couramment négation (soit à la négation linguistique), qu'à un « processus réputé plus « originaire, parce qu'opérant à un niveau infralangagier²¹⁴ ». Niveau infralangagier et, par là agrammatical, où il deviendrait loisible de parler d'un « négatif qui positive²¹⁵ », en appliquant alors le concept de négation au phénomène – psychologique en vérité – de l'échec structurant ou

210 Freud (S), *Psychologie des masses et analyse du moi*, Paris, Payot-Petite Bibliothèque, 2012, p 73, Publié en 1921 sous le titre *Massenpsychologie und Ich-Analyse* et traduit pour la première fois en français en 1924 sous le titre *Psychologie collective et analyse du moi*. Cet ouvrage écrit par Freud en 1920, juste après *Au-delà du principe de plaisir* (1920) - constitue le deuxième temps du grand remaniement théorique des années vingt et sera suivi de l'article le moi et le ça (1923). Pour Freud l'objectif était de s'intéresser au psychisme de l'individu dès lors qu'il s'intègre à une masse et d'en tirer quelques enseignements sur le fonctionnement de la société.

211 Haber (S), *Freud et la théorie sociale*, op. cité, p. 18.

212 Pagès (C), *Hegel & Freud. Les intermittences du sens*, Paris, CNRS Éditions, 2015.

213 Ibid. p. 88.

214 Ibid. p. 63.

215 Ibid. p. 84.

comme on dit parfois désormais, de la « *résilience*²¹⁶ ». Nommée « *négativité* » par Hegel, cette « *puissance d'élaboration*²¹⁷ » n'est certes jamais mentionnée dans l'œuvre de Freud, mais elle y serait néanmoins constitutive de ce qu'il y appelle le refoulement et, plus largement, de toutes les attitudes inconscientes qu'il range sous la catégorie des mécanismes de défense : « *L'existence d'une négativité psychique tient essentiellement à la façon dont sont compris les mécanismes de défense. La psyché mobilise des défenses pour faire disparaître ou rendre inoffensif ce qui la menace. [...]. Une opération de négation – de séparation – devient en tout cas le moyen du maintien d'une certaine intégrité psychique [...]. Il y a donc une négativité psychique et pas seulement une présence de la négation, pour cette raison que la négation sert à produire quelque chose de positif : une issue au conflit, une protection, une aide.*²¹⁸ ». Aussi faudrait-il - selon C. Pagès - peut-être renoncer à l'opposition – pourtant très tentante – d'une philosophie de l'esprit absolu, vouée à faire la « *démonstration de la (toute) puissance de la pensée, et d'une archéologie de l'âme humaine, liée à l'analyse des impuissances de la conscience*²¹⁹ ». Y renoncer au profit de la distinction seulement résiduelle et tendanciellement évanouissante ou même, plus exactement, de l'analogie qu'il serait bien plutôt préférable d'établir entre le registre spéculatif d'une psychologie de l'Esprit et le registre psychanalytique d'une psychologie des esprits. Analogie rigoureusement parallèle à celle – apparemment plus locale – que C. Pagès entend quant à elle souligner en rapprochant la « *négativité dialectique ou le travail dialectique du négatif*²²⁰ » qui prévaut chez Hegel et la « *négativité psychique ou le travail psychique du négatif*²²¹ », qui prévaudrait cette fois chez Freud. Mais s'il est vrai que cette

216 Terme – introduit par Boris Cyrulnik dans son ouvrage *Un merveilleux malheur*, Odile Jacob, Poches, 2002 – dont on n'hésite d'autant moins à user ici que Claire Pagès y fait elle-même référence dans le passage suivant de sa conclusion : « L'inspiration hégélienne de la recherche a ainsi permis de percevoir cette dimension élaborative des mécanismes psychiques trop souvent occultée par une survalorisation du drame, de l'échec ou de la fracture psychique, etc. C'est pourquoi des conceptions analogues des mécanismes de défense, qui font valoir leur caractère élaboratif et pas uniquement leur dimension d'échec, sont mobilisées par exemple par des pensées de la résilience. Voir Cyrulnik, 2002, p. 186-18 », et Pagès, *Hegel & Freud. Les intermittences du sens*, Paris, CNRS Éditions, 2015, p. 383.

217 Pagès (C), *Hegel & Freud. Les intermittences du sens*, op. cité, p. 85.

218 *Ibid.* pp. 54-56.

219 *Ibid.* p. 16.

220 *Ibid.* p. 15.

221 *Ibid.*, p. 17. Une expression – « travail psychique du négatif » – ouvertement inspirée de ce qu'André Green écrit dans le texte suivant : « J'ai appelé travail du négatif, l'ensemble des défenses primaires (refoulement, désaveu, forclusion, négation) qui ont en commun leur obligation de statuer par oui ou par non sur un quelconque élément de l'activité psychique, pulsion, représentation de chose ou de mot, perception, qui sont les instruments et les processus par lesquels le jugement psychique est prononcé », Green (G) & Favarel-Guarrigues (B) & Guillaumin (J) & Fédida (P), (dir.), « Le Négatif, travail et pensée », in *Revue L'Esprit du temps, Perspectives psychanalytiques*, Bordeaux-Le-Boucat, 1995 p. 26.

proposition peut d'abord sembler d'autant plus pertinente que la critique du concept de négativité est effectivement nodale et prioritairement mobilisatrice chez tous ceux qui, d'une façon ou d'une autre, ont instruit le procès conjoint de l'hégélianisme et du freudisme après-guerre, il est toutefois non moins évident qu'elle suppose aussi qu'on soit en mesure de leur opposer que la « *promotion hégélienne et freudienne du négatif n'est pas un leurre* »²²². Le leurre spécifiquement *herméneutique* auquel s'apparenteraient deux entreprises si bien assujetties au dogme idéaliste de « *l'omniprésence du sens* »²²³ qu'elles n'honoreraient le négatif ou le non-sens, que tout à fait provisoirement, et au prix de sa neutralisation par intégration à l'économie – finalement triomphante – de l'intelligible. En son temps Théodor Adorno s'était trouvé confronté à cette problématique²²⁴. De là les deux questions qui sont comme les deux faces d'un même problème :

1/ L'examen comparatif et détaillé des conceptions hégélienne et freudienne du négatif autorise-t-il bel et bien à conclure à la parenté structurale de leur contribution respective à l'histoire de la pensée ?

2/ Et, si oui, peuvent-elle être défendues contre le reproche qui leur a été adressé, de n'avoir pas su faire droit à la réalité définitivement résistante, pour ainsi dire, d'au moins quelques-unes des possibles figures de l'insensé dans nos vies ?

Deux questions auxquelles Claire Pagès apporte une réponse à chaque fois positive, au cours d'une argumentation qui justifie progressivement le titre – *Hegel et Freud* – puis, bien plus longuement, le sous-titre de son ouvrage – *Les intermittences du sens*. De fait en questionnant ce qu'est la négativité, Claire Pages s'emploie tout d'abord à rappeler ce que négativité signifie dans le contexte hégélien et s'attache ensuite à montrer qu'il y a là une notion qui permettrait tout autant d'isoler l'originalité théorique des concepts et des analyses que Freud a mis au service d'une science de la conflictualité intrapsychique. Après quoi, il lui apparaît d'ores et déjà possible d'affirmer que ce qu'André Green – reprenant Freud – pense sous le concept de « *travail du négatif* »²²⁵ est formellement homogène à ce qu'Hegel cherchait à faire valoir en forgeant cette expression. Qu'elle soit consciemment dialectique ou

222 Pagès (C), *Hegel & Freud. Les intermittences du sens*, op. cité, p. 86.

223 Ibid., p. 90.

224 Adorno (TW), *La dialectique négative* (1966), Paris Payot, 1978.

225 Green (A), « *Idées directrices pour une psychanalyse contemporaine : méconnaissance et reconnaissance de l'inconscient*, Paris, PUF, 2002, pp. 280-298.

inconsciemment psychique, la négativité se laisserait en fin de compte minimalement définir par cinq propriétés invariantes : son dynamisme logique, son caractère conservateur, sa dimension itérative, son noyau tragique et son rapport à la dissimulation. Claire Pagès estime donc que : « *Les négativités dialectique et psychique apparemment si opposées partagent des structures fondamentales communes. Dans cette mesure, nous semble en question chez Hegel comme chez Freud, une même entente de la négativité.*²²⁶ ». Pour elle il s'agit donc de prendre au sérieux le négatif dans une ère du soupçon épistémologique récurrent dans les sciences sociales. En réalité, l'analogie jusqu'ici sommairement dégagée révélerait même l'identité d'un choix théorique. Ce choix c'est celui décidé de « *prendre au sérieux le plus profondément possible le négatif en l'élevant au rang de loi ou de structure* ». Et pas n'importe laquelle, qui plus est, puisque Claire Pagès écrit ensuite que les « *deux négativités sont loi de l'être, loi de tout : de toute la vie de l'Esprit dans un cas, loi de toute la vie psychique dans l'autre*²²⁷ ». Mais n'y a-t-il pas tout bonnement contradiction à parler d'une « *loi de l'être* » ? Des lois de ce qu'on appelle réalité, fort bien. Mais de la « *loi de l'être* » comme tel ? Et que pourrait-ce bien être qu'une « *loi de tout* » ? Qu'est-ce qu'une loi sans domaine d'application un tant soit peu déterminé, sinon l'absence de loi ? Mais pour C. Pages il est vrai qu'à partir du moment où l'on juge envisageable de considérer que « *ce qu'on appelle loi est justement un moteur, une activité ou un travail, le jeu de langage de la loi devient très ouvert*²²⁸ ».

En dépit du non-sens auquel elles confinent ces formules – sans doute inévitables au sein d'une étude dont le point de départ est hégélien²²⁹ – ont néanmoins un mérite rhétorique notoire. En laissant entendre que le concept de négativité joue un rôle identiquement central chez Hegel et chez Freud, elles suggèrent de fait également que la psychanalyse serait aussi dramatiquement exposée que l'idéalisme absolu à une objection qui ne vaut en vérité que contre lui, et qui ne saurait donc à la rigueur affecter qu'une lecture hégélienne du texte freudien, c'est-à-dire une erreur. Mais telle n'est cependant pas l'analyse de Claire Pagès qui considère plutôt qu'« *il y a un fond de vérité dans les protestations*²³⁰ » de ceux qui ont noué la critique du

226 Pagès (C), *Hegel & Freud. Les intermittences du sens*, op. cité, p. 83.

227 Ibid, p. 83.

228 Ibid, p. 83.

229 Ibid. p. 17.

230 Ibid. p. 90

freudisme à celle de l'hégélianisme, au motif que ces deux dispositifs théoriques témoigneraient d'une même conception du négatif, coupable « *de tout acheminer vers un sens que la réalité dément, [...] et de tout expliquer et tout justifier, si bien que rien n'arriverait jamais en pure perte*²³¹ ». Concession indéniablement conséquente, après avoir avancé que la négativité est, chez Freud comme avant lui chez Hegel, la loi de tout. Et voilà bien pourquoi, du reste, Claire Pagès ne contestera aucunement le primat hégélien et freudien du sens, associé à la négativité, mais, tout au plus, la forme caricaturale qu'on lui prête lorsqu'on le croit absolu. Sa réflexion revenant dès lors à se demander désormais si certains traits, trop souvent sous-estimés, de ces deux pensées n'offrirait pas malgré tout l'occasion de reconnaître qu'Hegel et Freud n'auraient pas systématiquement « *échoué à rendre compte de la réalité du non-sens* ». Pour C. Pages, il y a là un paradoxe. Tout à fait étonnant certes, mais la thèse qu'elle entend néanmoins défendre dans son ouvrage, consiste précisément à « *soutenir le paradoxe suivant : le travail du négatif est un concept légitime et précieux pour penser la réalité de phénomènes, dont le sens n'est pas plein, un ou mien*²³² ». Face à ce paradoxe qui est proprement celui du sous-titre de son ouvrage (« *les intermittences du sens* »), C. Pages développe un argumentaire selon trois perspectives. Principalement taxinomique, celui-ci détaille la critique de la négativité qu'on a fréquemment adressée à Hegel et à Freud. Comme elle l'avait d'emblée annoncé à la première page de son introduction, elle y distingue trois figures du non-sens : la dysfonction, la différence et l'automatisme c'est-à-dire « *ce qui ne fonctionne pas (échec, blocage), ce qui dysfonctionne (différence) et ce qui fonctionne tout seul (automatisme*²³³ »). Trois figures du non-sens, mais, aussi bien, trois variantes d'un même rejet de l'économie hégélienne et freudienne du sens. De cette économie, ramenée à la triple illusion d'un sens « *plein, un ou mien* » et, par conséquent, à une faute qui relève tantôt de l'intolérance à l'incomplétude ou la finitude, tantôt de l'allergie à toute altérité (et ce faisant, au pluralisme), tantôt enfin d'une lâche défense devant l'impersonnalité ou l'anonymat de l'histoire, ce qu'elle appelle *procès sans sujet*. Chez C. Pages, la dysfonction permet de lister et commenter brièvement tous les auteurs qui ont choisi le premier angle d'attaque : (incomplétude/finitude); la différence, permet de faire de même avec tous ceux qui

231 Ibid. p. 97-98.

232 Ibid. p. 15.

233 Ibid, p 103.

ont opté pour le deuxième (altérité/pluralisme), et l'automatisme, avec l'ensemble de ceux qui ont préféré adopter le troisième (anonymat de l'histoire). Claire Pagès expose les raisons qu'elle a de ne pas consentir à avaliser en tous points le triptyque critique qu'elle a préalablement pris le soin de reconstituer. Prenant le plus souvent appui sur les brillantes analyses de Gérard Lebrun²³⁴, elle soutient, par exemple, qu'Hegel est moins le fossoyeur de la finitude et le promoteur d'un système métaphysique qui culminerait dans le «*mysticisme spéculatif*» (naguère dénoncé par Louis Althusser²³⁵) qu'un puissant critique de la représentation. Ce qui ne saurait aller de soi sans admettre la consistance et les effets réels de ses contradictions, au plan d'une logique de l'entendement fini, qui est de fait essentielle à la mise en cause hégélienne du romantisme philosophique. De même, Claire Pagès a beau jeu de rappeler la «*dimension disruptive et effractive de la libido*²³⁶» et de ce fait, la conscience aiguë que Freud a de l'altérité et de son énigmatique opacité, en insistant alors à très bon escient sur ce que Jean Laplanche ou René Girard - dans des registres certes différents - en ont dit dans le cadre de leur propre «*théorie de la séduction généralisée*²³⁷». Finalement Claire Pagès pose la question : «*En quoi le concept de travail du négatif est-il précieux ? (...). Pourquoi vouloir penser le non-sens avec la négativité et non sans*²³⁸ »?

Sans procéder à un travail exhaustif d'exégèse comparée et d'histoire de la philosophie, elle répond alors par la construction du concept de «*négativité sans au-delà(s)*». Ramenée à l'essentiel, cette réponse revient à indexer l'ensemble de l'étude à la défense d'un immanentisme qui exclut toutes les formes d'au-delà. Car Claire Pagès en profite en effet pour avancer que le concept de négativité aurait en définitive l'insigne mérite d'autoriser à penser «*l'ordre du sens et celui du non-sens*²³⁹». Sans jamais avoir à déroger à la clause immanentiste du contrat philosophique – manifestement supérieur – qui engage à reconnaître qu'«*il n'y a pas de dehors radical*²⁴⁰». À ses yeux, autrement dit, ce concept aurait ceci de tout à fait irremplaçable que, renvoyant «*à un processus qui n'ouvre pas sur un ailleurs, une*

234 Lebrun (G), *La Patience du Concept, Essai sur le Discours hégélien*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de philosophie », 1972.

235 Althusser (L), *Sur la philosophie*, Paris, Gallimard, coll. « L'infini », 1994, p 93.

236 Pagès (C), *Hegel & Freud. Les intermittences du sens*, op. cité, p. 298.

237 Laplanche (J), *Entre séduction et inspiration : l'homme*, Paris, PUF, 1999 et Girard (R), *Mensonge romantique et vérité romanesque*, Paris Grasset, 1972.

238 Pagès (C), *Hegel & Freud. Les intermittences du sens*, opus cité, p. 383.

239 *Ibid.* p. 384.

240 *Ibid.* p. 385.

attente, un événement, il permettrait d'exclure ainsi toute transcendance» c'est-à-dire, insiste-t-elle un peu plus loin, « *toute attente messianique au sens élargi de l'attente, de ce qui vient et qu'on espère salvateur*²⁴¹ ». De fait, envisagée sous l'angle adornien qui justifierait à parler de l'« *automatisme spéculatif du négatif* », la négativité n'est-elle pas le nom de l'automouvement du concept qui se définit comme développement immanent de la chose qui possède une règle propre ? Si l'examen d'une structure commune du négatif entre Hegel et Freud ouvre de réelles perspectives sur les questions de la finitude, de la neutralité et du non-sens de l'histoire, il nous semble néanmoins que l'analyse de Claire Pagès confère à un matérialisme totalement désincarné. Ainsi l'idée même d'une loi immanente à toute chose n'a aucun sens : aucun, s'il n'est pas seulement l'effet d'un jugement réfléchissant en tous les cas. A la différence de Honneth²⁴², Claire Pagès ne semble pas voir que Freud, qui fait – au moins tacitement – la distinction entre le régime mythologico religieux et le régime logique de la référence à la transcendance ou à l'extériorité de la loi, reste dualiste. Chez lui comme chez Honneth, la transition du principe de plaisir au principe de réalité ne relève pas d'une régulation automatique. Dans l'œuvre de Freud après l'introduction du concept de narcissisme et le passage à la seconde topique, l'épreuve de réalité est placée sous la juridiction psychique du surmoi. Instance intrapsychique, certes, mais qui procède néanmoins de l'intériorisation d'une loi, d'un commandement ou d'un interdit, qui a d'abord émané d'une autorité transcendante et extérieure à la bulle auto-érotique où l'*infans* hallucine la satisfaction de son désir incestueux. Freud et dans son héritage Honneth²⁴³ sont, de façon générale, on ne peut plus résolument dualistes et s'il y a bien un rêve qu'ils n'auraient jamais accepté de prendre au sérieux, c'est bien celui qui aurait consisté à se proposer de renoncer à la dualité de la pulsion et de la loi *ianique au sens élargi de l'attente, de ce qui vient et qu'on espère salvateur*²⁴¹ ». De fait, envisagée sous l'angle adornien qui justifierait à parler de l'« *automatisme spéculatif du négatif* », la négativité n'est-elle pas le nom de l'automouvement du concept qui se définit comme développement immanent de la chose qui possède une

241 *Ibid.* p. 386.

242 Honneth (A), *Ce que social veut dire : le déchirement du social*, (Vol 1), Paris Gallimard, 2013, notamment dans le chapitre III, *Du désir à la reconnaissance : la fondation hégélienne de la conscience de soi*, pp 85-107.

243 Honneth, (A), *Ce que social veut dire : le déchirement du social*, (Vol 2), Paris Gallimard, 2015, notamment dans le chapitre 10, *le Moi dans le Nous, la reconnaissance comme force motrice du groupe* pp 231-252.

241 *Ibid.* p. 386.

règle propre ? Si l'examen d'une structure commune du négatif entre Hegel et Freud ouvre de réelles perspectives sur les questions de la finitude, de la neutralité et du non-sens de l'histoire, il nous semble néanmoins que l'analyse de Claire Pagès confère à un matérialisme totalement désincarné. Ainsi l'idée même d'une loi immanente à toute chose n'a aucun sens : aucun, s'il n'est pas seulement l'effet d'un jugement réfléchissant en tous les cas. A la différence de Honneth²⁴², Claire Pagès ne semble pas voir que Freud, qui fait – au moins tacitement – la distinction entre le régime mythologico religieux et le régime logique de la référence à la transcendance ou à l'extériorité de la loi, reste dualiste. Chez lui comme chez Honneth, la transition du principe de plaisir au principe de réalité ne relève pas d'une régulation automatique. Dans l'œuvre de Freud après l'introduction du concept de narcissisme et le passage à la seconde topique, l'épreuve de réalité est placée sous la juridiction psychique du surmoi. Instance intrapsychique, certes, mais qui procède néanmoins de l'intériorisation d'une loi, d'un commandement ou d'un interdit, qui a d'abord émané d'une autorité transcendante et extérieure à la bulle auto-érotique où l'*infans* hallucine la satisfaction de son désir incestueux. Freud et dans son héritage Honneth²⁴³ sont, de façon générale, on ne peut plus résolument dualistes et s'il y a bien un rêve qu'ils n'auraient jamais accepté de prendre au sérieux, c'est bien celui qui aurait consisté à se proposer de renoncer à la dualité de la pulsion et de la loi

B/ Dualité et altérité comme fondement du désir anthropogène : le désir d'un autre désir.

Dans son introduction à la lecture de Hegel²⁴⁴, Alexandre Kojève approfondit cette dualité, élargissant par là un thème qu'il a lui-même développé, notamment dans sa thèse sous la direction de Karl Jaspers²⁴⁵. Pour Kojève, il est vrai que l'être humain existe dans le règne animal mais il se découvre essentiellement au dessus de la nature, *un royaume* qu'il finira tôt ou tard par dominer par la maîtrise technique. Ce qui est en jeu ici, c'est la notion de volonté libre, d'individualité et de liberté que les

242 Honneth (A), *Ce que social veut dire : le déchirement du social*, (Vol 1), Paris Gallimard, 2013, notamment dans le chapitre III, *Du désir à la reconnaissance : la fondation hégélienne de la conscience de soi*, pp 85-107.

243 Honneth, (A), *Ce que social veut dire : le déchirement du social*, (Vol 2), Paris Gallimard, 2015, notamment dans le chapitre 10, *Le Moi dans le Nous, la reconnaissance comme force motrice du groupe* pp 231-252.

244 Kojève (A), *Introduction à la lecture de Hegel*. Leçons sur la Phénoménologie de l'esprit, Paris, Gallimard, 1947.

245 Kojève (A), « La métaphysique religieuse de Vladimir Soloviev », in *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, t. XIV, Paris, 1934 ;

êtres humains atteignent grâce à la « *négation active en commun de la forme donnée de l'être nature* » (maîtrise de la nature) qui découle de « l'inter négation active avec d'autres hommes » (confrontation entre les humains), résultat direct du désir humain qui renvoie à la situation dans laquelle les êtres humains se trouvent. Commentant Hegel à la suite de la lutte pour la reconnaissance, l'esclave doit refouler ses désirs afin de servir les désirs du maître. Cette rencontre avec le monde objectif est le résultat de l'expérience du travail qui conduit à la maîtrise de l'esclave de la nature. Kojève subsume alors le problème de l'angoisse aux topiques existentielles conjointes de la liberté, l'engagement dans « un but futur », et la création, où l'humain se confronte à l'abîme de son monde. L'angoisse se révèle être l'affect spécifiquement humain situé entre l'intimité la plus animale du corps et l'être au monde. Le désir négateur se traduit par la volonté qu'a l'homme de voir sa valeur reconnue par un autre, en lui imposant la reconnaissance de sa supériorité. Ce désir incite l'homme à rechercher activement tous les moyens lui permettant d'assurer sa suprématie sur les autres, dans la mesure où il est animé par la volonté d'imposer aux autres la reconnaissance du statut de sa propre individualité. Alors la totale adhésion narcissique à soi, animée par la capacité à dégager le sens de l'Être, aurait pour fin une liberté illimitée de transgression des obstacles issus du sentiment d'altérité. Pour Kojève comme pour Honneth, il ne s'agit pas d'une forme pathologique et introvertie de l'affectivité, mais une force formatrice qui veut détruire toute forme figée, stable, pour se replonger en elle-même et puiser en elle-même l'énergie nécessaire à une création infinie de formes nouvelles. Il ne s'agit pas non plus d'une création continue de l'identique, mais de l'action qui s'identifie à une création de nouveaux mondes sociaux à l'œuvre dans le monde socio-historique. Et c'est précisément cette création continue qui va se conjuguer, avec une dynamique historique, comme une fatalité plus ou moins jouissive. La liberté de transgression doit traverser le temps, mais ce chemin à travers le temps ne peut être vraiment à travers le temps, qu'à condition d'être dans le monde. Contrairement à Pages, Kojève montre qu'il est impossible de penser un sujet sans relation aucune avec d'autres sujets pour lui greffer après-coup une relation à l'autre. Le sujet n'est que le produit d'un procès éminemment relationnel. Il est constamment imbriqué dans une relation sociale. Trouver ou découvrir l'autre en soi-même est le fondement anthropologique de la socialité. La socialité de l'homme n'est pas un événement, elle est un processus d'une représentation perpétuelle gouvernée à la fois par une logique éminemment

relationnelle et une physique sociale du désir. Elle ne doit pas être conçue comme quelque chose donné d'emblée. Le désir n'émane pas de l'intérieur, il naît essentiellement de la rencontre avec un autre désir. Il est une force sociale qui accompagne l'intériorisation du sujet du point de vue de l'autre. Puisque c'est précisément le désir qui agence les relations respectives du sujet et de l'autre, il donnera en réalité la naissance au monde des objets physiques. Ce qui n'est pas désiré n'appartient pas au monde de la perception. L'objet que je désire est en soi désirable précisément parce qu'il est l'objet d'un autre désir. Quand j'atteins l'objet désiré, j'atteins en même temps l'autre désir : je reçois la reconnaissance de l'autre parce que j'ai accomplis son vouloir. La perception de la totalité de la réalité extérieure est médiatisée par le désir de l'autre. *« De même, le désir qui porte sur un objet naturel n'est humain que dans la mesure où il est médiatisé par le Désir d'un autre portant sur le même objet : il est humain de désirer ce que désirent les autres, parce qu'ils le désirent²⁴⁶ »*. La société elle-même est considérée comme lieu de circulation des désirs. En effet, la coordination mutuelle de ces « Désirs désirés » peut engendrer le monde des objets socialisés, qui ne sont reconnus comme tels que parce qu'ils sont désirés. Aux yeux de Kojève, *« le désir est fonction de sa nourriture et le Moi créé par la satisfaction active d'un tel Désir aura la même nature que les choses sur lesquelles porte ce désir ; ce sera un Moi chosifié, un Moi seulement vivant, un Moi animal²⁴⁷ »*. Le désir humain porte, en effet, sur des objets médiatisés par le travail humain. Il porte donc sur l'évaluation et l'action d'autrui, dans la mesure où celles-ci prennent pour objet le travail et le sujet de celui qui désire. Le désir est donc le désir qui vise la reconnaissance de la valeur que l'on veut se faire attribuer. Mais cette valeur est indéterminée puisque le désir est à lui-même son propre objet ; il porte sur lui-même autant que sur les désirs des autres. C'est pourquoi le désir se transforme en désir affirmatif de soi qui tend à se faire reconnaître et accepter par autrui. Ainsi, la multiplicité des désirs mutuellement coordonnés, peut produire une réalité socialement partagée. L'existence sociale est avant tout une mise en relation qui, de manière vivante, opère une interaction et une transformation mutuelle de tous les éléments qui la composent, une harmonisation consciente. *« L'homme, écrit Kojève, ne peut donc apparaître sur terre qu'à l'intérieur d'un troupeau. C'est pourquoi la réalité humaine ne peut être que sociale. Mais pour que ce troupeau*

246 Kojève (A), *Introduction à la lecture de Hegel*, op. cité, p. 13.

247 Ibid, p. 12.

devienne une société, la seule multiplicité de Désirs ne suffit pas ; il faut encore que les Désirs de chacun des membres du troupeau portent - ou puissent porter - sur les Désirs des autres membres. Si la réalité humaine est une réalité sociale, la société n'est humaine qu'en tant qu'ensemble de Désirs se désirant mutuellement en tant que Désirs²⁴⁸». Kojève offre à cet égard une analyse de la dynamique du processus dialectique comme processus socio-historique qui implique une logique de la relation, du conflit et du mouvement, mais aussi une compréhension de la réalité humaine en tant que totalité à partir de la médiation du désir.

C/ L'aliénation dans l'être autre et le désir de reconnaissance.

La conscience rencontre d'abord la problématique du rapport à autrui à partir du désir et comme l'a montré Freud y compris dans sa dimension pulsionnelle inconsciente. La première rencontre des consciences de soi est conflictuelle puisque le mouvement qui donne l'impulsion au rapport est le désir du même, ayant pour but la négation de la différence et le rejet de voir son essence réalisée par un autre. Ainsi compris, le désir est désir du même. Le désir cherche son propre renouvellement (une affirmation très spinoziste), mais aussi il cherche à être l'objet du désir de l'Autre. Quand Jacques Lacan – à la suite de Freud – reformule cette expression il joue sur le génitif afin d'introduire une certaine équivoque : *« le désir de l'homme trouve son sens dans le désir de l'autre. Qu'est ce que le désir désire ? Il continue clairement à désirer lui-même et il n'est pas aisé de déterminer si le désir qui désire est différent du désir désiré. Ils sont, au minimum, liés par homonymie, ce qui signifie que le désir se dédouble ; il cherche son propre renouvellement, mais il doit pour cela se dupliquer et devenir ainsi autre à lui-même, prenant une forme qui lui est extérieure. En outre le désir veut l'Autre, où l'Autre est compris comme son objet généralisé. Le désir veut aussi le désir de l'Autre, où l'Autre est conçu comme un sujet du désir. Cette dernière formulation implique la grammaire du génitif et suggère que le désir de l'Autre devient le modèle du désir du sujet²⁴⁹».*

Le désir du désir ne manque donc pas d'ambiguïté, pouvant à la fois être compris comme désir d'être désiré par l'autre et comme désir pour l'objet du désir de l'autre, et dans les deux cas le désir relève du désir de soi, du désir de faire reconnaître son

248 Ibid p 13.

249 Lacan (J): *Le séminaire, Livre I: Les écrits techniques de Freud, 1953-1954* (texte établi par Jacques-Alain Miller), Paris: Seuil, 1975, p 48.

désir. Si le désir de l'autre est désir de soi, alors l'autre est nécessairement un antagoniste. Pour Kojève, la figure du désir représente le moment où l'homme s'arrache aux pulsions de son animalité, et commence à accéder au règne humain et entame un processus social. « *Pour qu'il y ait conscience de soi, pour qu'il y ait philosophie, il faut qu'il y ait transcendance de soi par rapport à soi en tant que donné. Et ceci n'est possible, d'après Hegel, que si le Désir porte non pas sur un être donné, mais sur un non-être*²⁵⁰ ». Le désir proprement humain n'est pas donc pas désir d'« être comblé, mais désir de reconnaissance, désir du désir de l'autre. Il dépend donc étroitement des premières expériences de l'apparition de l'Autre.

Kojève, prétend que finalement Hegel admet la synchronisation entre les chapitres de la *Phénoménologie de l'esprit*. Ainsi, écrit-il, « *les chapitres I-III sont parallèles au Chapitre IV : dialectiques parallèles*²⁵¹ ». De ce fait, la sensation correspond au désir et la perception au désir d'être reconnu. Judith Butler dans son ouvrage écrit : « *Kojève met l'accent sur la transition entre La vérité de la certitude de soi-même et domination et servitude, en tant que cette transition marque la progression des buts intentionnels du désir, - des abjects aux Autres En proposant une interprétation de la formule controversée de Hegel selon laquelle le désir est conditionné par son objet, Kojève comprend la transition entre ces chapitres comme ce qui rend compte de l'éducation du désir à une capacité transcendante ou non naturelle*²⁵² ». Kojève ouvre donc la question de la fondation du sujet dans l'Autre comme « désir du désir » au point qu'on peut douter qu'il y ait un accès immédiat à soi qui ne soit exhibé aux regards des autres. En effet, la rencontre avec le semblable produit une épreuve : deux antagonistes doivent nécessairement s'éprouver pour se faire reconnaître. Mais seul le passage à l'épreuve permet la construction d'une mesure d'excellence et d'une qualification, et partant d'un miroir externe, d'une transposition. Dans la « Préface à la seconde édition de *Sujets du désir* », J Butler s'interroge : « *quelle est la relation entre le désir et la reconnaissance ? Et comment se fait-il que la constitution du sujet implique par une relation radicale et constitutive à une altérité*²⁵³ » ?

La reconnaissance se révèle donc dans le mouvement de la conscience dont la première étape est la quête du point de vue. La conscience doit s'estimer capable

250 Kojève (A), *Introduction à la lecture de Hegel*, op. cité, p. 168.

251 Ibid., p. 49.

252 Butler (J), *Sujets du désir, réflexions hégéliennes en France au XXe siècle*, Trad. Sabot (Ph), Paris, PUF, 2011, pp. 94-95.

253 Ibid p. 14.

d'évaluer l'autre conscience. C'est ce qui constitue le pré requis de la lutte pour la reconnaissance. Or pour parvenir à cette autolégitimation, la conscience doit impérativement quérir un point de vue sur l'autre conscience de soi. Elle l'obtient en la réduisant à la dimension du même. La quête du point de vue aboutit à la conscience de la supériorité. À ce stade, elle doit s'auto légitimer comme conscience de la supériorité. Elle s'accroche à son point de vue et le parachève dans une « *lutte à mort de pur prestige* ». On ne peut pas vraiment dire que la conscience poursuive la mort de l'autre, au contraire, la conscience recherche la pérennité de l'autre conscience car elle est le témoin silencieux du point de vue qui permet à la conscience de auto légitimer. La certitude d'avoir une identité, un Moi en propriété, d'être possesseur de soi est le propre de la conscience : toute conscience est l'affirmation d'un Moi et attachement obstinée à lui. Cet aplomb révèle le sens de la conscience de la supériorité. Le lieu assigné par la conscience à la présence qui la sollicite est le *chez-soi*. La quête de soi révèle le sens du mouvement de la conscience amorcé par la quête du point de vue. Cependant, l'inquiétude consubstantielle à la conscience de la précarité des conditions de son émergence, relance le mouvement de la conscience. Finalement, Kojève, Butler et Honneth convergent sur un point : l'angoisse est le ressort secret du conflit des consciences antagonistes. Car, plus que tout, la conscience veut prouver à elle-même qu'elle n'est pas rien, mais qu'au contraire elle possède un Moi, et que son existence individuelle est indubitable. Le désir de reconnaissance est cette impulsion fondamentale qui conduit chaque conscience à repousser toute oblitération de sa conscience, à se nicher dans le refuge d'un Moi afin d'échapper à l'effroi de la mort. C'est cette forme de libération qui est à l'œuvre dans le conflit où chaque conscience cherche à se rassurer. C'est peut-être et finalement de fait, ce mouvement de la conscience qui est plus essentiel et plus profond qu'un conflit d'intérêt. Derrière la rivalité des consciences, c'est le désir du Moi, le désir d'avoir un Moi, d'être en sa possession. L'intérêt suprême de la conscience est de se trouver elle-même, de se prouver l'existence et de l'éprouver en reconnaissant son Moi. J Butler écrit encore : « *Le sujet de Kojève manque de l'ironie propre au sujet voyageur hégélien, caractérisé par sa myopie. Le premier n'est plus mis en défaut par rapport au domaine métaphysique qui semblait toujours excéder l'entendement du second. Au contraire, le sujet de Kojève est moins héroïque que comique : il illustre l'efficacité de l'action transformatrice, il affirme l'autonomie comme véritable accomplissement, et non*

plus comme le moment comique d'une surestimation de soi. Par conséquent, lorsque l'agent historique de Kojève parle, le néant de son Moi s'exprime et parvient à se faire entendre : son propre désir se donne ainsi naissance à lui-même. Le sujet n'est pas ce qui se dérobe dans le silence et doit être continuellement renouvelé, mais cette non coïncidence interne du sujet a seulement pour effet de le rendre vivant, elle n'est jamais comique. La raison en est que ce sujet se connaît lui-même comme cette non coïncidence, et n'est pas dupe d'une limitation de sa propre identité. C'est un sujet qui est étonnamment entier : il se prend au sérieux, il ne déplace plus l'Absolu, mais l'affirme désormais comme son propre moi²⁵⁴».

Comme Kojève, Axel Honneth analyse le contexte symbolique de la reconnaissance intersubjective comme étant la seule condition nécessaire de l'accès à la conscience de soi : la réalité humaine ne peut s'engendrer et se maintenir dans l'existence qu'en tant que réalité reconnue. Finalement la lutte qui précède à la dialectique du maître et de l'esclave ne représente qu'un simple modèle du contexte de la reconnaissance. Finalement tous deux ne subsument pas le concept de lutte à la perspective finale de la mort. Au contraire ils n'emploient ce terme que quand il s'agit d'un contexte de reconnaissance réciproque, où l'individu devrait engager la totalité de son être pour se montrer capable de risquer sa vie pour un but non biologique. Kojève affirme : « *La réalité humaine ne se crée, ne se constitue que dans la lutte en vue de la reconnaissance et par le risque de la vie qu'elle implique²⁵⁵».* La reconnaissance recherchée est le but ultime du désir humain par excellence qui est le désir de reconnaissance.

8/ Les processus d'identification primaires et secondaires : la question du « Sujet du vide » ?

Nous avons rappelé dans l'introduction de cette première partie que pour Honneth, le rôle central revient à la reconnaissance dans la relation intersubjective qui, en soutenant la bonne vie, se décline selon trois formes : les relations primaires (amour, amitié), desquelles résulte la confiance en soi ; les relations juridiques (droit), qui assurent le respect de soi ; les valeurs de la communauté (solidarité), qui donnent l'estime de soi. Mais il s'agit là de trois formes substantielles de reconnaissance. Honneth introduit également un concept de reconnaissance existentielle qui précède ces trois formes substantielles, en remplaçant dans la dialectique sujet/objet le

254 Butler (J), *Sujets du désir, réflexions hégéliennes en France au XXe siècle*, op. cité, pp. 21-22.

255 Kojève (A), *Introduction à la lecture de Hegel*, op. cité, p. 19.

concept heideggérien de « *Sorge* », en tant que forme originaire d'être dans le monde. Ce concept de reconnaissance existentielle signifie une attitude affirmative par rapport aux autres personnes antérieure à toutes les autres formes de reconnaissance. Honneth montre cette antériorité d'un point de vue génétique et conceptuel.

La démonstration génétique concerne les conditions de l'acquisition infantile de la socialisation qui caractérise la spécificité du comportement humain. La psychologie du développement et de la socialisation montrent que l'apparition de la capacité infantile à penser et interagir est un processus qui se réalise à travers « *le mécanisme de la prise de perspective* » (une conception basée sur une synthèse conjointe de Piaget²⁵⁶ et Mead²⁵⁷ et Freud²⁵⁸). L'enfant apprend à se rapporter à un monde objectif au fur et à mesure que, de la perspective d'une deuxième personne, il se décentre de la perspective égocentrique. Le nourrisson assume cette deuxième perspective et, à partir d'elle, saisit le monde, ce qui lui permet d'acquérir une représentation objective des objets. La personne de référence est perçue comme un acteur intentionnel qui a aussi une posture dirigée vers le monde « *qui n'est pas moi* ». « *Le nourrisson découvre que la relation n'est pas uniquement duelle et dans cette dialectique principe de plaisir/principe de réalité qui confronte le sujet à l'expérience du manque, et lui fait découvrir dans le même moment cette perspective que le tiers désiré par l'autre est désirable mais toujours potentiellement insuffisant*²⁵⁹. C'est à partir de ce point de vue que Honneth critique la psychologie du développement de Mead : celui-ci montre la nécessité de la prise de perspective pour l'apparition de la pensée symbolique, mais ignore l'aspect émotionnel du rapport entre l'enfant et la personne de référence. Outre les affects qui circulent entre le nourrisson et sa mère, il y a aussi tous ceux qui adviennent lorsque dans la triangulation (ou selon la grammaire freudienne le dépassement du complexe oedipien) le sujet découvre le tiers - cette troisième personne constituée par la figure paternelle – C'est de cette figure tierce, dans un mouvement dialectique d'arrachement au principe de plaisir immédiat, que l'objet (symbolique et/ou réel) du désir extérieur au triangle primaire et initial de socialisation²⁶⁰. Honneth reconnaît ici

256 Piaget (J), *Introduction à l'épistémologie génétique. Tome III: La pensée biologique, la pensée psychologique et la pensée sociale*, Paris, PUF, 1950.

257 Mead (G.H.), *L'esprit, le soi et la société* (Trad. et intro de Daniel Cefaï (D) et Quéré (L), Paris, PUF, 2006.

258 Freud (S), *Au-delà du principe de plaisir* (1920) in *Essais de psychanalyse*, Paris, Payot, 2004.

259 Chatellier (M), *Freud à l'école, de la résistance du sujet au sujet de la résistance*, Lormont, Bord de l'Eau, 2017, p 32.

260 Chatellier (M), *Paradoxes des difficultés d'apprentissage de la lecture aux cycles 2 et 3 de l'école élémentaire ; les chemins du désir entre (dé)construction, détour et autonomisation*, Doctorat de 3^e cycle en Sciences de l'Education, 70^e Section, Université de Nantes, 2000.

une dette à l'égard de Théodor Adorno : dans *Dialectique Négative*, Adorno voit le développement de l'esprit humain, de façon similaire comme lié à la condition d'imitation de la personne de référence aimée. «*Une personne devient une personne, un être spirituel, seulement lorsqu'elle imite les autres personnes (...) Cette imitation est la forme originaire de l'amour initial conjointement maternel et paternel*²⁶¹». Se mettre dans la perspective du tiers (cette figure séparatrice à jamais de la fusion maternelle) suppose une forme de reconnaissance qui ne peut pas être faite dans un mode cognitif ou épistémique, puisqu'elle contient un moment d'amour/haine, ouverture/fermeture. Adorno écrit en termes psychanalytiques : «*une possession libidineuse de l'objet*²⁶²», et Honneth écrit «*il y a identification secondaire dans cette liaison d'une personne à l'autre, ce qui permet qu'une personne se mette dans la perspective de l'autre*²⁶³ ».

A/ Narcissisme (primaire/secondaire), identification (primaire/secondaire) et construction du sujet : ce que Honneth oublie chez Freud.

Cette reconstruction du concept de l'identification secondaire chez Honneth, comme preuve de l'antériorité de la reconnaissance - présente quelques similarités avec le concept d'identification chez Freud. D'une part, Freud observe que chacun appartient à plusieurs groupes sociaux (famille, école, religion etc.) et donc relève d'une multiplicité d'identités. À travers cette identification secondaire avec plusieurs groupes, l'individu construit une personnalité indépendante et originale, une autobiographie unique, un style de vie singulière. En même temps, l'individu développe aussi des liaisons émotionnelles avec ceux à qui il s'identifie. Ainsi, l'identification secondaire (comme l'identification primaire précédemment décrite) supporte la vie mutuelle, à travers laquelle les fondements de la culture sont établis. L'identité se caractérise donc comme trans-individuelle : ni purement individuel, ni purement collectif, le « soi qui advient » peut être considéré comme quelque chose de singulier qui ne se réduit à aucun modèle. Et c'est pour cela qu'on ne peut pas parler d'identité, mais de processus d'identifications, puisque aucune identité n'est donnée pour toujours. Chacune est ambiguë et comprend plusieurs identités, en conflit de plusieurs façons. Ici s'arrête la similitude entre la reconstruction honnethienne du concept d'identification et la théorie de l'identification chez Freud. On pourrait cependant poursuivre avec Freud pour en dégager certaines

261 Adorno (TW), *La Dialectique Négative*, op. cité, p. 113.

262 Ibid p. 113.

263 Honneth (A), *L'Autonomie décentrée*, in *La modernité en questions. De Richard Rorty à Jürgen Habermas*, Paris, Cerf, 1998, p. 45.

problématiques qui pourront aussi s'avérer productives pour la suite de notre exposé. Freud observe que ce processus d'identification est perturbé quand l'identification est fixée dans un seul modèle qui est considéré comme « invariable », qui exclut les autres et qui est aussi exclu par les autres. Comme Balibar l'explique, « *dans le social l'individualité est réduite à une identité univoque, massive et exclusive. Un individu est totalement identifié à son rôle : le rôle de femme, d'étranger, d'employé, etc. Cela est la base du phénomène par lequel une identité formelle est construite, qui exclut toute autre, qui élimine toute trace d'altérité en « nous » et « moi », qui préfère la mort à tout mélange avec l'autre. Dans ce cas, la violence se cristallise autour de demandes et impositions d'identités, et les conflits d'identité peuvent devenir annihilateurs ou auto annihilateurs*²⁶⁴ ». De ce fait l'identification secondaire peut donc aussi bien avoir un sens positif que négatif (au sens destructif) pour la vie sociale (inclusion ou exclusion).

C'est à travers le concept de narcissisme que Freud explique ce phénomène. Le narcissique (« *celui qui aime ce qu'il est, ce qu'il était, ce qu'il souhaiterait être*²⁶⁵ ») construit un idéal par lequel il se juge lui-même et les autres, qui a un composant aussi bien individuel que social : « *c'est l'idéal commun d'une famille, d'une classe, d'une nation*²⁶⁶ ». Cet idéal construit dans l'identification post-oedipienne intériorisé par le sujet à son insu, lie l'individu et la société, de telle façon que la « *mauvaise conscience ne pas atteindre cet idéal, qui était d'abord seulement la peur de perdre l'amour de ceux qui sont autour de moi, devient peur sociale* » – *la peur d'être condamné par la société entière dans laquelle on vit*²⁶⁷ ». Honneth le reconnaît : la psychologie sociale n'est pas basée sur le seul principe que les êtres humains sont des êtres sociaux : leurs tendances sociales et antisociales coexistent, et une liaison sociale durable peut être constituée seulement si leurs tendances antisociales sont dépassées. Comme pour le processus d'identification une distinction entre narcissisme primaire et narcissisme secondaire s'avère nécessaire. Le narcissisme primaire renvoie à une forme d'autoréférence : l'amour exclusif pour son propre corps et pour soi-même qui rend l'individu indifférent et impatient par rapport aux autres. Quand le narcissisme secondaire renvoie à lui une dimension sociale collective, puisque la représentation du moi est basée sur une conception du même, au sein d'un collectif sécurisant dont, les projections désirantes sur des objets symboliques sont pensées comme similaires. Si Honneth reste freudien, dans cette

264 Balibar (E), *La crainte des masses*, Paris, Galilée, 1997, p. 45.

265 Freud (S), *Psychologie de masse et analyse du Moi* (1921), Paris, PUF, 2010, p 72.

266 Ibid p 75.

267 Ibid p 76.

séparation, il en oublie cependant un point clé. En effet Freud a montré que la libido n'est pas transférée identiquement vers n'importe quel objet tiers, postérieurement au dépassement du stade œdipien. Le culte de soi-même s'étend seulement à ceux qui appartiennent au même. La sympathie pour ceux qui appartiennent au même groupe est complétée par l'antipathie pour ceux qui appartiennent à l'autre : celui du même groupe est supérieur aux autres, et seulement ceux qui appartiennent au même groupe sont traités comme semblables. C'est de ce narcissisme secondaire que découle la dialectique inclusion/exclusion qui détermine le rapport de l'enfant à l'avènement d'un social multiple - à la fois inconnu mais désiré en même temps que repoussé car potentiellement dangereux pour sa propre homéostasie psychique²⁶⁸. Ainsi, dans la théorie de l'identification de Freud, la perspective égocentrique n'est pas complètement dépassée par l'identification : narcissisme et identification coexistent. Le narcissisme conditionne même avec qui on s'identifie. L'identification ne se laisse pas abstraire des sujets concrets avec qui elle a lieu, l'identification du bébé avec ses parents ne se laisse pas transférer à tous les autres humains en général au point de pouvoir être considéré comme un phénomène existentiel antérieur à tous les autres. Elle ne peut être considérée que substantiellement. Freud développe cette idée dans la « *Psychologie des Masses* » pour analyser les pathologies qui surgissent quand le narcissisme est lié aux institutions, ce qui a inspiré plusieurs analyses des États totalitaires (chez Reich et Adorno) et toutes les formes d'institutionnalisation des discriminations. Nous formulons l'hypothèse que c'est parce que - dans la tradition héritée de Francfort – Honneth procède au choix épistémologique de lier psychologie sociale et sociologie (notamment à travers la redéfinition du concept de réification), qu'il ne procède pas à une reconstruction de ce caractère paradoxal du concept d'identification concept chez Freud.

B/ Le « Sujet du Vide » et l'inconscient comme langage non objectivable : retour à la négativité chez Lacan.

Dans l'héritage (au moins français et Sud-Américain) de Freud,, Jacques Lacan a montré que l'identification soutenue par le désir de reconnaissance a une prévalence incontestable sur la possession, le besoin et la demande d'amour qui lui est corollaire, en ce qui concerne leur signification dans le procès de subjectivation. Mais chez Lacan L'articulation centrale du sujet s'appuie sur l'aiguillage de l'identification primaire. Lacan décrit les trois catégories principales de cette articulation : le réel,

268 Chatellier (M), *Freud à l'école*, op. cité, p. 54.

l'imaginaire et le symbolique, essentiellement en termes d'identification, sans exclure totalement les aspects de la possession liés à ces formes d'existences individuelles²⁶⁹. Dans la conception lacanienne du sujet, on peut distinguer deux conceptions dominantes du sujet. Dans l'acceptation la plus large du terme, le sujet est le sujet du désir ou le sujet désirant. Dans la signification la plus étroite du terme, il désigne le sujet de la parole. Le sujet de la parole est « défini comme effet du signifiant exercé par la fonction de la coupure²⁷⁰ ». Lacan écrit : « Vous comprenez également que, si je vous ai parlé de l'inconscient comme de ce qui s'ouvre et se ferme, c'est que son essence est de marquer ce temps par quoi, de naître avec le signifiant, le sujet comme nous la appris Freud, naît divisé. Le sujet, c'est ce surgissement qui, juste avant, comme sujet, n'était rien, mais qui, à peine apparu, se fige en signifiant²⁷¹ ». Chez Lacan, le sujet du désir est donc une formation lacunaire : « Le soir (le sujet) du désir n'est jamais identique à lui-même. Il est à présent autre chose que lui-même. Il est néant, ou encore il est mort²⁷² ». En d'autres termes, le sujet du désir est un manque, un vide qui stimule un investissement de toute la gamme d'imageries et des représentations symboliques (signifiants), mais qui ne peut être jamais entièrement surmonté et comblé. À vrai dire, l'image ou le signifiant maintient seulement la cohésion partielle du sujet, d'où la conclusion que le « sujet est un appareil. Cet appareil est quelque chose lacunaire, et c'est dans la lacune que le sujet instaure la fonction d'un certain objet, en tant qu'objet perdu²⁷³ ». Il est alors tout à fait évident que les différentes figures de la négativité, déterminées par Kojève (à la suite de Hegel) comme les fondements de la dialectique historique, étalent ici leurs caractéristiques structurantes dans la théorie analytique de Lacan, pour devenir les principes même de la division constitutive du sujet comme vide. Jacques Lacan qualifie de dialectique tous les actes psychiques et les relations dans le champ

269 Le réel ne doit pas être confondu avec la réalité. Si cette dernière est construite symboliquement, le réel, toutefois, c'est le noyau dur, le trauma qui ne peut être symbolisé. Il est celui qui interrompt le bon fonctionnement de la loi et le déploiement automatique de la chaîne signifiante, postérieurement à la triangulation qui permet de dépasser le stade oedipien. Le trauma renvoie à l'objet qui ne peut pas être intégré et qui reste pour ainsi dire coincé « dans la gorge » du signifiant. N'ayant pas une existence positive, le réel existe seulement en étant barré. Le réel, « en tant qu'il est le domaine de ce qui subsiste hors de la symbolisation », est la matérialité pré-ontologique nue. Il « n'attend pas, et nommément pas le sujet, puisqu'il n'attend rien de la parole. Mais il est là, identique à son existence, bruit où l'on peut tout entendre, et prêt à submerger de ses éclats ce que le principe de réalité y construit, sous le nom de monde extérieur », *Écrits*, op. cité, p. 388.

270 Lacan (J), *Le Séminaire (XI), Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, op. cité, p. 188.

271 *Ibid*, p. 181.

272 *Ibid* p 182.

273 Lacan (J), *Le Séminaire, Livre XI, Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, opus cité, p. 168. « Il n'y a pas de sujet sans, quelque part, aphanisis du sujet, et c'est dans cette aliénation, dans cette division fondamentale, que s'institue la dialectique du sujet », p. 201. L'aphanisis signifie ici, la disparition du sujet.

analytique, qui sont ou simplement ressemblent à ces figures de la négativité postulées par Kojève. Le désir de reconnaissance, la lutte du pur prestige, la dialectique du maître et de l'esclave, le discours et la mort, sont les éléments du code dialectique chez Lacan. Ceux-ci l'aident à clarifier la signification de presque tous les concepts fondamentaux de la psychanalyse freudienne : le stade de miroir, l'imaginaire, le symbolique, le complexe d'œdipe, la formation de l'inconscient, l'expérience analytique, etc.²⁷⁴ La totalité du registre des négations inhérentes au sujet dans la théorie analytique se trouve sous le joug des figures kojévienne de la négativité. Toutefois, malgré l'ampleur de la convergence de vue, existe une différence essentielle entre Kojève et Lacan. Lacan ne se rapporte pas à l'homme en tant qu'être historique, il l'étudie uniquement en tant qu'entité psychique, dont les éléments se rapportent les uns aux autres essentiellement dans une synchronie. En ce sens, les éléments et les négations qui le constituent n'appartiennent pas à la réalité historique, mais à l'ordre des images et des symboles, donc de la dialectique signifiant/signifié qui échappe à toute conscience objectivable. Ainsi, Lacan n'utilise pas *stricto sensu* les figures hégéliennes de la négativité mais les réadapte au champ de la théorie analytique.

C/ La division du sujet et la quête impossible de l'objet.

Si la dialectique de la négativité chez Kojève incarne la liberté, l'individualité et l'historicité de l'homme, la même dialectique chez Lacan anéantit l'homme et annihile son identité. Lacan pousse la dialectique négativiste de Kojève à sa limite extrême. Il ne décrit pas seulement les divers problèmes psychanalytiques à partir du caractère opératoire du concept de négativité (en termes de désir de reconnaissance, de lutte), mais promeut également une négativité substantielle, qui peut être au mieux désignée par le terme de « néant » (non pas le « néant » kojévien, qui définit le sujet humain comme étant toujours quelque chose d'autre que ses objectivations). Lacan destitue la réalité positive du sujet dans la dialectique de la négativité. Il détermine le sujet comme milieu vide, comme espace creux qui doit être complété par les signifiants dans la chaîne signifiante. Le sujet désirant engendre sa propre

²⁷⁴ Dans *Fonction et champ de la parole et du langage*, Lacan soutient non seulement une telle conclusion, mais ajoute également aux principes dialectiques formulés par Kojève, la négativité de la belle âme : « il est impossible à notre technique de méconnaître les moments structurants de la phénoménologie hégélienne : au premier chef, la dialectique du Maître et de l'esclave, ou celle de la belle âme et de la loi du cœur, et généralement tout ce qui nous permet de comprendre comment la constitution de l'objet se subordonne à la réalisation du sujet. », in *Écrits*, op. cité, p. 292.

impossibilité parce qu'il est l'effet du signifiant toujours en distorsion. Selon son emploi d'une représentation (certes contestée et contestable) empruntant à l'équation mathématique, Lacan a symbolisé cette division structurelle du sujet assujéti à un langage qui lui échappe sous la forme $S1/S2$. C'est en ce sens, que tout sujet désirant est ce que représente $S1$ pour $S2$ et n'apparaît qu'au moment même où $S1$ s'efface pour $S2$, c'est-à-dire au moment où il disparaît. On sait depuis qu'outre les influences de Hegel (via Kojève) il y a d'autres influences sur Lacan, à savoir les emprunts à la linguistique et l'anthropologie structurale. Mais l'effet immédiat de la lecture négativiste de la dialectique hégélienne par Kojève apparaît dans la dominance de la fonction sur les éléments, qui agissent sur cette dernière. Puisque le fonctionnel prime et se manifeste par des figures de la négativité, il va de soi que Lacan porte son attention sur l'espace vide entre les éléments divisés par une négation.

Si Hegel, avait mis en scène dans la section « Conscience de soi », portant sur le désir, le ratage itératif de la conscience à ne faire qu'un avec son objet, duquel elle reste tout au long de son cheminement séparée, au profit d'un semblant dialectique à chaque fois dénoncé par la conscience elle-même. Il avait cependant reconnu ce écart insurmontable entre de la conscience désirante et l'altérité phénoménale irréductible de l'objet de son savoir. Lacan affirme que le savoir procède de ce trou, comme un refoulement originaire que l'activité fantasmatique essaie de surmonter. Le Savoir Absolu, n'est pas l'absolu du savoir, mais désigne la prise de conscience progressive mais aussi libératrice de ce ratage comme l'axe ontologique même de la dialectique. Lacan donne à ce trou entre le réel et l'imaginaire une signification ontologique.

- En premier lieu, il y a le fantasme fondamental (en interface avec le réel) comme conséquence de la prohibition symbolique de l'inceste (de la dyade imaginaire homéostatique) et qui se caractérise en ce qu'il est impossible pour tout sujet de se l'imaginer.

- En second lieu, se produit la « répétition » imaginaire et insue de cette perte angoissante de l'objet absolu, mais même en étant capable de sublimer une partie du fantasme originaire dans la représentation d'un soi et d'un monde stables, elle maintient une faille infranchissable, distance qui fait surgir le symptôme.

Reprenant les intuitions de Freud, Lacan montre que dans le moment du miroir, le sujet dispose devant lui l'objet. Celui-ci est sa représentation et lui revient en propre. Le propre de l'objet est d'être objet d'appropriation subjective, autant que

prolongement de la subjectivité. Dans le rapport en miroir, le sujet se représente (lui-même) un objet (l'objet faisant face au sujet). Le rapport en miroir se joue au niveau d'un hiatus, car Lacan montre que s'il est vrai que la « conscience est conscience de quelque chose », le Moi est pris dans un rapport en miroir et se laisse déterminer comme objet. Le Moi comme objet serait donné préalablement au rapport de représentation. L'objet ne fait pas partie de l'imaginaire, il le conditionne. C'est pourquoi il est toujours un reste, celui de la distance infranchissable entre le sujet et l'image qui le captive, entre le symbolique, l'imaginaire et le réel. Lacan écrit : *« C'est à cet objet insaisissable au miroir, a l'image spéculaire donne son habillage (...). La Das Ding est ce qui du réel pâtit du signifiant tandis que l'objet représente un point de fixation narcissique qui procure des satisfactions aux pulsions dont il faut « ramener [...] leur faux brillant à la béance qu'elles désignent²⁷⁵ ».* Lacan écrit encore *« Dans la différence, entre l'objet, tel qu'il est structuré par la relation narcissique et Das Ding' se situe pour nous le problème de la sublimation ». (...) Seule la sublimation élève l'objet à la dignité de la Chose(...) Et c'est très précisément dans ce champ que doit se situer ce que Freud nous présente d'autre part comme devant répondre à la trouvaille comme telle, comme devant être l'objet retrouvé. Telle est pour Freud la définition fondamentale de l'objet dans sa fonction directrice, dont j'ai montré le paradoxe, car cet objet, est un objet perdu mais jamais totalement retrouvé²⁷⁶ ».*

9/ Prendre au sérieux la conflictualité intrapsychique : limites de la théorie psychanalytique mobilisée par Honneth.

Malgré le recours à la théorie psychanalytique, dans lequel Honneth reconnaît le rôle majeur que joue le sujet dans sa théorie, on est forcé d'apporter un jugement plus prudent par rapport à l'usage qu'il en fait. Usage qui de notre point de vue réduit la dimension de l'intersubjectivité à une relation duelle sujet/objet, en ignorant les enjeux épistémiques cruciaux dégagés par Lacan : la question de l'asymétrie langagière entre deux sujets médiatisé par un objet désiré communément mais qui les sépare.

275 Lacan (J), *Le Séminaire, Livre VII, L'Éthique de la psychanalyse*, op. cité, p. 150.

276 Ibid, p. 117.

A/ Les modèles psychanalytiques de Winnicott et Löewald mobilisés par Honneth.

C'est - nous l'avons écrit - en vue de contrer le cognitivisme procédural de Mead, que Honneth légitime sa mobilisation, d'abord à travers les travaux de Donald Winnicott. Après avoir montré la compatibilité entre la théorie de Mead et celle de Winnicott à l'égard du processus d'individuation de l'enfant, lequel est considéré dans les deux cas comme l'intériorisation progressive de schémas d'interactions extérieures, Honneth emprunte ensuite au psychanalyste Hans Löewald²⁷⁷ une théorie des pulsions compatible avec ce que l'appropriation de Winnicott apporte de nouveau à la théorie, à savoir l'hypothèse d'un état fusionnel initial, laquelle permet à Honneth de concevoir les relations de reconnaissance mutuelle dans une perspective qui doit moins au cognitivisme de Mead. La lecture que Löewald fait de Freud peut être assimilée à un mélange de loyauté et de subversion. Dans l'évolution de la théorie freudienne des pulsions, le moment fort est celui de son introduction de la pulsion de mort dans *Au-delà du principe du plaisir*. Pour Löewald qui examine la réalité des sujets dans leur souffrance, la pulsion de mort n'apporte rien de nouveau. Pour lui il s'agit d'une re-conceptualisation du vieux principe de constance – qui faisait déjà partie de la pensée de Freud depuis les débuts. « *Ce qu'il y a de nouveau* », nous dit Löewald, « *et qui ne semble pas du tout en lien avec le principe d'inertie, est le concept d'Éros, la pulsion de vie ou d'amour*²⁷⁸ ». Freud a introduit Éros pour faire contrepartie à la pulsion de mort déjà chargée sur le plan métaphysique, mais il n'en a pas dit grand-chose. Le but d'Éros, nous dit Freud, « *est d'établir des unités toujours plus grandes et de les préserver ainsi – en bref, de les lier ensemble*²⁷⁹ ». Selon Löewald, Freud ne nous dit comment Éros fonctionne et, c'est demeuré pour lui un problème insoluble que de situer cette pulsion dans sa théorie générale des pulsions. C'est ainsi que pour Freud, Éros a servi comme une sorte de marqueur algébrique, un X devant être remplacé par quelque entité que ce soit, pouvant servir de contrepartie valable à la pulsion de mort. C'est ce même marqueur que Löewald choisit de prendre – le marqueur resté inachevé mais requis pour lui dans la théorie de Freud. Pour Löewald la psychanalyse ne peut se satisfaire d'un compte rendu de psychopathologie, aussi juste soit-il. Elle doit également

277 Löewald. (H), « Moi et réalité » Trad. Hudon (M), in *Revue française de psychanalyse*, vol. 75 Paris, 2011, pp 349-365.

278 Ibid p 356.

279 Freud (S), *Abrégé de psychanalyse*, Paris, PUF, 2010. p 97.

répondre à une autre question : si l'on place un analysant dans une pièce en compagnie d'un analyste digne de ce nom, comment peut-on rendre compte du fait qu'après un certain temps l'analysant s'améliore ? Il semble y avoir un véritable champ de forces dans l'espace analytique, une tension dynamique entre un analyste et un analysant qui peut induire un processus de modification intra psychique. Löewald veut prendre au sérieux cette idée qu'Éros ou la pulsion de vie est à même de rendre compte de ce processus. Honneth tente de dépasser le cognitivisme de Mead en superposant sa théorie aux théories de Winnicott et de Löewald, et en montrant à chaque fois qu'elles sont compatibles avec la théorie du premier mais qu'elles y ajoutent des éléments déterminants. Ainsi, pour Honneth, les trois théoriciens :

- pensent que la psyché de l'enfant se constitue par l'intériorisation de schémas de communication externe que l'enfant apprend à partir de la personne de référence primaire ;
- s'accordent sur le fait que ce processus d'intériorisation des relations de communication externes produit, en même temps, la socialisation et l'individuation du sujet ;
- considèrent que le véritable ressort de l'individuation réside en une instance psychique, le « je » de Mead et le « ça » de Freud, qui sont toutes deux décrites comme « *un reliquat peu organisé dans le processus d'intériorisation*²⁸⁰ ».

A la différence de Mead, cependant, Winnicott permettait à Honneth de poser à la base de tout développement du sujet, un état de symbiose, qu'il interprète comme une reconnaissance mutuelle et qu'il utilise afin de contrer le cognitivisme meadien, en ayant recours au modèle de Löewald, cela lui permet, en plus, d'intégrer ce modèle avec une théorie des pulsions où le « ça » n'est qu'une entité indéterminée, préposée à la formation dialogique du psychisme. Löewald permet donc à Honneth d'interpréter « *l'organisation de la psyché tout entière comme un processus de structuration d'un potentiel pulsionnel excédentaire*²⁸¹ ». Comment faut-il entendre cette instance ? La constitution du psychisme humain doit être comprise, selon Honneth, comme l'organisation progressive d'un résidu archaïque d'énergie

280 Honneth (A), « *Théorie de la relation d'objet et identité postmoderne* », in *La société du mépris*, op. cité. p. 336.

281 Ibid, p. 341.

psychique en un dialogue intrapsychique. Selon Honneth, au début du développement du nourrisson, il ne peut encore être question de pulsions au sens terminologique, puisqu'à ce stade nous devons nous représenter le psychisme individuel comme : « *une activité pulsionnelle totalement dénuée de direction et de structure ; le potentiel pulsionnel de l'être humain, compris comme le condensé de ses besoins et de ses impulsions organiques, n'est pas encore associé à des objets spécifiques, et ne cherche donc qu'à établir à l'aveuglette un échange actif avec le monde extérieur*²⁸² ». Pour que l'on puisse parler de pulsions, il faut présupposer la formation de la trace mnésique d'une satisfaction préalable, ce qui ne peut advenir que du moment où, grâce à la sollicitude de la mère (ou de la personne de référence), l'on commence à dépasser le stade de l'indifférenciation symbiotique. De ceci, Honneth tire la conclusion qu'il ne peut y avoir à ce stade de sentiments d'une réalité extérieure, lesquels ne surviendraient qu'une fois que, grâce à la « *mère suffisamment bonne* », l'état symbiotique est enfreint et une distance par rapport à la réalité est mise en place.

B/ L'articulation psychanalytique « relation d'objet/théorie des pulsions » comme source d'individuation ?

Pour Honneth, il faut alors se représenter la formation du psychisme humain de la façon suivante : par la sollicitude de la personne de référence, l'on passe d'une phase symbiotique où les impulsions organiques du nourrisson sont indéterminées (n'ont pas de but), à une phase où la symbiose se rompt et des pulsions se forment grâce à la distance qui permet une interaction (avec la personne de référence) porteuse de satisfaction. Ce qui, de cette manière, est intériorisé comme trace mnésique, c'est un premier schéma d'interaction ; dès lors, la formation du psychisme se produit par l'intériorisation progressive de schémas d'interaction extérieure, lesquels forment un réseau d'instances communicant entre elles de manière quasi-dialogique. Honneth rappelle que selon Löewald, c'est à partir de cette phase de symbiose, que le processus d'individuation advient comme un mouvement de différenciation d'une vie pulsionnelle d'abord monolithique, mais qui se subdivise progressivement en différentes instances, représentant chacune l'intériorisation d'un certain schéma d'interaction dans les rapports du nourrisson avec son environnement.

282 Ibid, p. 342.

L'intuition centrale est que l'enfant parvient à développer un espace de communication intrapsychique dans la mesure où il intériorise des schémas typiques d'interaction avec ses principaux partenaires et les érige en instances grâce à l'énergie pulsionnelles libérée entre-temps. On aboutit ainsi à l'idée générale que la psyché de l'adulte forme « *un réseau interactionnel d'instances, dans lequel des éléments de l'énergie pulsionnelle ont pris, par des processus d'intériorisation, une forme organisée*²⁸³ ». Ainsi, la rupture de la symbiose rend disponible l'énergie psychique qui permet d'intérioriser progressivement les modèles d'interaction des personnes de référence. Cette rupture, en d'autres termes, libère l'énergie psychique qui, comme un « *réservoir* » inépuisable, pousse à intégrer toujours plus d'interactions et à les organiser en un dialogue intrapsychique.

Face à la découverte oppressante du fait que la personne de référence s'affranchit de lui, l'enfant voit s'effondrer l'illusion d'une fusion intégrale avec l'objet, de sorte que des parties de l'énergie pulsionnelle doivent désormais être consacrées à organiser les opérations cognitives qui pourront servir à établir un échange intersubjectif. Des parties de l'énergie psychique sont utilisées pour instaurer des unités capables d'organiser la vie intérieure du sujet, et qui peuvent être comprises comme le résultat de l'intériorisation de schémas d'interaction rencontrés dans le monde extérieur. Dans ce processus de différenciation, qui fait d'abord surgir le « moi » puis le « surmoi » comme des cristallisations de l'énergie pulsionnelle, « *le « ça » demeure comme un reste archaïque qui, par rapport aux autres instances, n'a été que faiblement intégré et organisé*²⁸⁴ ». Dès lors, l'autonomie du sujet est comprise comme sa capacité à instaurer un dialogue intérieur, lequel complète le monde vécu de la communication intersubjective, un dialogue dont il sera d'autant plus capable « *qu'il accepte de s'abandonner temporairement à des expériences qui effacent les limites du moi et lui permettent de retomber en deçà des différenciations intrapsychiques auxquelles il est parvenu à ce moment-là*²⁸⁵ ». Un reste d'énergie psychique archaïque garantit au sujet - même si c'est au prix d'un retour momentané à un état fusionnel - d'avancer dans la capacité à instaurer un dialogue intérieur de plus en plus riche – d'avancer dans le degré d'individuation. Honneth replace donc sur le plan des relations affectives le schéma qu'il avait tiré de Mead dans son

283 Ibid, p. 343.

284 Ibid, p. 344.

285 Ibid, p. 345.

premier modèle. Les sujets se socialisent grâce aux relations affectives qu'ils arrivent à instaurer avec les personnes de leur entourage, grâce à leur capacité, à se mettre « dans la peau de l'autre » et, dans leur socialisation, ils s'individualisent, grâce à un reste d'énergie psychique qui pousse, à travers l'intériorisation, à chaque fois subjectivement différenciée, de schémas extérieurs d'interaction. L'intégration en deux temps de la psychanalyse, sous la forme d'une théorie de la relation d'objet (Winnicott) puis sous celle d'une théorie des pulsions (Löewald), a donc servi à Honneth à repenser l'idée centrale de *La lutte pour la reconnaissance* à un niveau plus profond, davantage ancré dans le corps et dans son côté émotionnel. Cependant, avec cette intégration Honneth se limite à reformuler à un autre niveau l'idée développée dans *La lutte pour la reconnaissance*, tout en la laissant inchangée quant à sa forme. Ce faisant, il ne fait que déplacer le problème soulevé par Lacan (à la suite de Kojève) : il interprète la dynamique pulsionnelle comme l'interaction dialogique entre instances psychiques socialisées (puisqu'elles dérivent de l'intériorisation des schémas d'interaction extérieure) et laisse en dehors un réservoir d'énergie psychique – le « je » de Mead – qui pousse vers l'émancipation (au sens, encore, de l'individuation comprise comme autonomie et autoréalisation). Selon nous il pense donc ce « je » et le « ça » de Freud comme deux instances interchangeables. Il écrit : « Mead comme Winnicott engagent des spéculations quant à la possibilité d'instaurer une relation de type dialogique avec son propre inconscient ou son « je » ». L'idée, que l'instauration d'un espace de communication intrapsychique ménage une instance – le « je » ou le « ça » – qui garde la forme d'un reste non organisé et pour ainsi dire privé de structure²⁸⁶ ». Ainsi, on a d'une part une situation psychique complètement socialisée et dépourvue de conflit (parce que les schémas d'interaction intersubjective, qui donnent naissance aux pulsions dès qu'ils sont intériorisés, assument, dans le psychisme, la forme d'un dialogue) et, d'autre part, une instance a-socialisée aussi générique et indéterminée que celle du « je » de Mead. Pourtant, s'il est vrai que « les opérations du moi ou les fonctions du surmoi ne doivent pas être comprises comme des forces opposées aux pulsions, mais comme leur mise en œuvre coordonnée²⁸⁷ », il nous semble crucial de rappeler que ceci ne vaut, du point de vue de Freud, que dans un cas idéal. Idéal, au sens où, selon ce dernier, il n'y a pas de solution de continuité entre le normal et le pathologique, ce

286 Ibid, p. 342.

287 Ibid, p. 344.

qui signifie qu'on ne pourra jamais complètement dépasser le conflit intrapsychique (entre les pulsions et entre celles-ci et le moi). C'est donc pour Lacan là que réside le « Sujet vide » et que ce genre de conflit intrapsychique peut nous fournir la base pour penser, par le biais d'un concept adéquat de sublimation, l'émancipation provisoire du sujet indéfiniment condamné au manque

C/ Le principe d'identité de « Je » et du « ça » chez Honneth : intérêts et limites d'un tel modèle du dialogue intrapsychique.

Finalement Honneth se limite à compléter Habermas, quand il fait des interactions intrapsychiques un dialogue : à l'interaction communicationnelle correspond l'interaction intrapsychique ; dans les deux cas, non seulement le conflit s'estompe, mais les individus ne peuvent projeter que ce qu'ils intériorisent : des « relations interactives », des « schémas d'interaction intersubjective ». Que ce soit sous la forme de l'entente communicationnelle ou sous celle de la reconnaissance mutuelle, (et bien que dans cette dernière on donne une place importante aux relations émotionnelles), on ne sait rien sur les contenus que ces schémas d'interaction - au delà d'un conflit intra psychique jamais objectivable - devront et pourront avoir pour qu'on puisse donner un sens concret au concept d'émancipation. Certes, avec l'intégration de la psychanalyse (dans la forme d'une théorie de la relation d'objet) Honneth a doté sa théorie d'importants instruments critiques : il n'aurait pas pu la repenser sous l'angle d'une théorie de la rationalité qui, compatible avec les ambitions critiques de l'école de Francfort, lui a permis le diagnostic de pathologies du social telles que la réification ou l'invisibilité sociale, s'il ne s'était pas risqué à franchir ce pas. Mais en opérant cette intégration il est contraint de ne concevoir le psychisme humain que comme l'arène d'un dialogue, ce qui n'est pourtant pas compatible avec l'approche psychanalytique Lacanienne, celle-ci résistant à son interprétation en tant que complément de la communication interpersonnelle. Bien qu'Honneth s'efforce de faire d'une identification symbiotique le point de départ génétique de la constitution intersubjective du sujet (identification symbiotique qu'il appelle « reconnaissance élémentaire » et qu'il comprend comme une sorte d'inter subjectivisme primaire, il ne peut se passer de concevoir le « ça » comme un point extérieur au « moi », quoique dérivé de ce genre particulier de reconnaissance. Comme le « je » de Mead, le « ça » est conçu en deçà du véritable rapport intersubjectif – il est compris comme l'instance qui pousse au-delà du degré

déjà atteint par la socialisation. Comment pouvoir, dès lors, soutenir une position en faveur d'un inter subjectivisme fort, sinon en le vidant de toute détermination ? A quoi bon introduire le « ça » de la théorie psychanalytique si ensuite on ne lui fait jouer que le rôle du « je » de Mead ? En réalité, son introduction implique la nécessité de tenir compte d'une dynamique intrapsychique conflictuelle qui se superpose mal avec la conception du psychisme dialogique tel que Honneth le conçoit. Certes Honneth peut soutenir que la conflictualité demeure, au sens de Winnicott, comme un fruit de la rupture de l'union symbiotique. Non seulement l'enfant, mais aussi l'adulte sa vie durant devra faire face, avec l'aide des objets transitionnels, à l'impossibilité de la reconstituer. Mais Winnicott lui-même n'ignore pas le caractère partiellement inné de la conflictualité psychique, et considère les pulsions, avec tout leur pouvoir destructeur. Une approche psychanalytique, même s'il s'agit d'une théorie de la relation d'objet, oblige à faire les comptes avec le caractère destructif des pulsions. Winnicott écrit ainsi : *« chez le nourrisson, l'excitation corporelle dans les zones érogènes ne cesse de menacer le jeu et du même coup menace le sentiment qu'à l'enfant d'exister en tant que personne. Les pulsions constituent la plus grande menace pour le jeu et pour le moi. Dans la séduction, un agent extérieur quelconque exploite les pulsions de l'enfant, favorise chez lui l'annihilation du sentiment qu'il a d'exister en tant qu'unité autonome et par là rend le jeu impossible²⁸⁸ »*,

S'il était donc possible d'affirmer que la psychanalyse est compatible avec une notion pacifiée du psychisme, avec Honneth il demeure difficile de comprendre de quelle manière l'identité du sujet peut avoir de nouveaux contenus qui soient évaluables sous l'angle de l'individuation et de l'évolution sociale. Il nous semble donc que l'usage que fait Honneth de la psychanalyse réduit son potentiel critique sous plusieurs aspects. De même que Habermas dans son modèle de l'agir communicationnel ne nous dit rien à propos de *comment* il faut comprendre la créativité du « je » qui instaure un dialogue réfléchi renvoyant à la communauté universelle des êtres humains, de même Honneth ne nous indique pas comment doit être comprise la créativité d'un sujet, qui projette de nouvelles relations de reconnaissance, en dépit du fait que l'adoption de la théorie de la relation d'objet lui offre une position peut-être privilégiée à cet égard. Ce qui demeure inexpliqué

288 Winnicott (D), *Jeu et réalité*, Paris, Gallimard, Paris, 1975, p. 174.

renvoie à la question suivante : comment faut-il entendre la constitution des perspectives où une véritable individuation du sujet devient possible, non seulement quant à sa forme, mais quant à ses contenus ? Nous avançons l'hypothèse que, d'une part, une telle intégration est *forcée* si l'on ne revoit pas les fondements mêmes de la théorie et que, d'autre part, comme nous l'avons suggéré, c'est cette même théorie, une fois qu'elle a intégré la psychanalyse, qui pousse à la redéfinition de ses propres fondements. Honneth connaît bien les potentialités qu'a la psychanalyse dans le projet de la théorie critique. Toutefois, pour la rendre compatible avec son projet, il ne l'intègre qu'au prix de son inter subjectivisation. Or, nous pouvons nous demander s'il est possible de prendre au sérieux la psychanalyse, ne fût-il que dans la forme d'une théorie de la relation d'objet, et de demeurer dans un cadre intersubjectif fort ? Honneth ne dépasse jamais le niveau des dimensions socialisées de la vie (psychique), les seules qui soient parfaitement compatibles avec une théorie intersubjective. Cependant, si l'on intègre une théorie des pulsions destructrices - constitutives selon Lacan du « Sujet vide », ce genre inter subjectivisme, propre à sa théorie de la reconnaissance, se trouve menacé. Honneth en est conscient et, en procédant à cette intégration, il est contraint de la reconduire à un schéma intersubjectif, en attribuant aux pulsions un caractère dérivé et en neutralisant leur action destructrice : elles ne servent plus qu'à organiser le dialogue intrapsychique par l'intériorisation de schémas d'interaction intersubjective. A leur base, se trouve la relation symbiotique propre aux théories de la relation d'objet, interprétée selon le modèle de la reconnaissance mutuelle. Cette stratégie nous pousse à soutenir que la tentative d'intégrer la psychanalyse n'est pas compatible avec son modèle. On sait - depuis les analyses épistémologiques rigoureuses de Katia Genel²⁸⁹, et Emmanuel Renault²⁹⁰ - que l'introduction de l'appareillage conceptuel de la psychanalyse dans la Théorie critique, implique la nécessité de dépasser la méthodologie inter subjectiviste pour prendre au sérieux la conflictualité intrapsychique. Cela permettrait de mieux rendre compte aussi bien des contenus de l'individuation (émancipation en tant qu'autonomie et autoréalisation), que des régressions sociales

289 Genel (K), « Psychanalyse et théorie sociale : la psychanalyse est-elle facteur d'émancipation ? » In revue Contretemps, Avril 2014, <https://www.contretemps.eu/psychanalyse-et-theorie-sociale-la-psychanalyse-est-elle-facteur-demancipation>.

Et Genel (K), « Devenir de l'analyse freudienne de la masse dans l'École de Francfort » (co-écrit avec Christ (J), in M. G. Wolkowicz, T. Moreau, A. Nouss et G. Rabinovitch (dir.), *La Psychologie de masse aujourd'hui*, Paris, éd. des Rosiers, coll. Schibboleth – Actualités de Freud, 2012, p. 79-93.

290 Renault (E), « Psychanalyse et conception critique du travail : trois approches Francfortoises : Marcuse, Habermas et Honneth », in revue Travailler n°20, Paris 2008, pp 61-75.

(dans les termes d'un manque d'autonomie et autoréalisation) ainsi que des violences qui peuvent s'y lier²⁹¹, et d'augmenter ainsi doublement le potentiel critique de la théorie. Sans une telle démarche, la conflictualité, qui pourtant existe chez Honneth, ne pourra que demeurer un élément extérieur ou faible, et les faiblesses que nous avons tenté de mettre au jour. Mais assumer complètement les conséquences d'une telle introduction et dépasser inter subjectivisme risque de compromettre les propos mêmes de son projet. C'est pourquoi, en intégrant la psychanalyse, Axel Honneth efface systématiquement tout ce qui menace ses bases méthodologiques. Ainsi, d'un côté, l'individuation du sujet - tout comme chez Habermas – semble destinée à rester vide, alors que, de l'autre, la théorie finit par passer à côté de dimensions critiques importantes.

291 Nous pensons particulièrement aux conflits et souffrances intra psychiques, qui se traduisent à l'extrême par ce que le psychiatre Gotz Eisenberg regroupe sous le concept Maussien d'Amok : « *S'il est exact que les coureurs à l'amok (auteurs d'attentats suicidaires) sont mus par le désir de sortir de l'insignifiance de leur existence en se mettant sous les feux de la rampe alors ceux qui diffusent les images de l'acte et de son auteur s'en font les complices inconscients. L'écho médiatique des coups de feu et des explosions sont une part essentielle de la planification de l'acte. Le coureur à l'amok/le terroriste mort et ceux à venir font partie d'une fédération de la haine imaginaire organisée médialement et se nourrissant d'images. Chaque relation sur la vengeance spectaculaire d'un laissé pour compte peut réveiller des dormants qui, cachés dans la masse anonymes des personnes atteintes de déficits chroniques d'attention, attendent de pouvoir agir avec la garantie que leur acte se fera remarquer.* » in Eisenberg (G), « Les psychopathes arrivent : un adieu à l'ère du narcissisme » in revue en ligne Critique de la valeur-dissociation, repenser une théorie critique du capitalisme, 2011, <http://www.palim-psao.fr/article-les-psychopathes-arrivent-un-adiou-a-l-ere-du-narcissisme-par-gotz-eisenberg-92504696.html>

CONCLUSION DE LA PREMIERE PARTIE.

Après avoir essayé de montrer comment Axel Honneth inscrit la construction de son concept de reconnaissance dans des paradigmes successifs (métaphysique, sociologiques puis artefactuel) qui répondant à des exigences différentes de productions de savoirs, plaçant à ce propos l'auteur allemand dans une succession de conflits épistémologiques, avec :

- à la fois les philosophes d'un matérialisme dialectique exigent ;
- ses maîtres en formation que furent les auteurs de la première génération de la théorie critique comme ceux de la deuxième génération dont il est issu ;
- mais aussi des auteurs qui postérieurement à Freud ont montré que la question du Désir chez le sujet était irréductible à une objectivation totale ;

il apparaît finalement que ce qui étonne dans « *l'éthique de la reconnaissance* » - telle qu'elle s'est développée dans sa deuxième période - c'est finalement l'aspect désincarné des interactions qu'on trouve dans chacune des sphères de la reconnaissance. Plus particulièrement, la théorie de la socialisation (première sphère), et la théorie normative du travail (troisième sphère) semblent réduire l'interaction à des relations interpersonnelles. Il y manque non seulement les médiations institutionnelles²⁹², mais aussi les relations aux objets, à la nature, tout le côté « sensualiste », l'ouverture essentielle au monde, le rapport de contemplation et transformation avec les mondes naturels et symboliques, que la redécouverte de Feuerbach était censée apporter à la reprise élargie du matérialisme historique.

Cette réduction de l'interaction à l'interpersonnel n'était pas nécessairement inscrite dans la mise en place initiale du projet. Le programme d'anthropologie de l'action sociale que la reconstruction de l'anthropologie philosophique et la critique d'Habermas avaient permis de mettre sur pied devait être réalisé par un recours massif à la psychologie sociale de Mead, que Honneth voyait préfigurée par la théorie de la « praxis intersubjective guidée par les besoins²⁹³ » de Feuerbach. Le terme de psychologie sociale ne doit pas induire en erreur. Chez Mead, comme on sait, la théorie de la socialisation et de la reproduction sociale est fondée sur des prémisses naturalistes et pragmatistes. Elle analyse les spécificités de la socialité

292 Ce défaut a été relevé et corrigé par Renault (E) dans *Expérience de l'injustice. Reconnaissance et clinique de l'injustice*, Paris, La Découverte, 2004, notamment le chapitre 3, « Les institutions de l'injustice ».

humaine en partant du principe que les facultés humaines sont issues des exigences de l'action, et qu'elles peuvent être étudiées par contraste avec les types d'action dans leur environnement d'autres formes de vie organique. La psychologie sociale de Mead s'intéresse donc d'abord aux interactions entre animaux pour mieux cerner la spécificité des sociétés humaines, et en ramenant toujours l'analyse des besoins et des facultés à leur origine et expression corporelles. En ce sens, le naturalisme meadien est bien la traduction au XXe siècle du sensualisme feuerbachien. D'autre part, l'hypothèse fondamentale de Mead est justement une prémisse intersubjectiviste du genre de celles que Honneth avait retrouvées chez Feuerbach : l'idée que c'est en faisant surgir en moi la réaction d'autrui à mes propres actions, en me faisant pour moi l'objet de mes propres actions, en intégrant donc le point de vue d'autrui, que le sujet se développe.

Si l'on ajoute maintenant que, comme nous l'avons montré, l'anthropologie de l'action sociale influencée par Mead devait aussi aboutir à une nouvelle philosophie de la praxis dont le modèle se trouvait dans le riche concept qu'en avait donné le jeune Marx à la suite de Feuerbach, on voit que le premier programme de recherche était particulièrement substantiel, et présentait, pour ainsi dire, des gages *matérialistes* particulièrement convaincants. D'une part, il ne laissait pas présager un abandon des relations à la nature, à la matière et aux objets, l'abandon de toutes ces médiations matérielles que Marx avait incluses dans son analyse proprement philosophique du travail²⁹⁴. D'autre part, étant donné que le but explicite de cette référence à la théorie meadienne de l'action, était de fournir une théorie de l'action sociale comme reproduction / transformation de la société, ce premier programme de recherche donnait aussi des gages « matérialistes~historiques » certains. Les modèles de matérialisme historique que proposent *La lutte pour la reconnaissance* et la version amendée des dernières années²⁹⁵ se restreignent à la psychologie génétique et

293 Honneth (A) & H Joas (H), *Social Action and Human Nature*, (1980), Trad R Meyer, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, p 14.

294 Par exemple au début du chapitre VII du *Capital*, pour citer un texte qui ne soit pas les analyses classiques des manuscrits de 1844. Ce chapitre propose des analyses d'anthropologie philosophique qui annoncent celles des grands auteurs allemands.

295 *La lutte pour la reconnaissance* (1994) représente l'aboutissement d'un projet de théorie sociale préparé par tous les écrits de jeunesse, et notamment les deux premiers livres, *Action sociale et nature humaine* (1980), et *La critique du pouvoir* (1985). Dans la controverse avec Fraser déjà citée, Honneth clarifie la distinction entre les dimensions anthropologiques et historiques des sphères de la reconnaissance. Dans les textes des dernières années, Honneth ne pense plus l'intersubjectivité, l'individuation par socialisation, à travers la référence à Mead, mais par référence à la psychologie génétique contemporaine inspirée de l'interactionnisme.

à la psychologie sociale conçue de manière étroite, pour les aspects constitutifs de la théorie, et à une psychologie et épistémologie morale pour ses aspects normatifs.

Tout se passe comme si, malgré ses critiques de la dichotomie entre action instrumentale et action communicationnelle, Honneth était resté lui-même prisonnier d'une conception unilatérale du tournant communicationnel, un tournant interprété de manière trop exclusive, qui l'empêche de considérer toute la complexité des interdépendances qui lient entre elles les médiations matérielles et les médiations intersubjectives. La généalogie des paradigmes dressée par Habermas, selon laquelle on passerait des philosophies du sujet à un modèle communicationnel, semble avoir bloqué l'accès à tout ce que Honneth avait redécouvert dans son retour aux sources « sensualistes » et « altruistes » du matérialisme historique. Dans l'éthique de la reconnaissance développée, le type de communication entre deux agents qu'Habermas prenait comme cas idéal typique pour étudier la logique des « *speech acts* », donne la structure fondamentale sur laquelle toutes les interactions sont pensées. Il s'agit d'une « *action sociale (...) conçue comme une procédure communicative au cours de laquelle au moins deux sujets coordonnent entre eux leurs actions finalisées en s'entendant sur une définition partagée de leur situation, grâce à l'usage de symboles*²⁹⁶ ».

A la suite de cette définition de la communication, la reconnaissance n'est conçue que comme relation d'agent à agent, même dans les deuxième et troisième sphères qui considèrent pourtant l'individu dans sa relation à la société toute entière. Le paradoxe de cette réduction de l'interaction à l'interpersonnel, ou même à l'interhumain est d'autant plus éclatant que le premier livre de Honneth l'avait lui-même identifié comme une direction erronée. En présentant le contresens qui avait été commis lors de la première réception de Mead en Allemagne, il écrivait avec Joas que son association avec l'interactionnisme symbolique « *donnait l'impression qu'il partageait la restriction opérée par ce dernier, de l'action à l'interaction, que lui aussi considérait les fondements naturels de l'action comme étant d'une importance seulement triviale, qu'il s'agisse du fait que le corps humain est pourvu de besoins, ou de l'environnement nécessaire à la vie*²⁹⁷ » C'était justement parce que Mead offrait une théorie de l'action humaine plus roborative, plus « matérialiste », une théorie qui donne toute leur place aux « fondements naturels de l'action », que

296 Honneth (A) & Joas (H), *Social Action and Human Nature*, op cite, p. 155.

297 Honneth & Joas (H), *Social Action and Human Nature*, (1980), op cité, p. 61.

Honneth l'avait utilisé comme la référence clef dans ses premiers travaux, une référence capable de donner un contenu actualisé à la reprise élargie du matérialisme historique. Comme le remarquaient les auteurs *d'Action sociale et nature humaine*, « Mead n'accorde pas une importance centrale à la forme de l'action qu'on appelle interaction, mais plutôt à la manipulation par les êtres humains des objets physiques. [...] Le but de Mead, dès lors, n'est pas une théorie de l'interaction, ou de l'action instrumentale, mais l'interconnexion de ces deux théories²⁹⁸ ». Jean Philippe Deranty écrit à ce propos : « c'est bien cela qu'une théorie matérialiste doit offrir. Le tournant inter subjectiviste ne devrait pas conduire à l'abandon du pôle de l'objet. Une philosophie de la praxis, même corrigée dans sa dimension intersubjective, ne devrait pas oublier que, pour parler le langage du Marx des Thèses sur Feuerbach, l'activité, la Tätigkeit, est aussi objectale, « gegenständlich ». Identifier les dangers du paradigme sujet-objet, la réduction de la rationalité à sa seule dimension instrumentale, ne doit pas pour autant conduire à l'abandon de cette dimension objectale instrumentale. L'une des abstractions que le recours à la tradition « sensualiste » peut corriger dans la théorie de l'agir communicationnel est celle du dualisme entre les formes de rationalité. Honneth avait bien cerné les dangers théoriques et pratiques d'un tel dualisme, et pourtant il semble les reproduire par sa réduction de l'interaction aux relations interpersonnelles²⁹⁹ ».

Finalement Honneth interprète les analyses de Feuerbach sur le rôle de l'objet pris par le sujet dans un sens purement interpersonnel. Ce côté est certes présent chez Feuerbach et Mead, mais la réciproque aussi, que Honneth au contraire laisse en friche. Car il est indéniable que pour Feuerbach et Mead, c'est « la vue de l'homme qui fait jaillir l'étincelle de la conscience et de l'intelligence. Autrement dit que la subjectivité se construit par intériorisation des perspectives d'autrui. Mais la réciproque est vraie aussi, pour le matérialiste comme pour le pragmatiste : c'est parce que je suis moi-même objet pour des objets conçus à leur tour comme quasi-sujets que, non seulement, je peux les percevoir comme des objets identiques, mais que, plus profondément, je prends conscience de mon corps propre comme d'un objet identique et permanent. C'est seulement à travers la médiation du monde matériel que je prends possession de mon propre corps. La subjectivité peut bien être

298 Ibid, p 63.

299 Deranty, (JP), « Les horizons marxistes de l'éthique de la reconnaissance », in revue Actuel Marx, n°38, Paris 2005, p 174.

conditionnée par la relation sociale, elle ne s'incarne que par et dans le monde matériel. On voit ici ce que peut signifier l'argument selon lequel l'intersubjectivité ne doit pas exclure l'instrumentalité, mais qu'elles doivent au contraire se compléter. On voit donc que l'un des enjeux importants d'un tel renoncement matérialiste dans la théorie de la reconnaissance est de définir une perspective dynamisante pour une critique contemporaine de l'économie politique conçue comme procès et conditions objectifs des interactions sociales entre sujet/objet et objet/sujet. Honneth a fait partie des habermassiens qui ont remis en cause la réduction de la sphère économique à un sous-système de la reproduction sociale exonéré de la discussion sur les normes. Il met l'accent sur le fait que l'activité économique, contrairement à la conclusion à quoi tend la vision habermassienne de l'économie comme sous-système de la reproduction sociale, ne saurait être analysée de manière purement instrumentale. Au contraire, selon Honneth, l'activité économique prend place dans un cadre normatif parce que cette activité dépend, comme toute action sociale, de normes et valeurs fondamentales qui seules peuvent permettre aux agents de coordonner leurs actions. L'ordre de la reconnaissance par la performance exprime certes un état donné de la domination sociale, mais inversement, étant le résultat historique des rapports de force entre groupes sociaux, il peut à chaque instant être renégocié. Malgré son aspect idéologique irréductible³⁰⁰, Honneth maintient donc qu'un ordre de la reconnaissance est indispensable au fonctionnement du système économique. Cette analyse de l'activité économique par le principe de la performance a le grand mérite d'appréhender celle-ci selon une perspective normative forte. Elle permet de rester au plus près des expériences de l'injustice économique en les décrivant comme des formes spécifiques de blessures morales, ou de maintenir la possibilité d'une transformation de la société par les individus eux-mêmes, à partir de la mise en question de sa structure économique.

Mais on voit aussi tout ce que le projet matérialiste original aurait pu apporter de dimensions supplémentaires, qui n'auront pas été exploitées dans les différents modèles ultérieurs d'éthique de la reconnaissance. Le principe de la performance ne permet de critiquer que les justifications attachées à la division générale du travail, alors qu'une critique proprement matérialiste (matérialiste aux deux sens qu'on aura

300 Honneth s'intéresse particulièrement au « partage du sensible », qu'opère un ordre normatif donné entre les activités reconnues dans le processus économique, et celles qui y sont invisibles. Même si ce n'est bien sûr pas la question centrale pour Marx, elle est malgré tout intrinsèquement liée au problème de la domination idéologique dans le mode de production capitaliste, voir par exemple *Le Capital*, Livre I, chapitre XVII.

dégagés, naturaliste et historique) permettrait de prendre en compte une part plus importante des phénomènes liés au mode actuel de la production capitaliste, par exemple les formes contemporaines de l'aliénation et de la réification, notamment l'impact des nouvelles technologies et des nouvelles méthodes de travail³⁰¹, les dénis de reconnaissance propres aux milieux de travail spécifiques voire même les formes spécifiques d'exploitation et de destruction des milieux naturels et des êtres non humains³⁰².

Au delà donc du conflit épistémologique (lié au changement de paradigme) qui marque la succession des trois périodes et des trois formes conceptuelles de la reconnaissance, c'est aussi parce que Honneth procède par détours successifs dans son ancrage au sein de modèles théoriques différents, que peu à peu il renonce à l'idée d'une philosophie sociale méta-critique et rationnelle, pour s'orienter davantage vers une philosophie politique (et/ou morale) à visée normative. C'est que nous allons essayer de faire émerger dans la deuxième partie de cet exposé, autour des figures du détour dans le cheminement intellectuel de Axel Honneth.

301 Desjours (C), *Conjurer la violence - Travail, violence et santé*, Paris, Payot, 2007.

302 Jappe (J), *la société autophage : capitalisme, démesure et autodestruction*, Paris, La Découverte, 2017.

DEUXIEME PARTIE: principe d'entendement et finalité du modèle.**Le DETOUR CONCEPTUEL dans l'articulation des trois modèles théoriques contenant l'évolution du concept de reconnaissance.**

« Dans le prologue de son célèbre roman, L'homme invisible, le narrateur à la première personne, Ralph Ellison, parle de son « invisibilité » : ainsi que le raconte ce « je » toujours anonyme, il est bel et bien un homme de « chair et de sang », mais « on » ne souhaite tout simplement pas le voir ; « on » regarde directement à travers lui ; il est tout simplement « invisible » pour tout le monde. Quant à la manière dont il en est venu à être invisible, le narrateur répond que cela doit être dû à la « structure » de « l'œil intérieur » de ceux qui regardent ainsi implacablement à travers lui sans le voir. Il entend par là non pas leur « œil physique », non pas un type de déficience visuelle réelle, mais plutôt une disposition intérieure qui ne leur permet pas de voir sa vraie personne. C'est seulement quelques pages plus loin que le lecteur apprend incidemment que la personne qui fait état de son invisibilité est Noire ; que ceux qui regardent à travers lui de cette manière sont, au passage, désignés comme « Blancs ». À travers ces jugements agressifs, colériques et brusques du narrateur à la première personne, le « prologue » crée un scénario qui décrit une forme particulièrement subtile d'humiliation raciste contre laquelle le protagoniste noir lutte tout au long du roman ; une sorte d'être rendu invisible, ou fait pour disparaître, n'implique évidemment pas une non-présence physique, mais plutôt une non-existence au sens social du terme. »

(Honneth (A), « Visibilité et invisibilité. Sur l'épistémologie de la reconnaissance », in Revue du MAUSS n° 23, *De la reconnaissance, Don, identité et estime de soi*, Paris, 2004, p 93).

INTRODUCTION DE LA DEUXIEME PARTIE.

Dans l'œuvre d'Axel Honneth, le concept de reconnaissance est au cœur d'un projet extrêmement ambitieux d'explication des rapports intersubjectifs. Prenant appui sur l'hypothèse que les êtres humains n'acquièrent pas leurs « *compétences d'agent* » de manière isolée, mais plutôt à travers le regard, ou la « *reconnaissance de l'autre* », Honneth postule que l'action humaine, et en particulier les mouvements sociaux et politiques, reçoivent leur principale impulsion du besoin de reconnaissance. L'inassouvissement de ce besoin représente le principal mobile des revendications politiques, non seulement à l'ère moderne, mais également historiquement. Mais à partir de la fin des années 1990, – notamment autour de son ouvrage « *Les Pathologies de la liberté*¹ » - publié en 2001 Allemagne, en 2008 en France - Honneth va commencer à porter un regard critique sur son premier modèle de la lutte pour la reconnaissance. Il va s'interroger sur la pertinence du seul modèle explicatif causal, notamment autour de la question de la validité des données empiriques, dans un tel champ des rapports complexes du subjectif et de l'intersubjectif. Il introduit alors une double interrogation : la référence à la domination sociale, en matière de représentations et d'interprétations du juste, a-t-elle encore une pertinence, dans un contexte tendant à l'uniformisation généralisée (tant en termes économiques, géographiques que culturels) ? L'hypothèse, alors formulée par Axel Honneth, de la coïncidence de représentations d'un monde juste, ainsi que de sentiments d'injustice avec des positions sociales spécifiques, ne lui semble plus aussi pertinente et justifiée. En effet, dans le contexte contemporain qui - postérieurement à la fin de la bipolarité géopolitique - a été celui d'une globalisation unifiée de l'économie capitaliste, mais aussi celui d'une accélération du flux des marchandises², conjointement lié à celui de l'élargissement des classes moyennes³, l'identification de *classes dominées* n'a plus rien d'immédiat, alors qu'elle pouvait sembler évidente dans des sociétés structurées autour de la dualité *monde ouvrier / bourgeoisie*, auxquelles font référence les travaux empiriques sur lesquels Axel Honneth s'appuyait dans son premier modèle de « *la lutte pour la reconnaissance* ».

¹ Honneth (H), *Les pathologies de la liberté : une réactualisation de la philosophie du droit de Hegel*, traduction Fischbach (F), Paris, La Découverte, 2008.

² Rosa (H), *Accélération : une critique sociale du temps*, Paris, La Découverte, 2010.

³ Jappe (A), *Crédit à mort*, Paris Ed Lignes, 2011.

Sans assumer une interprétation de la domination sociale en termes d'opposition de classes, ni prétendre trancher le débat sur la persistance (ou non) des classes sociales, nous envisagerons la notion de domination à partir d'une acceptation minimale de cette dernière : dominants et dominés se distinguent, respectivement, comme « *ceux auxquels l'ordre social profite et bénéficie et ceux auxquels il nuit*⁴ ». Pierre Bourdieu le formule sous la forme « *Le dominant est celui qui occupe dans la structure une position telle que la structure agit en sa faveur*⁵ ». Cette approche, sans statuer sur la domination de classe, permet cependant à Honneth de tenir compte des phénomènes de désavantage social frappant certains individus, dont témoigne entre autres la dégradation continue et accélérée des conditions de travail associée à la multiplication des emplois précaires. Avec l'ouvrage « *Les pathologies de la liberté* », Honneth va reconsidérer la question de la dialectique entre domination explicite (empiriquement mesurable) et domination implicite (issue des seules représentations que se font les sujets de leurs place et fonction dans le socius). Il reprend alors appui sur Hegel pour : « *reconsidérer les conditions d'une éthicité source d'autoréalisation et reconnaissance* » et *ré-envisager les conditions intersubjectives de l'autonomie pour fonder la liberté individuelle*⁶ ». Il écrit à ce propos : « *on peut dire que Hegel au nom de la liberté individuelle caractérise les rapports communicationnels comme des biens de base, dont les sociétés modernes doivent essentiellement disposer au point de vue de la justice. Mais naturellement, et comme on l'a déjà signalé, l'usage de l'expression économique de biens ne doit pas conduire à l'idée selon laquelle la détermination de la justice aurait été pour Hegel une affaire de règles de répartition au sens de Rawls. Hegel semble bien plutôt partir de l'hypothèse que les rapports communicationnels tombent dans le genre de biens qui ne peuvent être produits et conservés que par des pratiques collectives, de telle sorte que nous pouvons tout au plus parler de la mise à disposition universelles des conditions de pratiques de ce genre*⁷ ». Outre un paradoxal retour au concept habermassien de communication - qu'il va cependant dépasser - Honneth abandonne ce faisant le champ d'une société surdéterminée par les rapports de domination présents dans le travail salarié, pour construire ce qu'il va appeler « *la souffrance liée*

4 Fischbach (F), *La privation de monde. Temps, espace et capital*, Paris, Vrin, 2011, p. 102.

5 Bourdieu (P), *Les structures sociales de l'économie*, Paris, Seuil, coll. « Liber », 2000, p. 238.

6 Honneth (H), *Les pathologies de la liberté : une réactualisation de la philosophie du droit de Hegel*, p 57.

7 Ibid., p 59.

à l'indétermination », considérant qu'elle est première dans les processus de lutte pour la reconnaissance.

Dans cette deuxième partie - intitulée principe d'entendement et finalités du modèle - nous aimerions donc faire émerger ce que nous appelons un ensemble de trois détours dans les modèles théoriques successivement mobilisés par Honneth au cours de ses trois périodes d'élaboration du concept de reconnaissance. Ces trois modèles sont respectivement, un premier modèle théorique explicatif, un deuxième modèle interprétatif puis – pour la troisième période - un modèle normatif.

- La reconnaissance comme modèle théorique.

Pour comprendre le premier modèle théorique dans lequel Honneth inscrit son projet philosophique, il convient tout d'abord de le placer dans son contexte historique. Honneth se veut l'héritier d'une tradition philosophique allemande qui remonte à Hegel, et qui cherche un cadre explicatif unifié pour rendre compte de l'action humaine et du cours de l'Histoire. Pour Hegel, l'Histoire est une succession de mouvements dialectiques par lesquels l'Esprit en arrive à une compréhension de lui-même, et passe ainsi de l'en-soi au pour-soi. Marx préserve le schéma dialectique mis au point par Hegel, selon lequel l'histoire procède par le dépassement de contradictions, mais il le naturalise. Pour Marx, le principal moteur du processus historique n'est pas l'Esprit mais plutôt la force productive de l'être humain, notamment les moyens de production de plus en plus performants qu'il développe. Les contradictions qui permettent à l'Histoire d'avancer opposent ces moyens de production aux relations de production qui s'érigent autour d'eux, et qui sont toujours en déphasage par rapport au cours inexorable des outils humains. Certains des théoriciens de l'École de Francfort (dont est issu Honneth) reprennent l'ambition méta-narrative de Hegel et de Marx. Certes, ils tentent de la débarrasser des relents métaphysiques qui étaient toujours présents chez Marx, et dont la principale manifestation était la téléologie qui traverse toujours sa conception de l'Histoire. Marcuse, Habermas, et Honneth cherchent tous à leur manière à identifier « *la grammaire unifiante* » qui se cache derrière la diversité apparente des mobiles de l'action humaine. Qu'il s'agisse de la réactualisation par Marcuse du schéma explicatif freudien, de l'invocation par Habermas des obstacles à la communication, ou l'hypothèse honnéthienne du besoin de reconnaissance et des frustrations

motivantes nées de son déni, l'ambition est toujours la même, celle de rendre compte de l'action humaine à l'intérieur d'un cadre explicatif substantiel unifié.

Ce genre d'entreprise philosophique occupe un terrain intermédiaire entre l'explication causale de type hypothético-déductif et la simple observation et description des phénomènes. La simple description des actions humaines conclurait qu'il existe une grande pluralité de raisons d'agir avérées par les sujets humains. Ces derniers résisteraient probablement à la suggestion que bien qu'ils pensent viser des objets divers par leurs actions, ces dernières sont *en réalité* portées par une finalité commune. Mais l'entreprise des théoriciens de l'École de Francfort n'est pas non plus de trouver de simples régularités causales. Les explications qu'ils visent, cherchent de fait à identifier des normes et des principes qui se trouvent latents dans l'action humaine. Le point important est que le genre « d'explication reconstructive » que vise Honneth cherche à faire ressortir des normes sous-jacentes à l'action, mais ne s'impose pas comme contrainte méthodologique que les agents eux-mêmes puissent spontanément se reconnaître dans ces normes.

La nature et l'ambition de ce premier modèle théorique honnethien peuvent également être saisies à travers le débat qui oppose Honneth à la philosophe américaine Nancy Fraser⁸. Fraser y reproche à Honneth son monisme, et argue que la mobilisation politique vise une pluralité irréductible d'objets, notamment la redistribution des ressources matérielles, mais également la participation aux institutions politiques. Selon Honneth, Fraser se trompe en se limitant aux conceptions « populaires et traditionnelles de la justice ». Il partage avec elle l'idée qu'une théorie normative doit être ancrée dans le réel, mais elle doit à son avis tenter de repérer la structure de la réalité sociale, plutôt que ses manifestations superficielles. Il s'agit selon lui d'identifier un phénomène dans la facticité sociale, qui peut être expliquée par la structure profonde, par la « *grammaire des conflits sociaux* », tout en exerçant une pression pour dépasser ce même ordre social. Ce sont les sentiments de déni de reconnaissance qui fournissent selon Honneth la porte d'entrée à ces structures plus profondes

Entendu dès lors comme explicatif, base d'un métarécit cherchant à rendre compte de l'entièreté des motivations traversant les rapports interpersonnels, un tel modèle

⁸ Fraser (N), *Qu'est-ce que la justice sociale ? : Reconnaissance et redistribution*, trad. Ferrarese (E), La Découverte, 2005.

théorique se heurte à plusieurs obstacles. Au cours des trois périodes, ces obstacles vont faire opérer à Honneth un ensemble de détours - à l'intérieur même du modèle explicatif - essentiellement dans l'attitude ambivalente qu'il va adopter face aux données empiriques qui lui fournissent l'accès subjectif à la réalité des phénomènes de déni de reconnaissance. Dans la première période, Honneth semble accorder aux frustrations éprouvées par les individus un statut auto-validant, puisque ce sont ces sentiments qui fournissent l'indice de la présence d'injustices liées au déni de reconnaissance. Ensuite, dans les deux périodes qui suivent, Honneth semble devoir adopter par rapport aux sentiments d'injustice qu'éprouvent les individus une attitude plus critique, puisqu'ils reflètent les conceptions « populaires », insuffisamment unifiées, de la justice que Honneth réprovoque chez Fraser. Il en découle alors un dilemme :

- soit il maintient que les sentiments de frustration vécus par les sujets nous fournissent un accès épistémique fiable aux phénomènes de dénis de reconnaissance, et que lorsque les agents ne perçoivent pas ces sentiments *comme* des sentiments de frustration face à l'inassouvissement du besoin de reconnaissance, ils se *trompent*. Ainsi, le sentiment de frustration serait auto-validant, mais pas l'interprétation que les sujets eux-mêmes en feraient). Cette branche du dilemme a l'inconvénient de faire en sorte que la théorie explicative de Honneth ne répondrait pas à l'exigence que l'on est en droit d'imposer à toute théorie aux velléités explicatives : celle de la falsifiabilité. Si la base des données empiriques pertinente à la validation de la théorie est définie *a priori* comme confirmant l'hypothèse de la non-reconnaissance, alors la théorie devient tautologique.

- soit, par contre Honneth admet que les individus peuvent se tromper, alors c'est le caractère explicatif de la théorie qui est sacrifié. Car il se peut alors que les individus ressentent de la frustration, là où aucune injustice sous-jacente n'est présente ou bien encore, que des individus ayant pleinement intégré l'injustice qui leur est imposée, ne la ressentent même plus comme source de frustration. Il y aurait alors un manque de toute réaction affective à une injustice réelle. La théorie explicative de Honneth se transformerait alors en théorie normative. Elle nous renseignerait sur les sentiments de frustration que les individus *devraient* ressentir, s'ils étaient parfaitement réceptifs à la présence d'injustices. En d'autres termes, la théorie pourrait dès lors devenir une théorie normative substantielle de la reconnaissance. Ce dilemme résulte des prétentions explicatives excessives de la théorie de Honneth. Il convient à présent de

voir si une théorie aux prétentions explicatives plus modérées peut éviter les principaux écueils que nous venons d'identifier, sans en inviter de nouveaux.

- La reconnaissance comme concept interprétatif.

Le concept de reconnaissance peut également être employé afin d'*interpréter* les actions des individus, et notamment leurs revendications sociales et politiques. Comment distinguer une interprétation d'une explication ? Une interprétation cherche à rendre compte de l'horizon de sens du sujet lui-même. Elle donne lieu à une description des motivations et des finalités des individus, que les sujets sont en mesure de faire pour exprimer avec le plus de lucidité et de précisions, les raisons d'agir qu'ils se reconnaissent eux-mêmes. Charles Taylor⁹ a consacré une bonne partie de son travail philosophique à la critique des prétentions explicatives des sciences sociales, et à défendre une conception interprétative inspirée par les travaux de Gadamer¹⁰. De manière générale, l'entreprise philosophique de Taylor n'est pas de défendre des thèses normatives fortes, mais plutôt de faire de sorte que les protagonistes des grands débats philosophiques et sociaux disposent d'interprétations lucides et perspicaces de leurs propres motivations ainsi que de celles des autres. Il n'est donc pas étonnant que ce soit chez Taylor que l'on retrouve énoncée le plus clairement une conception interprétative de la reconnaissance. Il veut que les protagonistes de certaines luttes sociales puissent se retrouver dans le concept de reconnaissance, qu'ils puissent y trouver une manière de formuler leurs revendications qui soit plus perspicace que celles qu'ils avaient précédemment employées. Il découle de cela que le concept n'est pas aussi englobant qu'il l'est dans la pensée de Honneth. Malgré le fait que les deux philosophes puisent d'importants éléments de leurs théories respectives dans la pensée de Hegel, Taylor est un pluraliste qui reconnaît la diversité constitutive des raisons d'agir humaines, et qui se méfie des métarécits réducteurs.

Entendu comme concept interprétatif, la reconnaissance fonde un argument selon lequel certaines luttes politiques sont avant tout des quêtes de statut, et que les individus qui s'y livrent devraient être en mesure de les reconnaître comme telles. La thèse est historiquement circonscrite. Taylor prétend que les revendications

⁹ Taylor (C), *Le Malaise de la modernité*, Paris, Cerf, 2002

¹⁰ Gadamer (H.G.), *L'art de comprendre : écrits II: herméneutique et champ de l'expérience humaine*, Paris, Aubier, 1991.

politiques formulées en termes de reconnaissance (ou pouvant être interprétées comme des demandes de reconnaissance) représentent un phénomène moderne. C'est selon Taylor la disparition d'ordres sociaux préétablis qui y donne lieu. Pour résumer l'argument historique de Taylor en une phrase : la reconnaissance explicite de l'autre ne devient essentielle que si les structures sociales et les ordres établis en place ne l'assurent pas déjà¹¹. Elle est également circonscrite sur le plan substantiel. Les revendications politiques ne peuvent pas toutes être réduites à des demandes de reconnaissance. La reconnaissance est selon Taylor un des principaux mobiles du nationalisme moderne, des revendications de minorités, de certaines branches du féminisme, et des mouvements qui se réclament d'une manière ou d'une autre du multiculturalisme. Mais Taylor ne prétend nulle part que les revendications qui se font au nom de la justice distributive (pour reprendre un exemple qui est au cœur du différend entre Honneth et Fraser) sont en fait motivées par un besoin de reconnaissance. Son pluralisme axiologique lui interdirait par ailleurs une telle assimilation. Si une interprétation a pour fonction d'éclairer l'être – en le rendant ontologiquement plus transparent à lui-même – en lui fournissant une articulation claire des buts qu'il poursuit parfois de manière incohérente sur le plan de la raison, alors il semble bien que la deuxième période d'Axel Honneth autour d'un réexamen rigoureux :

- de la question hégélienne de l'origine des liens juridiques (avec le primat de l'honneur dans l'unité organique première (la famille) ;
- du passage de l'unité organique première à celle de la communauté politique autour de la dialectique danger/ égalité ;
- enfin de la question du concept d'éthicité naturelle qui doit en conséquence devenir éthicité démocratique ;

relèvent d'un détour à Honneth passe d'un premier modèle explicatif à un modèle plus interprétatif. L'interprétation réapparaît alors au cœur de la théorie de la raison pratique : la forme la plus commune de raisonnement pratique et de délibération intersubjective ne recherche pas l'imposition à autrui d'une considération à laquelle il n'avait précédemment attribué aucune importance. Il s'agit plutôt d'*identifier des contradictions, de dissiper de des confusions, et/ou de sauver de l'oubli (le plus souvent motivé) une considération dont l'importance ne peut être contestée.* ». On

¹¹ Taylor (C), *Les sources du moi : la formation de l'identité moderne*, trad. Melançon (C), Paris, Seuil-Boréal, 1998.

pense bien sûr dans ce moment aux allers retours permanents que fait Honneth dans sa lecture, soit du Jeune Hegel, soit du Hegel de la maturité.

Le détour par un tel modèle théorique comporte un avantage : en tant que principe d'entendement il évite les difficultés qui peuvent naître du fait que par le premier modèle explicatif, on puisse tomber dans la facilité méthodologique d'accorder aux sentiments de frustration une fonction auto-validante. De ce point de vue le détour de Honneth se comprend. En effet le philosophe qui veut faire un usage interprétatif de la notion de reconnaissance (ou de toute autre notion par laquelle il espère jeter de la lumière sur des motivations humaines qu'il pense incohérentes) doit faire attention à ne pas statuer à priori (y compris sur la base de données empiriques) sur les motivations qu'il estime que les agents (dont il cherche à comprendre le comportement) *devraient* avoir. Il est tenu plutôt de se limiter à comprendre et à élucider les cadres ontologiques qui contiennent les motivations que les sujets prétendent avoir réellement.

Mais il comporte un inconvénient majeur, car il repose alors la question de la finalité du modèle théorique choisi. D'une finalité causale dans le modèle explicatif, on passe à une finalité substantielle dans le modèle interprétatif. Si la reconnaissance fonctionne de manière causale, elle ne pose pas de problème particulier à la théorie normative. La demande de reconnaissance (donc de droit) que tout sujet formule doit être évaluée en fonction des ressources de la théorie des droits. Soit l'individu a raison de réclamer son droit, soit il a tort.

Si par contre la reconnaissance est présentée comme une demande substantielle indépendante, irréductible aux autres notions normatives que reconnaît traditionnellement la philosophie politique (donc les principes du droit), alors un défi important est posé pour la philosophie politique. Les demandes de reconnaissance réfèrent-elles dans ce cas à des demandes légitimes, mais dont il serait impossible de rendre compte dans les termes de la philosophie politique traditionnelle

- La reconnaissance comme concept normatif.

C'est donc (du moins c'est notre hypothèse) parce qu'en passant d'un modèle causal explicatif à un modèle substantiel interprétatif, Axel Honneth se trouve confronté à un certain nombre d'aporées et de limites (notamment en terme de philosophie politique) qu'il va à nouveau effectuer un détour. Et intégrer son concept de

reconnaissance dans un modèle normatif. Il faut cependant dans cette visée normative distinguer deux registres du « *besoin qui devient demande* » :

- soit le besoin de reconnaissance est invoqué dans la justification d'une revendication comme une raison. Un argument politique formulé de cette manière, prétendrait qu'une condition - pour que les sujets formulant la revendication puissent se sentir reconnus - est que l'objet de leur revendication leurs soit concédé ;
- soit la reconnaissance est invoquée comme l'objet d'une demande politique, sans figurer dans les raisons qui motivent cette demande

L'objectif de cette deuxième partie, outre de montrer que ces trois catégories de détours se révèlent :

- à l'intérieur de chaque modèle comme principe axiologique d'entendement,
- mais aussi dans le passage d'un modèle théorique à un autre en tant que finalité épistémique ;

est de réévaluer chez Honneth la place de la conscience morale des sujets, et notamment la thèse habermassienne justifiant la cohérence argumentative de la conscience morale commune, en matière de justice sociale. Ce sont dès lors toutes les questions inhérentes au régime de justification des demandes de reconnaissance, qui sont alors à analyser. Si certes Honneth reconnaît l'importance de « *l'indéterminité* » croissante des individus dans les sociétés capitalistes soumises à l'accélération¹², il n'est pas certain que le concept substantiel post-hégélien « *d'éthicité démocratique* » suffise pour valider le soubassement normatif de son modèle. Nous essaierons de montrer là encore, qu'à l'intérieur de ce troisième modèle, Honneth se trouve à nouveau confronté à un certain nombre de détours, notamment dans la question d'une « *prise de parti critique*¹³ » quant aux questions du choix :

- soit d'une critique interne contingente au système historiquement déterminé du capitalisme
- soit d'une critique externe immanente se réclamant dès lors d'une visée anthropologique forte (à visée universelle).

¹² Rosa (H), *Résonance : une sociologie de la relation au monde*, Paris, La Découverte, 2018.

¹³ Fichbach (F), *Manifeste pour une philosophie sociale*, Paris, La Découverte, 2009, p. 144.

Mais aussi de la question du mode de validation du modèle normatif ainsi construit, qui dès lors oscille entre une « *efficience au prix de la domestication et justification du système*¹⁴ » ou le renoncement à une quelconque efficience contingente au nom de la question. Préfigurant notre troisième partie, nous formulerons l'hypothèse que les seuls registres du discours, tels que la justification d'états sociaux sur des catégories socialement distinctes, par opposition à leur dénonciation sur le modèle de la lutte ou du conflit, ne trouvent que partiellement leur pertinence.

¹⁴ Kouvelakis (S), *La critique défaite : émergence et domestication de la théorie critique*, Paris, Editions Amsterdam, 2019, p 498.

CHAPITRE IV

Premier détour : le modèle explicatif et son principe d'objectivité.

Dans la dimension métacritique, déconstruire Marx à partir de Habermas.

10/ Le point de départ de Honneth : la théorie critique d'Habermas.

Le débat sur l'interprétation de la normativité des mouvements sociaux, constitue le point essentiel de la théorie critique de Habermas à partir duquel Honneth part. Donner un sens à ce débat, requiert une explication succincte de la première critique de Habermas faite à Marx, portant sur la réduction de toutes les formes de l'interaction sociale à une seule forme, à savoir le travail : *«Marx n'explique pas à proprement parler le lien entre travail et interaction, mais il réduit l'un de ces deux moments à l'autre sous le titre non spécifique de pratique sociale, en l'occurrence il fait remonter l'activité communicationnelle à l'activité instrumentale. L'activité productive qui assure la régulation des échanges entre l'espèce humaine et la nature qui l'entoure - de même que dans la Philosophie de l'esprit d'Iéna l'utilisation des outils opère la médiation entre sujet travaillant et les objets naturels - cette activité naturelle devient le paradigme qui permet de produire toutes les catégories : tout est absorbé dans le mouvement propre (Selbstbewegung) de la production.¹⁵»*

A/ Rationalité instrumentale du travail et réductionnisme théorique de Marx.

Dans ce contexte, Habermas soutient que le travail doit être compris comme l'application de la « *rationalité instrumentale* » dans le maniement de la nature extérieure. Naturellement, selon la Théorie de l'agir communicationnel, c'est la domination de ce type de rationalité technique qui, par sa « *colonisation du vivant* » (*Kolonisierung der Lebenswelt*) à travers le système des impératifs, a déplacé de plus en plus la solution du problème à partir d'un point de vue moral. En outre selon Habermas, le réductionnisme théorique de Marx est incapable de discerner ou de faire face de façon adéquate à ce problème théorique et pratique, notamment parce qu'il évalue le progrès du développement social à l'aune de la raison instrumentale.

¹⁵ Habermas (J) : « Travail et interaction. Remarques sur la Philosophie de l'esprit de Hegel à Iéna », in *La Technique et la science comme idéologie*, Paris, (1979), trad. L'Admiral (J.R.), Paris, Gallimard, 1990, pp. 209-210.

Pour Habermas, ce réductionnisme propre à la théorie de Marx avec sa nature catégoriquement limitée, privilégiant le travail, les modes de production et la raison instrumentale comme force d'impulsion du progrès social, ne permet pas d'expliquer les conflits sociaux actuels ou de comprendre le progrès à travers la raison communicationnelle et les discussions publiques. La première solution théorique alternative de Habermas, au réductionnisme de Marx et au *privilège* accordé au travail, consiste à revenir aux écrits de Hegel de la période d'Iéna. À partir de ces écrits, Habermas construit un cadre catégorique plus différencié avec les concepts de «travail», de «langage» et d'«interaction». Bien que, selon lui, ces trois catégories soient implicites chez Marx, ce dernier ne les a pas employées comme il aurait dû clairement expliquer la logique de socialisation et de développement social à partir de chaque catégorie. Alors que le travail n'est qu'une forme de l'activité rationnelle par rapport à une fin (*Zweckrationalität*), régie par une logique rationnelle, instrumentale et médiatisée par des règles linguistiques, afin d'optimiser le contrôle sur le monde physico naturel, l'interaction elle est expliquée selon Habermas en termes d'action communicationnelle, médiatisée par un langage orienté vers la compréhension mutuelle et la reconnaissance réciproque des sujets et - en tant que tel - médiatisé par des normes universalisables et réciproques. Dans la perspective d' Habermas, à cause du réductionnisme théorique constaté chez Marx et la surévaluation de la catégorie du travail avec sa propre logique instrumentale de développement, Marx n' était pas en mesure de formuler une logique de l'émancipation qui peut être expliquée par l'action communicationnelle. Habermas exprime ce contraste en termes de différentes logiques de développement de la manière suivante : *«Mais la libération des forces productives de la technique, y compris la construction de machines susceptibles d'apprentissages et de guidage qui simulent le secteur d' exercice de l'activité rationnelle par rapport à une fin - bien au-delà des capacités de la conscience naturelle et se substituant aux performances humaines - ne se confond pas avec le fait de dégager des normes qui puissent accomplir la dialectique de la relation morale dans une interaction libre exempte de domination sur la base d'une réciprocité qui est vécue sans contrainte. La libération de la faim et de la misère ne coïncide pas nécessairement avec la libération de la*

*servitude et de l'humiliation, car l'évolution du travail et celle de l'interaction ne sont pas automatiquement liées*¹⁶».

Avant la publication de son œuvre majeure, « *La lutte pour la reconnaissance* »¹⁷, Axel Honneth s'est intéressé à l'examen du potentiel normatif du travail en tant que catégorie de l'activité humaine, tout en évitant (comme Habermas) la conception marxiste du travail comme catégorie centrale de l'émancipation de la vie sociale. Le « *concept critique de travail* » décrit dans le, texte de 1980 « *Travail et agir instrumental* »¹⁸ assure une double fonction: récupérer la valeur normative de travail comme une activité exercée par un individu dans la société moderne, mais aussi souligner les limites de la catégorie de Habermas de l'action instrumentale. La conception critique du travail chez Honneth, distingue entre l'action instrumentale - dans laquelle le sujet contrôle librement la nature et la capacité de son travail - et celle dans laquelle la liberté individuelle est limitée par les régimes imposés et les attentes. Cette conception justifiée par l'affirmation implicite de l'interprétation qu'avait faite le jeune Marx de Hegel et de Feuerbach - qui définissait l'idéal du travail comme un moyen de formation de l'identité individuelle - est toujours en vigueur comme l'indiquent de récentes études de cas en sociologie et en psychodynamique du travail¹⁹. La conception critique du travail chez Honneth peut être considérée comme un argument préalable qui plaide pour un élargissement de la théorie critique contemporaine afin de mieux reconnaître ses origines matérialistes.

B/ Agir instrumental autonomisant et subordination aliénante : distinguer deux formes du travail.

Ceci met en évidence l'influence du tournant intersubjectif de Habermas sur les idées propres de Honneth, mais suggère aussi qu'en 1980, Honneth avait lui-même déjà exploré l'idée d'une théorie alternative de la société, dont le pouvoir normatif ne reposerait pas uniquement sur les échanges intersubjectifs et communicationnels. De

¹⁶ Ibid., op cité, pp. 210-211.

¹⁷ Axel Honneth, *Kampf um Anerkennung : Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte. Mit einem neuen Nachwort*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag 1991, erweiterte Ausgabe, 2003. En français : *La lutte pour la reconnaissance*, trad. Rusch (P). Paris, Les éditions du Cerf, 2002.

¹⁸ « Arbeit und instrumentales Handeln », paru dans Honneth (A), Jaeggi (R), (dir.), *Arbeit, Handlung, Normativität. Theorien des HistorMaterialismus*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1980, pp. 285-333. Traduit par Gernet (I), « Travail et agir instrumental », in *Revue Travailler*, n°18, Paris, 2007, pp. 34-35.

¹⁹ Bernoux (P), « La résistance ouvrière à la rationalisation : la réappropriation du travail », in *Sociologie du travail*, n°1, 1979, p. 76-90 et Dejours (C), *Travail vivant, vol. I : Sexualité et travail*, Paris, Payot, 2009. Voir aussi du même auteur, « Subjectivity, Work, and Action », in J.P. Deranty, D.Petherbridge, J.Rundell, R.Sinnerbrink (coll), *Recognition, Work, Politics. New Directions in French Critical Theory*, Leiden Brill, 2007, pp. 71-87.

même qu'Honneth estime que la théorie sociale de Marx, (« *compliquée et problématique* » selon lui), finit par succomber face au processus de l'expansion industrielle du XXème siècle, de même Honneth ne se suffit pas du double modèle habermassien de l'agir communicationnel, qui ne peut subsumer à lui seul le rapport intersubjectif de subordination dans le travail. C'est dans cette double problématique qu'Honneth se confronte à son premier détour : déconstruire l'un et l'autre des deux modèles pour ouvrir une brèche conceptuelle. Chez Honneth la double conception critique du travail chez Marx comme chez Habermas, peut dès lors être considérée comme un argument préalable qui plaide pour un renouveau de la théorie critique contemporaine afin de mieux reconnaître ses origines matérialistes. Selon Honneth, l'alternative théorique offerte par Habermas démontre l'erreur catégorique de Marx dans la désignation du travail social comme facteur déterminant d'émancipation sociale. Toutefois, Honneth soutient dans son essai de 1980, que la théorie sociale obsolète de Marx renferme pourtant un argument convaincant en ce qui concerne la teneur normative de l'activité de travail individuel, celle que le tournant linguistique de la théorie critique n'a pas réussi à conserver. Alors que son modèle de « *la lutte pour la reconnaissance* » fournit encore certaines justifications à la conservation de la portée normative du travail au niveau de l'analyse sociale, le nouveau modèle de « *l'éthique de la reconnaissance* » ne peut plus assumer la fonction jouée par la conception critique du travail.

Dans son article « Travail et agir instrumenta²⁰ », Honneth présente l'histoire de la disparition lente du marxisme traditionnel et la responsabilité qui en résulte pour la théorie critique, de réagir aux tendances du processus de la production capitaliste qui ont rendu le marxisme impopulaire. En conséquence de ce dernier échec, et en dépit des travaux des premiers théoriciens de la génération critique, la philosophie sociale a connu une tendance selon laquelle l'apport social de la sphère du travail est considéré comme sans importance, voire nuisible à l'individu et à la moralité sociale. Honneth examine en détail les théories d'Arendt²¹ et de Scheler²², qui tous deux ont consciemment tenté « *de contester et de démanteler de différentes manières le statut théorique émancipatoire du concept de travail hérité du XIXe siècle*²³ ». Le rejet

20 Honneth (A) - Gernet (I) « Travail et agir instrumental. À propos des problèmes catégoriels d'une théorie critique de la société » in revue Travailler n° 18, Paris, 2007 pp 17-58.

21 Arendt (H), *Condition de l'homme moderne*, trad. Fradier (G), Paris, Calmann-Lévy, 1961 - Paris, Presse-Pocket, 1988.

22 Scheler (M), *La Situation de l'homme dans le monde*, Paris, Aubier, 1979.

23 « Travail et agir instrumental », op cité, pp. 34-35.

conséquent de « l'agir instrumental » par Habermas comme catégorie centrale de l'émancipation sociale, a contribué à un mouvement dans la théorie critique dans lequel le potentiel normatif de l'activité de travail autodirigée a complètement disparu. Pour Habermas, le concept fondamental à travers lequel l'émancipation sociale est révélée, est l'«*action communicationnelle*», complétée par la catégorie secondaire de « *l'action instrumentale* » qui englobe toute activité humaine orientée vers la nature. Cette formulation dépouille l'action du sujet/objet de tout contenu normatif. Honneth trouve cela particulièrement importun, en soulignant que « *Habermas a abandonné les moyens catégoriels qui lui auraient permis de saisir de manière analytique la dissociation systématique de tout contenu de travail à partir des modes d'action instrumentale*²⁴ ». Le travail et l'agir instrumental sont alors à cette époque la conviction de Honneth selon laquelle le concept de travail pris exclusivement comme une forme de l'activité humaine individuelle, pourrait être instructif pour la théorie critique de la société qui a embrassé, dans son éloignement de la tradition marxiste, un tournant intersubjectif et langagier. Cette conception pourrait indiquer les limites de la réduction de la formation de normes sociales au seul processus d'échange communicationnel.

C/ Le potentiel normatif de l'activité travail sous-évaluée par le Jeune Marx ?

Commençant par une interprétation de la philosophie de Marx qui met l'accent sur la catégorie du travail comme une activité individuelle, Honneth distingue soigneusement le jeune Marx des «*Manuscrits de 1844*» du dernier Marx des écrits économiques («*Capital*», «*Grundrisse*»). S'intéressant, dans les «*Manuscrits de 1844*», principalement aux potentiels de l'activité de travail dans le développement de l'identité du sujet, dans ses écrits économiques plus tardifs, Marx fournit une analyse négative décrivant le rôle du capital dans le refoulement de cet aspect de l'activité de travail. «*La force suggestive sur le plan de la philosophie de l'histoire, qui découle de l'idée selon laquelle l'espèce humaine devient consciente de ses besoins et de ses capacités dans le même processus de travail par lequel elle reproduit socialement son existence, permet de faire du concept de travail le paradigme catégoriel du matérialisme historique de Marx. Le cadre théorique, dans lequel sont ancrées de la même manière la théorie de l'aliénation orientée anthropologiquement des écrits*

précoces de Marx et la théorie du capital développée dans ses écrits économiques, définit l'histoire du monde comme un processus d'autocréation, d'autoconservation et d'émancipation de la société par le travail²⁵»

Honneth ne souhaite pas récupérer le poids historique du travail social, à partir de la philosophie de Marx, mais il s'intéresse uniquement au potentiel normatif de l'activité de travail elle-même. Que Marx a laissé - au mieux - partiellement développée. *«Cependant, à aucun moment dans ses écrits, Marx ne décrit explicitement les limites catégorielles qui différencient ce modèle du travail social des autres types d'activités ; il ne discute pas non plus des limites dans lesquelles son concept de travail peut ou devrait être appliqué à l'explication des conduites individuelles ou collectives. Le paradigme de base du travail fondé dans une philosophie de l'action apparaît au contraire, dans toute son œuvre, comme une figure de pensée qui donne une impulsion à la construction de son projet théorique à ses différents niveaux²⁶».*

La conception du travail esquissée par Honneth lui-même, insiste sur l'importance qu'un individu soit pleinement libre dans la nature et les moyens par lesquels son travail est entrepris. Cela crée les bases pour une critique des normes et des structures du travail existantes. La première philosophie sociale de Marx a tiré le concept du travail social d'au moins deux modèles théoriques différents. Honneth s'est appuyé, dans sa propre conception, sur le potentiel expressiviste que Marx attribuait à l'activité de travail au niveau du sujet individuel, et qui a été traité exhaustivement dans ses premiers écrits²⁷. Marx a emprunté directement cet aspect de la conception hégélienne du travail en tant qu'objectivation de soi. Il écrit : *« Cette extériorisation de la conscience n'a pas seulement une signification négative, mais aussi une signification positive et elle a cette signification positive non seulement pour nous*

25 Ibid. p. 22.

26 Ibid. p. 22.

27 *«Personne ne nierait que le jeune Marx ait hérité, par l'intermédiaire de Hegel, de ce que j'ai appelé l'aspiration expressiviste. Et dès les années 1840, la combinaison de cette problématique et du courant radical des Lumières allait mener à la puissante synthèse marxiste [...] Mais la théorie de Marx doit son extraordinaire puissance au fait qu'il joint à cette tendance radicale des Lumières la tradition expressiviste. Selon cette théorie telle que formulée dans les Manuscrits de 1844, inédits du vivant de Marx, la transformation de la nature est aussi une transformation de soi. En agissant sur son environnement naturel, l'homme transforme son propre corps inorganique. Il est d'abord victime d'aliénation parce que, vivant dans une société de classes, son travail et le produit de son travail, - une nature transformée de ce produit lui appartenant au sens le plus fort puisqu'il fait partie de son être, qu'il exprime- lui échappant pour devenir une réalité étrangère, obéissant à sa propre dynamique et qui se retourne contre lui. Ce concept d'aliénation est intrinsèque au mode de pensée expressiviste. Le travail et son produit, une nature remodelée, sont l'expression même de l'homme, de sorte que la perte de cette expression n'est pas seulement une privation, mais une négation de soi; et sa répercussion, davantage qu'un moyen d'atteindre au bonheur, est surtout le recouvrement de son intégrité et de sa liberté. Car en produisant, l'homme se produit lui-même, il est sa propre création (Selbsterzeugung)» in Taylor (C), Hegel' et la société moderne, Paris, Cerf, 1998, pp. 141-142. Voir aussi, de Charles Taylor, Les sources du Moi. La formation de l'identité moderne, trad. de C. Melançon (C), Paris, Seuil, 1998, chapitre 21 : «Le tournant expressiviste».*

ou en soi, mais pour elle, pour la conscience elle-même. Pour elle, le négatif de l'objet ou son autosuppression a cette signification positive consistant en ce qu'elle s'extériorise soi-même ou bien elle sait cette nullité de l'objet parce qu'elle s'extériorise soi-même, car, dans cette extériorisation, elle se sait en tant qu'objet ou bien elle sait l'objet comme étant elle-même, à cause de l'unité indivisible de l'être-pour-soi. D'un autre côté, gît en même temps ici l'autre moment consistant en ce que la conscience a tout autant supprimé et repris en elle cette extériorisation et cette objectivité, et donc que, dans son être-autre en tant que tel, elle est auprès de soi²⁸».

Chez Hegel - lui-même influencé par la théorie de Herder²⁹ - le travail sert comme moyen par lequel un sujet arrive à comprendre soi-même et le monde. L'action sur les objets naturels les transforme de façon à donner au contenu de chaque conscience une présence matérielle. Le travail permet donc à l'individu de s'auto exprimer et de s'auto développer. Hegel constitue pour Marx un point de départ pour sa propre théorie de l'émancipation sociale. Si Hegel explique le processus par lequel le travail acquiert de l'importance sur le plan individuel, il ne prévoit pas les moyens par lesquels il pourrait avoir une signification émancipatrice collective. Cette étape est essentielle au concept du travail social. La possibilité permettant l'élargissement de la conception individualiste de Hegel a été ouverte par Feuerbach, dont le matérialisme anthropologique pourrait expliquer l'importance de l'expression du travail comme besoin naturel de l'espèce humaine. Marx s'est servi de cette thèse pour identifier le travail social non seulement en tant que force motrice de l'économie, mais aussi comme un facteur par lequel la moralité sociale pourrait être comprise. Il a employé également cette conception pour soutenir son analyse de l'histoire du monde au sein de laquelle l'humanité luttait afin d'atteindre la liberté absolue.

28 Marx (K), *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, introduits, traduits et annotés par Fischbach (F), Paris, Vrin, « Textes & Commentaires », 2007, pp. 167-168.

29 Herder (J.G. Von), *Idées pour une philosophie de l'histoire de l'humanité (1784-1791)*, trad. Quinet (E) intro, notes et dossier Crepon (M) Paris, Presses-Pocket, Agora, 1991.

11/ La conception du travail chez Marx : aporie des rapports intersubjectifs ?

A/ Critique des deux modèles du travail social chez Marx.

En rejetant la conception de Marx de l'histoire du monde, Honneth souligne aussi son échec à définir de manière adéquate le type d'activité qui relève de la catégorie du travail social. Cet échec assez flagrant permet à Marx de façonner librement le concept du travail social pour en faire deux modèles théoriques distincts de l'action et de la révolution sociale, dont aucun au final n'a réussi à garantir l'héritage du marxisme. Le premier modèle de Marx figurant dans les Manuscrits économique-philosophiques de 1844, considère la compréhension hégélienne du travail comme étant un processus à travers lequel la classe ouvrière prend conscience d'elle-même en tant qu'acteur du processus historique d'émancipation de l'homme. En ce sens, les ouvriers deviennent les représentants de l'humanité en général, étant donné que l'activité qui les définit dans un contexte social est une activité naturelle et donc normativement importante d'êtres humains. L'impasse du capitalisme peut être comprise comme l'équivalent historico mondial de la dialectique hégélienne du maître et de l'esclave, dans laquelle les classes dominantes cherchent à aliéner les travailleurs dans le produit de leur travail, ce qui entrave à la fois le processus d'autoréalisation humaine mais aussi la progression naturelle de l'Histoire. Honneth relève le dilemme conceptuel qui découle de ce modèle, généré par les incohérences logiques entre la dialectique hégélienne et le modèle social de Marx. Ce dilemme laisse Marx dans l'incapacité d'identifier la conscience collective, qui œuvre depuis le début à l'abolition des processus de domination présents dans la production capitaliste. En d'autres termes, il n'y a pas une identité collective suffisamment développée qui considère le capitalisme comme un processus négatif. Si le maître (la classe dominante) conforte le processus de production aliénant, et l'esclave (la classe ouvrière) ne forme qu'une conscience à travers le produit de son travail (à partir duquel les classes dominantes les aliènent), alors ni l'un, ni l'autre ne forment l'attitude nécessaire à la révolte contre le capitalisme.

Le modèle tardif de Marx sur le travail social, qui transparaît dans *le Capital* et *les Grundrisse*, se focalise sur le processus de production capitaliste lui-même. Ici, Marx affirme que l'expérience négative de l'aliénation du produit de leur travail, dompte et contrôle d'une manière ou d'une autre les travailleurs, au point où ils finiront tôt ou

tard par se révolter en tant qu'acteurs porteurs de l'émancipation sociale. Mais cette conception n'a également pas réussi à expliquer comment les travailleurs arrivent eux-mêmes à se considérer tout d'abord comme des acteurs chargés du changement social, étant donné que c'est le processus capitaliste qui fournit aux prolétaires cette image d'eux-mêmes. Le modèle souffre donc de la caractérisation dualiste sous-développée de Marx de l'activité de travail : modelée d'un côté sur l'idéal de l'artisan totalement autonome, et déterminée de l'autre côté par le processus aliénant de la production, dépossédant le sujet travailleur des résultats matériels de son activité. Marx a tenté d'appliquer cette double conception à la description historique de la dégénérescence des pratiques de travail sous l'influence du processus capitaliste. Il n'a pas pu, malheureusement, rendre compte conceptuellement de cette dégénérescence, et a fini par abandonner finalement cette ligne d'argumentation.

Honneth soutient que si Marx avait continué dans cette ligne, il eût fini par reconnaître que, sur le plan social, *«les sujets qui travaillent pourraient toujours anticiper de manière contrefactuelle les dimensions de l'exécution privée, autocontrôlée et reproduite par l'expérience, qui caractérisent la connaissance du travailleur³⁰.»* En d'autres termes, Marx se serait rendu compte que la norme sociale de l'activité de travail artisanal ainsi que le processus capitaliste lui-même trouvent leurs origines dans la sphère de la communication intersubjective. Dans *«Travail et l'agir instrumental»*, Honneth s'est surtout intéressé à la sauvegarde de la conception expressiviste du travail de Marx en tant qu'activité normative essentielle pour l'auto développement individuel. Cette conception se présente en opposition complète avec d'autres conceptions du travail, basées sur les contributions d'Arendt et de Scheler (qui réagissaient tous deux, et à différents degrés, à la conception même de Marx), et au milieu desquelles Habermas a développé son concept non normatif de l'action instrumentale. Honneth semble accorder une certaine importance à la théorie hégélienne de l'auto développement par le travail, qui expose l'organisation sociale du travail en tant que question normative, même si elle ne détermine pas exclusivement, comme le prétend Marx, les structures normatives de la société.

30 « Travail et agir instrumental », op cité, p. 27.

B/ La nécessité de réarticuler les modèles séparés par Habermas d'agir communicationnel et agir instrumental.

Cet argument permet à Honneth de se tourner vers la sociologie contemporaine pour un soutien empirique. Reprenant là où Marx s'est arrêté, c'est-à-dire son premier modèle du travail social, Honneth se tourne vers un essai de Philippe Bernoux exposant une étude empirique d'un environnement du travail industriel dans lequel les travailleurs *«enfrennent et contournent systématiquement les règles de production déterminées par le management et qui sont incarnées dans l'organisation technique du travail»³¹*. Cette étude ne montre pas seulement que les travailleurs sont souvent plus capables de diriger la production que leurs supérieurs, mais qu'ils sont, aussi et surtout, désireux et capables de contester les formes imposées de l'organisation du travail. Bernoux déclare que l'effort collectif *« traduit une volonté d'organiser et de contrôler la production, de se définir autonome et comme groupe face à l'organisation, de se faire reconnaître un droit sur l'outil de production »³²*. C'est à travers ce raisonnement que Honneth justifie la contestation de la théorie de l'action communicationnelle de Habermas jugée comme étant non incarnée par la contingence. La division de l'action entre les sphères communicationnelles et celles instrumentales accorde à la théorie de Habermas une attitude vis-à-vis du travail qui ressemble aux représentations négatives chez Arendt. Selon Honneth, la division effectuée par Arendt dans l'action humaine entre les concepts aristotéliens de praxis et de poïesis l'a empêchée de rendre compte de la contribution que le travail peut apporter à la dynamique sociale. La théorie communicationnelle de Habermas souffre donc pour Honneth du même problème : *« Habermas a abandonné les moyens catégoriels qui lui auraient permis de saisir de manière analytique la dissociation systématique de tout contenu de travail à partir des modes d'action instrumentale. Il applique le concept d'agir instrumental en référence à la tradition des conceptions socio philosophiques récentes qui ont neutralisé de manière normative le concept de travail, en lui attribuant, de manière non critique, chaque forme d'activité qui a quelque chose à voir avec le fait de manier un objet »³³*. Les raisons de cette refonte sont claires lorsqu'on considère les difficultés théoriques rencontrées chez Marx. En créant une fracture entre l'action communicationnelle et

31 Ibid., p. 56.

32 Bernoux (P), « La résistance ouvrière à la rationalisation : la réappropriation du travail », in *Sociologie du travail*, op. Cité, p. 77. Cité par Honneth, op cité, p. 56.

33 « Travail et agir instrumental », op cité, p. 53.

l'action instrumentale, Habermas divise le potentiel de la rationalité humaine en deux modes : l'un adressé à la structuration normative de la société, et l'autre pour garantir sa survie matérielle. Honneth reconnaît les avantages de cette division dans la clarification de la connexion douteuse que Marx a tenté d'établir entre le travail social et la libération sociale. Pour Habermas, c'est le travail qui garantit la survie de la société contre la brutalité de la nature, alors que la rationalité communicationnelle est le moyen pour la société de se libérer d'elle-même. Cela constitue la principale objection formulée par Honneth à l'égard de la théorie sociale de Habermas dans le «Travail et l'agir instrumental». Honneth a indiqué clairement dans sa controverse la réussite considérable de Habermas à souligner le rôle fondamental que joue l'intersubjectivité, sous la forme de l'échange langagier, dans la constitution des normes sociales. Cependant, Habermas n'a pas compris que des distinctions peuvent être opérées au sein de sa catégorie de l'action instrumentale, qui permettent de distinguer aussi entre les actions du sujet sur l'objet ayant un impact sur la normativité de celles qui n'en ont pas. C'est ce que la déconstruction critique du travail selon Marx permet de démontrer, c'est-à-dire que la normativité humaine ne soit pas constituée dans le seul horizon de l'échange intersubjectif.

Le texte «Travail et agir instrumental» met donc l'accent sur la distinction épistémologique sous-jacente de Habermas entre une connaissance morale communicationnelle et celle technique instrumentale, qui « *soutient la conception de Habermas à propos du matérialisme historique*³⁴ ». Dans la théorie de l'agir communicationnel, l'accomplissement total du potentiel d'émancipation d'un sujet au sein de la société passe par la génération communicationnelle de la connaissance morale. Honneth affirme que la théorie de Habermas ne tient absolument pas compte de la capacité des sujets travailleurs de développer une prise de conscience de l'injustice rencontrée dans leur environnement de travail, mais aussi de décrire le processus qui leur permet de se libérer sur le lieu de travail. Honneth fait valoir que, dès que l'injustice liée à l'aliénation des sujets travailleurs se produit dans la sphère instrumentale, ils doivent aussi générer en son sein leur attente normative. Mais, étant donné qu'elle opère sous la logique amoral de la connaissance technique, la sphère instrumentale ne peut pas produire des normes morales. Le modèle habermassien sous-tend donc l'argument :

34 Ibid., p 56.

- soit que l'aliénation des travailleurs ne se produit pas dans la société moderne ;
- soit qu'elle n'apporte pas une contribution normative qui méritait une explication théorique.

«*Les concepts de base (d'Habermas) sont déployés d'emblée comme si le processus de libération des relations de travail aliéné, que Marx avait déjà en vue, était devenu aujourd'hui historiquement superflu*³⁵». Honneth introduit le compte rendu empirique de Bernoux afin de démontrer que la théorie sociale doit véritablement prendre en compte le phénomène, et réélaborer la catégorie de l'appropriation pour tenter de montrer comment il peut être pris en compte conceptuellement.

C/ De la lutte pour la reconnaissance à l'éthique de la reconnaissance : la question de la neutralité ?

Si cette double exigence est au moins présente dans ses ouvrages qui vont de 1980 à 1999, Axel Honneth - tout en se défendant du point de vue habermassien de neutralité dans l'agir communicationnel - renonce cependant à partir de 1999, à fonder sa notion d'engagement dans la communication - comme nous l'avons montré dans la première partie - en subsumant les surdéterminations du travail salarié (devenu idéologie dominante du monde contemporain unifié) aux seules règles d'une éthique formelle qui les contraindrait. Ce faisant Honneth, impose plus une forme de normativité aux conflits sociaux qu'il ne les prend véritablement en considération. Certes l'éthique de la reconnaissance, si elle dépend toujours d'un ancrage historique particulier et de l'ethos des sociétés pour son degré d'application, a une prétention à l'universalité. Ce qu'elle prescrit serait valable pour toute culture. Et c'est justement l'homogénéité morale qu'elle prétend pouvoir établir qui est suspecte. Honneth minimise les conflits sociaux, avec le préjugé hégélien que la reconnaissance est un enjeu spirituel nécessairement supérieur à la domination qui elle, relève de l'ordre de l'animalité. Dire que les luttes ont des raisons morales est surtout une manière de dire qu'elles doivent en avoir, pour s'arroger le droit de décider de la frontière entre *les bons et les mauvais* conflits, de faire entre eux le tri, afin d'atténuer les tensions ou les rapports de force au sein de la société par le consensualisme de l'éthique de la reconnaissance. La croyance excessive en la normativité de la reconnaissance explique aussi certainement le défaut de trop réduire l'interaction à l'interpersonnel.

35 Ibid., p. 57.

En effet, le poids des liens normatifs entre les individus est jugé si important que Honneth minimise ou ne travaille que trop peu les contraintes institutionnelles ou systémiques qu'ils subissent, même s'il est conscient du potentiel caractère idéologique d'une éthique normative a priori de la reconnaissance³⁶. Or la possibilité de la reconnaissance dépend en grande partie des institutions, de choix politiques qui sont faits et des moyens culturels mis en place, au-delà du pouvoir des citoyens de la reconnaître légitime, si tant est qu'ils puissent s'entendre sur sa signification quand l'ensemble des constructions juridiques du droit sont adossées à la question du rapport au travail.

Une telle conception d'une éthique de la reconnaissance axée sur les figures du neutre pose finalement une question fondamentale, plus large et redoutable au sujet de la philosophie sociale : comment peut-on, et doit-on concevoir sa normativité ? Si l'enjeu est de faire une critique reconstructive (et non constructive), pour éviter tout formalisme ou toute abstraction, de quelle manière doit-on l'élaborer ? Est-ce en prétendant pouvoir procéder de manière neutre, par pure reconstruction théorique d'une normativité préexistante ? Ou bien faut-il nécessairement juger, et s'engager ? Chacun de leur côté, Habermas et Honneth ont de fait opté pour la première option, puisqu'ils affirment que leur éthique n'est que la réflexivité de la normativité intrinsèque d'une pratique quotidienne déjà-là. L'idéal étant supposé être inscrit dans les faits, tous deux prétendent proposer un idéal neutre, valable universellement. Mais nous avons vu qu'il n'en est rien, puisque la normativité de la discussion et de la reconnaissance est avant tout celle qu'ils leur attribuent respectivement, au lieu de leur être inhérente. La solution serait alors de dire qu'ils ont échoué là où d'autres pourraient réussir, et qu'il convient de trouver enfin la théorie reconstructive qui soit fidèle à la normativité intrinsèque de la réalité sociale. Mais Honneth lui-même n'y croit pas, puisqu'il parle d'un «*dilemme crucial auquel est confrontée la philosophie sociale, à savoir que la critique sociale transcendante est à la fois injustifiable et nécessaire*³⁷». Il faut, d'une part, éviter à tout prix de faire de la critique sociale transcendante ou externe, sous peine de méconnaître les attentes des citoyens, et de favoriser une philosophie spéculative élitiste, qui décide à elle seule de l'orientation à suivre. Mais d'autre part, une critique sociale purement immanente est impossible,

36 Sur le défaut d'une réduction excessive de l'interaction à l'interpersonnel, voir Deranty (J.P.), «Les horizons marxistes de l'éthique de la reconnaissance», in revue *Actuel Marx* 2005/2, no 38, p. 159-178.

37 Honneth (A), *La société du mépris*, op.cit., p. 143, et Honneth (A), *Un monde de déchirements. Théorie critique, psychanalyse, sociologie*, Paris, La Découverte, 2013, p. 296-298.

puisqu'il ne s'agit pas seulement de critiquer tout manquement aux règles établies, mais de définir ce qui est pathologique à partir d'une conception de la vie bonne. Il faut bien être en possession d'une norme, d'une règle, pour dénoncer ce qui est pathologique, et savoir comment favoriser l'émancipation. Honneth considère que Horkheimer et Adorno, dans « *La Dialectique de la raison* », sont parvenus à résoudre ce dilemme en faisant de leur critique une mise au jour de ce dilemme. Ils ont proposé un « *diagnostic des pathologies sous la forme d'une mise au jour critique*³⁸ », c'est-à-dire en proposant non une théorie, mais en parvenant, sur le ton de la provocation ou en forçant le trait - par exagération - à alerter les individus sur les pathologies qui les menacent ou pourraient les menacer, en présentant d'une nouvelle manière leur réalité sociale pour les amener à réinterroger leurs convictions axiologiques. Cependant, Honneth dit très clairement que si la « *Dialectique de la raison* » est un ouvrage puissant en ce qu'il est unique, il n'y a aucun sens à vouloir en imiter le style. L'éthique de la reconnaissance ne relève pas de la provocation ou de la rhétorique, mais de l'argumentation. C'est une théorie normative, rationnelle. Alors, comment Honneth se sort-il de ce dilemme ? Il y parvient - et ne peut y parvenir - qu'en présupposant que la normativité de l'éthique de la reconnaissance n'est pas extérieure aux faits, mais est intrinsèque aux luttes sociales. La manière d'éviter les reproches adressés à la critique sociale externe est de dire qu'il ne s'agit pas de critique externe, mais d'une reconstruction d'une normativité préexistante obtenue par un processus d'autoréflexivité. Mais c'est à ce moment qu' Honneth procède selon nous à son second détour conceptuel.

38 Honneth (A), *La société du mépris*, op.cit., p. 143

12/ Entre Marx et Habermas : détour critique ou premier renoncement ?

Par ce détour déconstructif entre les deux modèles Marxiens du travail et le modèle habermassien de l'agir communicationnel, la refonte de Honneth conduit pourtant à de nouveaux problèmes.

A/ Registres des discours et hiérarchisation des niveaux entre agir communicationnel et agir instrumental.

Premièrement, la catégorie habermassienne de l'action instrumentale constitue un rejet de la conception hégélienne du travail conçue comme un processus d'autoréalisation et de développement. Cette lacune importante entraîne l'incapacité de distinguer, comme le fait Marx avec sa dichotomie développée entre travail artisanal et travail abstrait, entre les conceptions positives et celles négatives de l'organisation du travail. De surcroît, la catégorie habermassienne de l'action instrumentale est exclue de toute contribution normative dans le fonctionnement de la société car, par définition, elle n'implique aucun échange langagier, le seul moyen permettant la production ainsi que la compréhension des normes sociales. En 1990, c'est-à-dire dix ans après la rédaction du « *Travail et agir instrumental* » et juste avant la publication de « *La lutte pour la reconnaissance* », Honneth reconnaît que la théorie de l'agir communicationnel de Habermas devrait être capable de décrire comment les travailleurs peuvent développer des normes qui soutiennent leur révolte contre les régimes de travail. En effet selon Habermas, c'est au sein de la sphère communicationnelle que toutes les questions concernant la structure de la société sont débattues et modifiées. Les questions morales concernant les sphères de l'action instrumentale ne font pas exception. Les normes se développent donc communicationnellement, en ce qui concerne le cadre institutionnel au sein duquel le travail se médiatise, et non pas par un certain processus *mystérieux* inhérent à la sphère instrumentale elle-même. Mais, entre-temps, Honneth avait clairement perdu tout intérêt pour la conception critique du travail, et s'orientait alors vers une théorie de la reconnaissance comme modèle de la morale sociale. La lutte pour la reconnaissance prend donc finalement comme point de départ une intuition sous-entendue dans l'œuvre de Habermas lui-même, à savoir que la reconnaissance constitue un moment fondamental de l'échange intersubjectif. Honneth affirme que la reconnaissance elle-même constitue le fondement normatif de la structure de la société, et non pas l'agir communicationnel, comme le prétend Habermas.

B/ La reconnaissance comme totalité qui précède la dichotomie du modèle habermassien.

Ceci représente une évolution considérable car elle permet à Honneth d'expliquer comment la société développe une conscience normative *sui generis*, à travers des interactions intersubjectives, sans limiter sa genèse à des échanges purement linguistiques. L'un des principaux avantages de cette approche est que l'on peut montrer que l'intersubjectivité présente dans l'activité de travail contribue aux processus normatifs de la société. Le travail peut donc devenir une question sociale normative par le fait que les travailleurs individuels désirent être reconnus par les autres dans leur contribution à la reproduction matérielle de la société. Le concept de reconnaissance constitue donc un sérieux défi à l'entreprise d'Habermas, notamment parce qu'il crée un moyen permettant de rétablir le potentiel normatif de certaines activités humaines qui n'impliquent pas forcément les échanges strictement linguistiques. La comparaison entre les textes «*Travail et agir instrumental*» et «*La lutte pour la reconnaissance*» révèle un renoncement de la conception du travail en tant qu'action du sujet sur l'objet - ayant une valeur normative pour le sujet individuel - en faveur d'une extrapolation de sa valeur sur le plan social. L'activité de travail a été seulement évoquée dans «*La lutte pour la reconnaissance*», mais a été discutée plus en détail dans ses écrits plus tardifs, plus particulièrement dans sa collaboration avec Nancy Fraser : «*Redistribution or Recognition ? A Political-Philosophical Exchange*³⁹». Dans ce travail à deux voix, les travailleurs deviennent suffisamment reconnus en vertu de ce qu'Honneth appelle le «*principe de performance*», à travers lequel ils apprennent à compter sur la reconnaissance des autres dans les succès de leurs activités. La «*lutte pour la reconnaissance*» a dès lors été remplacée par ce que Jean-Philippe Deranty appelle «*la reconnaissance affective*⁴⁰», ce qui souligne le point de vue exprimé dans «*La lutte pour la reconnaissance*», selon lequel, dans le cadre de relations affectives, «*une attitude de reconnaissance bénéficie d'une priorité génétique et catégorique sur toutes les autres attitudes à l'égard de soi et du monde*⁴¹». Ce n'est donc que par le lien intersubjectif

39 Honneth (A) – Fraser (N), *Redistribution or Recognition?: A Political-Philosophical Exchange*, (trad. Golb (J), Ingram (J), and Wilke (C)), Londres, Verso-Editeur, 2004.

40 Deranty (J.P), «*Repressed Materiality: Recovering the Materialism*» in Deranty (JP), Petherbridge (D), Rundell (J), Sinnerbrink (R) (Coll.), *Recognition; Work, Politics. New Directions in French Critical Theory*, Leiden Brill, 2007, p. 153.

41 Butler (J), Geuss (R), Honneth (A), Lear (J) Jay (M), *Reification. A New Look at an Old Idea*. Oxford, University Press, 2008, p. 36.

primaire avec un autre, qu'émerge tout d'abord une prise de conscience normative. Mais pour que le travail soit thématiquement efficacement comme un problème normatif compatible avec la conception critique du travail, la relation qui s'installe entre le sujet et l'objet dans l'activité de travail doit être reconnue, en dehors des échanges intersubjectifs, comme un processus normatif à part entière.

C/ Le choix du premier registre de reconnaissance au détriment de la relation sujet-objet.

C'est la seule façon pour avancer le processus permettant de démontrer que l'activité véritablement libre du travail se développe en tant que norme critique dans la société. En ne tenant pas compte de cet aspect de l'activité de travail, Honneth rend le concept de reconnaissance incapable de compenser, sur le plan normatif, la conception critique du travail, qui est inconditionnelle dans la hiérarchisation des actions instrumentales dans lesquelles «*ni les contrôles accompagnant l'activité, ni la structuration relative à l'objet ne sont laissés à l'initiative du sujet qui travaille*⁴².»

Deranty fait valoir que, bien qu'elle constitue un modèle valable permettant une analyse critique de la société moderne, la théorie de la reconnaissance de Honneth hésite à utiliser le potentiel normatif de son idée-force. En introduisant la conception de Feuerbach de l'objet comme «*quasi-sujet*», Honneth pourrait donner à son concept clé la capacité d'accomplir la tâche de sa conception critique du travail. Celle-ci – à l'instar de la théorie psychanalytique lacanienne - décrit le processus à travers lequel un objet inerte devient presque un co-sujet au sujet percevant, fondé sur la matérialité commune de l'objet et du corps du sujet. La rencontre qui en résulte sert de substitut à l'authentique échange intersubjectif, en fournissant au sujet un sentiment de reconnaissance en l'absence d'autres sujets réels⁴³. Cela explique comment le sujet peut développer une conscience normative à travers son interaction immédiate avec la nature, indépendamment du reste de la société. Cela donne aussi à la théorie de la reconnaissance, la possibilité de rendre compte des attentes normatives de la totalité des conditions autonomes du travail qu'exige la conception critique du travail⁴⁴.

42 1« Travail et agir instrumental », op. cité, p. 54.

43 Deranty, (J-P), « Repressed Materiality: Recovering the Materialism in Axel Honneth's Theory of Recognition » in Deranty, (J-P) - Petherbridge (D), Rundell (J), Sinnerbrink (R) (Coll.) *Recognition, Work, Politics. New Directions in French Critical Theory*, Leiden Brill, 2007 pp. 154-157.

44 Pour une analyse de la place ambiguë du travail dans la théorie de la reconnaissance développée par Honneth, voir Renault (E), «Reconnaissance et travail», in revue Travailler, n°18, op. cité, pp. 123-127.

CHAPITRE V

Deuxième détour, le modèle interprétatif et son principe d'intelligibilité. Reconstruire dialectiquement la reconnaissance selon Hegel, à partir de Fichte et Hobbes

13/ Du droit naturel selon Kant au principe d'éthicité selon Hegel.

A ce stade de son cheminement philosophique Honneth ne peut faire l'économie de retourner à Hegel et notamment à sa « dialectique du maître et d'esclave », qui indépendamment des rapports de domination qu'elle problématise, contient dans son essence même la question des rapports intersubjectifs. Il y fait abondamment référence dans les premières pages de « *La lutte pour la reconnaissance* ». L'intersubjectivité hégélienne - nous l'avons rappelé - repose sur l'idée que les conflits sociaux sont des luttes pour la reconnaissance et non pas uniquement des conflits d'intérêts unilatéraux. L'idée (qu'Honneth reprend) « *d'une grammaire morale des luttes sociales* » se rencontre dans les écrits de Hegel d'Iéna, où ce dernier se montre virulent à l'égard de Kant, ainsi que toute la tradition du droit naturel. Plus tard, Hegel confirmera sa rupture définitive avec la conceptualité du droit naturel selon Kant, en ajoutant le titre « *Principes de la philosophie du droit* » à son titre initial « *Droit naturel et science de l'Etat* ». Son concept de *droit* est plus large que le droit positif, plus large aussi que les droits de l'homme codifiés, fondés sur des principes abstraits. Il est en rapport avec l'idée de liberté. Selon lui une singularité « *qui se sait absolument soi-même*⁴⁵ », ne peut être bornée par la coïncidence immédiate entre l'individu et l'ethos communautaire (éthos civique de la polis antique). C'est une volonté libre. La conception hégélienne de la liberté n'est pas héroïque. C'est celle de la vie citoyenne, quotidienne (et bourgeoise), fondée sur l'amour (chrétien). Le sujet a le droit de se trouver satisfait ou non, c'est sa particularité. Hegel s'oppose à la conception selon laquelle le droit est une limite, une restriction à la liberté. Selon lui c'est l'inverse, car la liberté n'est ni immédiate, ni

45 Hegel (GWF), *Principes de la philosophie du droit, ou droit naturel et science de l'État en abrégé*, (1821), trad. Vieillard-Baron (J.L), Paris, Flammarion, 1999, p 59.

Pour mémoire, *Principes de la Philosophie du Droit*, fit l'objet pour Hegel, d'une publication autonome en 1820-1821. Les trois moments qui composent cet ensemble — Droit, Moralité, Éthicité — sont rassemblés dans l'Encyclopédie des Sciences philosophiques, sous le titre global « L'esprit objectif ». Cette division de l'œuvre intervient en position médiane entre celles qui se trouvent consacrées respectivement à « L'esprit subjectif » (anthropologie, phénoménologie de l'esprit, psychologie) et à « L'Esprit absolu », (art, religion, philosophie).

naturelle. C'est une conquête qui advient par des médiations. Il faut l'instituer par l'éthique et la politique, le savoir et le vouloir, ou encore en trois temps : la famille, la société civile et l'Etat. Et comme elle est toujours déjà médiatisée, c'est « *une seconde nature*⁴⁶ ». Le système du droit est le règne de la liberté effectuée, le monde de l'esprit produit à partir de l'esprit lui-même. La raison est active dans le droit, non pour des raisons empiriques, mais parce que le droit participe de l'avènement de l'esprit, dans son mouvement dialectique qui va :

- du droit abstrait ;
- à la moralité (*Moralität*);
- enfin à l'éthique (*Sittlichkeit*).

Ce faisant Hegel contribuera à la construction d'une éthicité positive, que Honneth voudra élever au rang d'éthicité démocratique. Pour Hegel c'est ainsi la concrétisation d'un concept enfin concret, unité du droit et du bien - la personne juridique et le sujet moral convergeant dans l'affirmation de l'homme en tant que tel, dans l'objectivité de son ethos - ce dernier niveau d'analyse menant à son achèvement l'idée du droit, en montrant comment le singulier et l'universel, l'extérieur et l'intérieur, se rencontrent dans une série de structures sociales (lois, coutumes, organisation des pouvoirs) caractéristiques des temps modernes, alors qu'est devenue concrètement possible, dans l'accès à l'économique et au politique, la reconnaissance concrète de l'homme par l'homme. Chez Hegel « *l'éthicité est l'idée de la liberté, entendue comme le bien vivant qui, dans la conscience de soi, de son savoir et son vouloir, et par son agir, son effectivité - tout comme cet agir a dans l'être éthique sa base étant en et pour soi et son but et moteur. C'est le concept de la liberté parvenu au monde présent et à la nature de la conscience de soi*⁴⁷ ».

A/ Dépasser la conception anhistorique du droit selon Kant.

Selon Hegel, l'intersubjectivité se produit dans une société réconciliée, c'est-à-dire dans « *une communauté réalisant l'intégration éthique de citoyens libres*⁴⁸ ». Ceci doit être considéré comme directement opposé à Kant, et comme une tentative pour rompre avec l'emprise de la conception atomiste de la tradition du droit naturel. Pour Kant, il n'y a d'histoire, de vie culturelle réelle envisagée en toutes ses

46 Ibid., p 63.

47 Ibid., p 122.

48 Honneth (A), *La lutte pour la reconnaissance*, op, cité, p. 21.

manifestations — technique, juridico-politique, éthique — que parce que l'homme est culturellement l'homme du droit et de l'État. C'est le droit qui prescrit à l'histoire son origine, son cours et sa fin. Mais le kantisme n'est en rien un historicisme : il refuse d'immerger le droit dans l'histoire. La pensée de la nécessité historique repose sur la seule affirmation pratique de la raison. Le droit pose et juge l'histoire à travers un rapport vertical de la conscience humaine engagée dans l'histoire à la raison pratique directement agissante en elle : l'éternité surplombe le temps en le subsumant sous elle.

A ce titre Honneth rappelle que la critique cruciale de Hegel vise la compréhension de la communauté dans l'histoire, comme une agrégation de sujets individuels et la société comme une multitude unifiée plutôt qu'à un organisme. Hegel affirme que, quelle que soit la conception empirique ou formelle du droit naturel, les deux « *présupposent catégoriellement l'être de l'individu comme principe suprême* ⁴⁹ » :

- dans le premier cas, les théories partent d'un concept de nature humaine;
- dans le second cas, l'introduction d'un élément transcendantal - la raison par exemple - reflète une nature humaine en quelque sorte purifiée.

Par contre, dans les deux cas, la dernière instance de jugement est et reste l'individu. Pourtant en bon dialecticien, Hegel a en tête une conception différente, à savoir celle d'une société réconciliée qui fait rappeler, à première vue, la polis. Dans son article de la période d'Iéna de 1802-1803, « *Des manières de traiter scientifiquement du droit naturel* ⁵⁰ », le jeune Hegel affirme que « *la vie publique ne doit pas être considérée comme le résultat d'une limitation réciproque d'espaces de liberté privées, mais au contraire comme une possibilité offerte à tous les individus d'accomplir leur liberté* ⁵¹ ». Ceci rappelle « *l'idée aristotélicienne selon laquelle la nature de l'homme comporte en elle-même une dimension communautaire qui se développe pleinement dans la polis* ⁵² ». Le caractère organique d'une communauté doit être compris comme son ethos, ou ce que Hegel appelle, son *Sitte*. Les mœurs et les coutumes règlent les échanges au sein d'une collectivité sociale, et constituent les attitudes intersubjectives réellement mises en pratique. Les échanges, dans ce cadre, ne peuvent absolument pas être pris dans le même sens que l'acte d'argumentation de Habermas. La

49 Ibid., p. 20.

50 Hegel (GWF), *Des manières de traiter scientifiquement du droit naturel*, Trad. Bourgeois (B), Paris, Vrin, 1990.

51 Hegel (GWF), *Des manières de traiter scientifiquement du droit naturel*, op cité, p 22.

52 Ibid. p. 24.

conception hégélienne de la communication est beaucoup plus large, car elle rend compte de l'ensemble des mœurs existantes. Elle introduit tous les éléments de la culture. Le choix du concept de *Sitte* est délibéré. Les mœurs «ne sont ni les lois promulguées par l'État, ni les convictions morales de différent sujets⁵³». Elles renferment les attitudes intersubjectives qui offrent au sujet un moyen d'intégration dans une communauté. Par cette intégration, «les sujets apprenant - dans le cadre établi de telle relation de reconnaissance réciproque, de plus en plus de choses sur leur identité particulière, puisque c'est toujours une nouvelle dimension d'eux-mêmes qu'ils y trouvent ainsi confirmée - doivent à chaque fois se détacher conflictuellement du stade éthique précédemment atteint, pour accéder en quelque sorte à la reconnaissance d'une forme plus exigeante de leur individualité⁵⁴». Toutefois, l'idée d'une interaction sociale préexistante n'est pas initialement l'équivalent à celle de la reconnaissance notamment celle de la reconnaissance affective chez Honneth. L'une des intuitions les plus géniales de Hegel à Iéna consiste à transformer la solution ontologique de Hölderlin⁵⁵ aux dualismes kantien - c'est-à-dire l'unité dans l'être située en dessous de la scission du sujet et l'objet, en une intersubjectivité primaire au fondement de la subjectivité⁵⁶ en recourant à la logique de la reconnaissance de Fichte, telle qu'elle est présentée dans son « *Fondement du droit naturel*⁵⁷ ». Honneth montre que cette transformation de la solution initiale de Fichte a permis Hegel de transformer la conception aristotélicienne du développement téléologique de l'éthicité en un modèle plus dynamique des séries de processus intersubjectifs de reconnaissance mutuelle : «Les relations éthiques d'une société représentent désormais (pour Hegel) l'expression d'une intersubjectivité pratique dans laquelle le lien de complémentarité et donc de nécessaire solidarité des sujets opposés entre eux se trouve garanti par un mouvement de reconnaissance mutuelle⁵⁸». La socialité primaire offre donc un schéma dynamique des interactions intersubjectives des sujets sociaux interdépendants et mutuellement liés.

53 Ibid., p. 22.

54 Ibid., p. 27.

55 Hölderlin critique le principe même de l'idéalisme allemand qui veut, en identifiant l'être de l'étant à la subjectivité, en faire le fondement. Le fragment philosophique décisif de Hölderlin dans lequel celui-ci exprime sa position critique vis-à-vis de la première philosophie de Fichte est *Être et Jugement*, in Hölderlin (F), *Œuvres*, Pléiade, - Trad. Jaccottet (P), Paris,, Gallimard, 1967, pp. 35-54.

56 Nous retrouvons là sans qu'elle soit nommée comme telle une forme de la dialectique négative chère à Adorno.

57 Fichte (J.G.) *Fondement du droit naturel selon les principes de la doctrine de la science*, Paris, PUF, 1998.

58 Honneth (A), *La lutte pour la reconnaissance*, op, cité, p. 26.

La logique de la reconnaissance est dès lors plus dynamique pour deux raisons :

- d'abord, parce que l'intersubjectivité ainsi définie est pratique et devient le produit des attitudes des sujets les uns à l'égard des autres (qui débouchera sur une succession de conflits et de réconciliations);
- mais aussi parce que la reconnaissance, une fois établie, continue d'évoluer vers d'autres formes d'interactions.

Mais l'intuition fondamentale reste : ces interactions réciproques ne sont possibles que sur la base d'une capacité primaire d'interagir, qui est située au cœur des sujets concernés. La seconde conséquence essentielle de la dynamisation de l'holisme social initial chez Hegel, est la découverte de la nature *agonale* de la réalité sociale. La réciprocité finale de sujets opposés, cette unité des sujets totalement individualisés au sein d'une socialité parvenue à son point d'achèvement qui caractérise la morale, s'atteint paradoxalement grâce à une série de ruptures de la socialité qui doivent être surmontées. Le mouvement de reconnaissance mutuelle est intrinsèquement un mouvement négatif, même si le contenu réel lui-même de la reconnaissance est positif. En récapitulant formellement la logique de la négativité dans le « *Système de la vie éthique* » de Hegel, Honneth résume de manière plus générale son propre point de vue sur la logique dynamique de ce processus : « *La structure d'une telle relation de reconnaissance est pour Hegel la même dans tous les cas: un sujet, pour autant qu'il se sait reconnu par un autre dans certaines de ses capacités et de ses qualités, pour autant qu'il est donc réconcilié avec celui-ci, découvre toujours aussi des aspects de son identité propre, par où il se distingue - sans nul doute possible des autres sujets - et s'oppose de nouveau à ceux-ci comme tel être particulier. Mais dans cette logique du rapport de reconnaissance, Hegel identifie aussi une dynamique intérieure qui l'amène à dépasser le modèle initial de Fichte: les sujets apprenant, dans le cadre établi de telle relation de reconnaissance réciproque, de plus en plus de choses sur leur identité particulière - puisque c'est toujours une nouvelle dimension d'eux-mêmes qu'ils y trouvent confirmée -, ils doivent à chaque fois se détacher conflictuellement du stade éthique précédemment atteint, pour accéder en quelque sorte à la reconnaissance d'une forme plus exigeante de leur individualité. Le mouvement de la reconnaissance, qui fonde toute relation éthique entre sujets, se compose ainsi d'une succession de conflits et de réconciliations qui se résorbent les uns dans les autres. On voit aisément que Hegel introduit dans le concept aristotélicien de la vie éthique, un potentiel moral qui ne*

découle plus d'un simple postulat sur la nature humaine, mais d'un certain mode de relation entre les hommes. Sa pensée philosophico politique ne trouve plus ses repères dans une vision téléologique de la nature, mais dans une conception de la réalité sociale constitutivement traversée par une tension intérieure⁵⁹».

B/ Dépassement du modèle Fichtéen de la reconnaissance réciproque.

Dans le « *Fondement du Droit naturel* », Fichte avait initialement conçu la reconnaissance comme une action réciproque (*Wechselwirkung*) entre les individus et le droit, qui valide les relations juridiques entre les deux. Il soutient que les sujets ne peuvent développer une conscience de la liberté, que s'ils se reconnaissent mutuellement comme des êtres libres et s'incitent mutuellement de faire usage de leur autonomie. Fichte pose que le concept du droit découle de cette déduction, que la conscience de soi (la subjectivité) n'est possible que « *si l'être raisonnable, dans un seul et même moment indivis, peut attribuer une causalité, et opposer quelque chose à cette causalité*⁶⁰ ». La subjectivité n'est possible qu'en étant indivisiblement une conscience de soi comme sujet (ou activité), et une conscience d'objet (ou passivité), de telle sorte que la conscience de soi comme sujet n'anéantisse pas la conscience d'objet et qu'inversement la passivité ne rende pas impossible l'activité. Ces deux caractères contradictoires ne peuvent être conciliés qu'à la condition qu'un objet particulier soit donné tel, qu'à l'occasion de son appréhension, l'activité du sujet ne soit pas posée comme empêché mais, au contraire incitée à s'exercer. « *Un tel objet n'est pas conçu autrement, et ne peut être conçu autrement, que comme simple appel à agir adressé au sujet, de sorte que dans l'exacte mesure où le sujet conçoit cet objet, il a le concept de sa propre liberté*⁶¹ ». Ainsi selon Franck Fischbach, « *est déduite l'existence hors de moi d'un objet qui me donne à comprendre ma propre existence comme celle d'un sujet libre et actif, puisqu'il vient à moi en m'appelant à l'exercice de ma propre activité. Mais cela suppose que cet objet ait lui-même agi en se représentant ma propre activité, ce qui implique :*

- *premièrement que cet objet soit lui-même un être raisonnable agissant en fonction de la représentation d'une fin, et donc qu'il soit un sujet ;*

59 Ibid., p. 27.

60 Fichte (J.G.), *Fondement du droit naturel selon les principes de la doctrine de la science*, op cité p 46.

61 Ibid. p. 49.

- deuxièmement que cet autre sujet m'ait reconnu à titre de sujet puisqu'il a agi sur moi en limitant sa propre activité et en faisant place au libre exercice de ma propre activité (c'est-à-dire en instituant avec moi une relation juridique⁶²).

Selon Fischbach, dans le « *Fondement du droit naturel* » de Fichte, c'est l'autre qui à l'initiative et à son initiative, prend acte de m'appeler à l'activité : c'est à lui que je dois ma conscience de moi-même comme d'un sujet libre et fini. De sorte que la question n'est désormais plus de savoir comment je puis reconnaître autrui, mais d'abord celle de savoir comment j'ai pu être reconnu par l'autre comme sujet - dans la mesure où il a agi sur moi en m'appelant à l'activité, et donc en limitant la sienne propre. C'est seulement une fois cette question résolue - non plus celle du reconnaître - mais celle de l'être reconnu, que sera parfaitement déduite mon existence à titre de sujet de droit ou de personne. Pour Honneth, Hegel a retiré du modèle fichtéen tous les caractères transcendants pour les appliquer directement sur les différentes formes de l'action réciproque entre les individus. Hegel affirme que le progrès éthique se déploie à travers des luttes intersubjectives que doivent mener les sujets en vue de confirmer les exigences de leurs identités. En plaçant le modèle fichtéen de la reconnaissance au sein d'une théorie du conflit, Hegel n'aboutit pas seulement à une conception plus dynamique de la reconnaissance, mais rend également son champ de développement négatif plus concret. « *Cette dynamisation du modèle fichtéen de la reconnaissance dans le cadre d'une théorie du conflit permet à Hegel de donner une première détermination du potentiel intérieur de l'éthicité humaine, et d'en concrétiser en même temps le développement négatif*⁶³ ».

C/ Entre intuition et concept, entre unité et différence : le retour de la domination dans les relations intersubjectives.

Dans son dépassement du modèle Fichtéen de la reconnaissance – Hegel propose (dans « *Système de la vie éthique* ») une série ascendante d'étapes qu'il nomme puissances (« *potenzen* »). Chaque puissance est caractérisée en fonction de la relation de subsumption entre le concept et l'intuition, où le concept semble désigner la multiplicité ou la division et l'intuition semble elle désigner l'unité. Le texte comprend trois parties principales : « La vie éthique absolue selon le rapport »

62 Fischbach (F), *Fichte et Hegel. La reconnaissance*, Paris, PUF, 1999, pp. 54-56.

63 Honneth (A), *La lutte pour la reconnaissance*, op. cité, p. 27.

ou « La vie éthique naturelle », « Le négatif ou la liberté ou le crime » et « La vie éthique ». Le texte dans sa totalité peut être interprété avantageusement comme un engagement critique avec la théorie du droit selon Fichte, qui se concentre sur son interprétation de la reconnaissance.

Tout d'abord, Hegel montre que l'interprétation Fichtéenne de la reconnaissance ne peut pas remplir le rôle que Fichte souhaite qu'elle joue. Selon Hegel, la vie éthique naturelle de Fichte porte sur l'effort de l'individu de retrouver l'unité perdue de la nature et de retourner ainsi à l'absolu. Mais Fichte ignore ce faisant la différence radicale entre concept et intuition. En confrontant les deux moments qu'il désigne « *Puissance de la nature, subsomption du concept sous l'intuition* » et « *Puissance de l'infinité, idéalité, dans le formel ou dans le rapport* », Hegel affine son dépassement Fichtéen, tout en faisant ré émerger la question de la domination. Selon Hegel, Dans la première puissance, l'individu agit sur la nature afin de satisfaire ses besoins particuliers, son activité devient de plus en plus universelle autant qu'elle est développée. Dans la deuxième puissance, au contraire, l'universel est dominant, même s'il s'agit simplement d'un universel abstrait par lequel Hegel semble désigner un universel qui ne pénètre, ni n'informe le particulier, mais lui impose une forme extérieure. Cet universel abstrait organise et structure le particulier, régulant les diverses relations qui le constituent. Dans ce processus, l'activité de travail est réglementée et uniformisée. La division du travail se manifeste sous la forme des tâches simplifiées et distribuées parmi la population. Le travail devient totalement quantitatif, sans diversité, ce qui facilite la mécanisation du processus de production. Dans la mesure où il a été réduit à un type général de travail, le travail de l'individu est coupé de ses besoins réels. Il en va de même pour le produit abstrait de son travail qui est son bien. N'ayant pas de valeur d'usage pour le sujet, il devient pour lui un excédent. Toutefois, d'autres sujets peuvent avoir besoin de sa possession pour satisfaire leurs besoins et Hegel fait ainsi valoir que « *sa relation à l'usage est une relation universelle*⁶⁴ ». En d'autres termes, le fait que le produit de l'individu peut être désiré par d'autres, établit un réseau des relations possibles à d'autres individus. L'individu peut donc aliéner son bien en échange de produits qui répondent à ses besoins. Dès son entrée dans ce réseau de relations possibles, l'individu est reconnu en tant que propriétaire et entre ainsi dans la sphère du droit. L'individu devient donc

64 Hegel (GWF), *Système de la vie éthique*, trad. Taminiaux (J), Paris, Payot, 1976, p 130.

une personne juridique, c'est-à-dire un être libre possédant des droits. Le droit permet d'assurer la propriété privée et de réglementer les relations d'échange entre les personnes. Il assure aussi l'égalité des personnes juridiques : chacun, par le simple fait d'être un lieu d'efficacité libre, a le droit au même traitement. Tout ceci semble jusque-là très Fichtéen. Toutefois, c'est ici que Hegel expose ce qu'il croit être la faiblesse dans l'interprétation Fichtéenne de la reconnaissance. Cette interprétation vise à établir l'égalité de traitement pour tous les sujets rationnels, indépendamment de la classe ou de la race. Selon Fichte, un sujet rationnel a le droit à un traitement égal en vertu de sa capacité d'agir librement. L'allégation de Hegel porte désormais sur le fait que le type d'égalité établi par Fichte est simplement une égalité abstraite ou idéale, qui n'englobe pas des relations réelles de domination. Fichte conçoit les individus comme ayant une capacité abstraite, c'est-à-dire celle d'agir librement. Il vise à établir l'égalité entre les individus par la construction d'un système de droit qui limite partiellement l'exercice de chaque individu de l'activité libre dans la même mesure, assurant ainsi l'égalité de tous. Mais ce que Fichte ne parvient pas à comprendre, c'est que dans un tel système de contraintes, les individus peuvent exercer plus ou moins le reste de leur liberté, et que cela pourrait être la source des rapports de domination et d'assujettissement. À ce niveau, Hegel affirme ; « *l'individu-vivant se tient face à l'individu vivant, mais avec un pouvoir de vivre inégal ; l'un est donc pour l'autre le pouvoir (Macht) ou la puissance (Potenz)*⁶⁵ ». Cette inégalité du pouvoir de la vie conduit inévitablement à une relation de domination et/ou de servitude, dans laquelle le plus fort impose sa domination au plus faible. Cette relation survient, suggère Hegel, indépendamment de l'égalité simplement juridique défendue par Fichte : « *il ne faut pas penser ici à un droit ni à une égalité nécessaire. L'égalité n'est rien d'autre que l'abstraction, et la pensée de la vie, de la première puissance, pensée qui n'est qu'idéelle et sans réalité. Dans la réalité par contre est posée l'inégalité de la vie, et par là le rapport de domination et de servitude ; car dans la réalité il y a la figure et l'individualité et le phénomène, donc la diversité dans la puissance ou le pouvoir ; ou l'identité relative, selon laquelle un individu est posé comme indifférent, mais l'autre comme différent*⁶⁶ ».

65 Ibid. p. 139.

66 Ibid. pp. 139-140.

On a donc une relation de maîtrise et de servitude entre une conscience indifférente ou indépendante et une conscience différente et dépendante. On pourrait dire que le pouvoir ici en cause est la force physique et que la relation a été générée par la lutte. De fait on pourrait dire que Hegel fait valoir que, certains individus sont physiquement plus forts que d'autres. Cependant, ce n'est pas ce que Hegel soutient comme le montre son affirmation selon laquelle la *«force ou la faiblesse plus grandes ne sont rien d'autre que ceci : l'un est compris dans une différence, y est fixé et déterminé d'une manière quelconque, selon laquelle l'autre n'est pas déterminé⁶⁷»*. La différence dans laquelle le plus faible se retrouve est celle qui existe entre le besoin et sa satisfaction. Le plus faible dépend du plus fort pour la satisfaction du besoin, et doit fournir un service en échange d'une partie de l'excédent du plus fort. Comme le précise Hegel : *« Le maître est en possession d'un excédent, de ce qui proprement est physiquement nécessaire, et l'autre est dans le manque de ce nécessaire, et cela de telle sorte que cet excédent comme ce manque, ne sont pas des côtés singuliers mais plutôt l'indifférence des besoins nécessaires⁶⁸»*. Ainsi, la relation de domination et la servitude, sont une relation *économique* de domination. Elle ne constitue pas, à ce stade, le résultat d'une lutte pour la vie et la mort. En effet, ce qui importe dans la critique hégélienne de Fichte c'est la relation économique, car Hegel veut montrer que la reconnaissance de Fichte est compatible avec les inégalités flagrantes. Le *«système de la propriété et du droit⁶⁹»* de Fichte peut veiller à ce que ses membres soient reconnus à part égale comme producteurs et propriétaires, mais il n'empêche pas l'apparition de la servitude économique.

Bien entendu, on peut objecter que la critique hégélienne tourne autour de l'idée selon laquelle il y a dans la servitude économique quelque chose de dégradant et qu'à ce titre Fichte voulait la traiter comme une question morale. Mais la critique de Hegel ne tourne pas autour de cette seule idée. Elle tourne aussi autour de l'idée que la servitude économique constitue une relation dans laquelle un sujet est à la merci d'un autre sujet ou plusieurs sujets, c'est-à-dire, qu'il dépend de la volonté arbitraire d'un autre. Et Fichte doit considérer cela comme un problème, dans la mesure où son *« système de la propriété et du droit »* est conçu pour protéger tous les sujets contre cette vulnérabilité et dépendance. Hegel a ainsi montré que la conception Fichtéenne

67 Ibid. p. 141.

68 Ibid., p. 141.

69 In Fichte (JG), *Fondement du droit naturel selon les principes de la doctrine de la science* (1796-1797, Trad. Renault (A), Paris, PUF, 1998.

de la reconnaissance ne peut pas atteindre son objectif : elle établit une égalité abstraite, compatible et facilite dans une certaine mesure, les énormes inégalités économiques. En résumé, elle établit la liberté dans les chaînes économiques. L'inégalité de la domination et de la servitude économique est surmontée dans la famille patriarcale qui est, affirme Hegel, la «*totalité la plus haute dont la nature soit capable*». La famille a l'apparence d'être inégale, dans la mesure où le père est maître du foyer. Cependant, son essence intérieure étant l'unité, la famille mène une vie commune dans laquelle la propriété est détenue en commun.

A partir de ce postulat et considérant les relations intersubjectives au delà de la sphère familiale, (où malgré la domination patriarcale, subsiste selon lui l'égalité à l'intérieur de l'unité), Hegel va s'employer à démontrer l'échec de la reconnaissance de Fichte en deux temps. Dans le premier temps, il expose - via son chapitre « le négatif ou la liberté ou le crime » - une forme supérieure et nouvelle de la reconnaissance. Dans le deuxième temps, Hegel procède à une reconstruction positive de la vie éthique, intégrant de manière dialectique sa nouvelle forme de reconnaissance et celle initiale de Fichte (éthicité naturelle) dans la justification et la mise en place de la constitution et du gouvernement. Examinons ces deux temps.

D'abord Hegel nie la particularité des relations établies dans la section précédente, en les élevant à l'universalité de la vie éthique véritable. C'est dans cette section qu'il examine la relation entre le crime et la reconnaissance. Attendu pour lui que la «*dévastation*» est la destruction systématique de la vie éthique naturelle, le crime constitue une atteinte à un autre être raisonnable. La relation universelle abstraite du droit n'intéresse pas le criminel, il viole la liberté d'une personne particulière afin de satisfaire un besoin particulier. Cependant, la relation de droit existe toujours, quels que soient les intérêts ou les intentions du criminel. Hegel fait ainsi valoir qu'en violant la liberté de l'autre, le criminel annihile en même temps la reconnaissance, en portant atteinte à l'individu comme un sujet abstrait de droit. Le criminel annihile ainsi - qu'il soit conscient ou pas de ses actes - la relation de reconnaissance juridique examinée par Hegel dans la section précédente. En d'autres termes, le criminel détruit la reconnaissance Fichtéenne. L'annihilation par le criminel de la reconnaissance soulève la question de la peine. C'est là que la seconde critique hégélienne de Fichte commence. Dans le «*Fondement du Droit naturel*, » Fichte a examiné la peine de façon assez détaillée. Dans «*l'application systématique du*

*concept de droit, ou la doctrine du droit*⁷⁰» Fichte soutient qu'avant l'établissement contractuel de l'État, chaque sujet a un « *droit de contrainte* » dont il peut faire usage, si un autre sujet viole ses droits, et donc ne le reconnaît pas. Toutefois, en l'absence d'un tiers, l'exercice de ce droit de contrainte peut conduire à des conflits. L'individu peut punir excessivement la partie contrevenante, ou la partie incriminée peut penser qu'il a été trop puni. Cela peut entraîner des représailles et finalement, un état de guerre. La possibilité du conflit nécessite l'aliénation de ce droit à un tiers, qui est en fin de compte l'autorité de l'État. Il est intéressant désormais de souligner l'explication de Fichte de la raison pour laquelle, en l'absence d'une telle autorité tierce, la victime d'un crime peut être amenée à punir l'autre de façon excessive. Selon Fichte, la victime du crime punit l'autre excessivement parce qu'il n'a aucune garantie que l'autre va limiter son activité libre et mettre son comportement en conformité avec la « *loi juridique* ». Il ne peut pas se fier à l'autre pour faire ceci car : « *ex hypothesi, il n'existe aucune raison de croire à son honnêteté*⁷¹ ». Il continue donc de le punir afin de garantir sa sécurité. La peine excessive est donc mue par un désir d'assurer son bien-être.

Ce que l'interprétation de Fichte ignore, c'est qu'il pourrait y avoir une autre explication de la peine excessive, et c'est cette explication alternative qui est au cœur de la critique hégélienne. Selon Hegel, le crime, si insignifiant soit-il, est vécu par la victime comme une lésion à sa personnalité toute entière, comme une atteinte à son statut d'être raisonnable et libre. Où, comme le dit Hegel, la victime éprouve la blessure comme une offense à son honneur. Par l'honneur, écrit Hegel, « *le singulier devient un tout et quelque chose de personnel, et la négation qui porte apparemment sur des singuliers seuls est la lésion du tout*⁷² ». Le crime est donc vécu par la victime comme une offense à son honneur et il cherche à rétablir cet honneur en subjuguant et en dominant le criminel. Prenant l'exemple du vol, Hegel affirme que la victime tente de rétablir son honneur en faisant du voleur son « *esclave* ». Et il est prêt à n'importe quoi pour atteindre cet objectif, après avoir fait « *de cette lésion personnelle l'affaire de sa personnalité entière*⁷³ ». Cependant, il n'a pas besoin d'aller très loin, car si le voleur capitule volontairement. C'est parce que le voleur ne

70 Fichte (JG), *Fondement du droit naturel selon les principes de la Doctrine de la science*, Première Partie, Section III.

71 Fichte (JG), *Fondement du droit naturel selon les principes de la doctrine de la science*, trad. A. Renaut (A), Paris, PUF, 1984, p. 113.

72 Hegel (GWF), *Système de la vie éthique*, opus cité, p.153.

73 Ibid. p. 153.

cherche que la satisfaction de ses besoins particuliers et donc, écrit Hegel, « *se pose comme seulement comme particularité*⁷⁴ ». À cause de cette capitulation, une véritable relation de domination et de servitude n'émerge pas, « *car celui qui a volé, affirme Hegel, ne fera pas non plus un bon esclave*⁷⁵ ». Il n'a pas prouvé cette confiance, ajoute Hegel, parce qu'il n'a pas confirmé son indépendance vis-à-vis des besoins matériels et des intérêts finis. Il ne peut démontrer s'il est prêt à risquer sa vie - donc sa personnalité - qu'en résistant à l'attaque de la victime. Si le criminel est prêt à prendre ce risque, « *ainsi s'introduit le combat de la personne totale contre la personne totale*⁷⁶ » : une lutte pour la reconnaissance.

Dans une telle lutte, des antagonistes risquent leur vie. Ce risque démontre une indépendance vis-à-vis des intérêts matériels limités. En risquant leur vie, les antagonistes prouvent qu'ils tiennent plus à leur liberté qu'à leur l'existence finie et aux intérêts mondains. Cet arrachement des deux combattants au règne de la finitude, établit une relation d'égalité entre eux. Une égalité tout à fait différente de la fausse égalité de droit Fichtéenne. En tant que personnes entières, les antagonistes sont égaux et le motif du conflit devient insignifiant. Peu importe selon Hegel de connaître l'auteur du crime, ou même ce qui a déclenché le conflit identifié normalement comme un crime. Il est intéressant de noter que, ce qui importe pour le droit Fichtéen, c'est de savoir qui a commis le crime, que la relation entre le criminel et la victime est inégale, et que le criminel est soumis à la contrainte. Dans la section précédente, la vie éthique naturelle, l'égalité Fichtéenne a été démontrée compatible avec une inégalité réelle. Ici, au contraire, l'inégalité Fichtéenne est démontrée compatible avec l'égalité réelle : l'égalité entre les antagonistes qui sont prêts à risquer leur vie pour l'honneur. La lutte pour la vie et la mort peut entraîner une relation de domination et de servitude. Ceci n'a pas grand-chose à voir avec la domination et la servitude économique dans la mesure où elle résulte de la supériorité de l'un des antagonistes. Comme le dit Hegel : « *la violence posée de manière individualisée : la force, décide la subsumption*⁷⁷ ».

On peut relever que si Hegel explore un peu plus la relation de la domination et la servitude ; il ne fournit à ce moment là aucune explication, comme il le fera dans la *Phénoménologie de l'esprit*, sur sa nature paradoxale. La reconnaissance en jeu dans

74 Ibid. p. 154.

75 Ibid. p. 154.

76 Ibid. p. 154.

77 Ibid, p.155.

l'interprétation hégélienne du crime est évidemment fort différente de celle qui est en jeu dans l'interprétation de Fichte du droit naturel. Fichte conçoit la reconnaissance dans la sphère juridique comme une limitation intéressée et égoïste de l'activité libre. Hegel, par contre, pense qu'il y a une forme de reconnaissance dans la sphère du droit qui est distinctement de nature morale. Cette forme de reconnaissance consiste à respecter l'intégrité ainsi que le caractère raisonnable et libre d'un autre être. L'acte criminel est amené à exprimer le manque d'une telle estime et à déclencher la lutte pour la reconnaissance. Hegel a donc démontré que la conception Fichtéenne de la reconnaissance doit, dans l'expérience du crime, faire place à une forme de reconnaissance supérieure et distinctement morale. Hegel pense que l'expérience du crime est le catalyseur de cette transformation. La victime éprouve le crime non pas comme un obstacle à son activité égoïste, mais comme une blessure morale, une atteinte à son honneur. Cette expérience du crime en tant que blessure morale est quelque chose que Fichte ne peut pas, - étant donné sa séparation entre le droit et la morale - incorporer à sa philosophie du droit. Néanmoins, dans la mesure où elle est source de conflits sociaux et de litiges, l'expérience du crime semble être quelque chose que la philosophie politique de Fichte devrait exploiter.

De surcroît le phénomène du duel chez Fichte pose un problème à sa distinction entre le droit et la morale dans la mesure où les spectateurs et les antagonistes manifestent des attitudes morales distinctes : l'estime pour les adversaires de la part des spectateurs, une demande d'estime et de réparation de l'honneur de la part des antagonistes. Avec le dépassement effectué par Hegel et si son interprétation de l'expérience du crime est correcte, le problème de l'honneur ne se limite pas à la pratique anachronique du duel, il constitue, comme le crime lui-même, un élément inévitable de la vie sociale. Mais si c'est le cas, la séparation stricte établie par Fichte entre le droit et de la morale semble être insoutenable. Le crime rompt la limite entre le droit et la morale, en ce qu'il peut susciter une demande d'estime, une demande que Fichte souhaite reléguer au domaine de la moralité. Et avec la rupture de cette limite naît une nouvelle conception de la reconnaissance dans laquelle la liberté de la personne totale est en jeu. Selon l'interprétation de Hegel, ce ne sont pas les seuls participants à un duel qui sont prêts à risquer leur vie pour l'honneur. Tout sujet qui tient vraiment à sa liberté est prêt à prendre ce risque. Hegel reconnaît bien entendu que tout le monde ne sera pas prêt à risquer sa vie pour l'honneur. De nombreux sujets, bien qu'ils vivent le crime comme un conflit moral, se sentiront davantage

concernés par le rétablissement de leur sécurité et la compensation de leur perte matérielle. À ce titre, ils demeurent des individus Fichtéens, s'intéressant au fini et au particulier. La reconnaissance appropriée pour eux est celle de la non-ingérence d'ordre prudentiel dans la liberté des autres. Certains sujets, cependant, seront prêts à risquer leur vie pour l'honneur, et dans ce cas la reconnaissance qui leur convient est celle du respect de leur intégrité.

Bien qu'elle présente initialement les sujets comme étant motivés par un désir pour l'honneur personnel, l'interprétation de Hegel ne s'arrête pas là. Car ces sujets font partie d'une famille, d'une unité organique qui préfigure l'unité véritable de la vie éthique. Et c'est selon lui dans les querelles entre familles qu'ils apprennent à risquer leur vie pour l'honneur du tout. La reconnaissance qu'ils revendiquent, c'est la reconnaissance en tant que membres d'une communauté organique. Hegel a donc offert deux critiques à l'interprétation Fichtéenne de la reconnaissance dans le domaine du droit. Dans la première critique, il a fait valoir que la reconnaissance chez Fichte ne représente que l'égalité juridique et que celle-ci est compatible avec les énormes inégalités économiques. Dans la deuxième critique, Hegel souligne qu'à travers l'expérience du crime, se dégage un autre type de reconnaissance, à savoir la reconnaissance morale de la personne totale. Cette nouvelle forme de reconnaissance abolit la distinction établie par Fichte entre le droit et la morale.

14/ Hegel et Hobbes : reconnaissance et action criminelle ? La capacité créatrice du crime dans la construction des liens juridiques.

Pendant son séjour à Iéna, Hegel s'est approprié la théorie Fichtéenne de la reconnaissance en tant que relation constituée par le mouvement dialectique du sujet. Pour dire les choses très simplement, ce mouvement est celui dans lequel la réalisation des particularités d'autrui, développe chez lui des nouvelles potentialités. Lorsque ce processus est mutuel, la reconnaissance réciproque se produit. Alors que dans *Les écrits théologiques de jeunesse* Hegel explore la manière dont la reconnaissance pourrait se produire dans les relations d'amour, de mariage et de procréation, ce travail n'a pas saisi pleinement la nécessité d'un facteur galvanisant qui pousse la vie communautaire fondée sur la famille, à un niveau d'organisation supérieure, c'est-à-dire la communauté véritablement politique. Un principe qui puisse unir des individus s'opposant les uns aux autres au sein des différentes

familles est nécessaire, comme le relève Habermas lorsqu'il dit : « *Le sens propre d'une identité du moi reposant sur la reconnaissance réciproque ne se comprend bien que dans la perspective où le rapport dialogique de la réunion complémentaire de sujets opposés, signifie en même temps un rapport au niveau de la logique et de la pratique vécue. Cela se manifeste dans la dialectique de la relation morale que Hegel a développée sous le mot de la lutte pour la reconnaissance*⁷⁸ ».

Dans « *L'esprit du christianisme et son destin*⁷⁹ », Hegel avait déjà commencé à souligner l'importance du rôle logique et pratique de l'acte criminel dans l'étape intermédiaire de la formation des relations morales. Lorsqu'il est puni pour avoir détruit une totalité morale, un criminel fait l'expérience de la punition comme une « *vie désunie* » (*entzweit*), d'où naît « *le désir d'un retour à ce qui a été perdu, qui conduit à identifier dans l'existence étrangère combattue, la sienne propre niée*⁸⁰ ».

Dans le *Système de la vie éthique*, Hegel continue d'explorer la violation ou l'acte criminel comme un facteur clé dans l'établissement de rapports sociaux largement intersubjectifs. À cette fin, Hegel oppose le meurtre et le vol aux mécanismes naturels de négation dans la vie familiale, à savoir la trahison de l'amour et celle de la confiance. Le meurtre et le vol sont-ils plus justement appelés violence ou crime dans une communauté pré politique ? Hegel utilise résolument ce dernier terme tout au long du *Système de la vie éthique*, sans reconnaître la contradiction apparente qui en découle dans un contexte communal, qui n'est pas encore élaboré juridiquement. La violence impliquant une action moralement péjorative est une catégorie morale primitive, qui semble fonctionner dans le contexte de la vie éthique, mais n'est jamais utilisée par Hegel dans ce contexte.

Dans l'élargissement que fait Honneth de la théorie hégélienne de la reconnaissance, cette dernière s'oppose aux droits considérés comme une garantie sociale contre la violation. Or l'impulsion criminelle dans la vie éthique n'existe que dans le contexte du droit juridique reconnu, un droit que Hegel tente d'établir dans le texte mais sans le présupposer d'emblée. La criminalité de l'*acte criminel* est donc l'existence d'une forme de vie consciente, qui ne le cède pas à la crainte de la mort, qui rend nécessaire, en termes de justice naturelle elle-même, le passage à la condition politique fondée sur une constitution qui est publiquement établie, généralement reconnue, et

78 Habermas (J), *La technique et la science comme « idéologie »*, op cité, p. 173.

79 Hegel, (GWF), *L'esprit du Christianisme et son destin*, trad. Fischbach (F), Paris, Press-Pocket Agora, 1992, pp. 86-93.

80 Hegel (G.WF), *Système de la vie éthique*, op. cité, p.174.

impartialement maintenue, Ce que plus tard Hegel cherchera dans « *les principes de la philosophie du droit* ».

Dans la sphère privée de la famille, négation de la communauté de base et trahison de l'amour désignent chez Hegel un mouvement de transgression, de repentir et de pardon, motivant ainsi l'amour et la solidarité communautaire. Hegel doit donc introduire l'acte criminel pour déclencher une série de réactions nécessaires, dans lesquelles les individus s'engagent dans une lutte pour l'honneur, pour la reconnaissance et - en dernier lieu - pour leur propre totalité individuelle. Comme l'a souligné Ludwig Siep, ce raisonnement capital chez le jeune Hegel tire son origine de son engagement avec les théoriciens du contrat social, notamment Hobbes. Hegel transforme foncièrement « *la guerre de tous contre tous* » de Hobbes en exacerbant les éléments historiques en jeu. Bien que Hobbes se focalise sur le motif de l'honneur dans la lutte pour la reconnaissance dans plusieurs de ses œuvres, Siep soutient que l'importance de l'honneur dans le contexte plus large de son œuvre est peu claire⁸¹. Pour Hegel, en revanche : « *La lutte pour la reconnaissance s'inscrit dans le contexte de la noble conscience guerrière, pour la défense de l'honneur familial et de la propriété. Cette analyse présuppose le développement ultérieur de la volonté, qui a été enfoncée dans l'unité immédiate de la famille. Cette forme de reconnaissance se concentre sur le conflit intersubjectif entre deux volontés*⁸² ».

Cependant par rapport à Hobbes, il convient de prendre plus de distance. Alors que Hobbes met l'honneur au service de la lutte pour l'autoconservation, Hegel voit dans cette lutte une tentative de surmonter la particularité. Cette éthique de la particularité, il l'a trouvée enracinée dans le contractualisme empirique qui n'a pas pu concevoir une communauté donnée, comme un tout, comme participant à l'idée absolue. Hegel écrit « *La conscience empirique est empirique parce que les moments de l'absolu apparaissent en elle, dispersés, les uns à côté des autres, se suivant les uns les autres, fragmentés ; mais elle ne serait aucunement elle-même une conscience commune si la vie éthique ne se présentait pas tout autant en elle ; parmi ces manifestations multiformes de l'éthique et du non éthique qui se présentent dans la conscience empirique, cette philosophie formelle dont il a été question avait le choix, et ce n'est pas la faute de la conscience commune, mais de la philosophie, si elle a choisi la*

81 Siep (L), « The Struggle for Recognition: Hegel's Dispute with Hobbes in the Iena Writings », in *Hegel's dialectic of desire and recognition: texts and commentary*, edited by John. O'Neill. Albany, New York, Suny Press, 1996, p. 275.

82 Williams (R.R), *Recognition: Hegel and Fichte on the Other*, op cité, pp. 86-87.

*manifestation du non éthique et a cru avoir, dans l'absoluité négative ou dans l'infinité, le véritable absolu*⁸³».

L'intérêt porté par Hegel à la liberté individuelle conduit donc le *Système de vie éthique* à une universalisation sociale normative et positive posant chaque membre comme une totalité individuelle. Une telle totalité ne peut être atteinte grâce aux formes « naturelles » de la reconnaissance mutuelle dans les sphères familiales ou juridiques.

A/ Hegel et Hobbes : la dialectique étrange entre action criminelle et reconnaissance.

Dans le *Système de la vie éthique*, Hegel complète Hobbes par Aristote : la téléologie ou la phase finale de l'Idée absolue fixe le modèle de normativité, d'après lequel le reste du système doit être jugé. Encore une fois, l'organisation du texte à travers une série de « puissances » (*Potenzen*) se prête à la stratégie de la subsomption réciproque de l'intuition (*Anschauung*) et du concept (*Begriff*) dans chacune des trois puissances : les besoins naturels primitifs, le contexte institutionnel et les échanges entre les communautés politiques : Ce qui guide son argumentation entière, c'est le mouvement dialectique entre :

- d'un côté l'intuition positive de l'*Idée Absolue*, la conception déterminée et entièrement individualisée de la vie du peuple, construite comme un idéal mathématique, dans l'intuition pure (de toute évidence incarnée par l'expérience historique du sujet) ;
- et de l'autre l'intuition négative du *Concept absolu*, l'unité de contradictions qui est directement intuitionnée comme la liberté de l'agent rationnel singulier.

Selon cette interprétation, le projet hégélien dans le *Système de vie éthique* vise à réaliser une synthèse du récit historique de Hobbes avec la conception d'une communauté politique se caractérisant par la reconnaissance mutuelle comme *Idée absolue*, tout en évitant les implications de son matérialisme sur la non liberté de l'individu. Ce qui distingue fondamentalement Hegel de Hobbes, c'est la conception chez Hegel, de la lutte, qu'il conçoit comme un conflit entre des individus ou groupes familiaux, provoqué par un acte criminel. Cette vision de la lutte se situe systématiquement comme une étape médiane dans la totalisation des individus

⁸³ Hegel (GWF), *Des manières de traiter scientifiquement du droit naturel*, trad. Bourgeois (B), Paris, Vrin, 1972, p. 34.

constitutive d'une communauté éthico politique. Honneth formule l'objectif de cette étape comme suit : «Hegel n'utilise pas encore le modèle de la lutte pour rendre compte du passage entre les degrés qu'il a jusqu'à présent distingués dans le mouvement de la reconnaissance : au contraire, il les associe pour leur faire succéder un stade unique rassemblant différentes sortes de conflits, dont l'effet commun doit être d'interrompre sans cesse le processus déjà engagé de la reconnaissance mutuelle⁸⁴». Dans la structure des puissances («*potenzen*»), ces luttes sont mues par deux mobiles différents de l'acte criminel, lesquels modèlent la subsomption réciproque du concept et de l'intuition. Quand la raison se subsume sous «*une simple passion aveugle pour la destruction, la subsomption du concept sous son intuition s'effectue dans la violence* – ce que Hegel appelle - *dévastation*⁸⁵». Dans la dévastation, l'activité libre devient libre, précisément parce qu'elle est indéterminée et sans but. C'est une force naturelle qui exerce une fonction sans en avoir conscience. Assimilée à une destruction brutale et/ou un meurtre commis par une horde humaine, et/ou à une désobéissance civile réussie (sur le modèle de la Révolution Française), cette «*intuition négative*» primitive abolit les éléments déficients de la culture, mais sans les remplacer. L'escalade de dévastation menace de prendre le dessus sur tout ce qui s'y oppose, car même les défenseurs de la raison trouvent que pour la vaincre, ils doivent céder à la destruction irrationnelle. Cette fureur nihiliste (*Wut*) ou furie négatrice, Hegel la caractérise comme le déchaînement de la liberté absolue sous sa forme purement négative et sans contenu, c'est-à-dire une intuition aveugle. Dans le pôle opposé de la subsomption de l'intuition sous le concept, une autre forme de l'action criminelle se présente, à savoir le vol. La violence faite ici est d'ordre conceptuel puisque le voleur prend la propriété dans son caractère uniquement objectif. Au fond, le voleur ne considère pas un bien appartenant à une autre personne comme une modalité de la personnalité, (c'est-à-dire que le fait d'avoir une possession constitue un aspect de la personnalité), mais comme une idéalisation de la propriété elle-même. Le vol d'un bien appartenant à une autre personne constitue une destruction du concept même de la propriété individuelle. L'opposition pratique «*du vol*» par rapport à «*la dévastation*» consiste dans le fait que ce dernier n'a aucune implication explicite sur l'abolition des droits de possession et constitue donc une négation de ces relations dans la vie éthique que

84 Honneth (A), *La lutte pour la reconnaissance*, opus cité, p. 30.

85 Hegel (GWF), *Système de la vie éthique*, op cité, 1976, p.149.

Hegel qualifie « *d'objectivement universelle, et donc dans un rapport indifférent avec un autre*⁸⁶ ». D'autre part, le vol ne reconnaît pas seulement l'objectivité de la possession, mais s'y attache. Hegel explique : « *Laisser ainsi subsister la détermination mais annihiler l'indifférence de la reconnaissance, c'est là une violation du droit, dont la manifestation en tant qu'elle est une annihilation réelle de la reconnaissance est aussi une rupture de la relation de la détermination au sujet ; car la reconnaissance reconnaît justement cette relation, qui en soi est seulement idéale, comme une relation réelle ; il est par là équivalent que le sujet se soit effectivement associé de manière indivisible et absolue à la détermination, ou que l'association ne soit posée qu'en relation relative avec lui, dans la forme, dans la possibilité ; par la reconnaissance la relation relative elle-même devient indifférente, et sa subjectivité devient en même temps objective. La suppression réelle de la reconnaissance dépasse aussi cette relation ; et elle est spoliation, ou en tant qu'elle vise purement l'objet avec lequel il y a relation, elle est vol*⁸⁷ ».

Ces deux formes de violation posent des défis véritables aux sphères vitales de l'autoréalisation humaine définies par Honneth, à la suite de Hegel, comme étant les droits corporels et juridiques de la personne. Sachant que la reconnaissance est essentielle à la formation de l'individu comme totalité, la charge de la preuve de l'établissement d'un état supérieur de la communauté politique se déplace maintenant vers la théorie hégélienne du conflit. En d'autres termes, il doit envisager l'attribution d'un rôle normatif, soit à l'action criminelle, soit à la lutte inévitable qu'elle contraint. Il est crucial pour opérer cette distinction de s'interroger sur le mobile du crime, le produit de la nécessité.

B/ De la lutte pour la reconnaissance à la lutte pour l'honneur, l'unité organique de la famille à l'origine de liens juridiques.

Dans la première puissance des besoins naturels dans le *Système de la vie éthique*, la théorie hégélienne de l'autosuffisance de l'organisme animal le conduit à placer les fondements de l'éthicité naturelle dans la famille mononucléaire. Les négations naturelles, en revanche, auxquelles la famille est confrontée sont la mort et la nécessité. Pourtant, la mort en tant que vérité nécessaire de la vie familiale et la nécessité comme mort de la liberté abstraite doivent être distinguées des activités

86 Hegel (GWF), *Système de la vie éthique*, opus cité, p. 150.

87 Ibid. pp. 150-151.

destructrices d'un criminel dont la nécessité d'agir provient d'un sentiment naturel élevé au niveau d'un besoin extrême. À l'instar du meurtre, l'objectivation de la puissance d'un crime rompt, selon Hegel, la simple reconnaissance mutuelle de la vie familiale en introduisant une réciprocité nécessaire. « *Un meurtre supprime le vivant comme singularité, comme sujet, mais la vie éthique en fait autant ; cependant la vie éthique supprime sa subjectivité, sa détermination idéale, tandis que le meurtre supprime son objectivité, le pose comme un négatif, un particulier, qui retombe par le fait qu'il était lui-même quelque chose d'objectif sous la contrainte de l'objectif auquel il s'arrachait*⁸⁸ ». C'est un acte de négation objective auquel le meurtre se livre, en instituant une réaction réciproque nécessaire égale à la négation initiale. La réaction vengeresse élargit, selon Hegel, le champ du conflit au-delà de l'auteur du crime et de la victime, car c'est alors la famille en tant qu'unité organique qui doit chercher à se venger. Toutefois, Hegel insiste dans ce rapport sur la nature extérieure de la réciprocité de la négation et de la réaction. Hegel écrit : « *le niant se fait cause et se pose comme indifférence négative [...] Ce qu'il niait, doit tout aussi bien être nié réellement en lui, et il doit être subsumé tout aussi bien qu'il subsumait*⁸⁹ ». Le crime et la justice vengeresse sont donc liés par une *nécessité absolue*. Ils sont à la fois l'opposé et la subsumption opposée au sein de l'*Idee absolue*. Nulle part dans son analyse de l'action criminelle initiale Hegel ne tente de lui garantir une autre position, hormis en tant que « *purement négative* ». En réponse, la justice vengeresse, bien qu'universelle et objective dans sa nécessité, ne possède aucun poids normatif positif dans le système. L'usage fluctuant de Hegel de la peine (à la fin du *Système de la vie éthique*) en est la preuve. Ce qui ressort clairement d'une vengeance justement appliquée, c'est qu'elle opère systématiquement comme la négation de la négation du crime. Hegel ajoute que « *cette indifférence fait face à l'abstraction de la particularité blessée, par ceci c'est aussi cela qui est idéellement posé, et ce qui est lésé est l'honneur*⁹⁰ ». La lutte pour l'honneur découle donc de cette dynamique. Puisque Hegel établit sa première conception du droit sur cette lutte, il conviendra d'examiner les conceptions du droit et de la liberté en tant qu'elles émanent de la lutte pour l'honneur.

88 Ibid. p. 146.

89 Ibid. p. 147.

90 Ibid. p. 153.

C/ La capacité créatrice du crime dans la construction des liens juridiques.

Un examen plus attentif de la conception hégélienne du conflit à travers les niveaux de sa négation et de sa totalisation révèle à Hegel plusieurs opportunités de créer un noyau normatif autour du crime, de la vengeance et de la justice. Pour ce faire, la relation conceptuelle entre la théorie hégélienne du conflit et de l'Idée absolue de la vie éthique au sein d'une communauté politique dépassant la communauté organique, doit démontrer que l'étape médiane du conflit est nécessaire, du point de vue causal, à la réalisation de l'Idée absolue. Cette démarche est nécessaire à l'illustration de la normativité systématique de la théorie du conflit. Hegel doit en même temps veiller à déterminer et à annuler ces activités socialement perturbatrices qui enrayent la fonction réconciliatrice de la reconnaissance. Il a essayé de démontrer la nécessité causale, mais il a accordé peu d'attention aux potentialités de la *méconnaissance*. Puisque l'argumentation de Hegel oppose la nature et la vie éthique comme étant deux puissances de la vie comme totalité, le mouvement vers l'Idée absolue du sentiment naturel passe par la vie éthique « selon le rapport ». Quoique subsumés par la négation, la nécessité naturelle et les éléments positifs produisant la vie éthique, sont présentés comme deux pôles opposés dans ce mouvement. En identifiant l'action du criminel à la pression de la nécessité, Hegel situe clairement ce type de force sociale du côté du pôle « naturel », inférieur, par opposition au pôle « rationnel », lequel apparaît comme reconnaissance. Hegel relie initialement ces oppositions en définissant le crime comme étant l'aspect négatif de l'exercice d'un sujet de la liberté abstraite. Si chez Hegel, ce qui motive précisément le crime est au moins au sein de la vie naturelle, est peu clair - Honneth de son côté essaie d'en lier les mobiles aux « formes élémentaires de mépris » dans le but d'établir une conception parallèle au traitement hégélien de la rupture de contrats, par des sujets dans le cadre institutionnel de la loi. Honneth écrit : « *Le crime au sens strict n'intervient que qu'avec le type d'actions négatives que Hegel introduit au deuxième niveau : en spoliant autrui, le sujet porte volontairement atteinte à la forme générale en reconnaissance qui s'est réalisée dans les rapports juridiques en vigueur. Si Hegel ne dit rien des mobiles qui peuvent présider à des actes destructeurs de cette sorte, le contexte de l'argumentation suggère cependant qu'ils s'inscrivent dans l'expérience d'une reconnaissance juridique abstraite. C'est ce qui ressort non seulement de la formule volontariste dans laquelle Hegel présente la violation du droit comme le but de la spoliation, mais aussi de la description qu'il donne de l'évolution de la situation*

conflictuelle créée par la spoliation. Certes, cet acte criminel ne fait d'abord que priver un sujet de son droit sur tel et tel bien, mais par là même, il le lèse aussi plus généralement en tant que personne, selon la formule de Hegel. Étant donné que nous nous trouvons encore sur le plan de la vie éthique naturelle, ou même l'abstraction du droit n'a pas encore sa réalité et son appui dans quelque chose qui est lui-même universelle, où elle ne trouve que s'imposer le renfort d'aucune autorité étatique, chaque sujet doit se charger lui-même de préserver ses droits et se trouve donc menacé dans son identité même par le vol⁹¹ ».

En fait, c'est seulement dans la *Realphilosophie* de 1805⁹² que Hegel tente de définir ce que pourrait être le mépris. À la suite de son travail sur la pure extériorité de la contrainte, Hegel fixe le motif du crime au niveau des sentiments de mépris envers la personne juridique. De même que la victime vit le crime comme outrage, la contrainte juridique est considérée comme atteinte à la personnalité. Pour défendre cette affirmation, Hegel souligne que : *«La source intérieure du crime est la contrainte du droit ; la détresse et autres sont des causes extérieures qui appartiennent au besoin animal, mais le crime comme tel va contre la personne comme telle et contre le savoir qu'elle a de l'autre, car le criminel est intelligence ; sa justification intérieure, c'est ceci, la contrainte, l'acte de rétablir sa volonté singulière pour en faire la puissance, le valoir, l'être reconnu. Il veut être quelque chose non pas précisément célèbre, mais il veut accomplir sa volonté en dépit de la volonté universelle⁹³»*. Le rôle du motif dans l'acte criminel joue donc un rôle bien plus important dans le cadre de l'examen de la normativité de l'ensemble de la théorie du conflit. En l'occurrence, deux considérations sont importantes : la nécessité d'un sentiment de préjudice de la part de la personne tout entière, lésée par un tel crime (qu'il s'agisse d'une famille ou d'un individu), et la nécessité conséquente de se venger. L'outrage fait à la personne entière, qui nécessite la punition, est - comme nous l'avons montré précédemment - l'outrage à l'honneur défini par Hegel comme *«abstraction de la particularité blessée⁹⁴»*. Cet aspect de l'individu qui a été menacé ou anéanti par la violation devient une affaire de la personne entière lésée, et la question prend une ampleur plus grave qu'une simple réciprocité. *«Mais même*

91 Honneth (A), *La lutte pour la reconnaissance*, opus cité, pp30-31.

92 Hegel (GWF), *La philosophie de l'esprit de la Realphilosophie, 1805*, trad. Planty-Bonjour (G), Paris, Puf, 1982.

93 Ibid., p 64.

94 Hegel (GWF), *Système de la vie éthique*, opus cité, p 153.

*lorsqu'un outrage, souligne Hegel, a précédé et que donc la personnalité et la totalité sont en jeu, alors l'outrage est entièrement inégal à la négation totale en relation à la réalité ; l'honneur est certes lésé, mais l'honneur peut être distingué de la vie*⁹⁵». Ce qui rend cette affaire singulière est la volonté tant du violeur que celui qui a subi la violation de s'arracher du niveau de la blessure particulière à la nécessité de défendre l'intégrité de sa personne et d'affirmer son propre droit à être reconnu en tant qu'individu, et non pas *simplement* en tant que criminel ou victime. « *Dans la mesure, conclut Honneth, où j'accepte de mourir, je témoigne publiquement que j'attache plus d'importance à mes particularités et à mes fins individuelles qu'à ma survie physique*⁹⁶ ». Ce cycle de conflit est le préalable nécessaire à l'établissement d'une relation entre des sujets sociaux caractérisés par la reconnaissance mutuelle. En violant les droits et l'honneur de personnes, le criminel fait de la dépendance des individus un savoir public. Cette confrontation ouvre la voie à des relations politiques plus vastes, en préparant les sujets à des relations de reconnaissance mutuelle.

Ce qui n'est cependant pas rigoureux, dans le *Système de la vie éthique*, est la façon dont la logique du conflit prépare les sujets à la reconnaissance mutuelle, étant donné que le crime et la vengeance - quoique essentiellement opposés - ne sont pas liés à la reconnaissance dans une telle relation. C'est en effet le duel d'honneur et ses résultats incertains que Hegel considère comme la totalité de ces négations - et comme on peut le voir clairement - c'est la *liberté* elle-même qui limite le rapport entre conflit et reconnaissance. C'est sur ce point qu'on peut constater que l'argument de Hegel ne lie pas suffisamment la violation à la reconnaissance. De fait Hegel attend de chaque violation de la personne juridique ou physique par le crime, qu'elle soit hantée par une réaction égale. Nous pouvons être d'accord sur cette hypothèse, mais même Hegel lui-même s'est rendu justement compte que la solution ne préfigure pas causalement dans le caractère nécessaire de la vengeance. Contrairement aux réactions mécaniques inhérentes au schéma Fichtéen de la reconnaissance, la résolution du conflit pour Hegel est beaucoup plus incertaine. Hegel considère que ce qui est posé dans cette liberté est aussi bien la possibilité de la non-reconnaissance, et de la non liberté. En d'autres termes, la reconnaissance mutuelle n'est pas quelque chose de donné ou nécessairement un succès. La lutte est, au contraire, toujours

95 Ibid., pp.154-155.

96 Honneth (A), *La lutte pour la reconnaissance*, opus cité, p. 34.

possible et signifie l'*Anerkennen* en mode de défaillance (« *Nichtanerkennen* »), c'est-à-dire comme refus et rejet. Le crime et le conflit qui suivent la vengeance sont donc nécessaires à la reconnaissance considérée comme la clé de la liberté à un niveau élevé de l'intégration sociale. Ce qui semble évident dans cette analyse est que, même s'il existe un rôle normatif pour l'acte criminel portée par cette nécessité, le conflit lui-même est sans valeur normative : autrement dit, le crime et la vengeance sont comme une opposition de négations, et non pas comme un tenant lieu du droit ou de la justice.

Quelle est donc la nature du rapport de chaque conflit ainsi caractérisé : la reconnaissance concomitante ou la liberté ? On peut supposer que, pour Hegel, les normes déterminant les formes positives de l'intégration sociale (et ainsi toute forme supérieure d'intégration) doivent résulter de ce rapport. La lutte pour l'honneur est l'endroit dans la pensée de Hegel où un examen attentif du mouvement de la reconnaissance peut résoudre cette hypothèse. Hegel conclut le chapitre médian du *Système de la vie éthique* par une analyse de l'honneur et du duel d'honneur comme la totalité des négations posées par l'acte criminel. Quand l'honneur est lésé, le fait de venger cette violation, comme on l'a montré plus haut, est élevé au niveau d'une lutte à mort. La blessure particulière posée par un acte criminel s'idéalise pour symboliser l'honneur de l'individu en tant que personnalité entière. Hegel distingue ce mouvement comme suit : « *et en tant que la vie est mise en jeu, pour restituer à l'honneur sa réalité, qui en tant qu'honneur lésé n'est qu'idéelle, l'enchaînement de l'idéalité de l'honneur avec sa réalité survient seulement par le fait que la détermination lésée est élevée à la réalité totale, et l'honneur consiste en ceci que lorsqu'une seule détermination est niée une fois, la totalité des déterminations ou la vie doit se concentrer sur cette seule détermination ; ainsi il faut que la vie propre soit mise en jeu, par quoi seulement cette négation de la singularité est transformée en un tout, ainsi qu'elle le doit*⁹⁷ ». La puissance totalisante de la lutte pour l'honneur est importante pour Hegel, car elle attache la famille à ses possessions. Habermas relève de manière perspicace ce lien lorsqu'il tente de lier l'interaction et l'action instrumentale au niveau du produit reconnu du travail dans la *Phénoménologie*. Il écrit : « *cet honneur et cette vie ne sont pourtant reconnus que dans l'intangibilité de la propriété. Or la propriété comme substrat de la reconnaissance juridique se*

97 Hegel (GWF), *Système de la vie éthique*, op. cité, p. 155.

trouve au terme des processus du travail⁹⁸». La reconnaissance, devient donc l'élément clé de ce processus. Williams, écrit à ce propos : « *Ce n'est que par la reconnaissance que la possession (Besitz) se transforme en propriété (Eigentum), c'est-à-dire que le droit d'exclure autrui de la possession doit être mutuellement reconnu*⁹⁹». Honneth rajoute qu'ici, la reconnaissance ne se limite pas seulement à la reconnaissance de la propriété, mais aussi « *aux relations d'un sujet socialisé et unique*¹⁰⁰ » au sens large stipulé par le *Système de la vie éthique*. En termes simples, la reconnaissance de l'honneur entre égaux permet le dépassement des stades les plus primitifs de la vie naturelle. Ou autrement formulé, la reconnaissance d'autrui en tant qu'homme d'honneur constitue le fondement de la *confiance* et de l'obéissance éthique. C'est au niveau de la résolution du duel d'honneur que Hegel a la possibilité d'établir non seulement les présupposés et premiers principes d'une communauté politique, mais aussi de fixer un modèle pour la normativité éthico politique.

Ne voyant pas comment un duel pourrait être jugé juste tout en maintenant la liberté de ses participants, Hegel constate, que seule l'intervention d'un critère juridico formel de la normativité respectera les deux parties en conflit. On a constaté auparavant que la question de l'honneur concerne l'extension de la particularité singulière de l'acte criminel pour englober la personnalité entière de la victime outragée. Quand les acteurs d'un tel conflit sont de force égale, il n'y a pas de réponse définitive à la question de savoir de quel côté la justice se penche, puisque « *l'égalité /du danger, autrement connu comme le danger le plus débridé de vivre avec honneur ou mourir, est propre à chaque individu mettant sa vie en jeu dans une lutte à mort*¹⁰¹ ». Parce que Hegel pose la lutte, comme la totalité des négations du crime et de la vengeance, la vengeance elle-même n'est pas une résolution juste. « *La vengeance, souligne Hegel, est le rapport absolu contre le meurtre et le meurtrier singulier, elle n'est rien d'autre que l'inversion de ce qu'avait posé le meurtrier ; ceci ne laisse dépasser et rendre rationnel d'aucune autre manière*¹⁰² ». De même, la mort du criminel à la fin d'un combat est écartée par Hegel comme solution véritable, mais uniquement une « *totalité brute* » qui met fin à légalité du danger.

98 Habermas (J.), *La technique et la science comme « idéologie »* (1973), trad. Ladmiral (JR), Paris, Gallimard, 1990, p. 195.

99 Williams (R.R.), *Recognition: Hegel and Fichte on the Other*, New-York, State University of New-York Press, 1992, p. 87.

100 Honneth (A.), *La lutte pour la reconnaissance*, opus cité, p. 36.

101 Hegel (GWF), *Système de la vie éthique*, opus cité, pp. 153-155.

102 Ibid. p. 156.

La justice semble exiger qu'une telle égalité soit satisfaite, dans la résolution du duel, par la mort ou la mise en sujétion du criminel. Hegel, cependant, ne s'est pas intéressé à la norme de la justice dans le cadre de la lutte, mais plutôt à son rôle systématique : une réciprocité juste garantie entre le criminel et le vengeur n'existe pas. Hegel veut nous conduire vers une autre compréhension de la vengeance, celle qui insiste sur le fait que le concept de vengeance «*exclut immédiatement la singularité* » et évite de devenir une négation absolue, du fait qu'un vengeur n'est pas un individu isolé, mais plutôt un membre d'une totalité organique se pensant comme totalité éthique. Grâce à ce mouvement conceptuel, nous sommes face à un déplacement de la responsabilité de la protection de l'honneur du niveau de l'individu à celui de la famille. Selon la formulation hégélienne de ce mouvement, la partie lésée se place au sein d'une communauté familiale chargée de la vengeance, l'agresseur lui aussi se pose comme le membre d'un tout qui a causé le dommage.

Élargir ainsi les frontières de la lutte pour l'honneur, donne à Hegel la possibilité d'introduire une conception normative du droit dans le débat. C'est grâce à une initiative comme celle-ci, que les conditions les plus élémentaires d'une communauté politique - distincte de communautés organiques s'opposant - sont mises en avant. Hegel écrit : « *du côté lésé se trouve le droit, autrement dit ce côté est l'indifférent, le subsumant ; il l'est absolument, car l'égalité absolue doit s'exhiber par l'inversion ; auparavant le subsumant, il est maintenant le subsumé. Mais avec l'étendue du corps encore vivant, s'amointrit la perte du membre perdu, et par là aussi le droit ; et le droit ou l'indifférence se transforment en honneur et sont par là égaux des deux côtés, par le fait que la particularité de l'action de l'outragé passe dans l'indifférence du tout, devient l'affaire du tout¹⁰³ »*. La raison justifiant la vengeance d'un groupe contre son agresseur est légalisation du droit, la famille porte garant de l'honneur en vengeant le sang d'un de ses membres particulier annihilé. Normativement parlant, le principe du droit inhérent à toute solution potentiellement juste à la lutte pour l'honneur est une question distincte et supérieure à celle des conflits particuliers et subjectifs des individus impliqués dans la dialectique du crime et de la vengeance. Cependant, le résultat final probant de la reconnaissance forcée qui découle de ces luttes sert de modèle pour des rapports intersubjectifs constitutifs d'une éthicité

103 *Ibid.*, p. 157.

positive. Honneth l'exprime ainsi : « *la présentation de la vie éthique absolue qui fait suite au chapitre sur le crime, fonde la communauté future sur une relation spécifique entre les sujets, désignée à l'aide de la catégorie de l'intuition réciproque : l'individu, à ce stade, s'intuitionne dans chacun comme dans soi-même*¹⁰⁴ ». Avec cette affirmation, toutes les dimensions des questions normatives suscitées ici commencent à prendre forme.

15/ Du jeune Hegel au Hegel de la maturité : un changement de perspective.

Pourquoi le concept hégélien du droit, représentatif de la conjonction :

- de la reconnaissance juridique et objective de la personne ;
- et de la reconnaissance réciproque des individus ;

est-il si distancié des actes des individus, lorsqu'ils commettent des actes criminels ou se vengent de l'auteur d'un tel acte ? Autrement dit, quel est le lien entre la liberté négative de l'agir individuel et le concept du droit qui, semble-t-il, se produit uniquement dans le contexte institutionnel d'une communauté politique, avec les présuppositions de la lutte et de relations de reconnaissance corrélatives ? Comme nous l'avons vu, la critique de Honneth au sujet des mobiles de l'acte criminel est seulement l'un de problèmes que rencontre Hegel, en instituant la normativité systématique de la reconnaissance comme objectif de la communauté politique. Au niveau de la vie familiale, où le crime se heurte à la vengeance comme une nécessité, et non comme un acte juste ou de droit, le crime aussi bien que la vengeance sont considérés comme des actes particuliers de négation.

A/ De la communauté organique à la communauté politique, le crime comme « tragédie de l'éthique »

Suivant le *Système de la vie éthique*, le crime n'est pas le produit de forces sociales, mais il est mû plutôt par des formes de négation de la propriété d'autrui associée à une forme de mépris. Ce qui est paradoxal, c'est qu'il sera difficile, dans la conception hégélienne de la société, de distinguer le criminel de la victime, puisque le même mépris qui incite un criminel à l'action est celui qui motive la vengeance. Ces éléments négatifs de la théorie du conflit, pris séparément ou ensemble, n'ont

104 Honneth (A), *La lutte pour la reconnaissance*, opus cité, p. 35.

aucune normativité essentielle, mais favorisent plutôt, dans l'ensemble, la production de la lutte pour l'honneur. Il est en effet un deuxième niveau, peut-être plus supérieur, de la tension impliquée dans la tentative hégélienne d'intégrer une notion du droit dans les relations institutionnelles de reconnaissance contre l'égalité naturelle présente dans sa théorie du conflit. C'est ce que Harris appelle la «tragédie de l'éthique¹⁰⁵», ce qui se rencontre dans le conflit entre l'honneur personnel et la piété familiale, propre à la vie éthique naturelle centrée sur la famille. Les tensions présentes ici existent au niveau de l'amour naturel des familles, sous la forme simple d'encouragement de la reconnaissance valorisant la vie et la solidarité et pourvoyant aux besoins, et la responsabilité des familles de venir en aide et, si nécessaire, de venger l'un de ses membres quand elles estiment que sa personnalité est atteinte. Ces tensions marquent pour Harris, la transition chez Hegel d'une éthique naturelle à une éthique positive et politique, que de fait on peut transcrire comme principes matriciels de toute philosophie sociale. Pour Hegel, cependant, la fragmentation de la vie éthique naturelle s'opère principalement au niveau des actes criminels qui sont exclus du concept qu'il a développé d'une véritable *Sittlichkeit* ; ces actions sont des expressions de la liberté radicale. Dans le *Système de la vie éthique*, les questions de l'honneur personnel tranchées par un duel remplissent deux fonctions : la mise en œuvre de relations de reconnaissance et la garantie de ce que sera, au cours du développement ultérieur de la communauté politique vers l'Idée absolue, la plus grande expression de la liberté subjective que l'on trouve dans le système. Ludwig Siep relie lui cette notion de liberté négative à la fragmentation de la simple vie éthique lorsqu'il dit que : « *La négation de l'éthique naturelle et son unification de l'individu dans le droit et dans la famille démontrent de façon significative que l'individu constitue lui-même une totalité. Afin d'établir le développement de la conscience individuelle de la liberté débridée en tant que débridée, la liberté de la personne dans la lutte pour l'honneur doit être d'abord arrachée à toute contrainte¹⁰⁶* ». L'engagement d'un individu libre dans une lutte d'égal à égal pour l'honneur est ce qui fait de la reconnaissance, un objectif souhaitable dans le système de Hegel et ce qui fonde la normativité de la vie éthique absolue en tant que

105 Harris (H.S), « Hegel's System of Ethical Life: An Interpretation » in *Hegel: System of Ethical Life and First Philosophy of Spirit*, ed. and trad. Harris (HS) and TM Knox (TM), New York, New York University Press, 1979, p. 41.

106 Siep (L), « Esprit objectif et évolution sociale. Hegel et la philosophie sociale contemporaine », in Bienenstock (M) et Crampe-Casnabet (M), *Dans quelle mesure la philosophie est pratique: Fichte, Hegel*, éd. Paris, ENS Éditions, 2000, pp. 245-263.

communauté politique et état supérieur. Le droit, comme nous l'avons vu, forme la trame de sa théorie du conflit seulement dans l'élaboration de ce à quoi peut ressembler précisément « *l'égalité du danger dans la lutte* ». Le droit, que ce soit affirmé ou nié, ne fonde ni la vengeance ni le crime. En outre, en tant que principe organisateur de l'Idée absolue dans la communauté politique, la normativité du droit sert de justification pour Hegel de la nécessité de la lutte dans l'instauration des relations de reconnaissance à l'aide d'une conception particulière de la personnalité juridique.

B/ De « *l'égalité du danger* » pour les sujets à « *l'état de guerre* » pour les communautés politiques, la nécessité d'un dépassement.

Il y a cependant plusieurs possibilités pour que la reconnaissance - en tant que terme de la lutte à mort - aboutisse à l'échec. Certaines de ces possibilités proviennent de l'inégalité potentielle des parties qui s'affrontent ; Hegel ne définit pas, l'issue d'un tel duel dans le droit, puisque ce dernier a été défini ici uniquement comme l'élévation d'une violation subie par les deux côtés au statut d'une affaire d'honneur. Une telle affaire ne peut trouver sa résolution que dans l'égalité du danger dans une lutte à mort. Pourtant l'inégalité des parties est une possibilité que Hegel reconnaît, une possibilité qui conduit à la longue à une égalité formelle entre les deux côtés. La lutte prend plus d'extension et embrasse un plus grand nombre d'individu, ou la guerre. « *Cette égalité, écrit Hegel devant laquelle s'évanouit le côté du droit et de la subsumption nécessaire, est la guerre ; dans la guerre la différence du rapport du subsumer est évanouie et l'égalité est ce qui domine*¹⁰⁷ » Une véritable guerre d'égaux se conclut par l'échec de la reconnaissance que Hegel caractérise comme « *paix ou mise en sujétion*¹⁰⁸ ». Alternativement, la lutte caractérisée par une véritable « égalité du danger » ne garantit pas la résolution du conflit par l'instauration de rapports de reconnaissance. Rappelons que la garantie promise par le mécanisme de

¹⁰⁷ Hegel (GWF), *Système de la vie éthique*, opus cité, p. 157. Outre Hobbes, Hegel répond aussi à Machiavel. Pour ce dernier, de la nature humaine - telle qu'elle apparaît manifestement à qui prend soin de l'observer - découle nécessairement le conflit pour la domination, sous-tendant tout rapport. Hobbes isole cette nature humaine de tout cadre juridique ou étatique, et souligne que c'est jusqu'à la mort que va le conflit : c'est pour continuer d'exister que les hommes luttent les uns contre les autres. Mais quand la vie cesse d'être menacée en permanence parce que l'Etat (le Léviathan chez Hobbes) en assure le droit, le conflit demeure. Pourquoi les hommes luttent-ils toujours ? Machiavel invoquait déjà l'arrogance et l'orgueil de l'homme qui ne peut pas s'empêcher de relancer le conflit dont il sort vainqueur, pour faire sentir à l'autre sa puissance et se sentir envié. Hobbes traduit dans le Léviathan l'arrogance et l'orgueil en dignité et honneur, impliquant ainsi une valeur que chacun se donne à soi-même et qu'il manifeste pour que l'autre la lui renvoie en miroir.

¹⁰⁸ Hegel (GWF), *Système de la vie éthique*, opus cité, p. 152.

reconnaissance chez Fichte a été rejetée par Hegel. Dans cette optique, « *la lutte n'est possible, que parce que l'Anerkennung implique la distance intersubjective, l'incertitude et l'opposition*¹⁰⁹ », et que lorsqu'elle s'établit à nouveau elle révèle une situation non-résolue du principe de reconnaissance sociale. Ceci rend nécessaire pour Hegel, l'établissement de relations intersubjectives d'un niveau supérieur par rapport à l'amour organique et familial, en vue d'installer un climat d'une plus grande liberté négative que celui connu jusque-là. La difficulté de cette conclusion tient au fait que la normativité dans le *Système de la vie éthique* est affaiblie par le manque d'articulation entre le conflit et la reconnaissance. Il est clair que l'issue indéterminée du duel pour l'honneur entendu comme lutte pour la reconnaissance - liée par Hegel à une conception du droit qui se prononce sur la forme et non pas sur la justesse du résultat d'une telle lutte - privilégie la liberté sur la reconnaissance comme norme. Puisque les relations de reconnaissance réciproque constituent l'élément déterminant dans le développement d'une communauté politique, l'objectif fondamental de Hegel aurait dû être de combiner la liberté et la reconnaissance d'une manière plus efficace de telle sorte que l'évaluation normative des actions du sujet engagé dans la dialectique du crime et de la vengeance pourrait être établie. Construire une norme de justice, basée peut-être sur la reconnaissance, comme une norme implicite dans l'évolution de l'intersubjectivité au sein de la communauté politique, pourrait être une façon de s'en approcher. Cette opposition peut être repérée très clairement par l'examen de la façon dont Hegel, dans la *Philosophie du droit*, se sert de la justice comme une norme dans la construction d'une analogie philosophique entre l'essor historique de la société civile dans laquelle la reconnaissance fonctionne partout, et la manière dont la liberté est présupposée comme un état final ou une Idée absolue. Dans la *Philosophie du droit*, le crime est défini comme étant une « *violence exercée par un être libre, qui lèse l'existence de la liberté en son sens concret, le droit en tant que droit, est crime*¹¹⁰ ». Pendant qu'il tisse la toile de fond de la conception de la valeur, et donc de la rétribution, notamment la manière dont les crimes de vol doivent être compensés (cela se produit dans la section sur le «Droit abstrait» et est donc étroitement liée au contrat), plutôt qu'avec un concept entièrement juridique de la rétribution, Hegel traite les crimes de violence comme des lésions de la volonté de

109 Williams (R.R.), *Recognition: Hegel and Fichte on the other*, opus cité, p. 87.

110 Hegel (GW), *Principes de la philosophie du droit, ou droit naturel et science de l'État en abrégé*, (1821), trad. Vieillard-Baron (J.L.), Paris, Flammarion, 1999. p. 163.

la partie offensée. Dans cette conception du crime, le criminel suit une «*volonté négative*» et sa volonté de blesser un autre n'a pas de contenu positif, et est normativement limitée dans son mouvement dialectique de faire réagir autrui contre le criminel. L'acte criminel lui-même est une négation pure, et ne se pose pas dans un rapport symétrique à la rétribution. Se détournant alors de la conception de la reconnaissance qu'il avait construite (jeune) dans *Système de la vie Ethique*, le Hegel de la maturité est très explicite dans la *Philosophie du droit*, quant au rôle de la négation dans l'apprentissage de la reconnaissance, notamment lorsqu'il dit : «*Les différents points de vue qui relèvent de la punition en tant que phénomène, et de sa relation à la conscience particulière, et qui concernent les conséquences sur la représentation (intimider, améliorer, etc.) sont à leur place et surtout au seul point de vue de la modalité de la punition, ils sont à bon droit considérés comme essentiels, mais ils présupposent que soit fondée la légitimité de l'acte de punir en et pour soi. Dans notre explication intervient seulement le fait que ce qui doit être supprimé est le crime, non pas comme production d'un mal, mais comme transgression du droit comme droit: quelle est l'existence que possède le crime et qui doit être supprimée ?* »¹¹¹

C/ Pour Honneth, dépasser ce qui reste encore de métaphysique dans les conceptions de la reconnaissance et du droit chez Hegel

En résumé, le rôle systématiquement négatif du crime dans le *Système de la vie éthique* - qui est tout au plus instrumental - est à la tête d'une chaîne de nécessités sociales qui conduisent à la lutte à mort pour l'honneur. Puisque Hegel fonde le droit à partir de la personne juridique et de l'égalité du danger - inhérente à l'idée même d'une lutte pour l'honneur - il a fini par privilégier la forme de la lutte ainsi que son libre exercice entre les individus sur une norme de justice qui pourrait potentiellement condamner le crime, justifier la vengeance, ou agir comme un pouvoir médiateur, tiers dans la lutte pour l'honneur. D'un point de vue normatif, une telle norme de justice positionne plus encore la communauté politique émergente concernant ce type d'actes. Selon Hegel, une communauté politique auto-réalisée ne recèle aucun principe de jugement sur le crime et la vengeance, sauf comme des antécédents historiques de sa propre origine. Parce que la théorie de Hegel contient encore des forts présupposés métaphysiques inappropriés pour une philosophie

111 Ibid. pp, 166-167.

sociale cherchant à établir, - sous les conditions d'un pluralisme des valeurs - une base normative d'une théorie de la justice, il apparaissait souhaitable pour Axel Honneth de présenter une interprétation naturalisée de la théorie de la reconnaissance. En la matière Honneth a essayé d'utiliser les variations hégéliennes sur la reconnaissance comme une base à teneur normative d'une théorie critique de la société. Dans *La lutte pour la reconnaissance*, Honneth soutient tout d'abord que :

- bien que les écrits de jeunesse d'Iéna et la théorie de la reconnaissance ont été inter subjectivement basés et orientés vers une histoire de la société, « *c'est-à-dire une analyse de la transformation orientée des rapports sociaux*¹¹² », qui voyait dans le processus de l'individualisation une libération des relations communicationnelles existantes ;
- les écrits hégéliens de la fin de la période d'Iéna ainsi que l'œuvre de la maturité se sont orientés vers une philosophie de la conscience examinant « *le mouvement par lequel l'individu se forme à la vie en société*¹¹³ ».

Suivant la perspective initiale dans *La lutte pour la reconnaissance*, Hegel s'appuie fondamentalement sur des présupposés spéculatifs et métaphysiques qui considèrent les relations intersubjectives comme un « *mécanisme de formation mettant en jeu des intelligences singulières plus qu'à un événement empirique survenant à l'intérieur du monde social*¹¹⁴ ». Puisqu'un tel fondement spéculatif constitue un cadre inapproprié pour une théorie critique de la société post-métaphysique, cela nécessite, selon Honneth, « *de pouvoir reconstruire et exploiter la typologie hégélienne dans une perspective actuelle, (...) sous le contrôle des données empiriques, ce qui permettrait d'être en mesure de vérifier et, le cas échéant, de corriger la proposition théorique de Hegel*¹¹⁵ ». Bien sûr, suite aux critiques qui lui ont été adressées après la publication de *La lutte pour la reconnaissance*, Honneth se détournera en partie de cette interprétation, notamment dans *Les pathologies de la liberté*, où (ce sera l'objet de notre troisième partie) on constate qu' Honneth établira de son point de vue une certaine continuité entre les écrits d'Iéna consacrés à la question de la « *lutte pour la reconnaissance* » et la *Philosophie du droit* de la maturité hégélienne.

112 Honneth (A) *La lutte pour la reconnaissance*, opus cité, p. 41.

113 Ibid. p. 41.

114 Ibid, p. 83.

115 Ibid, p. 84.

CHAPITRE VI

Troisième détour, le modèle normatif et son principe de rationalité.

De la nécessité d'une fondation rationnelle et normée de la critique sociale.

16/ De l'éthicité naturelle à l'éthicité démocratique : construire un modèle normatif contre l'indétermination.

C'est comme nous l'avons rappelé en introduction de cette deuxième partie avec la publication de son ouvrage « *Les pathologies de la liberté : une réactualisation de la philosophie du droit de Hegel*¹¹⁶ » que Honneth va véritablement :

- tout en restant fidèle la dialectique hégélienne, quitter progressivement la dimension radicalement critique de ses premiers travaux ;
- pour - via Hegel - et c'est bien un détour – s'orienter vers la question d'une philosophie sociale à priori normative, succédant à sa manière (et c'est là un paradoxe), à l'héritage habermassien.

Cet ouvrage consacré à l'étude de la philosophie politique de Hegel s'inscrit dans une tradition déjà bien établie de confrontation des représentants (puis des héritiers) de la Théorie critique avec la pensée hégélienne. Dès le début du XXe siècle, l'ouvrage justement célèbre de Györg Lukács sur *Le jeune Hegel* avait donné le ton : sur la base de prémisses marxistes, le système hégélien de la maturité (1807-1831) se voyait confronté désavantageusement aux promesses non tenues des écrits antérieurs à la *Phénoménologie de l'esprit*. S'inscrivant dans cette lignée comparatiste, Jürgen Habermas avait proposé il y a trente ans une semblable valorisation de la pensée du jeune Hegel aux dépens de sa philosophie ultérieure dans *La technique et la science comme « idéologie »*. Pour rappel la thèse de Habermas consistait à montrer qu'une pensée ambitieuse de l'intersubjectivité sociale axée sur le rôle médiateur du travail et de la communication langagière était étouffée dans le système final de Hegel, au profit de la restauration métaphysique d'un Sujet absolu s'incarnant dans l'objectivité contraignante de l'État et prescrivant à l'histoire humaine son sens universel. En mobilisant - comme nous l'avons montré dans le chapitre 1 de notre première partie - les ressources de la *Realphilosophie* de la période d'Iéna (1801-

¹¹⁶ Honneth (A), *Les pathologies de la liberté : une réactualisation de la philosophie du droit de Hegel*, trad. Fischbach (F), Paris, La Découverte, 2008.

1807) pour esquisser une théorie intersubjectiviste de la reconnaissance et de ses perversions pathologiques dans les sociétés contemporaines, Axel Honneth reste finalement dans la lignée habermassienne. S'il ne faisait aucun doute que l'utilisation des outils spéculatifs du jeune Hegel s'était alors avérée opportune, on ne pouvait que regretter la reconduction hâtive d'une vision à bien des égards caricaturale de la pensée politique du Hegel de la maturité.

A/ Pour un modèle alternatif de théorie normative.

Honneth amorce donc dans les « *Pathologies de la liberté* » un élargissement de son commentaire réactualisé de Hegel, en s'attaquant à la pièce centrale du dispositif politique hégélien : les *Principes de la philosophie du droit* (1820). Ainsi que le souligne à juste titre le traducteur de l'ouvrage dans sa présentation, un tel élargissement de perspective n'est pas sans risque ; en effet, comme l'attestaient déjà les attaques aussi brillantes que sévères de Rudolf Haym dans « *Hegel et son temps*¹¹⁷ », la *Philosophie du droit* a toujours nourri le soupçon d'un profond conservatisme, soumettant la portée révolutionnaire de la méthode dialectique à une apologie malvenue de l'autoritarisme institutionnel inhérent à l'État prussien. Commenter les *Principes de la philosophie du droit* en s'efforçant de les réactualiser, cela implique nécessairement de se confronter à la résistance d'une pensée difficilement soluble dans les principes qui régissent la démocratie libérale d'aujourd'hui ; cela implique donc le risque de s'exposer par contagion aux ambiguïtés de l'œuvre que l'on commente. Il faut savoir gré à Honneth d'avoir évité ce piège, sans pour autant arrondir les angles de la pensée hégélienne plus que de raison. Ainsi nous est proposé une reformulation relativement séduisante de la célèbre alternative présentée autrefois par Benedetto Croce : « *déterminer ce qui est vivant et ce qui est mort dans la pensée politique de Hegel*¹¹⁸ ».

Le premier geste décisif d'Axel Honneth consiste à détacher la pensée hégélienne de sa récupération par les tenants du communautarisme : là où des auteurs comme Charles Taylor¹¹⁹ se sont efforcés de mobiliser Hegel contre le projet rawlsien d'une

117 Haym (R), *Hegel et son temps : Leçons sur la genèse et le développement, la nature et la valeur de la philosophie hégélienne* (1857), Trad. Osmo (P), Paris, Gallimard, 2008.

118 Croce (B), *Matérialisme Historique et économie marxiste : essais critiques* (1901) Trad. A. Bonnet (A), Genève, Ed Slatkine, 1981, p 36.

119 Taylor (C), *Hegel et la société moderne*, Paris, Ed Cerf, 1998.

théorie normative de la société fondée sur un contractualisme d'obédience kantienne, Honneth entend montrer qu'il n'est pas illégitime d'interpréter la pensée hégélienne comme un modèle alternatif de théorie normative. Une telle réinterprétation normative de la *Philosophie du droit* suppose de concevoir la théorie politique de Hegel comme l'articulation originale d'un diagnostic des pathologies sociales de son époque et d'une « *reconstruction rationnelle* » des principales sphères de constitution de la reconnaissance interindividuelle. Ainsi présentée sous un tout nouvel angle, la pensée hégélienne de l'éthicité (*Sittlichkeit*) peut être interprétée dans son ensemble comme une théorie normative de la modernité, nous invitant à dévoiler les contenus rationnels présents de manière immanente dans les sociétés modernes, en vue d'analyser les représentations erronées de l'émancipation humaine qui s'y font jour, et de dissiper les souffrances sociales qui découlent de la mise en pratique de celles-ci.

B/ L'éthicité contre l'indéterminité.

Nous avons rappelé ailleurs que le titre original de l'ouvrage était : « *Souffrir d'indéterminité* ». De fait, à en croire Honneth, le diagnostic porté par Hegel sur les sociétés modernes concerne au premier chef les conséquences pathologiques d'une absolutisation illégitime de ce qu'il juge être les deux premières sphères de l'esprit objectif : le droit et la moralité. La conception de l'émancipation humaine qui règne dans ces deux sphères est résolument individualiste : c'est l'individu qui décide dans la solitude de sa conscience des biens à acquérir moyennant des transactions contractuelles entre propriétaires ou du « *Bien* » à atteindre par son action conformément à son intention morale. Mais ni les « *personnes juridiques* », ni les « *sujets moraux* » ne peuvent fixer durablement les normes de leur conduite, dans la mesure où leur « *aveuglement au contexte* » (véhiculé tant par les mœurs que par les institutions sociales) les voue à errer dans l'affirmation indéterminée et illimitée de leurs besoins et de leurs désirs. Il est alors fatal que se produise un « *retour du refoulé social* » et que les obligations éthiques soient vécues comme des atteintes à la liberté individuelle. Faute de s'autodéterminer en faisant des normes incarnées dans la société la substance de leur liberté, les individus sont voués à osciller entre les variations erratiques de leur libre arbitre et la soumission de mauvaise grâce aux impératifs étatiques. « *Souffrir d'indéterminité* », c'est donc tout à la fois être voué à l'anomie de la volonté individuelle (indétermination) et éprouver le cadrage fatal des

institutions sociales comme une négation externe de cette volonté (hétéro-détermination). D'où la nécessité de modifier en profondeur l'image du rapport entre individu et société : contre les représentations tendanciellement pathologiques de l'individualisme contemporain, il importe de proposer une conception de l'individuation *par* la socialisation. C'est cette conception qui, après Hegel, doit se fonder sur le concept d'« éthicité ». A l'éthicité positive postulée par Hegel, Honneth propose le dépassement de l'éthicité démocratique.

De fait, Honneth lit les *Principes de la philosophie du droit* comme un traité d'individualisation sociale : les trois composantes de l'éthicité (la famille, la société civile et l'État) sont autant de sphères au sein desquelles s'accomplit une individuation progressive par l'apprentissage des jeux de langage spécifiques à chaque sphère (le besoin, l'intérêt, l'honneur) et l'instauration de processus variés de reconnaissance réciproque. Honneth transpose ainsi du modèle hégélien ses trois stades de la reconnaissance mis en exergue dans *La lutte pour la reconnaissance* : la confiance en soi par la reconnaissance affective, le respect de soi par la reconnaissance juridique, l'estime de soi par la solidarité éthico politique. Ce faisant Honneth considère que la *Philosophie du droit* de Hegel constitue un modèle opératoire et satisfaisant pour sa théorie de la reconnaissance, dans la mesure où s'y trouve proposée une conception intersubjectiviste de l'émancipation humaine.

Cependant, l'ouvrage se conclut par une mise au point critique qui marque les limites de l'adhésion de Honneth aux prémisses de la pensée hégélienne : de fait, celle-ci s'avère fortement institutionnaliste en faisant des multiples structures institutionnelles administrées par l'État, le lieu éminent de l'accession à la liberté entendue comme « être-chez-soi dans l'autre ». Selon Honneth, la compréhension de l'éthicité comme « seconde nature » rend vaine une telle « sur-institutionnalisation » des sphères de reconnaissance: dans les sociétés modernes, c'est avant tout dans la routine quotidienne des mœurs sociales que s'accomplit la reconnaissance, sur un mode largement non institutionnel. La valorisation hégélienne de l'État et des institutions régulatrices de la société civile (la corporation par exemple) s'avère de ce point de vue anachronique et superflu, dans la mesure où la vie éthique accomplit toujours déjà par elle-même l'individuation émancipatrice par la communication et les interactions quotidiennes. L'étatisme hégélien est donc au mieux un support méthodologique, au pire incertain, voire contre-productif: en redoublant de manière

redondante la socialisation immanente à la vie éthique par la soumission à la tutelle de l'État, il impose à la société une structure verticale d'assujettissement qui pervertit inévitablement les relations horizontales de reconnaissance entre les individus.

C/ Reconnaissance horizontale et institution verticale : les ambiguïtés de l'anti-institutionnalisme.

Si l'on sait gré à Honneth d'avoir insisté sur cette tension problématique entre théorie des mœurs et institutionnalisme dans l'œuvre de Hegel, on sera plus prudent sur les conclusions qu'il convient d'en tirer. En particulier, il n'est pas sûr - ainsi que le rappelle opportunément Franck Fischbach¹²⁰ - que les dérives actuelles de la dérégulation néolibérale plaident en faveur d'un anti-institutionnalisme politique : Hegel souligne le premier que l'indépendance dont jouissent les individus dans la société civile n'est possible que parce que l'État a défini au préalable les conditions institutionnelles permettant de réguler et de maîtriser la pente anarchique des échanges socio-économiques. Si l'on peut comprendre, à la lumière des totalitarismes du XXe siècle, la défiance typiquement germanique de Honneth (défiance déjà palpable chez Jürgen Habermas) vis-à-vis de l'institutionnalisme hégélien, il convient pour autant de ne pas accorder un crédit excessif à la promotion un peu naïve d'une socialité informelle dont, à la suite de Habermas, il se ferait le héraut. L'idée d'une reconnaissance spontanée et purement horizontale entre les individus - aussi séduisante soit-elle - semble ontologiquement un peu trop faible au regard des données empiriques issues de la psychologie comme de la psychanalyse. De plus - en intervertissant les rôles et en lisant Honneth avec les lunettes de Hegel - il apparaît que l'absolutisation d'une reconnaissance non institutionnelle (dont le paradigme honnethien serait « *l'amitié* ») pourrait bien constituer l'ultime avatar des représentations romantiques de l'individualité dont la thérapie hégélienne entendait précisément nous guérir : se pourrait-il que la théorie de la reconnaissance, à force de défiance envers les structures institutionnelles et étatiques de la vie éthique, souffre elle aussi d'indéterminité ?

À défaut de jeter un éclairage vraiment nouveau et détaillé sur la pensée politique de Hegel, le commentaire d'Axel Honneth présente au moins le mérite d'attirer l'attention vers ce qui pourrait bien constituer une carence majeure de la théorie (ou

120 Honneth (A), *Les pathologies de la liberté : une réactualisation de la philosophie du droit de Hegel*, trad. et intro Fischbach (F), op cite, p 17.

éthique) de la reconnaissance : faute de se doter d'une authentique théorie de l'État (donc du rôles et missions de ses institutions qui le composent) celle-ci semble condamnée à perpétuer la représentation (condamnée à juste titre par Hegel) de l'État comme étant l'Autre de la société civile, sa limite externe, voire sa négation. Faute d'articuler positivement la socialité informelle de la vie éthique et la socialité formelle des institutions étatiques, Honneth ne peut donner à sa philosophie sociale que la forme abstraite (et à bien des égards idéaliste) du devoir être, de la normativité vide, désincarnée, retombant dans les travers bien connus de la vision morale du monde. En définitive, l'auteur des *Pathologies de la liberté* gagnerait sans doute à adopter ce qui constitue le précepte hégélien par excellence: au lieu de s'en tenir à l'abstraction rédhitoire du devoir être, se résoudre, enfin, radicalement à « *penser ce qui est* ».

17/ Philosophie du droit et éthique de la reconnaissance : quelle articulation ?

Du problème de l'immanence et de la norme.

De fait en passant du concept initial de lutte pour la reconnaissance, (inséparable chez lui de son antonyme, le mépris (*Missachtung*) à l'éthique de la reconnaissance, il s'agit, pour Honneth de substituer le paradigme de la lutte au modèle habermassien de « *l'entente communicationnelle* », qui selon lui accorde « *trop peu de place au phénomène de la conflictualité sociale* ¹²¹ ». Honneth se propose, donc de réinjecter de la conflictualité dans le schéma, souvent jugé par trop consensualiste, de l'éthique de la discussion de Habermas.

Dans l'argumentaire de ce qu'il nomme maintenant lui-même la « *théorie de la reconnaissance* », Honneth se propose donc de tirer du modèle hégélien d'une lutte pour la reconnaissance les fondements d'une théorie sociale à teneur normative. Ce programme recouvre principalement deux thèses :

- la première thèse, relevant de la philosophie pratique au sens le plus large, est qu'il existe une logique morale des conflits sociaux ;
- la deuxième thèse, qui constitue un diagnostic politique et historique, est que la lutte pour la reconnaissance constitue la force morale qui alimente le développement et le progrès de la société humaine.

121 Honneth (A), *La société du mépris*, op cité p. 159.

Ces deux thèses sont évidemment connexes dans l'esprit de leur auteur ; elles se situent néanmoins sur des plans épistémologiquement distincts et pourraient être dissociées. Rousseau et Hobbes, par exemple, soutiennent la première thèse, mais pas la deuxième ; en revanche, on pourrait supposer que Hegel soutiendrait, à quelques réserves près, la deuxième thèse, mais pas la première (du moins si on prend l'adjectif « *moral* » au sens précis qu'il a chez lui). Mais on peut accepter, dans le contexte d'argumentation où s'inscrit le propos d'Honneth, de les traiter néanmoins comme si elles étaient indissociables. Cependant un tel programme consistant à tirer du modèle hégélien d'une lutte pour la reconnaissance les fondements d'une théorie sociale à teneur normative soulève quelques interrogations : d'abord une telle perspective réduit cette normativité sociale à la seule normativité morale ; on change donc de perspective en passant d'une philosophie sociale à une philosophie morale. Ensuite si l'objectif philosophique devient dès lors d'établir des critères normatifs de la vie bonne, sur quel type de critique (contingente/immanente ? interne/externe ?) fondera-t-elle ses présupposés ?

Dans leur ouvrage *Le Nouvel esprit du capitalisme*¹²², Luc Boltanski et Ève Chiapello veulent mettre au jour « *l'après 1968* » comme une troisième époque du capitalisme, dont la caractéristique majeure serait d'avoir intégré à son propre fonctionnement les revendications - portées par ce qu'ils conceptualisent comme relevant « *de la critique artistique des aliénations génériques*¹²³ ». Franck Fischbach, dans la conclusion de son ouvrage « *Sans objet. Capitalisme, subjectivité, aliénation*¹²⁴ » reprend ce que les deux philosophes entendent par « critiques artistiques » et « aliénation générique ». La critique artistique se distinguerait, d'après eux, de la critique sociale et chacune d'elles correspondrait à un type d'aliénation particulier.

- La critique sociale se constituerait comme une critique des « aliénations spécifiques », c'est-à-dire des aliénations propres à un groupe ou à une catégorie sociale et seraient liées à la forme de domination que subit ce groupe. Il peut s'agir, pour illustrer ce propos, d'une classe d'ouvriers ou d'une minorité culturelle, religieuse, sexuelle, etc. Dans le cas des aliénations spécifiques, la critique sociale vise alors essentiellement à délivrer ce groupe

122 Boltanski (L) - Chiapello (E), *Le Nouvel esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard, 1999.

123 Ibid., p 93.

124 Fischbach (F), *Sans objet. Capitalisme, subjectivité, aliénation*, Paris, Vrin, 2009.

d'une domination, d'une oppression ou encore, précise Fischbach, d'une exploitation subie injustement.

- Le projet d'émancipation dans le cas de « la critique artistique » est, quant à lui plus vaste, plus radical mais aussi plus indéterminé. Il concerne les « aliénations génériques » qui ont trait aux modalités de l'inscription ou de l'insertion des individus au sein d'un monde naturel, social, historique donc objectif : *« La demande d'émancipation se présente alors non pas comme une demande de libération à l'égard de telle ou telle forme de domination ou d'exploitation, mais fondamentalement comme une demande de déliaison : s'émanciper, c'est alors défaire les liens qui nous sont imposés par la nature, par la tradition historique, par l'appartenance culturelle ou sociale¹²⁵ ».*

Cette explication de Franck Fischbach du fond émancipatoire de la critique artistique s'appuie sur l'illustration qu'en font Boltanski et Chiapello. Les demandes d'autonomie et d'autoréalisation prennent ici la forme que lui ont donnée les artistes parisiens de la seconde moitié du XIXe siècle, qui *« ont fait de l'incertitude un style de vie et une valeur : celle de pouvoir disposer de plusieurs vies et, corrélativement, d'une pluralité d'identités – ce qui suppose aussi la possibilité de « s'affranchir de toute dotation et le rejet de toute dette originelle¹²⁶ ».* Ainsi la critique artistique correspondrait à un rejet de l'appartenance, de toute appartenance à une quelconque normativité sociale, pourrait-on dire. Axel Honneth récuse ce point de vue et distingue l'œuvre d'art de la critique sociale, en définissant la première comme *« procédant sans contrainte à l'ouverture de nouveaux ensembles de significations¹²⁷ ».* Fischbach le rejoint en partie en précisant que la critique artistique rejette non seulement l'appartenance à la sphère sociale mais également l'appartenance imposée par la nature. Cela transparait dans *« les images dont s'accompagne la critique artistique : images du départ, de l'arrachement, du voyage, de l'errance, de la dérive dans l'anonymat des grandes villes, images auxquelles il faudrait ajouter celles de la fuite, du nomade, du déserteur chez Deleuze¹²⁸ ».*

Néanmoins, la thèse de Luc Boltanski et d'Ève Chiapello consiste à voir dans ce qu'ils appellent le troisième âge du capitalisme, l'intégration des revendications de la

125 Ibid., p. 252.

126 Boltanski (L) - Chiapello (E), *Le Nouvel esprit du capitalisme*, op. cité, p. 522.

127 Honneth (A), *La Société du mépris*, op. cité, p. 145.

128 Fischbach (F), *Sans objet. Capitalisme, subjectivité, aliénation*, op. cité, p. 25.

critique artistique et notamment, toutes les revendications allant dans le sens d'un rejet des appartenances héritées ou imposées, du développement d'une capacité à pluraliser les identités, d'une conquête de mobilité, d'autonomie et d'authenticité. Cette idée, nous la retrouvons dans la conception de reconnaissance développée par Axel Honneth. Le philosophe allemand fait de la reconnaissance le cœur du social. La reconnaissance sous-tend, sous la forme d'une demande essentiellement qualitative, les conditions qui doivent permettre un rapport positif à soi, une construction réussie de son identité. Pour Honneth certains besoins de reconnaissance peuvent être contentés par les institutions qui témoignent aux individus méritants des marques de reconnaissance auxquelles ils peuvent prétendre pour leur dévouement. Ainsi peut-on citer, comme exemples une liste de pratiques tirées du passé et données par Axel Honneth dans « la reconnaissance comme idéologie¹²⁹ » : « *éloges faits à l'Oncle Tom pour ses vertus de soumission, louanges adressées à la bonne mère de famille et à la ménagère scrupuleuse par les Églises, les parlements ou encore les médias de masse, célébrations publiques en l'honneur des braves et héroïques soldats revenus de la guerre, etc.* ». Ces exemples témoignent d'un horizon de reconnaissance atteint grâce à une distribution de reconnaissance émanant d'une institution qui fait tiers entre les sujets, en même temps qu'elle soude les individus dans une commune appartenance. D'après Boltanski et Chiapello, l'horizon de liberté revendiqué par la critique est aujourd'hui atteint de la même manière: « *tel est donc ce qui est intégré, désormais explicitement, au fonctionnement du capitalisme en tant que condition de possibilité essentielle de son fonctionnement : le pouvoir de se dégager, de se délier, de se rendre libre, et le pouvoir de se réengager, de se relier ensuite tout aussi librement.*¹³⁰ » Et puisque cet horizon de liberté revendiqué est atteint, il faut, selon eux, logiquement conclure à une paralysie de la critique. Mais cet horizon de liberté est-il véritablement atteint ou - comme le fait remarquer Axel Honneth à propos des adressages de reconnaissance que nous avons cités en exemple - ce pouvoir de déliaison, de dégagement et de réengagement libre n'est-il qu'une illusion ? Pour Axel Honneth, de tels types de distribution de reconnaissance sont faux, pas toujours justifiés et surtout idéologiques. Il les conceptualise sous le terme de « *méconnaissance* » ou de « *reconnaissance idéologique* ». Ces faux témoignages de reconnaissance n'offrent pas de véritable

129 Honneth (A), *La Société du mépris*, op. cité pp. 245-274.

130 Boltanski (L) - Chiapello (E), *Le Nouvel esprit du capitalisme*, op. cité, p. 568/

reconnaissance ontologique et induisent des formes légitimées de domination : *«aussi triviaux qu'ils puissent être, ces exemples font immédiatement comprendre que la reconnaissance sociale peut toujours produire également des effets idéologiques suscitant du conformisme : la répétition constante des mêmes formules de la reconnaissance parvient à créer, sans recourir à la contrainte, un sentiment d'estime de soi incitant à des formes de soumission volontaire¹³¹»*. C'est la thèse défendue également par Franck Fischbach, lorsqu'il critique l'idée de *«paralyse de la critique»* défendue par Boltanski et Chiapello. L'hypothèse de Fischbach réside exactement dans l'idée inverse selon laquelle : *«Notre société n'a pas asséché la critique en réalisant les exigences d'une liberté identifiée au mode d'existence du sujet dés-objectivé, au contraire : en réalisant la figure d'une subjectivité déliée, désengagée, dés-impliquée, et en même temps désincarnée et dénaturisée, elle porte l'aliénation à son comble, donc et elle réarme la critique¹³²»*.

A/ Le danger des principes substantiels : quand la critique interne supporte la rationalité de l'ordre social.

Cela pose la question (finalement très hégélienne au sens où nous l'avons développé précédemment) de la critique interne et de la critique externe, et de ce qui se joue dans leur articulation dialectique. Ainsi faut-il se méfier des principes dits substantiels lorsqu'on établit une « critique sociale interne ». Ces principes substantiels correspondent en effet, à des principes émanant de la vie sociale - concernant la vie accomplie, libre, etc. - qui ne seraient pas interrogés en tant que tels. La philosophie sociale part certes de la réalité sociale vécue en donnant le même sens que l'ordre établi aux mots – comme l'a écrit Horkheimer dans *« Théorie traditionnelle et théorie critique »* – mais elle se doit de les interroger sous peine de retomber du côté d'une philosophie normative. Si, comme l'écrit Adorno dans *Minima Moralia*, le capitalisme imprègne les formes de vie des individus jusqu'aux idées et aux conceptions qu'ils ont de la vie bonne, en n'interrogeant pas les normes et les modèles établis par la société, la philosophie sociale ne fait qu'imposer de nouveau ces principes substantiels comme autant de normes. Franck Fischbach écrit à ce propos dans *Manifeste pour une philosophie sociale* : *« En parlant d'autoréalisation des individus, de vie accomplie, de bien-être ou de bonheur, la*

131 Honneth (A), *La Société du mépris*, op. cité, p. 248.

132 Fischbach (F), *Sans objet. Capitalisme, subjectivité, aliénation*, op. cité, p. 255.

philosophie ne parvient pas à se détacher des conceptions de la vie accomplie, des conceptions du bien-être et du bonheur qui prévalent dans une société donnée, quand ce n'est pas dans des groupes particuliers constituant cette société, si bien que rien de ce qu'elle affirme en la matière ne peut prétendre à une forme de généralité, et encore moins d'universalité¹³³». Une telle forme de critique, particulariste, est appelée « critique interne ». On la qualifie également de « critique herméneutique-reconstructive ». Elle est une forme faible de critique parce qu'elle est - comme le montre Franck Fischbach - partielle : elle s'appuie sur des éléments isolés de l'ensemble. Or une critique sociale, pour répondre à ses exigences de cohérence, « vise le cœur même de la société critiquée, à partir duquel on peut à la fois la saisir dans la totalité qu'elle forme, et rendre compte de la possibilité de la formation en elle d'un point de vue critique¹³⁴». Pour Axel Honneth, la critique dite « interne » part d'un présupposé qui, d'après lui, ne va pas de soi, selon lequel une critique sociale ne saurait avoir pour objet que des situations sociales caractérisées par une injustice. Pour un tel type de critique -sans employer directement le terme de critique interne- il cite en exemple les philosophies de Michael Walzer¹³⁵ et Richard Rorty¹³⁶. Il écrit : « ainsi Michael Walzer et Richard Rorty s'accordent-t-ils finalement, même s'ils y parviennent par des chemins différents, pour promouvoir un type de critique sociale qui consiste en une correction immanente des carences sociales.¹³⁷». Pour lui et contrairement aux partisans d'une critique dite interne, ce n'est pas seulement le mode de satisfaction de nos revendications qui est faux, mais également le fait que celles-ci puissent d'une certaine manière être elles aussi considérées comme fausses : « de même, nous pouvons être convaincus que le mécanisme par lequel nos revendications et nos désirs sont produits doit lui-même être mis en question¹³⁸». Ce sont les conditions d'accès et de représentation de la « vie bonne » qui sont déficientes, explique Axel Honneth. Or «le concept général permettant de décrire les développements défectueux qui sont critiqués dans de tels jugements me semble correspondre au terme de pathologie¹³⁹». On retrouve ici l'un des arguments

133 Fischbach (F), *Manifeste pour une philosophie sociale*, op. cité, p. 157.

134 Ibid., p. 147.

135 Walzer, (M), *Le Deuxième Âge de la Critique sociale au XXe siècle*, Paris, Métailié, 1996.

136 Rorty (R), *Conséquences du pragmatisme*, Paris, Seuil, 1999.

137 Honneth (A) *La Société du mépris*, op. cité, p. 139.

138 Ibid., p. 141.

139 Axel Honneth revendique ici avoir développé cette thèse à partir de réflexions de Harry Frankfurt lorsqu'il soutient qu' « une société équitable et bien ordonnée peut être extrêmement désagréable à vivre parce que les personnes qui y vivent souffriraient de déficiences endémiques quant à certains traits de caractère

principaux défendus par la critique de l'idéologie. Ce n'est pas seulement la réalité sociale qui doit être remise en question mais également les normes qui la sous-tendent. C'est ainsi que l'on peut expliquer ce qu'entend Franck Fischbach lorsqu'il écrit : « *viser le cœur même de la société critiquée pour une critique sociale réelle*¹⁴⁰ ». Si l'on doit effectivement pouvoir rendre compte de la formation du point de vue critique au sein de la réalité sociale telle qu'elle est, la substantialisation des normes internes à la société ne permet pas pour autant d'accéder à une force critique assez solide et c'est parfois même l'inverse qui se produit : à trop vouloir partir des normes sociales telles qu'elles sont, sans plus les interroger, la critique devient elle aussi normative et se transforme en instance de conservation de l'ordre établi. C'est tout ce qui sort du cadre normatif de la réalité sociale tel qu'il est qui devient critiquable. Le fondement de la critique interne correspond en effet, comme le décrit Rahel Jaeggi¹⁴¹ aux « *valeurs qui nous sont propres, nous, en tant que communauté, d'une manière contingente (ou traditionnelle) et nous sont données de manière factuelle, et sans élever de prétention à être fondées ou raisonnables comme l'exigerait une critique immanente*¹⁴² ».

Mais une critique immanente peut-elle véritablement prétendre à être fondée ou raisonnable ? Pour le dire autrement, et ainsi que le conceptualise Rahel Jaeggi, « *c'est un rapport dissout ou affaibli entre normes et réalité que dénonce ce type de critique interne - lorsque la communauté a perdu de vue ses idéaux - et non un rapport qui serait inversé ou altéré comme le souligne une critique immanente. Puisque la critique interne se fait à partir de principes établis qu'elle érige en normes, elle vise alors moins la transformation de ces normes, (donc de la société) que leur restauration. La critique interne est ainsi qualifiée de conservatrice, car elle s'efforce de restaurer un accord fonctionnant autrefois entre normes et réalité*¹⁴³ ». Finalement la distance critique ne se fait pas ici vis-à-vis des normes sociales, mais de la réalité sociale elle-même. Nous l'avons dit, c'est l'emploi de principes substantiels qui sous-tend ce type de critique, mais rappelons - fidèles en cela à Adorno - qu'il faut y voir l'effet de la rationalité de l'ordre social établi. En voulant

individuels». in Frankfurt (H.G.), « *Some Thoughts about Caring* », in *The importance of what we care about : philosophical essays*, Cambridge, University Press, 2012.

140 Fischbach (F), *Manifeste pour une philosophie sociale*, *op. cit.*, p. 158.

141 Jaeggi, (R) « Qu'est-ce que la critique de l'idéologie ? » in revue *Actuel Marx*, n°43, Paris, 2008, pp. 96-108.

142 Jaeggi, (R) « Qu'est-ce que la critique de l'idéologie ? », *op. cit.*, p. 104.

143 *Ibid.* p. 105

échapper à l'abstraction de la construction arbitraire d'un état de *santé sociale*, d'un modèle de rationalité sociale, la critique interne semble tomber dans l'extrême inverse qui consisterait à n'avoir plus de distance critique avec le modèle de rationalité sociale incarné et déjà établi. En effet les sociétés modernes sont elles-mêmes porteuses d'un modèle de rationalité sociale qu'elles réalisent déjà pour une part. C'est le cas quand elles apportent des modèles normatifs de la vie accomplie ou de vie bonne. Cela suppose donc une rationalité immanente ou une exigence immanente de rationalité de la part des sociétés modernes. Mais il existe une ambivalence autour de ce genre d'exigence ou d'idéal porté par la réalité sociale : il permet de constituer à la fois des revendications et des luttes, mais porte parfois également des principes de légitimation de la domination.

Nous pouvons reprendre, à ce sujet, l'exemple des idéaux de liberté et de réalisation de soi que porte la société capitaliste actuelle tels que les a critiqué Althusser à travers son concept d'« *appareils idéologiques d'Etat* ». A sa suite Etienne Bali bar défend, d'ailleurs la thèse selon laquelle « *les systèmes de pouvoir et de domination les plus stables et les plus durables sont justement ceux qui, pour se légitimer, utilisent les mêmes mots que la résistance aux formes de domination*¹⁴⁴ ». Cependant ce sont encore ces mêmes mots qui peuvent servir à délégitimer un système de domination qui empêche la réalisation des idéaux dont il prétend se réclamer. C'est justement la première pierre de touche de la critique immanente.

B/ De la nécessité d'une mise au jour des contradictions internes : pour une critique immanente ?

Contre l'abstraction d'un fondement normatif de la critique externe et le substantialisme d'un fondement normatif de la critique interne, la critique sociale semble donc piégée et tourne en rond. Dans le premier cas, elle ne peut échapper à un normativisme, qui en plus de prescrire des modèles normatifs externes, nie la construction sociale de l'individu – donc du philosophe – y compris jusque dans l'élaboration de ses idéaux, et, dans le deuxième cas soit elle perd toute force critique, ne remettant plus en question l'ordre établi, soit elle ne sert qu'une critique conservatrice, au nom des normes sociales établies puis perdues dans la nouvelle réalité sociale. Comprise en ce sens, la critique interne devient elle aussi normative,

144 Balibar, (E), *La Crainte des masses. Politique et philosophie avant et après Marx*, Paris, Galilée, 1997.

puisqu'elle mesure l'écart entre les normes et la réalité sociale du point de vue des normes. Or, l'individu et son vécu priment sur la norme, conçue comme une potentielle instance de domination. Il ne faut donc pas perdre de vue le point de départ de la philosophie sociale et le questionnement qui est en son cœur: faire le diagnostic de ce qui ne va pas dans la société telle qu'elle est et de ce qui, dans l'ordre social existant, fait obstacle à l'épanouissement des individus et leur impose des formes de vie dégradées et mutilées.

Ce point de départ, le vécu des individus, « *l'effectuation matérielle des choses*¹⁴⁵ », permet à la philosophie sociale d'élaborer un espace critique en cohérence avec ses présupposés : en mesurant l'écart entre les normes sociales et les exigences, que relèguent les institutions et leur effectuation matérielle, la critique sociale prend toute sa force. Elle met au jour les contradictions, incohérences, faux-semblants de l'ordre établi. En partant de l'exemple de la critique de Marx des idéaux de liberté et d'égalité de la société bourgeoise capitaliste, Rahel Jaeggi illustre et analyse les contradictions sociales sur lesquelles se fonde les jugements négatifs de la critique. L'enjeu consiste ici en la résolution du paradoxe de l'interpénétration du vrai et du faux dans les idéologies et dans les normes sociales : les idéologies, constitutives de notre rapport au monde, sont porteuses d'une normativité sociale *vraie* et sont en même temps *fausses*, car elles peuvent porter une conception et un discours erroné sur le monde qui sous-tendent des rapports de domination. Mais comment établir cette fausseté ? Comment réussir à soutenir qu'un idéal d'égalité porté par une société particulière – la société capitaliste bourgeoise –, et qui constitue alors une attente normative pour les individus de cette société, sous-tend et rend légitime des inégalités au sein de cette même société ? De la réponse à ces questions dépend la force critique de la philosophie sociale. Pour Rahel Jaeggi, La résolution du paradoxe, n'est pas si compliquée qu'il n'y paraît : la philosophe explique que « *dans la mesure où la norme à laquelle les idéologies se rattachent a une valeur de vérité non réalisée, on peut rendre compte de la fausseté des idéologies*¹⁴⁶ ». C'est cette contradiction entre attentes ou exigences normatives et leur réalisation véritable qui constitue un outil pour la critique. Les idéaux de liberté et d'égalité de *la société bourgeoise* que critiquait Marx sont vrais et établis du point de vue juridique et politique des participants : « *Le contrat de travail capitaliste est conclu entre des*

145 Jaeggi, (R) « Qu'est-ce que la critique de l'idéologie ? », *op. cit.* p. 102.

146 Ibid. p. 101.

êtres égaux et libres au niveau formel, juridique. Ce sont bien ici des partenaires contractuels indépendants qui entrent en rapport les uns avec les autres, qui agissent comme libres et égaux dans un sens déterminé : le travailleur n'est pas un serf, et il n'y a plus aucune restriction de statut issue du droit féodal qui vaille.¹⁴⁷ ». Mais la liberté et l'égalité ne sont pas établies du point de vue de l'effectuation matérielle : « D'un autre côté cependant, la réalité des relations de travail capitalistes semble réfuter ces normes bourgeoises. Non seulement la plupart des travailleurs sont contraints d'entrer dans de telles relations (sous peine de mourir de faim), mais l'inégalité matérielle effective des contractants, n'est pas, selon l'analyse de Marx, accidentelle, mais induite systématiquement¹⁴⁸ ». Cette analyse marxienne retranscrite et illustrée par Rahel Jaeggi est toujours d'actualité aujourd'hui et cette méthode critique est au centre de la philosophie sociale actuelle, comme en témoigne cette reformulation contemporaine de Franck Fischbach : « le salarié d'aujourd'hui découvre, le plus souvent à ses dépens, que l'injonction d'autonomie à laquelle il lui faut constamment faire face est en réalité une injonction paradoxale : il est constamment et de toutes parts incité à agir en sujet libre et autonome mais l'accès aux conditions et aux moyens objectifs qui lui permettraient de l'être effectivement lui est systématiquement refusé¹⁴⁹ ».

Ainsi ces exigences de liberté, d'égalité ou encore d'autonomie sont « fondamentalement trompeuses (...) dès lors que les moyens mêmes d'être soi sont refusés ou soustraits à ceux qu'on incite pourtant en permanence à l'être¹⁵⁰ ». Dans la conclusion de *Manifeste pour une philosophie sociale*, Franck Fischbach met l'accent sur le concept de « condition » pour servir la critique sociale et renforcer la dénonciation de cet écart entre les normes et idéaux de la société capitaliste et leur effectuation matérielle. C'est avec ce concept de « condition » que la philosophie sociale échapperait le mieux au formalisme d'une critique externe cherchant à déterminer des contenus de modèles de vie accomplie ou réussie et le substantialisme constituant les normes sociales en absolus: « La philosophie sociale ne détermine pas en leur contenu des modèles de vie accomplie ou réussie, et elle ne critique pas une situation sociale au motif qu'elle empêcherait la réalisation de tel ou tel modèle de la vie bonne normativement considéré comme devant être réalisé. (...) La critique

147 Ibid. pp. 99-100.

148 Ibid. p. 100.

149 Fischbach (F), *Sans objet. Capitalisme, subjectivité, aliénation*, opus cité, p. 256.

150 Ibid., p. 256.

sociale n'émerge comme telle qu'à partir du moment où le constat peut être fait que la société ne met pas à disposition les conditions qui peuvent permettre au plus grand nombre d'individus de mener une vie bonne - quels que soient par ailleurs la nature et le contenu de ce qu'ils considèrent eux-mêmes comme une vie bonne¹⁵¹ ».

Ce concept de « *condition* » a d'autant plus de force pour une philosophie sociale que celle-ci considère les individus comme *conditionnés* par la société : ce sont des conditions sociales historiques déterminées qui sont constitutives du rapport au monde des individus et, par-là, de l'horizon d'interprétation dans lequel ils se comprennent et comprennent leur environnement. Si l'on admet cela, alors « *on tient là la raison fondamentale pour laquelle ces individus sont également en droit d'attendre de cette même société, qui décide dans une large mesure du contenu de ce qu'ils peuvent considérer comme une vie bonne, qu'elle rassemble aussi en elle les conditions sociales qui peuvent leur permettre de réaliser les attentes d'accomplissement qui sont contenues dans leur modèle de vie bonne¹⁵² ».*

C/ Critique interne contingente ou critique externe immanente : l'origine de la norme au fondement de la critique sociale ?

Ainsi on pourrait dire que ce qui distingue fondamentalement la critique immanente de la critique interne, telle que nous l'avons décrite jusqu'à présent, est la volonté de transformation des sociétés qui habite la critique immanente. La critique sociale en même temps qu'elle décrit des pathologies sociales se fait le promoteur d'une exigence de transformation de l'ordre social existant. L'enjeu pour la critique sociale est donc de transformer une situation contradictoire en quelque chose de nouveau. Cette transformation, nous dit Rahel Jaeggi, concerne « *autant la réalité déficiente que les normes sociales elles-mêmes, contrairement à une transformation sous-tendue par une critique immanente qui viserait seulement la réalité sociale déficiente au nom d'anciennes normes¹⁵³ ».* Il faut donc non seulement transformer la réalité sociale déficiente, en ceci qu'elle est porteuse de pathologies sociales qui conduisent à des souffrances sociales, - qu'Axel Honneth conceptualise comme des dénis de reconnaissance - mais également les normes qui sous-tendent cette réalité. La critique immanente ne critique donc pas seulement une réalité déficitaire à l'aide du

151 Fischbach (F), *Manifeste pour une philosophie sociale*, op. cité, pp. 158-159.

152 Ibid. p. 160.

153 Jaeggi (R), « Qu'est-ce que l'idéologie ? », op. cité, p. 105.

critère de la norme ; elle a précisément un autre mode de fonctionnement : une réalité dans laquelle les normes ne peuvent se réaliser que de manière contradictoire exige une transformation des deux, de la réalité et des normes.

A première vue, un tel fonctionnement semble paradoxal : pourquoi vouloir se séparer d'une norme de liberté, même capitaliste ou bourgeoise, si, en tant qu'attente normative, elle permet de mesurer l'écart avec l'effectuation matérielle et que l'on peut alors la considérer comme non réalisée ? C'est que poursuivre un tel raisonnement revient à considérer la norme sociale comme ayant une valeur de vérité absolue. C'est considérer que la norme ou l'idéologie de liberté bourgeoise est un modèle vrai de tout temps. Pour précision nous ne distinguons pas ici rigoureusement la norme de l'idéologie, car c'est leur caractère commun efficient qui nous intéresse. L'une comme l'autre sont sédimentées dans les institutions sociales, et c'est à partir de cela que la critique les prend pour objets également. Rappelons tout de même que si la norme est ambivalente - à la fois constitutive de l'existence humaine (sphère de la normativité) et d'autre part, liée à l'exercice de la domination sociale visant à homogénéiser les individus (sphère de la normalité) - l'idéologie est un concept véritablement critique qui - sans passer par la dichotomie normal/anormal comme le concept de norme - correspond également à un système d'idées et de représentations qui domine l'esprit d'un individu ou d'un groupe social et ainsi légitime les dominations et les inégalités.

18/ De l'impossibilité d'une fondation rationnelle de la critique immanente à la question de la fonction de la philosophie sociale.

Dans un tel contexte où idéologie et normes sont circulairement imbriquées l'une dans l'autre, on voit comment la critique interne rejoint finalement le modèle de critique externe qui lui, établit ses propres normes à calquer sur la réalité sociale. Dans les deux cas, la norme qu'elle soit interne ou externe sert de critère à la critique. Or, dans le cadre d'une critique immanente, la norme ne peut servir de critère puisqu'elle participe elle aussi de l'objet de la critique : cela tient à son caractère efficient. La tradition de la philosophie sociale considère, en effet, la norme sociale dans son caractère dynamique efficient. On pourrait - pour reprendre un terme à la philosophie du langage - parler de performativité de la norme : elle a un effet réel matériel sur la réalité sociale et les individus. Les normes sont formulées par les

institutions, par le Droit, par des principes d'organisation économique et sociale. On entend par efficence de la norme la sédimentation de la norme dans les institutions sociales. Les normes sont ainsi considérées dans leur dimension pratique. Or, pour la critique immanente, il ne s'agit pas de mettre au jour des contradictions logiques mais pratiques : « *Cela signifie que les contradictions ne sont pas des impossibilités de penser, mais qu'elles conduisent à des crises, à des expériences de la déficience ou de l'insuccès.*¹⁵⁴ » La norme est dans ce cas à remettre en cause tout autant que la réalité déficiente, car, elle-même efficiente, elle est un modèle pratique et non théorique : « *Le fait que les normes n'aient pas été rendues effectives dans une situation donnée ne les laisse pas intactes*¹⁵⁵ ». Pour le dire autrement, les normes de liberté ou d'égalité productrices d'effets déficients dans la réalité sociale ont déjà altéré les fondements des idées de liberté ou d'égalité incarnées en elles. Ces idées, sédimentées dans les institutions sociales, s'altèrent dans leur effectuation. Elles ne sont donc pas des erreurs ou des illusions cognitives, mais des erreurs fondées parce qu'enracinées dans la constitution de la réalité. Pour synthétiser cette idée - qui montre en quoi conflit épistémique et détour conceptuel dans la critique de l'idéologie peuvent altérer la force de la critique - Jaeggi résume ainsi l'enjeu de l'efficence de la norme altérée : « *La critique de l'idéologie ne critique donc pas la norme de liberté et d'égalité, mais son effectuation incomplète. En même temps, le fait de sa non-effectuation ne laisse pas intacte sa valeur de vérité.*¹⁵⁶ » Une telle théorie critique se confronte alors à un réel dilemme : établir l'écart ou la contradiction entre la norme telle qu'elle a été établie et son effectuation matérielle incomplète est une première étape de la critique, comme nous l'avons montré précédemment. Mais cet écart, pratique, est inhérent à la norme, qui, altérée, ne peut donc pas servir de critère ou de direction normative pour la critique.

A/ Efficence normative et volonté de transformation : quelle articulation ?

Avant de nous replonger plus spécifiquement sur le problème du fondement normatif de la critique, nous pouvons nous questionner sur la mise en œuvre de cette transformation et, ce faisant, sur le rôle qu'y tient la critique. Une effectuation complète des idéaux de liberté ou d'égalité ne correspond pas, comme dans le cas de

154 Jaeggi (R), « Qu'est-ce que l'idéologie ? », *op. cit.*, p. 106.

155 Ibid. p. 106.

156 Ibid. p. 101.

la critique interne, à l'effectuation d'une norme existante faisant déjà office de critère, mais consiste en « *une transformation substantielle de ces idéaux à partir de leur potentiel immanent*¹⁵⁷ ». La notion de potentiel immanent est très importante : il ne s'agit pas de partir d'un modèle abstrait, déconnecté de la réalité sociale, mais d'une réaction déjà présente dans la réalité sociale et portée par les individus pour arriver à une transformation quelle qu'elle soit. Voici un exemple de potentiel immanent tiré de *L'Idéologie allemande* de Marx : « (...) *le communisme n'est ni un état qui doit être créé, ni un idéal sur lequel la réalité devra se régler, mais le mouvement réel qui abolit l'état actuel*¹⁵⁸ ». Par extension, il en va des conditions mêmes de possibilité d'un point de vue critique sur la réalité sociale existante : ce qui explique ce point de vue critique c'est l'existence dans la réalité existante d'un mouvement qui est déjà en train de l'abolir de l'intérieur. Pour le dire dans le vocabulaire philosophique de la norme, ces réactions sont autant de micro normes émergentes et constitutives d'un nouvel ordre social encore minoritaire. De fait une norme n'est une norme que dans les écarts qu'elle fait jouer. Mais « *le drame pour la norme c'est que justement en s'écartant de la norme, un écart peut trouver à se développer et, le cas échéant, conduire à une nouvelle norme*¹⁵⁹ ». Pour illustrer la dimension étendue et omniprésente des normes, Guillaume Le Blanc explique que la vie sociale s'organise « *dans le blanc des normes, leur point aveugle et non pas à côté des normes*¹⁶⁰ ». C'est pourquoi, il reprend le concept développé par Deleuze et Guattari dans *L'Anti-OEdipe*¹⁶¹, celui « *d'usiner* » qui signifie produire jusque dans les normes elles-mêmes une figure à soi dans l'espace et le temps. Et pour en revenir plus spécifiquement à la critique sociale, l'on peut dire que celle-ci s'élabore déjà à partir de réactions à l'ordre social existant, que l'on peut conceptualiser comme des micro normes ou des normes minoritaires, résultats d'un « *usinage* ». Une nouvelle fois, on constate que le point de départ de la philosophie sociale correspond aux expériences vécues comme manquées par les individus, leurs expériences de «ce qui ne va pas» dans la société, de «ce qui dysfonctionne». La critique sociale, contre toute abstraction, veut adopter le point de vue de ceux qui portent la critique en acte et qui ont un intérêt d'ordre vital à la transformation de l'ordre existant. Cette conviction -

157 Ibid. p. 106.

158 Marx, (K) Engels (F), *L'Idéologie allemande*, trad. Badia (G), Paris, Éditions sociales, 1968, p. 64.

159 Le Blanc (G) *Les Maladies de l'homme normal*, op. cité, pp. 61-62.

160 Ibid., p. 152.

161 Deleuze, Guattari (F), *L'Anti-OEdipe*, Paris, Éditions de Minuit, 1972.

rendue explicite par Walter Benjamin dans *Thèses sur le concept d'histoire*¹⁶² - revient à dire plus simplement que le point de vue que le philosophe social doit chercher à prendre sur la société est celui des dominés au sein de l'ordre social existant. Car, malgré l'épreuve passive de la souffrance, il ne faut pas oublier que les individus/sujets sont parfois engagés dans des processus actifs de lutte et dans des pratiques sociales par lesquelles ils entreprennent de remédier par eux-mêmes à leurs souffrances. La philosophie sociale doit leur reconnaître cette compétence : ainsi Walter Benjamin n'en appelait pas « *aux opprimés mais à la classe opprimée qui lutte*¹⁶³ ». Franck Fischbach, exprime lui la position du philosophe en ces termes : « *D'où l'ambition du philosophe social de parvenir à articuler et rendre explicite une souffrance et une vulnérabilité ordinaires vécues par des individus et des groupes que leur situation de minorisés ou de subalternes empêche le plus souvent de porter eux-mêmes à une expression qui puisse être considérée comme légitime dans l'espace public*¹⁶⁴ ». Cette posture n'est pas sans poser de problèmes, précise-t-il dans la même sous partie de son ouvrage intitulée « Identifier les destinataires : le problème du porte-parole ». En effet, sur le rôle de la philosophie sociale dans ce processus de transformation, les philosophes ne sont pas d'accord. Un certain nombre d'entre eux, à commencer par Habermas, Foucault et Deleuze, critiquent la prétention du philosophe à jouer le porte-parole des dominés. Franck Fischbach indique que Habermas cible particulièrement dans sa critique les auteurs de la première génération de l'École de Francfort. Alors que Foucault et Deleuze ciblent la posture sartrienne. Empruntant le vocabulaire de G Le Blanc, Fischbach soutient la position suivante : la philosophie sociale tend plus à « *se déployer comme une caisse de résonance*¹⁶⁵ » d'avantage pour renforcer la compétence de prise de parole chez les individus qu'à la remplacer. Mais cette critique du philosophe « *porte-parole* » ne peut plus être recevable, d'après lui, si elle « *revient à jeter un pudique voile d'ignorance sur les conditions sociales réelles de la domination (de classe, de genre ou ethnique) qui empêchent de fait les subalternes de faire entendre le sens qu'ils donnent à leurs actes, à leurs luttes et à leur discours, et d'obtenir que ce discours soit admis comme légitime ou simplement entendu*¹⁶⁶ ».

162 Benjamin (W), *Thèses sur le concept d'histoire*, Thèse VIII, in *Oeuvres*, Tome III, trad. De Gandillac (M) et Rusch (P), Paris, Gallimard, 2000.

163 Ibid., Thèse XII.

164 Fischbach (F), *Manifeste pour une philosophie sociale*, op. cit., p. 83.

165 Le Blanc (G), *Vies ordinaires, vies précaires*, op. cit., p. 166.

166 Fischbach (F), *Manifeste pour une philosophie sociale*, op. cit., p.84.

L'alternative à la philosophie comme « *porte-parole* » serait alors d'en faire un « *porte-voix* » au double sens, comme le précise Guillaume Le Blanc, « *de donner de la voix à la voix inaudible, pour qu'elle se fasse entendre, et de prêter sa voix à celui qui est sans voix ou dont la voix est sans rapport avec la vie*¹⁶⁷ ». Précisons que si Franck Fischbach suit la thèse de Guillaume Le Blanc sur le rôle d'amplificateur de voix qu'il attribue à la critique sociale, il lui reproche néanmoins de lui conférer également le rôle de traducteur et de vouloir faire une philosophie de la traduction. Pour Guillaume Le Blanc, servir de caisse de résonance à la voix des opprimés implique inévitablement de traduire le langage de ces voix dans une langue, celle de la philosophie, qui n'est pas originairement la leur. Ce rôle de traducteur ferait partie de la modalité de critique sociale de la philosophie sociale. Et dans le processus de « *traduction* », précise Guillaume Le Blanc, il faut y voir le même processus que celui mis en œuvre par les précaires lorsqu'ils traduisent dans leur langue celle de la politique officielle¹⁶⁸. Pour Franck Fischbach, si le langage philosophique a des propriétés ou des spécificités particulières, il n'est pas, comme le langage des sciences sociales, un langage d'expertise extérieur au langage ordinaire. Au contraire, loin de mettre en œuvre un langage technique d'experts, la philosophie sociale doit être capable de s'articuler directement au langage ordinaire dans lequel se formulent les raisons de ceux qui luttent contre les conditions de leur domination. Elle aurait d'ailleurs une position intermédiaire entre le langage ordinaire et le langage expert et technique des sciences sociales qui la rendrait capable de jouer un rôle de médiateur entre l'un et l'autre. Concernant notre perspective, il est alors important de préciser, que si cette question du rôle de la critique (« *porte-parole* » ou « *porte-voix* ») est souvent l'objet de dispute à la fois épistémologique et pratique, c'est parce que cette problématique est directement liée à celle de la portée politique de la philosophie sociale en particulier et de la philosophie en général. Franck Fischbach précise à ce propos que la distinction entre philosophie sociale et philosophie politique ne tient en rien à l'idée que la philosophie sociale se désintéresserait des questions et problèmes politiques. C'est plutôt la prise en compte de la sphère sociale et le refus d'établir des

167 Le Blanc (G), *Vies ordinaires, vies précaires*, op. cit., p. 217. Il cite à ce propos le double travail remarquable effectué par Pierre Bourdieu - à la fois scientifiquement dans le recueil et l'analyse des données empiriques mais en même temps « *traducteur* » des logiques sociales invisibles de domination - qui, au moment de sa parution en 1993, a joué véritablement ce rôle de « *porte-voix* » dans les importants mouvements sociaux connus en France en 1995. In Bourdieu (P) (dir.), *La Misère du monde*, Paris, Le Seuil, 1993.

168 Il prend l'exemple des slogans des manifestations contre le « Contrat de Première Embauche » en France en 2006, traduit par les étudiants et les jeunes travailleurs en « Chômage, Précarité, Exclusion ».

modèles normatifs de vie qui distingue la philosophie sociale de la philosophie politique. C'est pourquoi pour Franck Fischbach, le rôle principal de la philosophie sociale est politique : « *L'une des tâches majeures que la philosophie sociale se fixe à elle-même est justement une tâche politique, et c'est en l'occurrence la tâche de déterminer comment il est possible de faire que des problèmes sociaux soient politisés ou deviennent politiques, que des individus et des groupes se mettent à formuler politiquement leurs revendications*¹⁶⁹ ». On voit ici combien la philosophie sociale donne un sens au terme « politique » distinct des seules questions micro ou macro institutionnelles organisatrices et structurantes. Pour la philosophie sociale - telle que nous la concevons à l'instar de G Le Blanc ou F. Fischbach - la politique doit trouver sa source dans les actes et les discours des individus ou des groupes visant une transformation sociale.

B / Fondation rationnelle de la critique immanente et justification impraticable de la critique sociale ?

Après avoir éliminé les critiques externe et interne pour répondre au projet de la philosophie sociale telle que nous l'avons exposée, nous nous retrouvons avec une conception problématique de la critique immanente en tant que modèle critique le plus adéquat à ce même projet. Contre le modèle abstrait et déconnecté de la réalité sociale de la critique externe, la critique immanente rejoint la critique interne sur sa position immanente et tend, elle aussi, à se fonder sur des normes incarnées, appartenant à la réalité sociale existante. Néanmoins, elle semble rejoindre une position externe lorsqu'elle se situe en deçà du seuil normatif sur lequel reposent nos jugements, c'est-à-dire lorsqu'il s'agit de critiquer les normes sociales elles-mêmes, normes qu'elle reconnaît pourtant comme étant efficaces et donc constitutives de la réalité sociale telle qu'elle est et est pensée. Dans un sens très strict, ne pourrait être véritablement immanente que la critique s'appuyant sur des principes normatifs institutionnalisés. Cette critique, nous l'avons décrite sous le terme de « critique interne ». Nous conservons malgré tout le prédicat « immanent », pris dans un sens moins strict, pour désigner le modèle de critique correspondant au projet de la philosophie sociale, tel que nous l'avons décrit jusqu'à présent. Ainsi, la critique immanente mesurerait l'écart entre l'effectuation matérielle et les attentes normatives

des agents, en même temps qu'elle critiquerait ces attentes normatives, sous-tendues par les normes sociales, comme si elle pouvait s'en détacher.

D'après Horkheimer, cette contradiction apparente de la critique immanente témoigne de l'attitude critique, caractérisée par une dichotomie entre individu et société atteinte. L'attitude critique représente pour Horkheimer « *le niveau de la contradiction consciente*¹⁷⁰ ». On arrive à ce niveau de contradiction lorsque l'identification de l'individu à « *la société inhumaine*¹⁷¹ », - dans le sens où le propre de l'homme ne consiste plus qu'à agir conformément à la rationalité sociale - est atteinte. C'est cette contradiction qui « *est la caractéristique de toutes les notions de la pensée critique*¹⁷² ». Présupposant l'existence d'une telle contradiction et du problème que pose l'identification de l'individu à la « *société inhumaine* », il faut donc nous interroger sur la provenance du fondement normatif de ce type de critique immanent. À partir de quoi établit-elle un jugement évaluatif négatif pour effectuer ce que l'on nommerait dans un vocabulaire marxien une critique de l'idéologie ? Rappelons que Rahel Jaeggi semble distinguer la critique immanente de la critique interne en ceci que la première élèverait une « *prétention à être fondée ou raisonnable*¹⁷³ ». Cette affirmation est loin d'aller de soi et divise les philosophes. Pour schématiser, l'affirmation de Rahel Jaeggi sur la distinction entre critique immanente et critique interne serait à l'origine de deux positions philosophiques distinctes – mais la liste n'est certainement pas exhaustive : l'une validant l'affirmation de Jaeggi et présupposant une forme de transcendance à la réalité sociale, l'autre la refusant. Les théories philosophiques, refusant l'idée d'une fondation rationnelle de la critique, suivent majoritairement une autre alternative : elles choisissent d'adopter un point de vue plus pratique pour fonder leur critique sociale. Ce point de vue est celui des dynamiques pratiques de la critique, partant du vécu des « *vies mutilées* » et visant des conséquences pratiques transformatives. L'enjeu est de tenter d'éclairer et d'essayer de résoudre le « *dilemme crucial*¹⁷⁴ », tel qu'Axel Honneth le présente dans « *La critique comme mise au jour : la Dialectique de la raison et les controverses actuelles sur la critique sociale* ». Il écrit : « *d'un côté,*

170 Horkheimer (M), *Théorie traditionnelle et théorie critique*, op. cité, p. 39.

171 Ibid. p. 41.

172 Ibid. p. 69.

173 Jaeggi (R), « Qu'est-ce que la critique de l'idéologie ? », op. cité, p. 105.

174 Honneth (A), « La critique comme mise à jour. *La Dialectique de la raison et les controverses actuelles sur la critique sociale* », in Renault (E)-Sintomer (Y), *Où en est la théorie critique ?* Paris, La Découverte, 2003, pp 59-73.

aucune voie ne semble ouverte pour procéder à une justification rationnelle et publique des jugements normatifs portant sur les pathologies potentielles des sociétés ; de l'autre, ce type de diagnostic critique semble répondre à un besoin évident car c'est seulement grâce à lui que l'on peut espérer procéder à l'autocritique thérapeutique qui peut rendre possible une compréhension adéquate de nos modes de vie¹⁷⁵».

Au nom de quoi s'effectue donc la critique ? Vers quoi tend elle ? Une amélioration de la situation matérielle existante, mais par rapport à quelle exigence ? À partir de quel critère juger de cette amélioration ? Celui de la *vérité* ? La critique sociale semble en effet vouloir entretenir un lien avec la vérité potentielle des nouvelles manières de voir qu'elle suggère. Cependant, peut-être faut-il d'abord commencer par distinguer une prétention à la validité des réactions critiques d'une prétention à la *vérité* ? Or, ce qui pose problème vis-à-vis de ces questions tient au vocabulaire de la philosophie sociale lui-même puisque la philosophie sociale décrit les pathologies sociales comme autant de développements sociaux *faux*. Une citation très fameuse d'Adorno, reprise dans un domaine plus politique dit en effet la chose suivante : « *Es gibt kein richtiges Leben im falschen* ». Elle est traduite généralement ainsi en français – mais on perd le prédicat *faux* – : « *Il ne peut y avoir de vraie vie dans un monde qui ne l'est pas.*¹⁷⁶ » Dès 1941 Adorno avait amorcé cette réflexion dans son fameux texte « Thèses sur le besoin » quand écrivant : « *Il est interdit de penser, d'écrire, d'agir ou de faire ce qui irait au-delà de cette société qui, dans une large mesure, maintient son pouvoir sur ceux qui lui sont livrés à travers leurs besoins mêmes. Il est unimaginable que, dans une société sans classes, subsiste la contrainte de la satisfaction des besoins, cette chaîne de la force productive¹⁷⁷* », il questionnait (de façon non métaphysique) la dialectique matérialiste « *du vrai et du faux* ». Y aurait-il donc si on suit Adorno une « *vérité* » ou du moins une « *fausseté* » de la réalité sociale ? Pour les plus pointilleux, l'emploi de la terminologie vrai/faux pourrait amener à une telle interrogation, mais il s'agit selon nous d'une question biaisée dans la mesure où l'emploi de cette terminologie est avant tout métaphorique et ce d'autant plus que la présupposition d'une vérité à l'aune de laquelle on pourrait juger de la réalité sociale va à l'encontre des présupposés de la philosophie sociale.

175 Honneth (A), *La Société du mépris*, op. cité, p. 143.

176 Adorno (T.W.), *Minima Moralia*, « Aphorisme 18 : Asiles pour sans-abri », op. cité, p. 48.

177 Adorno (T.W.), « Thèses sur le besoin » (1941, in *Revue Mouvements* n° 54, *Par-delà le vrai et le faux. Deux textes sur la théorie des besoins*, Paris La Découverte, 2008, pp. 13-33.

Comment, en effet, présupposer une vérité universelle qui s'appliquerait à des développements de société historiquement et géographiquement situés ? Cela revient à vouloir établir un modèle universel et abstrait de la justice et de la vie bonne, *qu'on imposerait* ensuite aux sociétés. Pour Axel Honneth, l'imposition de tels modèles décontextualisés mais prétendant à l'universel n'est pas sans avoir des effets « *aux conséquences totalitaires : sous la forme narrative d'interprétations historiques apocalyptiques ou eschatologiques on prendrait en définitive congé des intuitions morales du plus grand nombre (des personnes concernées) au profit d'une conception de la vie bonne qui n'attendrait plus que d'être malencontreusement utilisée par une élite de privilégiés* ¹⁷⁸ ». Le danger de l'utilisation de tels modèles abstraits et décontextualisés s'ajoute au fait que l'emploi de critères transcendants, conduit à un point de vue qui reste trop extérieur et étranger à la société critiquée, pour trouver en elle une quelconque application. Ainsi, présupposer une vérité transcendante à la réalité sociale va à l'encontre des présupposés de la critique sociale immanente. Comment expliquer dès lors l'emploi adornien du prédicat « faux » pour qualifier les pathologies sociales ? La réponse est paradoxale car elle comporte une dimension métaphorique. « *Faux* » n'est pas à entendre dans un sens épistémique mais dans un sens normatif. Axel Honneth voit deux significations possibles du « *prédicat faux* » dans la critique sociale : « *le prédicat faux* » doit nécessairement être entendu de façon différente suivant le type de jugement auquel il est associé : alors que dans le premier cas (celui de l'injustice comme carence sociale) il est synonyme d' *injuste* et désigne une violation de certains principes de justice, dans le second cas (celui des pathologies sociales comme carences sociales) il signifie plutôt quelque chose comme *insupportable*, ou *vicié*, ce qui semble présupposer, à titre de critère, l'idée d'une sorte de perfection sociale ¹⁷⁹ ». L'enjeu réside bien évidemment dans la possibilité et la légitimité d'une critique de l'idéologie et de l'aliénation : si la phase actuelle du capitalisme développe particulièrement, l'augmentation « *de phénomènes de relégation et de précarisation sociales qui produisent, sur ceux qui en sont victimes, des effets de délégitimation, de fragilisation et d'invisibilisation sociale tels que ,c'est la possibilité d'amorcer et d'engager un processus de lutte ou de résistance qui est fondamentalement remise en cause - parce que est également remise en cause chez eux jusqu'à la possibilité*

178 Honneth (A), *La Société du mépris*, op. cité, p. 133.

179 Ibid., p. 142.

*même de se représenter les torts qu'ils subissent*¹⁸⁰ », alors quelles sont les conditions de possibilité et de légitimité du philosophe de dénoncer cette aliénation et domination ? C'est de cette prétention à la vérité de la critique philosophique qu'il faut traiter pour rendre aux dominés la possibilité de se révolter, pour déconstruire le subtil système d'aliénation mis en place par le « *troisième âge du capitalisme* », pour légitimer une pensée destinée à agir sur le monde dont elle est issue. Or, cette justification de la critique en fonction d'un critère de « vérité » semble impraticable. Ce n'est pourtant pas faute d'avoir essayé : Axel Honneth a, en effet, cherché à re-problématiser la question de la fondation normative de la critique. C'est en distinguant deux sens possibles du prédicat « *faux* » pour une critique sociale, directement en lien avec la distinction conceptuelle qu'il fait entre injustice et pathologie sociale (comme carences sociales), que le philosophe allemand a, en effet, tenté de sortir les conflits théoriques, tournant autour de la justification de critères de justice, de leur dualité. Dans ces conflits, ce qui est discuté est de savoir si les critères de justice, que présuppose la critique sociale, doivent être justifiés sous la forme d'une interprétation herméneutique (critique interne) ou d'une fondation rationnelle (critique externe), c'est-à-dire si les normes impliquées dans la critique doivent provenir de la culture locale ou correspondre à des principes universels transcendant les contextes. Pour Axel Honneth, ce débat ne sait pas prendre en compte une autre forme de carence sociale : celle des pathologies sociales. Or la prétention à la validité des réactions critiques lorsqu'elles ont pour objet l'injustice ou les pathologies sociales n'est pas la même d'après Axel Honneth : « *la prétention à la validité qui s'élève dans le second type de critique sociale (celui des pathologies) est d'un type bien plus exigeant que celle qui est contenue dans la critique sociale conventionnelle. Quand nous affirmons que les désirs et les intérêts caractéristiques d'une société prennent une mauvaise direction, ou que nous mettons en question les mécanismes suivant lesquels ils sont produits, nous défendons implicitement la thèse qu'une situation sociale ne remplit pas les conditions que nous considérons comme présumés nécessaires de la vie bonne*¹⁸¹ ». Selon Honneth, les objections épistémologiques adressées à l'affirmation objectiviste d'une nature humaine, interdisent de parler sans plus de justification des conditions universelles de la vie bonne. De plus, s'agissant de la vie bonne, le « *pluralisme croissant des valeurs nous*

180 Fischbach (F), *Manifeste pour une philosophie sociale*, op. cit., pp. 86-87.

181 Honneth (A), *La Société du mépris*, op. cit., p. 143

*empêche de nous appuyer dans une perspective herméneutique sur les convictions socialement partagées*¹⁸² ». Ainsi, Axel Honneth, en distinguant l'injustice sociale de la pathologie sociale, tente de sortir le problème du fondement normatif de la critique de cette traditionnelle dualité entre objectivisme et relativisme. Mais, malgré cette tentative, une justification du fondement normatif de la critique des pathologies sociales, constitué par l'idée de perfection sociale ou de vie bonne¹⁸³, semble de notre point de vue problématique. Axel Honneth le reconnaît en partie quand il écrit « (...) il semble peu pertinent aujourd'hui de s'engager dans une entreprise visant à donner une quelconque fondation rationnelle à cette seconde forme de critique sociale : celle des pathologies sociales¹⁸⁴ ». Il cite à propos de cette problématique, Bernard Williams, philosophe anglais spécialiste de philosophie morale et éthique qui, dans *L'Éthique et les limites de la philosophie*¹⁸⁵ défend une thèse contre le fondationnalisme éthique, soutenant que la philosophie doit cesser de penser qu'elle est en mesure d'ordonner le domaine de l'éthique à l'aide de grands déploiements théoriques, et qu'elle se doit d'adopter une attitude plus humble par rapport à l'éthique, qui consisterait en ce qu'elle se laisse guider davantage par « *le vécu éthique* », même lorsque celui-ci se refuse à toute systématisation. Quoi qu'il en soit, il ne faut pas pour autant en conclure qu'un tel type de critique, celui des pathologies sociales, perd alors toute utilité et légitimité et qu'il est voué à devenir « *un vestige de ce passé où l'on pouvait encore parler de la nature humaine avec insouciance*¹⁸⁶ », dirait Axel Honneth. Entendant par là un vestige du passé où l'on pensait pouvoir faire référence à une nature humaine générale et anhistorique. La critique sociale émerge, rappelons-le, de l'expérience sociale et traduit un besoin évident d'une instance d'autocritique pour une société donnée. Sans fondement rationnel, elle semble simplement partir d'une prise de position du philosophe cherchant à faire une critique immanente la plus pertinente possible.

Il est étonnant de lire l'impossibilité d'un fondement rationnel de la critique chez Axel Honneth, lorsqu'on sait que ce dernier est héritier de la Théorie critique qui, de

182 Ibid., p 143.

183 Nous ne rentrerons pas ici dans un exposé détaillé des conséquences éthique de la distinction conceptuelle entre la vie bonne et le perfectionnisme social. A cet égard Axel Honneth, dans l'article « La critique comme mise au jour : la *Dialectique de la raison* et les controverses actuelles sur la critique sociale », n'emploie qu'une seule fois le terme de « perfectionnisme moral » : c'est le perfectionnisme moral en tant que critère de la critique sociale qui l'intéresse et non le concept en lui-même.

184 Honneth (A), *La Société du mépris*, op. cit., p. 143.

185 Williams (B), *L'Éthique et les limites de la philosophie*, trad. Lescourret (M.A.), Paris, PUF, 1990.

186 Honneth (A), *La Société du mépris*, op. cit., p. 144.

différentes manières au fil de ses générations, a toujours mis en cause un déficit de rationalité sociale à l'origine des états négatifs de la société : les pathologies sociales doivent être comprises comme le produit d'une rationalité déficiente. L'enjeu énoncé par Axel Honneth dans « Une pathologie sociale de la raison : sur l'héritage intellectuel de la Théorie critique » est alors le suivant : « *Contre la tendance à réduire la critique sociale à un projet ancré dans une prise de position normative, locale ou située, il conviendrait de clarifier la relation qui fait reposer la critique sociale sur les exigences d'une raison se développant dans l'histoire*¹⁸⁷ ». Axel Honneth explique que cette idée d'une raison effective dans l'histoire et celle d'une critique sociale comme forme de réflexion de cette raison correspondent effectivement à un héritage direct de la Théorie critique, lui-même hérité de la philosophie politique de Hegel. Hegel a une conception globale de la raison établissant un lien entre le progrès historique et l'éthique : la raison se déploie dans l'histoire en recréant à chaque nouvelle étape des institutions « éthiques » universelles dont les prises en considération permettent aux individus de concevoir leur vie en accord avec des objectifs socialement reconnus, et leur permettent ainsi de faire une expérience sensée de la vie. Les pathologies sociales correspondent ainsi pour Hegel au résultat d'une incapacité des sociétés à exprimer adéquatement le potentiel rationnel déjà inhérent à leurs institutions, à leurs pratiques et leurs routines quotidiennes. Précisons également, que pour Hegel, seule l'instance d'universalité rationnelle, d'universalité fondée sur la raison, peut fournir aux individus les orientations qui leur permettent d'organiser leur vie de manière sensée. Cela signifierait ainsi qu'une forme réussie de société est uniquement possible si les normes de rationalité les plus élevées sont maintenues et si les individus s'orientent en fonction de principes ou d'institutions qu'ils peuvent eux-mêmes comprendre comme des fins rationnelles de leur autoréalisation. D'après Axel Honneth, ce noyau éthique hérité de Hegel demeure la plupart du temps caché sous des prémisses anthropologiques dans la philosophie de l'École de Francfort : « *l'universel rationnel supposé fournir la garantie d'une forme « intacte » de vie sociale est conçu comme le potentiel d'une modalité invariante de la capacité humaine.*¹⁸⁸ » Suivant cette idée, la Théorie critique explique la cause de la pathologie de la société capitaliste par un

187 Honneth (A), « Une pathologie sociale de la raison sur l'héritage intellectuel de la Théorie critique » (2^e partie), in *La Société du mépris*, trad. Voirol, opus cité, p 104 ?

188 Ibid., p 107.

manque de rationalité sociale. Cette conception est renforcée par l'idée hégélienne d'une praxis coopérative possédant un caractère rationnel : il s'agit de concevoir l'autoréalisation individuelle dans son lien avec la condition d'une praxis commune, ne pouvant être que le résultat d'une réalisation de la raison. C'est par cette idée d'un contexte de coopération entre les individus ayant pour fonction d'élever la rationalité sociale, que l'on comprend pourquoi les formes de pratique doivent être le résultat d'une rationalisation de la société et que les états négatifs sont, eux, l'expression d'un déficit de rationalité. Évidemment les positions des différents philosophes de la tradition de la Théorie critique ne sont pas complètement identiques sur ce point, mais, pour Axel Honneth, elles adhèrent toutes fondamentalement à cette « *idée d'une universalité rationnelle d'autoréalisation coopérative*¹⁸⁹ », y compris la philosophie d'Adorno qui semble la plus éloignée de ces fondements éthiques. Dans « *Minima Moralia* », Adorno conteste, en effet, radicalement toute possibilité d'une théorie morale universelle. Néanmoins, son ouvrage met en évidence, dans des cas uniquement singuliers et aphoristiques, quelles sont les vertus éthiques et intellectuelles ayant survécu – essentiellement des manières de faire désintéressées – et pouvant résister aux exigences instrumentales : ce faisant il trahit le maintien d'un idéal d'autoréalisation coopérative. On voit bien dans la tradition de la Théorie critique le désir d'apporter une justification rationnelle à la critique, en expliquant que les pathologies sociales sont dues à un déficit de rationalité. Mais la difficulté est alors de ne pas passer d'une critique fondée en raison à une rationalisation de et par la critique. C'est ce problème qui est abordé dans la *Dialectique de la raison*¹ par Adorno et Horkheimer : la Raison se renverse « *en positivisme, mythe de ce qui existe quand l'identification entre l'intellect et ce qui est hostile à l'esprit a reçu une confirmation éclatante*¹⁹⁰ » On parle, pour ce type de critique, de transcendance immanente, c'est-à-dire effectuée à partir du point de vue des potentialités de rationalité déjà inscrites dans le monde social. Il s'agit finalement de partir d'une idée de vérité tout en affirmant, comme le font Adorno et Horkheimer (dans la préface de la seconde édition de 1969) que « *le cœur de la vérité est lié au cours du temps au lieu de l'opposer telle une constante immuable au mouvement de l'histoire*¹⁹¹ ». Le véritable ne peut être qu'incarné et son déploiement potentiel est d'ores et

189 Ibid., p 111.

190 Adorno (T.W.) - Horkheimer (M.), *La dialectique de la raison* opus cité, Préface à la nouvelle édition, p. 10.

191 Ibid., p 12.

déjà présent dans la réalité sociale et ne peut se faire qu'en elle. Cette position, celle d'une transcendance de la réalité sociale telle qu'elle est, est évidemment malgré tout difficile à soutenir : comme la tradition de la Théorie critique s'attache à considérer l'individu pris dans un contexte social qui le détermine, l'idée d'une transcendance de la ou des sociétés, se trouve d'une certaine façon compromise. Il semble difficile de dépasser la dualité qui existe entre incarnation et abstraction. C'est pourquoi Axel Honneth met l'accent sur la transformation en prémisses anthropologiques de l'universel rationnel de Hegel : celui-ci est un potentiel d'une modalité invariante de la capacité humaine. Devenu anthropologique, il devient objectif et participe alors des contraintes objectives du monde que prend en compte la philosophie sociale pour sa critique. L'idée d'un *idéal* rationnel d'autoréalisation coopérative n'est par ailleurs pas à négliger non plus : considéré véritablement comme un idéal, il participerait plus d'une intuition philosophique, vraisemblablement impossible à démontrer, que d'un véritable principe. C'est ce que semble dire Axel Honneth lorsqu'il écrit qu'il semble peu pertinent de tenter de donner une fondation rationnelle à la critique sociale étant donné l'impraticable justification d'un tel fondement. Pourtant, Axel Honneth fait sans nul doute partie de ce courant critique pour lequel l'idée de transcendance immanente est déterminante. À la fois critique envers la première génération de la Théorie critique lorsqu'elle présuppose l'unité d'une rationalité qui n'est plus reconnaissable parmi la diversité des convictions légitimes, il s'en fait néanmoins l'héritier en cherchant une actualisation potentielle de cette tradition philosophique : « *Faire appel à l'héritage de la Théorie critique pour le siècle nouveau implique nécessairement de retrouver dans l'idée d'une pathologie sociale de la raison une charge explosive encore susceptible d'être ranimée pour la pensée contemporaine*¹⁹² ». D'après lui, il existe sans nul doute une unité théorique de la Théorie critique entre raison effective dans l'histoire, universalité rationnelle, pathologie sociale de la raison et le concept d'intérêt émancipatoire, qui conserve un potentiel critique, à condition de procéder :

- à une reformulation conceptuelle de ces mêmes éléments ;
- et à une médiation de l'état actuel de la connaissance.

Notons à propos des critiques adressées aux deux premières générations de la Théorie critique qu'elles ciblaient essentiellement, dans le cas d'Adorno et de

192 Honneth (A), *La Société du mépris*, op. cité, pp. 103-104.

Horkheimer, leur incapacité de donner une justification interne de leur critique, soit de rendre compte réflexivement d'elle-même, et qu'elles ciblaient, dans le cas de Habermas, ses modèles universels et abstraits de l'agir communicationnel et de la démocratie, bien qu'il les ait élaborés à partir de la sphère sociale. Franck Fischbach, dans la conclusion de *Manifeste pour une philosophie sociale*, reproche lui à « *La Dialectique de la raison* » d'émettre une critique de l'ensemble du processus de civilisation, caractérisé par le renversement de la Raison, au lieu de se limiter à une forme sociale particulière et historiquement située. C'est ainsi que pour lui cette critique ne peut pas rendre compte d'elle-même : si c'est le processus entier de la civilisation qui s'avère avoir été pathologique, comment la possibilité d'un point de vue critique peut-elle y avoir été préservée ? Outre le fait de considérer la critique sociale d'Adorno et de Horkheimer comme abstraite et transhistorique, ce type de reproche s'associe à l'idée d'une forme de vie sociale intacte garantie par l'universel rationnel. La critique globale faite à la première génération de l'École de Francfort porte essentiellement sur l'idée de théorie sociale elle-même qui, à partir de la sociologie empirique, veut élaborer une théorie de la totalité sociale. Franck Fischbach critique alors la conception du travail de Horkheimer, qui sous-tend l'idée selon laquelle la domination humaine de la nature est dirigée de manière immanente vers l'objectif d'une constitution de la société dans laquelle les contributions individuelles se complètent mutuellement de manière transparente : à travers le travail se dessine un intérêt déterminé qui donne à la théorie critique ses objectifs. Pour Marx et Engels, cet intérêt déterminé naît dans le prolétariat, explique Horkheimer dans « Théorie traditionnelle et théorie critique ¹⁹³ ». Franck Fischbach réfute ce point de vue expliquant qu'« *il est impossible de fonder une quelconque critique du capitalisme à partir du seul concept de travail pour la simple et bonne raison que le concept et la réalité du travail ont été entièrement redéfinis et reconfigurés par le capitalisme lui-même [...] une critique qui procède en isolant et en absolutisant un aspect de la société est une critique partielle qui, en tant que telle, est impuissante à rendre compte réflexivement d'elle-même ¹⁹⁴* », Emmanuel Renault explique que ces critiques faites à la première génération de l'École de Francfort ne vont pas de soi autant qu'elles en ont l'air : Adorno est le premier à proposer « *une analyse lucide des difficultés auxquelles toute théorie sociale est confrontée et une*

193 Horkheimer (M), *Théorie traditionnelle et théorie critique*, op. cité, p. 45.

194 Fischbach (F), *Manifeste pour une philosophie sociale*, op. cité, p. 146.

*manière aussi originale qu'efficace de les affronter*¹⁹⁵ ». C'est dans « Éléments philosophiques d'une théorie de la société¹⁹⁶ » que ces difficultés sont thématiques et, pour Emmanuel Renault, il s'agit moins d'obstacles concernant le moment de l'autoréflexion, (finalement lui-même thématique par son auteur), que l'idée même d'une théorie de la totalité sociale. Les arguments de l'analyse d'Adorno, retranscrits par Emmanuel Renault, sont de trois ordres :

- il existe premièrement une difficulté générale à défendre le principe même d'une position théorique en raison de différents processus de standardisation de la pensée et d'intérêts sociaux ;
- deuxièmement, la division du travail au sein des sciences sociales et de la sociologie elle-même rend toujours plus difficile l'élaboration des théorisations portant sur la société en général ;
- et, troisièmement, le processus de différenciation sociale qui s'exécute au sein de la société constitue un défi objectif aussi bien pour la philosophie que pour les sciences sociales.

Et pourtant, explique Emmanuel Renault, « Adorno aborde toujours ces difficultés en reconnaissant qu'elles ont quelque chose d'insurmontable mais que le moment de la théorie de la totalité sociale reste néanmoins inévitable¹⁹⁷ ». On voit très clairement ici combien Axel Honneth, rejoint Adorno sur ce point lorsqu'il parle de dilemme crucial pour la critique sociale. Aucune voie ne semble ouverte pour procéder à une justification rationnelle du fondement normatif de la critique et pourtant ce type de diagnostic critique correspond néanmoins à un besoin évident.

C/ Vers une anthropologie minimale formelle de l'être humain : la prise de parti critique.

Bien que l'existence d'une rationalité « véritable » incarnée dans la réalité sociale soit présumée sous la forme d'une transcendance immanente par la tradition de la Théorie critique, il semble impossible - et Adorno le reconnaît lui-même - de justifier de l'existence d'une telle rationalité contre celle d'une rationalité « déficiente ». De

195 Renault (E), « Adorno : de la philosophie sociale à la théorie sociale », in Philosophie sociale et théorie sociale Une interview d'Axel Honneth par Emmanuel Renault in revue Sociologies, N° 1, vol. 9 | Paris, 2018, p. 246.

196 Adorno (TW), *Philosophische Elemente einer Theorie der Gesellschaft* (1964), Frankfurt, Suhrkamp, 2008, cité in Vandenberghe, (F), *Une histoire critique de la sociologie allemande : aliénation et réification*, La Découverte, Paris, 1997.

197 Renault (E), « Adorno : de la philosophie sociale à la théorie sociale », *op. cit.*, pp. 246-247.

manière plus générale, tout l'enjeu est de savoir à partir de quel fondement normatif est possible malgré tout une critique sociale, critique également à l'égard des interprétations historiquement situées ? Si la société capitaliste, comme nous l'avons dit, possède une rationalité propre, donne un contenu aux conceptions de la liberté et de la vie bonne, à partir de quoi établir une critique de ces conceptions qui reste immanente ? Il en va, pour la critique, de la justification de ses exigences et de son fondement éthique. Notons à ce propos que, d'après Axel Honneth, si la question du fondement éthique de la critique sociale, n'a pas toujours été directement traitée, elle ne l'a pas moins été, indirectement, au cours de l'histoire de la philosophie sociale. Pour Axel Honneth, c'est Nietzsche en son temps, puis Foucault à l'époque contemporaine, qui ont laissé apparaître en plein jour le noyau éthique de la critique sociale en attaquant sa forme extérieure : *« De Rousseau à Plessner et Arendt, en passant par Hegel et Marx, la philosophie sociale a été constamment marquée par des figures de pensée relevant de l'anthropologie ou de la philosophie de l'histoire : celles-ci ont produit des critères éthiques pour saisir les pathologies sociales de façon si peu tranchée qu'il était impossible de les appréhender comme tels ; travaillée de façon décisive par Nietzsche, attaquée une nouvelle fois à notre époque par Foucault, cette enveloppe extérieure de la philosophie sociale s'est entre-temps complètement délitée ¹⁹⁸ »*. L'héritage de Foucault empêche également, d'après lui, de trouver une solution dans une anthropologie cherchant à mettre au jour la situation naturelle initiale de l'être humain. On peut pourtant considérer la Théorie critique comme étant fondée sur une anthropologie, lorsqu'elle fait de l'universel rationnel de Hegel le potentiel d'une modalité invariante de la capacité humaine. C'est majoritairement dans les années 60 que les tentatives faites pour analyser les pathologies sociales de l'époque se sont basées sur un tel type d'anthropologie. Lukács est une figure importante d'un tel mouvement lorsqu'il écrit son *« Ontologie de l'être social ¹⁹⁹ »*. Contre cette tendance, Foucault²⁰⁰ avance des arguments à l'encontre de tout concept trop général et anhistorique de l'homme, qu'Axel Honneth juge par ailleurs, convaincants. En tenant compte de ces tournants au sein de la philosophie sociale - mise au jour d'un questionnement éthique en philosophie sociale versus anthropologie - Axel Honneth voit l'avenir de la philosophie sociale,

198 Honneth (A), *La Société du mépris*, op. cité, p. 97.

199 Lukacs (G), *Ontologie de l'être social. Le travail, la reproduction*, Trad. Morbois (JP), Renault (D), Paris, Delga, 2011.

200 Foucault (M), *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969.

non pas dans la possibilité de fonder des jugements anthropologiques ou éthiques sur une nature transhistorique de l'homme, mais dans « *la possibilité de fonder des jugements éthiques concernant les conditions de possibilités de toute vie humaine.*²⁰¹ ». Pour Axel Honneth, il s'agit alors d'élaborer une anthropologie minimale formelle de l'être humain qui définit les conditions générales d'une articulation sans contrainte des idéaux de vie de l'être humain, par où - précise Fischbach - « *il faut comprendre le projet de déterminer quelles sont les conditions sociales minimales qui sont requises pour permettre aux individus de formuler sans contrainte des idéaux de vie, à l'aune desquels les pathologies sociales peuvent ensuite être déterminées*²⁰² ».

L'idée d'une anthropologie minimale formelle constitue une véritable objection au substantialisme. Remarquons rapidement que si Franck Fischbach commente ainsi cette solution anthropologique : « *moins que la dimension du formalisme, je pense que c'est en effet à l'aide du concept de « conditions » qu'on peut le mieux répondre à l'objection de substantialisme*²⁰³ », Axel Honneth lui ne semble pas séparer véritablement le formalisme de ce type d'anthropologie, de son élaboration en termes de conditions. « *Formel* » ou « *formalisme* » sont de notre point de vue à entendre ici dans un sens ordinaire : il ne s'agit pas d'une référence à la doctrine morale de Kant, selon laquelle le caractère moral d'un acte réside dans sa conformité au pur respect du devoir, et non dans son contenu ou ses effets. Il faut davantage entendre le sens d'une tendance à accorder plus d'importance à la forme, (au sens de caractère extérieur) qu'au fond. Les conditions sociales minimales font partie de la forme. Rappelons tout de même que le concept de « condition » a cet avantage d'introduire l'idée d'un individu déjà socialisé, car la philosophie sociale part « *d'un Moi situé et d'individus socialisés, et elle pose que le type et la forme de la société dans laquelle ils vivent déterminent toujours déjà très largement le contenu même des fins qu'ils sont susceptibles de poursuivre*²⁰⁴ ». C'est d'ici que vient l'intérêt d'une anthropologie minimale formelle qui constituerait le fondement normatif de la critique. C'est bien évidemment sur cette idée qu'Axel Honneth fonde sa théorie de la reconnaissance : il fait de la reconnaissance le cœur du social, c'est-à-dire, un concept d'ontologie sociale montrant qu'elle est nécessaire à tout individu pour se

201 Honneth (A), *La Société du mépris*, op. cit., pp. 97-98.

202 Fischbach (F), *Manifeste pour une philosophie sociale*, op. cit., pp. 158.

203 Ibid., p 159.

204 Ibid., p 160.

réaliser et avoir un rapport positif à lui-même. La reconnaissance telle que la conceptualise Axel Honneth transcende la réalité sociale en tant qu'elle se constitue en « condition » de possibilité de la vie bonne. Les travaux de Charles Taylor font partie d'un tel projet de fondation de la critique par une anthropologie minimale formelle de l'individu. Axel Honneth se réfère explicitement à ces travaux. Le philosophe allemand prête néanmoins à Charles Taylor une deuxième stratégie de fondation de la critique sociale, qui relèverait plutôt d'une « éthique pondérée d'un relativisme historique²⁰⁵ ». Charles Taylor, dans « *Les Sources du moi*²⁰⁶ », semble se séparer de la première stratégie visant une anthropologie minimale de l'être humain pour arriver à un deuxième type de fondation de la critique, relativiste, qui rejoindrait le mieux, d'après Axel Honneth, le projet de Foucault : « *le critère de jugement grâce auquel la philosophie sociale diagnostique et discute les dysfonctionnements de la société ne possède qu'une validité historiquement limitée dans la mesure où il ne peut s'appliquer qu'à l'époque historique dont il est obligé d'assumer les présupposés éthiques*²⁰⁷ ». A ce stade, il est difficile de ne pas établir un parallèle avec la critique interne, lorsqu'il s'agit d'assumer les présupposés éthiques de l'époque historique. Toute l'ambiguïté se trouve ici : à la fois le philosophe est un individu dont les modèles de pensée et d'interprétation sont conditionnés par la société ; et en même temps il tient à remettre en question ces modèles, mais sans qu'il s'agisse pour autant de s'extraire complètement de la réalité et de proposer des modèles abstraits. Les modèles abstraits ont en effet, - suivant des critères transcendant le contexte - la prétention de qualifier de pathologiques des évolutions de la vie en société. Or de tels modèles ne peuvent être qu'invalidés par la philosophie sociale, étant donné qu'elle part du présupposé selon lequel les normes sont efficaces et la vérité effective, c'est-à-dire constituée et prenant sens dans un contexte donné.

Face à toutes ces considérations, le problème de la fondation normative de la critique sociale semble *tourner en rond* et ne pouvoir se résoudre. Une hypothèse, rejoignant l'idée honnethienne d'une orientation normative préalable à toute critique, semble permettre de sortir de l'impasse du débat sur les conditions de possibilité et de légitimité de la critique : cette anthropologie minimale formelle de l'être humain -

205 Honneth (A), *La Société du mépris*, op. cité, p. 100.

206 Taylor (C), *Les Sources du moi. La Formation de l'identité moderne*, trad. Melançon (C), Paris, Seuil, 1998.

207 Honneth (A), *La Société du mépris*, op. cité, p. 100.

que certains considèrent comme un critère transcendant pour la critique - ne constitue pas nécessairement une vérité sur l'être humain, mais l'orientation normative qui fonde une nouvelle critique (reconstruite) de ses doutes éthiques et de ses interrogations ontologiques. On l'a dit, la philosophie sociale est politique : elle n'est pas seulement expressive mais se constitue en prise de parti et c'est cette anthropologie minimale formelle de l'être humain qui constituerait le fond de cette prise de parti. Parler de souffrances sociales en termes critiques, c'est finalement déjà considérer que l'être humain ne devrait pas subir de telles souffrances, critiquer les distinctions de salaires pour un même emploi entre un homme et une femme, c'est déjà considérer une égalité homme/femme comme une « *normalité sociale* ». Cette idée transparaît dans de nombreux articles d'Axel Honneth. Même lorsqu'il parle de Foucault, Axel Honneth semble refuser un fondement véritablement relativiste de sa critique, malgré cette idée chez Foucault que tout type de savoir ou de connaissance est si étroitement lié à des rapports de pouvoir déterminés, qu'il ne peut plus y avoir de perspective transcendante à partir de laquelle on pourrait appréhender des processus sociaux comme des déviations par rapport à un idéal, à une « *normalité sociale* ». Pour qualifier la philosophie de Foucault, Axel Honneth parle de « *perspectivisme* », thèse selon laquelle la vérité de prétentions cognitives se mesure seulement et exclusivement au degré de leur application sociale²⁰⁸. Mais en même temps, le *jeune* Honneth considérait en 1986, (et c'est bien là un détour effectué chez le Honneth de la maturité) que ce qui transparaît de l'orientation normative de Foucault et dans la signification normative de sa critique, serait en réalité une posture partisane, non pas d'un *perspectivisme* mais d'un *universalisme* devant être compris dans son incapacité à se fonder. L'argument en faveur d'une telle lecture de Foucault est simple pour Axel Honneth : « *sans aucun doute, il (Foucault) eût fait siens les droits humains, mais toute l'entreprise de fondation philosophique lui eût sans doute paru superflue ou simplement irréalisable, pour certaines raisons de méthode*²⁰⁹ ». Notons également qu'Axel Honneth écrit à propos de Foucault la chose suivante : « *il est souvent plus facile de saisir la direction normative que Foucault imprime à sa critique du pouvoir, en prêtant davantage attention à ses déclarations publiques qu'en se fiant à ses ouvrages*²¹⁰ ». Une telle constatation pourrait confirmer en un

208 Ibid. p. 97.

209 Ibid. p. 157.

210 Ibid. p. 97.

sens l'hypothèse selon laquelle, l'orientation normative de la critique sociale se constitue plutôt comme une prise de parti que comme une *vérité* sur l'être humain. Bien évidemment, la philosophie se doit néanmoins de conserver cette exigence de *vérité* ou au moins de validité de son discours. Concevoir le fondement normatif de la critique sociale comme émanant d'un « parti pris » impose alors de se poser la question de savoir quel type de prétention à la vérité, peut-on accorder au discours critique ?

Finalement peut-être cette conception permet-elle d'expliquer le fait qu'un décalage, (dans la mise en avant du fondement normatif de la critique foucauldienne), apparaisse entre les écrits philosophiques scientifiques et les discours publics moins « rigoureux » de l'auteur français. Quoi qu'il en soit, élaborer une anthropologie minimale formelle pour la critique, tout en admettant l'impossibilité d'accéder à une vérité universelle de l'homme, fait écho à l'un des fossés qui sépare la philosophie sociale de la philosophie politique normative. Rappelons, en effet, la critique de Franck Fischbach de la « science-politisation » de la philosophie politique normative des années 80, qui se pensait impartiale et pensait pouvoir faire une lecture sociale neutre et objective. La philosophie sociale, contre l'idéologie de la neutralité telle que la définit Adorno, assume cette prise de parti politique qui lui est inhérente. Franck Fischbach écrit d'ailleurs à ce propos : « (...) *s'il existe quelque part ce qu'Althusser appelait la « lutte des classes dans la théorie », c'est certainement d'abord dans ce champ de la philosophie (celui de la philosophie sociale), au sens où les positions adoptées dans la philosophie sociale sont massivement les expressions théoriques de positions politiques prises d'abord dans l'élément de la conflictualité sociale.*²¹¹ ». On l'a dit, la philosophie sociale se conçoit elle-même comme inscrite dans un environnement ou un contexte social : elle est donc perméable aux antagonismes sociaux et aux affrontements politiques qui clivent la société. Par là même, la philosophie sociale a pour spécificité, écrit Franck Fischbach, d'assumer philosophiquement une « prise de parti » politique explicite sans émettre de prétention à la neutralité objective et apolitique. Notons que pour Althusser cette conception de la théorie orientée politiquement dépasse largement le champ de la philosophie sociale et vaut pour toute la philosophie : « *Car enfin, depuis Platon, tous les grands philosophes ont parlé de politique, et tous les grands philosophes*

211 Fischbach (F), *Manifeste pour une philosophie sociale*, op. cité, p. 39.

bourgeois aussi, non seulement les matérialistes, mais même les idéalistes, par exemple Hegel. Ils ne le disaient pas, mais ils soupçonnaient tous plus ou moins que faire de la philosophie, c'est faire de la politique dans la théorie ; et ils avaient aussi le courage de faire de la politique à visage découvert en parlant de politique²¹²».

L'idée d'une anthropologie minimale formelle de l'être humain comme fondement normatif de la critique tient essentiellement au fait que, pour la critique sociale, la spécificité de l'être humain en fait un instrument de mesure critique de la société. Emmanuel Renault montre très bien cette idée dans son article « L'individu comme concept critique²¹³ ». D'après lui, la tradition de la critique sociale qui prend le point de vue des pathologies sociales, correspond à une critique qui prend le point de vue « *de la description d'une destruction, ou d'un appauvrissement d'une caractéristique semblant pourtant fondamentale à l'existence humaine, en l'occurrence, l'individualité²¹⁴* ». C'est ainsi que l'individu joue conjointement le rôle d'un principe général permettant de mesurer la valeur des sociétés et qu'il est en même temps sujet de l'émancipation. Nous retrouvons l'illustration d'un tel propos chez Judith Butler²¹⁵, lorsqu'elle examine les implications politiques de conceptions normatives, de ce que c'est qu'être un être humain, notamment à ce propos « *des conceptions qui produisent, - par un processus d'exclusion -un très grand nombre de vies invivables », dont le statut légal et politique est suspendu²¹⁶* ».

L'idée, selon laquelle les conceptions normatives de ce que c'est qu'être un être humain ont des implications directement politiques, tient évidemment à la conception globale que se fait la philosophie sociale de l'individu. Pour le dire avec les mots d'Adorno : « *Non content d'être en étroite corrélation avec la société, le moi est redevable à celle-ci de son existence, au sens littéral du terme. Tout ce qu'il contient lui vient d'elle, ou tout simplement de sa relation à l'objet. Il s'enrichit d'autant plus qu'il s'y épanouit librement et reflète cette relation alors qu'en se trouvant séparé*

212 Althusser (L), *Réponse à John Lewis*, Paris, Maspero, 1973, p. 11.

213 Renault (A), « L'individu comme concept critique », in revue en ligne *Contre-Temps*, Paris, Janvier 2019.

214 Ibid, p 9.

215 Butler (J), *Vie précaire. Les pouvoirs du deuil et de la violence après le 11 septembre ?* Paris, Editions Amsterdam, 2005.

216 Prenant l'exemple des prisonniers de Guantanamo, Butler écrit : « *Ces prisonniers ne sont pas considérés comme des prisonniers et ne reçoivent aucune protection du droit international. Bien que les États-Unis prétendent que leurs procédures d'emprisonnement ne contreviennent pas à la Convention de Genève, ils ne considèrent pas qu'ils soient liés par cette convention et n'offrent aux prisonniers aucun des droits qu'elle consacre. En conséquence, les êtres humains qui sont emprisonnés à Guantanamo ne sont pas considérés comme humains ; ce ne sont pas des sujets protégés par le droit international. Ce ne sont des sujets ni en un sens légal ni en un sens normatif* », *ibid.*, p 17.

*d'elle et endurci – ce qu'il revendique comme son origine – il se limite, s'appauvrit et se réduit*²¹⁷». Ses qualités font de l'individu le point de départ de l'analyse critique, comme nous avons pu l'illustrer avec l'exemple de Judith Butler. L'idée d'un individu « *sujet en conscience véritable* » constitue le fondement normatif de la critique. Judith Butler reconnaît avec Foucault, - et c'est sa théorie du genre qui en constitue la meilleure illustration - que dans toute norme transcendant son contexte, et encore davantage dans toute référence à une prétendue nature humaine, il ne faut rien voir d'autre qu'une construction exprimant un rapport de pouvoir.

Reste bien sûr la question de savoir quel statut et quelle valeur de vérité accorder à une telle conception de l'individu. Cette conception de l'individu est-elle utopique ? Constitue-t-elle un idéal ? Emmanuel Renault montre comment dans la philosophie de Marx et celle d'Adorno le concept critique d'individu fonctionne avec un concept utopique d'individu²¹⁸. Notons que l'emploi du mot « *utopie* » est à considérer avec toutes les réserves que requiert l'usage de ce terme s'agissant de Marx ou d'Adorno. L'utopie en tant que description concrète de l'organisation d'une société idéale a, en effet, été critiquée par Marx, qui a pu lui reprocher d'être non seulement inutile, mais politiquement nuisible. Selon lui, en étant en dehors du réel, l'utopie ne permet aucune prise sur lui et rend donc impossible toute transformation véritable. Notons que Marx, même s'il a beaucoup critiqué l'utopie en général, écrit avec Engels dans *L'Idéologie allemande* que « *la société communiste devra atteindre l'auto activation qui définit l'individu en tant qu'individu et suivre la perspective utopique de l'émancipation* »²¹⁹. Chez Adorno (et nous l'avons rappelé dans la première partie) l'utopie peut cependant servir d'instrument à une critique sociale et politique de la société réelle : lorsqu'il s'agit d'analyser ce qu'est un « *individu mutilé sur fond de ce qu'est un individu véritable* »²²⁰. Chez Axel Honneth, le fondement normatif de la critique doit prendre la forme d'une anthropologie minimale de l'être humain. L'appartenance de l'anthropologie au champ des sciences sociales confère alors à ce fondement une valeur de vérité plus importante que celui qui correspondrait à un idéal. Néanmoins, cette anthropologie de l'être humain, telle que semble la penser Axel Honneth, se constituerait davantage dans l'aspect directionnel qu'elle donne à la critique, que dans l'établissement de propriétés sur l'être humain.

217 Adorno (T.W.), *Minima Moralia*, op. cit., p. 208.

218 Renault (A), « L'individu comme concept critique », opus cité.

219 Marx (K) -Engels, (F.), *L'Idéologie allemande*, op. cit., pp. 70-71.

220 Adorno (T.W.), *Minima Moralia*, op. cit., p. 212.

On le voit donc, la principale difficulté du projet de fondation rationnelle de la critique est qu'il faut déjà être en mesure de soutenir :

- d'une part l'existence d'une même faculté universelle de raison ;
- permettant d'autre part, de remettre en question la rationalité de l'ordre social existant, tout en quittant les schémas d'interprétation de ce dernier.

Justifier rationnellement la critique implique donc nécessairement le passage par des hypothèses métaphysiques auxquelles la philosophie sociale veut renoncer. D'un côté, la tentative de fondation rationnelle de la critique est intéressante, car elle amène l'idée selon laquelle les principes de connaissance et d'action ne sont pas les mêmes pour tous les hommes, même s'ils sont doués de raison : remettant en cause la rationalité sociale existante, elle montre que ces principes de connaissance et d'action sont bien plutôt relatifs à la très grande diversité des conditions de l'exercice de la raison au sein des sociétés. Mais, d'un autre côté, la tentative de fondation rationnelle de la critique tend à transcender la réalité sociale lorsqu'elle semble présupposer qu'une raison véritable saura mettre au jour cette rationalité «*irrationnelle*» de l'ordre établi, comme si elle allait finalement guider chaque homme vers un même principe d'action : celui de la transformation/émancipation.

Finalement on pourrait considérer que le terme «*rationnel*» reste un terme assez vague dans le vocabulaire de la Théorie critique et - comme chez Hegel - serait plus ou moins synonyme d'une idée de conformité aux intérêts supérieurs de l'humanité. De plus, à la composante éthique du prédicat «*rationnel*» s'ajoute celle épistémique de la vérité non moins évident à démontrer. C'est le problème auquel se confronte une anthropologie qui chercherait à mettre au jour les conditions de vie nécessaires à l'homme pour arriver à une vie bonne. La tâche est d'autant plus ardue et d'autant moins certaine que le philosophe s'insère (elle le doit d'ailleurs) dans une société qui lui fournit toujours déjà des systèmes d'interprétation. Dans l'aphorisme n°100 de *Minima Moralia*, Adorno écrit d'ailleurs à propos des grilles d'interprétation pré données à travers la normativité sociale établie : «*Lorsque vous posez des questions concernant des finalités de la société émancipée, on vous répond : épanouissement des possibilités humaines ou richesse de la vie. À la question inévitable et illégitime correspond une réponse aussi inévitable dans son arrogante assurance : elle nous rappelle l'idéal socio démocrate de la personnalité prôné par les naturalistes barbus des années quatre-vingt-dix, soucieux de se donner du bon temps. La vraie tendresse serait dans la plus brutale des réponses : que nul n'ait plus jamais faim. Tout le reste*

tente d'aborder une situation qu'il conviendrait de définir à partir de besoins humains, à travers un comportement humain qui, calqué sur le modèle de la production est une fin en soi. Les fantasmes autour de l'homme sans inhibition, éclatant d'énergie, créateur, ont été peu à peu envahis par le fétichisme de la marchandise qui, dans la société bourgeoise, a produit l'inhibition, l'impuissance, la stérilité des choses qui ne changent jamais²²¹ ». Malgré toute la remise en cause de la normativité sociale à laquelle sont soumis les jugements du philosophe, on ne peut nier l'existence nécessaire d'un fondement normatif à la critique, qui, s'il n'est pas démontrable, se constitue plus comme une prise de parti - un choix à la fois épistémologique et conceptuel - qui, plus que tout, donne à la critique son orientation normative. Deux voies méthodologiques s'ouvrent alors du point de vue critique pour présenter une forme de vie sociale comme « fausse » ou « problématique » au regard de l'idée de la vie bonne impossible à fonder rationnellement :

- soit la critique assume directement la prétention à la validité normative par laquelle une conception alternative de la vie bonne est esquissée et défendue à l'aide d'arguments éthiques ;
- soit elle n'assume qu'indirectement la prétention à la validité normative.

C'est à partir de cette deuxième voie, - celle de la première étant d'une certaine façon déjà bouclée puisqu'elle assume, à la manière d'une critique externe, son fondement normatif qu'elle tient pour vrai - que l'on peut se poser la question suivante : fonder rationnellement la critique est-il réellement nécessaire ? La dynamique critique qu'impulse son fondement normatif – mais peut-être faut-il simplement parler d'orientation normative – n'est-elle pas finalement suffisante ? Cela revient à se demander à nouveau quelle est la fonction première de la philosophie sociale ?

221 Adorno (TW), *Minima Moralia*, op. cit., pp. 210-211.

CONCLUSION DE LA DEUXIEME PARTIE

Au delà des trois modèles théoriques successifs dans lesquels Honneth peaufine son concept de reconnaissance, il apparaît que de façon transversale aux trois périodes et modèles, il valorise en permanence le conflit intersubjectif jusqu'à en faire le moteur de l'histoire et la condition du progrès moral des sociétés modernes. C'est notamment par des luttes menées au nom de l'égalité juridique dans la modernité, mais aussi par des classes ou des groupes sociaux pour gagner l'estime sociale qu'ils méritent d'avoir, que la normativité de la reconnaissance s'est progressivement clarifiée. La pensée honnethienne propose une reformulation - « *un approfondissement en vue de reconstruction* » - de l'intersubjectivité de l'agir communicationnel sur un mode conflictuel, en substituant la reconnaissance à l'argumentation. Mais elle est un modèle paradoxal du conflit dans l'entente, à savoir d'un conflit qui ne fait que renforcer un consensus moral tacite sur ce que signifie reconnaître quelqu'un. L'éthique de la reconnaissance, de manière analogue à Habermas, est construite par réflexivité d'une pratique quotidienne. Les trois sphères de reconnaissance – avec leurs enjeux – sont ce que tout un chacun, aujourd'hui, comprendrait comme devant exister pour permettre une reconnaissance authentique. L'expérience de mépris n'est que l'occasion pour les individus d'approfondir leur compréhension de la normativité de la reconnaissance, pour parvenir de nouveau à un consensus. Nombre de commentateurs, avec raison, soulignent que chez Honneth, les ouvrages postérieurs à *La lutte pour la reconnaissance*, notamment *La réification*, marquent un retour heureux à une philosophie sociale plus accentuée par l'étude des pathologies sociales. Mais *La réification* est aussi l'ouvrage par lequel Honneth renforce le modèle de l'éthique de la reconnaissance, et son consensualisme, en lui donnant pour assise et fondement normatif à priori, la reconnaissance affective primaire. Sans cela, auparavant, la grammaire morale des conflits sociaux reposait sur le sentiment d'injustice, sans avoir les moyens de résoudre le risque du subjectivisme qu'il fait encourir. Désormais, avec la reconnaissance élémentaire, il devient possible de bénéficier d'une norme pour juger les expériences de l'injustice, et la valeur morale des luttes engagées. Que la reconnaissance primaire soit pré-morale ne contredit pas le fait qu'elle est intrinsèquement morale, tout l'effort consistant à développer ou à actualiser, par une culture et une socialisation adéquates, sa normativité. Certes, il dépend exclusivement des individus de choisir d'entrer en

reconnaissance, d'accepter par eux-mêmes les contraintes qu'elle impose. Mais le présupposé est bel et bien que les hommes peuvent parvenir à s'entendre sur les valeurs morales, ainsi que sur les conditions d'une société juste, en raison du « *poids des liens normatifs* » qui existent entre eux et qui relèvent d'une certaine forme d'immédiateté ou de spontanéité, tant respecter autrui – son intelligibilité, son humanité – est supposé être naturel à l'homme. Tout manquement à l'éthique de la reconnaissance ne serait dû qu'à de mauvaises socialisations. Le sens de la neutralisation tient donc à l'élaboration d'une « *éthique formelle* » chez Honneth, qui impose plus sa normativité aux conflits sociaux qu'elle ne les prend véritablement en considération comme point de départ de sa construction. L'éthique de la reconnaissance, si elle dépend toujours d'un ancrage historique particulier ou de l'*ethos* des sociétés pour son degré d'application, a une prétention à l'universalité. Ce qu'elle prescrit serait valable pour toute culture.

Et c'est justement l'homogénéité morale qu'elle prétend pouvoir établir qui est suspecte. Honneth minimise les conflits sociaux, avec le préjugé hégélien que la reconnaissance est un enjeu *spirituel* nécessairement supérieur à la domination, qui relève elle de l'ordre de l'animalité. Dire que les luttes ont des raisons morales est surtout une manière de dire qu'elles *doivent* en avoir, pour s'arroger le droit de décider de la frontière entre les bons et les mauvais conflits, de faire entre eux le tri, afin d'atténuer les tensions ou les rapports de force au sein de la société par le consensualisme de l'éthique de la reconnaissance. La croyance excessive en la normativité de la reconnaissance explique aussi certainement le défaut de trop réduire l'interaction à l'interpersonnel. En effet, le poids des liens normatifs entre les individus est jugé si important, que Honneth minimise ou travaille trop peu les contraintes institutionnelles ou systémiques qu'ils subissent, même s'il revient dans ses derniers ouvrages sur les cas de la réification²²² et de l'idéologie de la reconnaissance²²³. Or la possibilité de la reconnaissance dépend en grande partie des institutions, de choix politiques qui sont faits et des moyens culturels mis en place, au-delà du pouvoir des citoyens de les reconnaître légitimes, si tant est qu'ils puissent s'entendre sur leurs significations. Finalement comme chez Habermas il y a chez Axel Honneth une vision d'une philosophie à caractère normatif, axée sur les

222 Honneth (A), *Un monde de déchirements. Théorie critique, psychanalyse, sociologie*, Paris, Découverte, 2013.

223 Honneth (A), *L'idée du socialisme : Un essai d'actualisation*, Paris, Gallimard, 2017.

figures du neutre, extérieur à toute contingence historico-socio-économique. Et cela pose une question fondamentale plus large et redoutable au sujet de la philosophie sociale, que nous ne pouvons ici qu'aborder : comment peut-on, et doit-on concevoir sa normativité ? Si l'enjeu est de faire une critique reconstructive – non formaliste et non abstraite - de quelle manière doit-on l'élaborer ? Est-ce en prétendant pouvoir procéder de manière neutre, par pure reconstruction théorique d'une normativité préexistante, ou bien faut-il nécessairement juger, c'est-à-dire construire cette normativité ? Habermas et Honneth optent pour la première option, puisqu'ils affirment que leur éthique n'est que la réflexivité de la normativité intrinsèque d'une pratique quotidienne. L'idéal étant supposé être inscrit dans le fait, tous deux prétendent proposer un idéal neutre, valable universellement. Mais nous avons vu qu'il n'en est rien, puisque la normativité de la discussion et de la reconnaissance est avant tout celle qu'ils leur attribuent respectivement, au lieu de leur être inhérente. La solution serait alors de dire qu'ils ont échoué là où d'autres pourraient réussir, et qu'il convient de trouver enfin la théorie reconstructive qui soit fidèle à la normativité intrinsèque de la réalité sociale contingente. Mais Honneth lui-même n'y croit pas, puisqu'il parle d'un « *dilemme crucial* » auquel est confrontée la philosophie sociale, à savoir que la critique sociale transcendante est à la fois injustifiable et pourtant nécessaire.

Il faut, d'une part, éviter à tout prix de faire de la critique sociale transcendante ou externe, sous peine de méconnaître les attentes des citoyens, et de favoriser une philosophie spéculative élitiste, qui décide à elle seule de l'orientation à suivre. Mais, d'autre part, une critique sociale purement immanente est impossible, puisqu'il ne s'agit pas seulement de critiquer tout manquement aux règles établies, mais de définir ce qui est pathologique à partir d'une conception de la vie bonne. Il faut bien être en possession d'une norme, d'une règle, pour dénoncer ce qui est pathologique, et savoir comment favoriser l'émancipation. Honneth considère que Horkheimer et Adorno, dans *La Dialectique de la raison*, sont parvenus à résoudre ce dilemme en faisant de la critique comme « mise au jour » (*erschließende Kritik*). Ils ont proposé un « diagnostic des pathologies sous la forme d'une mise au jour critique », c'est-à-dire en proposant non une théorie, mais en parvenant, sur le ton de la provocation ou en forçant le trait, par exagération, à alerter les individus sur les pathologies qui les menacent ou pourraient les menacer, en présentant d'une nouvelle manière leur réalité sociale pour les amener à réinterroger leurs convictions axiologiques. Pour

Honneth, nous le répétons, l'éthique de la reconnaissance ne relève pas de la provocation ou de la rhétorique, mais de l'argumentation. C'est une théorie normative, rationnelle. La manière pour lui d'éviter les reproches adressés à la critique sociale externe est de dire qu'il ne s'agit pas de critique externe, mais d'une reconstruction d'une normativité préexistante obtenue par un processus d'autoréflexivité. Et c'est en ce sens qu'il considère faire à son tour de « *la critique ouvrante* », non plus comme un style (celui de la provocation) mais comme démarche ou projet visant à contribuer à l'émancipation des citoyens. La solution choisie par Honneth est donc celle d'une normativité qui prétend à la neutralité, au sens d'une pure objectivité. Mais si, comme le montre notre étude, cette prétention est infondée, doit-on en conclure que le dilemme évoqué est insoluble ? Que peut-on dire, en définitive, de la place du neutre et de l'engagement dans la philosophie sociale ? Il est impossible de proposer une théorie reconstructive neutre. Le problème n'est pas dans la nécessité du jugement mais dans le *bien* juger, autrement dit de juger sans tomber dans le défaut d'une critique sociale spéculative ou surplombante. Le dilemme est donc indépassable, et il est celui auquel est confrontée la science en général, puisque l'objectivité n'est qu'un idéal. Tout au plus peut-on espérer, par la qualité de l'interprétation choisie, éviter les écueils de la critique transcendante. Le mieux, alors, serait peut-être de proposer une philosophie sociale qui assume davantage son engagement, son prisme, non pas seulement dans sa visée – émanciper les individus – mais dans sa normativité. Il n'y a pas d'idéal neutre, et il n'y en a pas besoin pour qu'il soit universel. Tout idéal, toute utopie, est une projection ou un projet parmi d'autres possibles, ce qui n'empêche pas de le/la juger préférable à une désontologisation généralisée de la vie humaine. Face à la réification accélérée du tout social²²⁴, cet idéal/utopie devient perspective de l'universel à venir. Et cette prétention n'est légitime que si, effectivement, la théorie adoptée est – comme le réclame Honneth – la plus éclairante sur la réalité. C'est pourquoi il faut faire de la philosophie sociale, pour inscrire la pensée au cœur de la cité.

Finalement en passant du modèle de « *la lutte pour la reconnaissance* » au modèle théorique de « *l'éthique de la reconnaissance* », A. Honneth articule dans son projet de philosophie sociale, trois perspectives – certes pas de même niveau sur le plan épistémologique – mais qu'il prétend dynamiquement articulées l'une à l'autre.

- La première est celle d'une reconstruction du processus de transformation sociale comme un processus guidé par les «*exigences normatives structurellement inscrites dans la relation de reconnaissance mutuelle*²²⁵». En ce sens, A. Honneth entend prolonger Hegel qui «*a inauguré un mouvement de pensée dans lequel les dissensions sociales sont rapportées, contre Machiavel et Hobbes, à l'expérience du rejet de certaines exigences morales*²²⁶».

- Ces exigences normatives – et c'est la seconde perspective – se déploient (moyennant la redéfinition des catégories hégéliennes) sur les trois formes de reconnaissance par autrui (l'amour, le droit et l'estime sociale) qui conditionnent, pour toute personne, la possibilité de relation harmonieuse à soi-même. Le droit moderne, - dans ce cadre - devra lui, répondre à la question suivante : quels sont les droits et obligations qu'il y a lieu de reconnaître aux personnes alors que celles-ci se respectent comme des êtres égaux? Dans le cadre post-conventionnel du droit moderne, le système juridique ne peut être compris que comme l'expression d'intérêts universalisables, comme l'expression de droits et d'obligations adoptés par des personnes libres et égales. La relation de réciprocité qu'implique cette reconnaissance juridique de type universaliste signifie donc qu'une même autonomie juridique est reconnue à toute personne. Cette fondation universaliste de la reconnaissance juridique qui fonde dorénavant l'obligation d'obéissance à la loi implique cependant un travail de «*concrétisation*». C'est que, en effet, si, dans le droit moderne, les sujets libres et égaux se reconnaissent comme mutuellement et moralement responsables, il reste à définir les capacités – et donc les droits et les devoirs – qu'il y a lieu de reconnaître au titre de cette qualité de personne moralement responsable. Comme le dit A. Honneth, «*l'indétermination essentielle de ce qui constitue le statut d'une personne responsable inscrit au cœur du droit moderne une ouverture structurelle à des précisions et des élargissements progressifs*²²⁷». Cet élargissement sera le fruit d'un processus historique orienté par la lutte pour le respect de sa qualité de personne juridique et des droits qu'il y a lieu de se faire reconnaître au nom de l'égalité des sujets de droit. Cette lutte pour le respect prend la forme de conflits qui sont à la base de la transformation de la normativité juridique et de l'extension des droits reconnus aux sujets de droit.

225 Honneth (A), *La lutte pour la reconnaissance*, opus cité, p. 9.

226 Ibid, p. 173.

227 Ibid, p. 135.

Honneth écrit : *« L'élargissement cumulatif des exigences juridiques individuelles, tel qu'il s'est produit dans les sociétés modernes, peut être compris comme un processus au cours duquel le champ des qualités universelles attribuées à une personne moralement responsable s'est progressivement étendu, parce qu'il a été nécessaire, sous la pression d'une lutte pour la reconnaissance, d'augmenter le nombre des conditions dont dépend la participation à la formation d'une volonté collective rationnelle²²⁸ ».*

- Enfin - et c'est la troisième perspective -, si *« la lutte pour la reconnaissance constitue la force morale qui alimente le développement et le progrès de la société humaine²²⁹ »*, elle trouve son point d'ancrage motivationnel dans les trois formes de mépris (la violence physique, l'exclusion juridique et l'atteinte à la dignité humaine) qui peuvent affecter les trois formes de reconnaissance : *« l'expérience du mépris est à l'origine d'une prise de conscience, affectivement marquée, d'où naissent les mouvements de résistance sociale et les soulèvements collectifs²³⁰ »*. L'idée est que les *« réactions émotionnelles négatives »* au mépris *« constituent les symptômes psychiques à partir desquels un sujet peut prendre conscience qu'il est illégitimement privé de reconnaissance sociale »*. A ce titre, s'éloignant de Mead pour s'appuyer sur la théorie des émotions développée par Dewey : *« les émotions, d'une manière générale, sont donc pour Dewey les réactions affectives au succès ou à l'insuccès de nos intentions²³¹ »*. Ainsi souligne A. Honneth, *« de telles émotions négatives suscitées par l'expérience du mépris des exigences de reconnaissance »*, permet d'induire, chez le sujet, *« un motif de résistance politique »*¹⁰. Sans doute, *une telle résistance ne se développera que là où cette prise de conscience peut s'appuyer sur un « mouvement social déjà constitué » ; mais le développement de tels mouvements collectifs nécessite d'être explicité au départ de « la dynamique des expériences morales²³² »*.

Ces trois perspectives traduisent de notre point de vue un pari épistémologique délicat chez A. Honneth. La société moderne repose sur un fondement d'exigence normative qu'exprime l'idée d'autonomie kantienne sous sa double forme de liberté et d'égalité universalistes. Cette idée d'autonomie ne s'exprime cependant qu'à

228 Ibid. p. 140.

229 Ibid. p. 171.

230 Ibid. pp. 171-172.

231 Ibid. p. 167.

232 Ibid. pp.169-170.

travers un processus d'autoréalisation et qu'à travers l'effectuation historique progressive des exigences normatives portées par l'idée de reconnaissance. Cette autoréalisation du principe d'autonomie à travers les progrès du droit traduit ainsi un processus de rationalisation progressive du réel social, permettant, par les conflits sociaux, d'assurer un dépassement progressif des pathologies sociales de la liberté. Enfin, et c'est ce que sous-tend la troisième perspective ce processus de rationalisation, comme chez J. Habermas, repose sur une opération d'apprentissage moral. Certes, à la différence de Habermas, cette opération d'apprentissage ne repose pas ici sur les compétences communicationnelles des acteurs et les exigences normatives qu'elles sont supposées impliquer. Chez A. Honneth, l'opération d'apprentissage repose sur la dynamique des affects liés à l'expérience « *de l'offense liée à la violation des principes intuitifs de la justice*²³³ ». Mais, cette opération d'apprentissage est conçue comme liée à une capacité supposée donnée, sans, par conséquent, qu'aucune attention ne soit apportée à l'opération qui consisterait à apprendre à apprendre. Le seul ressort de l'expérience affective du mépris est supposé enseigner le sujet de ses attentes normatives de reconnaissance et susciter le besoin ressenti de modifier ce qui cause leur non réalisation. Ainsi, s'agissant du concept de droit, A. Honneth entend dépasser les approches habituelles du droit qui le réduisent au seul jeu formel de la normativité étatique. Il s'inscrit ici dans ce qu'il définit lui-même comme le geste théorique posé par Hegel dans sa *Philosophie du droit*. Selon Honneth, Hegel a voulu entendre par « droit » quelque chose qui ne recouvre pas ce que ses contemporains en philosophie entendaient par là : comme nous l'avons montré, contrairement à Kant ou à Fichte – qui désignaient tous deux par le concept de « droit » l'ordre étatique de la vie collective régulée par la loi et qui, en conséquence, insistaient sur le moment de la contrainte étatique –, Hegel entend par le même concept l'ensemble des présuppositions sociales dont on peut montrer qu'elles sont indispensables à la réalisation de la volonté libre de chaque sujet singulier.

Ce sont ces présuppositions sociales que Hegel vise par l'expression de « *Sittlichkeit* », cet ensemble éthique des conditions sociales de l'autoréalisation individuelle. C'est cette même idée que Honneth reprend à son compte et s'efforce de penser dans un cadre post-métaphysique. Le droit ne peut assurer sa finalité régulatrice (assurer la

réalisation des exigences normatives du principe d'autonomie) qu'en s'appuyant sur une opération d'apprentissage moral garantissant l'intériorisation par les sujets des conditions motivationnelles requises pour le respect des exigences normatives de la reconnaissance.

Mais, dans le même temps, comme on l'a vu, si le droit formel est ainsi subordonné à une condition qui lui est extérieure, cette condition est toujours supposée déjà réalisée. Sans doute, cette supposition n'empêche pas la dynamique historique. Le droit n'arrête pas de se transformer en parallèle à la dynamique des conflits sociaux par laquelle se construit historiquement l'autoréalisation des exigences de la reconnaissance intersubjective. Mais, cette dynamique est conçue en termes de règles. Elle est elle-même l'effet d'une opération, dont les conditions de réussite sont toujours, déjà supposées données. Ainsi, pourrait-on dire, le droit reste pensé en termes de règles : la capacité des règles légales à assurer le vivre-ensemble dépend d'une condition qui leur est externe et qui fonctionne comme une garantie externe. C'est le jeu d'une métarègle tierce (celle qui garantit l'opération d'apprentissage exigée pour l'autoréalisation sociale des conditions de la reconnaissance) qui assure la capacité de la règle légale du droit à assurer sa fonction régulatrice et, dans ce cadre, à traduire la prise en compte progressive des exigences normatives portées par la liberté et l'égalité universalistes.

Dans une telle perspective devant combiner « règles du droit » et « apprentissage moral » - ce en deçà de l'État - il nous semble que Honneth pose dès lors la question de l'institution, comprise comme construction symbolique faisant tiers dans un espace donné entre deux sujets, et ce transversalement à la sphère famille, en passant par la sphère école, puis la sphère de l'insertion dans le monde du travail. Si comme nous le postulons dans cette deuxième partie de notre recherche, Honneth a procédé à de nombreux détours, il n'a pas vraiment - pour approfondir la conception du droit que cette démarche implique - examiné les apports de deux auteurs qui ont travaillé ces domaines ;

Le premier est Alain Supiot, principalement dans ses réflexions développées récemment dans son ouvrage *Homo Juridicus*²³⁴. La réflexion de Supiot prend pour point de départ l'évolution actuelle du droit des démocraties de marché avancé. Or,

234 Supiot (A) *Homo Juridicus : Essai sur la fonction anthropologique du Droit*, Paris, Seuil, 2005.

cette évolution - marquée par une diminution du rôle de la loi étatique et une extension du rôle du contrat dans un contexte dit de « *mondialisation et de valorisation d'une régulation par le mécanisme du marché*²³⁵ » - loin de traduire la poursuite de l'autoréalisation croissante des exigences de reconnaissance sociale, semble, au contraire, constituer une menace pour les droits sociaux et les mécanismes de solidarité sociale qu'avaient promus les démocraties sociales dites des « trente glorieuses ». La thèse de Supiot est que cette évolution, malheureuse donc au regard des exigences portées par une théorie de la reconnaissance sociale, repose sur une conception inadéquate du droit et une méconnaissance des conditions juridiques requises pour que le droit puisse assurer une telle fonction anthropologique et régulatrice. Déjà cette première observation permet d'interroger la thèse de A. Honneth. Le fait que le droit se transforme en un mode de normativité qui semble menacer le processus d'autoréalisation des conditions de la reconnaissance n'oblige-t-il pas à nuancer la thèse d'une dynamique auto-réalisatrice et de sa manifestation quasi automatique dans le droit? Cela n'indique-t-il pas qu'à tout le moins, une des conditions d'une telle dynamique serait conditionnée par l'adoption, au sein d'un groupe social, d'une institution, d'une approche du droit qui respecte les conditions de ce que Supiot appelle « *la fonction anthropologique du droit, c'est-à-dire les conditions nécessaires à l'émergence d'une subjectivation des individus et, par conséquent, au maintien d'un lien social*²³⁶ » ? Finalement pour Supiot - et pour nous également - le caractère problématique des deux derniers modèles honnethien de la reconnaissance, est plus profond encore. En effet, selon lui, le droit ne pourrait assurer sa finalité d'instauration d'un vivre ensemble - répondant à nos attentes normatives - qu'en s'appuyant sur un principe extérieur qui en garantirait l'opérativité. Or d'où peut provenir un tel principe extérieur ? Et en tant que principe (tiers et régulateur) d'où et de qui émane-t-il ? Et comment s'élabore-t-il ? Si certes la définition juridique d'une institution peut convenir à ce méta niveau, il reste que finalement, Honneth aborde peu :

- la place, le rôle et la fonction des institutions dans son premier modèle (et les trois sphères de reconnaissance qui le composent) ;
- mais surtout n'accorde méthodologiquement pas la même importance au tiers institué, dans ses deux derniers modèles (ou deux dernières périodes), dont

235 Ibid., p 9.

236 Ibid., p 36.

nous avons montré par ailleurs qu'ils étaient déjà objets de conflits épistémologiques majeurs, mais aussi de détours conceptuels importants, dans la visée donnée à un tel projet de philosophie sociale.

Le deuxième auteur est Cornélius Castoriadis, notamment dans son travail considérable sur les enjeux de ce qu'il appelle « *la dialectique instituant-institué*²³⁷ ». C'est donc dans la troisième partie de notre exposé, que nous allons confronter l'usage que fait Honneth du concept d'institution (parfois explicite mais trop souvent implicite au sens des processus complexes qu'implique une telle dialectique), et ce dans une perspective historique des trente dernières années²³⁸ où il a approfondi son modèle de la reconnaissance. De fait avoir recours au concept d'institution présuppose :

- d'abord de construire le concept, non comme une catégorie close à priori, mais bien comme un modèle processuel plastique ;
- ensuite d'élaborer un modèle méthodologique du « *tiers institué/instituant* ».

En distinguant ce que nous appellerons les trois formes différentes que fait Honneth, de l'usage méthodologique du tiers, nous essaierons de montrer (à travers le prisme du modèle de Castoriadis), comment face aux processus psycho-sociaux « *d'invisibilisation* » autant que d'« *auto-institution imaginaire* », le pari honnethien de fonder normativement et rationnellement sa philosophie sociale, contient en lui même ses propre limites. D'autant plus - et toute l'Histoire de l'humanité en est l'éclatante démonstration - quand toute institution peut – comme le montrait W. Benjamin - se révéler un processus d'auto-construction, qui échappe tout ou partie à ce que voulaient initialement en faire les individus contractants²³⁹.

²³⁷ Castoriadis (C), *L'Institution imaginaire de la société* Paris, Seuil, 1975.

²³⁸ Il est finalement assez paradoxal de remarquer que les premiers travaux d'Axel Honneth en 1987 abordaient de façon assez frontale cette question cruciale de l'institution, notamment à travers les questions de pouvoir et de la domination, (in Honneth, (A), *Critique du pouvoir : Michel Foucault et l'école de Francfort, élaboration d'une théorie critique de la société*, (1986), Paris, La Découverte, 2017.

²³⁹ Benjamin (W), « Thèses sur le concept d'histoire », in *Œuvres*, Tome III, trad. De Gandillac (M) et Rusch P), Paris, Gallimard, 2000. Notamment Thèses 1 à 5.

**TROISIEME PARTIE: nature du registre et ordre de la contrainte.
La méthodologie du TIERS et son évolution à travers les trois périodes qui vont
de la lutte pour la reconnaissance à l'éthique de la reconnaissance,
puis au paradigme de la reconnaissance.**

« L'universalité de l'homme apparaît en pratique précisément dans l'universalité qui fait de la nature entière son corps non-organique, aussi bien dans la mesure où, premièrement, elle est un moyen de subsistance immédiat que dans celle où, deuxièmement, elle est la matière, l'objet et l'outil de son activité vitale. La nature, c'est-à-dire la nature qui n'est pas elle-même le corps humain, est le corps non-organique de l'homme. L'homme vit de la nature signifie : la nature est son corps avec lequel il doit maintenir un processus constant pour ne pas mourir. Dire que la vie physique et intellectuelle de l'homme est indissolublement liée à la nature ne signifie pas autre chose sinon que la nature est indissolublement liée avec elle-même, car l'homme est une partie de la nature. Tandis que le travail aliéné rend étrangers à l'homme 1/ la nature, 2/ lui-même, - sa propre fonction active, son activité vitale,- il rend étranger à l'homme le genre : il fait pour lui de la vie générique le moyen de la vie individuelle. (...) Le travail, l'activité vitale, la vie productive n'apparaissent eux-mêmes à l'homme que comme un moyen de satisfaire un besoin, le besoin de conservation de l'existence physique. Mais la vie productive est la vie générique. C'est la vie engendrant la vie. Le mode d'activité vitale renferme tout le caractère d'une espèce, son caractère générique, et l'activité libre, consciente, est le caractère générique de l'homme. La vie elle-même n'apparaît que comme moyen de subsistance. L'animal s'identifie directement avec son activité vitale. Il ne se distingue pas d'elle. Il est cette activité. L'homme fait de son activité vitale elle-même l'objet de sa volonté et de sa conscience. Il a une activité vitale consciente. Ce n'est pas une détermination avec laquelle il se confond directement. L'activité vitale consciente distingue directement l'homme de l'activité vitale de l'animal. C'est précisément par là, et par là seulement, qu'il est un être générique ».

(Marx (K), *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, trad. et intro Fischbach (F), Paris, Vrin, 2007).

INTRODUCTION DE LA TROISIEME PARTIE.

Les nouveaux modes de régulation sociale à l'œuvre dans les sociétés libérales capitalistes requièrent, pour être correctement décrits et pensés, une prise en compte d'une mutation radicale du rapport subjectif au lien social et à la norme. La complexité de nos sociétés est telle, que la norme d'une situation ne peut plus être systématiquement posée *a priori*, elle apparaît comme la cristallisation de la rencontre de plusieurs registres de normativité combinés, à plusieurs ordres de contraintes anthropologiques et/ou juridiques. Pour appréhender cette nouvelle compréhension de la norme, une nouvelle sémantique surgit, où il est question de « *compromis, de consensus, de nœud*¹ ». Dans de tels contextes, la définition de la norme et son appropriation « *exigent communication, négociation, discussion entre les acteurs impliqués et les institutions au sein desquelles ils évoluent*² ». La norme - pouvant être interprétée différemment - ne prend de fait son sens que si elle est contextualisée dans une situation et une temporalité précise. Dans ce contexte d'éclatement des différents régimes de normativité, la résolution des conflits, la prise de décision - ou plus généralement la réalisation d'une forme « *d'éthicité démocratique* » en acte - appellent de façon croissante des modes de médiation, des instances psychologiques, sociales, juridiques visant à intervenir – « *sous le mode du tiers instituant*³ » - dans les cas où les individus et les groupes n'arrivent plus à interpréter correctement leur situation, ne voient plus d'issues acceptables aux divergences qui surgissent, lors de l'action en commun.

Dans cette perspective, le tiers ne doit pas seulement apparaître comme juge ou arbitre - fondé en droit - mais également comme médiateur ou facilitateur - reposant dès lors sur une visée pragmatique et empirique. Si comme le pressentait H. Marcuse⁴, recourir de nos jours à une extériorité transcendante pour fonder l'ordre social est devenu difficile, voire impossible, (il n'y a plus de Grand *Tiers*, de grande référence universelle), alors se pose la question de savoir ce qui fait tiers dans une « *société de l'accélération et de la confusion*⁵ » entre Sujet (réel/virtuel) et Objet (réel et virtuel).

¹ Dupuy (J.P), *Introduction aux nouvelles sciences sociales : logique des phénomènes collectifs*, Paris, Ellipse, 1992, p 27.

² Ibid., p 32.

³ Castoriadis (C), *L'Institution imaginaire de la société* Paris, Seuil, 1975 (réed.1990), p 12.

⁴ Marcuse (H), *Pour une théorie critique de la société : contre la force répressive* trad. Heim (H), Paris : Denoël- Gonthier, 1971.

⁵ Rosa (H), *Accélération : une critique sociale du temps*, Paris, La Découverte, 2010.

Il ne faut pas s'y tromper, la pluralisation des cadres de référence de l'expérience subjective ne se réduit pas à un changement de modèle culturel ou à une nouvelle configuration du sens. Ce qui est maintenant perçu et vécu, c'est précisément la pluralité irréductible des modèles culturels et la nécessité de prendre en compte cette pluralité dans nos manières de vivre ensemble. Du point de vue de la coordination de l'action, il en résulte qu'« *il nous faut abandonner la représentation d'un monde qui fournirait le cadre plus général de ce qu'il faut faire ou ne pas faire et, en conséquence, la question de la coordination de l'action est renvoyée aux acteurs eux-mêmes*⁶ ». Ces transformations ont des conséquences radicales sur les dispositifs de régulation sociale, les méthodologies du tiers instituant, et ont des répercussions sur la façon dont les individus sont amenés à s'éprouver subjectivement. « *Il peut y avoir dans la vie des individus comme dans la vie des sociétés des moments de crise, qui ne consistent pas uniquement à passer d'une forme de sens à une autre, mais qui vont jusqu'à remettre en question notre pouvoir même de faire sens*⁷ ».

C'est de fait à partir de son ouvrage « *Le Droit de la liberté*⁸ » (publié en Allemagne en 2011, en 2015 en France), qu'Axel Honneth :

- après avoir assumé de poursuivre sa construction conceptuelle dans un paradigme résolument artefactuel ;
- après l'avoir inscrit dans un registre d'intelligibilité au sein d'un modèle théorique normatif ;

fait - nous semble-t-il - un choix radical dans le choix du registre et de l'ordre de contrainte de la mobilisation méthodologique du tiers. Alors que dans son premier modèle, le tiers est mobilisé sur le mode du registre réflexif dans une contrainte d'ordre anthropologique, dans le second modèle le tiers est convoqué sur un registre empirique dans une contrainte d'ordre pragmatique. Puis dans son troisième modèle, Honneth mobilise le tiers sur le registre de la généralisation - nous parlerons de tiers généralisé) - sous l'ordre d'une contrainte - qu'il se fixe lui même épistémologiquement et conceptuellement – et qu'il veut normative.

⁶ Macherey (P), *Le Sujet des normes*, Paris, Editions Amsterdam, 2014, p.18.

⁷ Macherey (P), *De Canguilhem à Foucault. La force des normes*, Paris, La Fabrique, 2009, p. 41.

⁸ Honneth (A) : *Le droit à la liberté : Esquisse d'une éthicité démocratique* - Trad. Joly (F) et Rusch (P), Paris, Gallimard-Essai, 2015.

Certes transversalement aux trois sphères de reconnaissance (initialement constitutives du concept) comme aux trois modèles théoriques précédemment analysés, ces trois méthodologie du tiers sont toutes nécessaires, car elles interviennent dialectiquement et se conjuguent dans la relation de l'individu au collectif. Mais c'est justement là - dans une assignation de méta-niveau, abstraite, et normative - qu'une telle conception du tiers méthodologique pose problème : en l'occurrence il détermine une vision potentiellement dominante, pouvant dévaloriser tout ce qui lui échappe. La reconstruction normative de Honneth (après celle d'Habermas dont il voulut pourtant s'émanciper) ne peut plus dans ce troisième moment dialectiquement :

- d'une part prendre la mesure du décalage entre les institutions démocratiques, l'infrastructure morale d'une société donnée et les pratiques sociales qui la composent ;
- et d'autre part évaluer empiriquement les différents mouvements et revendications sociaux qui traversent une société donnée, en fonction de ce qu'ils contribuent ou non, à faire évoluer.

De fait dans ce tournant que constitue pour nous la troisième période de construction de son modèle de la reconnaissance, Honneth - dans la lignée d'un modèle du conflit social prenant ses sources dans la complexité des relations intersubjectives - cherche à élaborer *coute que coute* une notion de la justice adaptée à un tel modèle de lutte entre sujets. Dans ce cadre, il opère deux déplacements à son propre son modèle conceptuel. D'abord, la notion de reconnaissance semble subsumée sous celle de liberté : les différents modèles de reconnaissance sont intégrés à ce qu'il nomme la « *liberté sociale* ». Ensuite, Honneth accorde une plus grande importance aux institutions modernes et à leur histoire.

Cette évolution - amorcée à partir de l'ouvrage « *Les pathologies de la liberté* » qui consacrait le passage de la problématique de « la lutte pour » à celui d'« une éthique de » - pensée comme potentiel normatif à-priori des expériences des sujets - sera confirmée dans les deux tomes « *Ce que social veut dire*⁹ » (publiés respectivement en France en 2013 et 2015) où Honneth - (prenant acte de l'irréductibilité des processus conscients et inconscients, visibles et invisibles, structurant toute forme de

⁹ Honneth (A), *Ce que social veut dire*, (tome I), *Le Déchirement du social*, Paris Gallimard, 2013, et Honneth (A), *Ce que social veut dire*, (tome II), *Les Pathologies de la raison*, Paris Gallimard 2015.

domination dans les relations intersubjectives) - retourne à Hegel et à la question des principes du droit, instance tierce susceptible de construire - au-delà du conflit entre deux individus - des critères normatifs du juste, de l'injuste, donc de « *la vie bonne* ». De fait par cet infléchissement du processus « *de lutte pour la reconnaissance* » vers « *le paradigme de la reconnaissance* » comme prérequis institué, tiers et normatif, Honneth retourne à l'ancrage hégélien de sa théorie qu'il consolide. Mais, de notre point de vue, cette nouvelle perspective s'oriente dès lors davantage vers un questionnement qui ne relève plus stricto-sensu de la philosophie sociale, mais oscille entre philosophie morale et philosophie politique.

Honneth revient à Hegel, notamment à sa Philosophie du droit, duquel il reprend deux thèses majeures : celle de la coexistence, au sein de la modernité, de divers sens de la liberté et celle du rôle déterminant des institutions dans l'effectivité, pour les individus, de cette dernière. L'autre emprunt à Hegel est de type méthodologique. Ici, Honneth insiste sur la nécessité, pour la philosophie sociale, d'adopter une démarche hégélienne dans l'élaboration d'une théorie de la justice. Démarche qu'il nomme « *reconstruction normative*¹⁰ » : selon lui, une théorie de la justice n'a pas pour tâche de prescrire au monde des normes tirées de principes abstraits, mais bien plutôt d'identifier et de critiquer celles à l'œuvre dans la réalité sociale et produites par les conflits qui la traversent. Par l'analyse immanente de « *tout un tissu de pratiques sociales*¹¹ » une telle théorie doit selon Honneth, « *reconstruire, et non construire, ces valeurs et idéaux institutionnalisés*¹² », sur lesquels repose toute société. De ce fait Honneth affirme que, la philosophie sociale retrouvera sa puissance critique : elle pourra révéler les décalages entre ces principes et leur réalisation généralement déformée.

Dans une progression en trois parties imbriquées conceptuellement. Honneth déploie son raisonnement. D'abord, à travers une ré-visitation historique du droit, Honneth développe la notion de liberté (autonomie individuelle), concept central des théories modernes de la justice. Il y dégage historiquement, deux interprétations de la liberté ayant donné lieu à deux conceptions dominantes de la justice. D'un côté, la liberté négative (Hobbes, Locke, Nozick), où absence de contrainte extérieure, renvoie à une conception atomiste du sujet et définit la justice comme l'organisation de ces atomes.

10 Honneth (A), *Le droit à la liberté*, op cité, p 22.

11 Ibid., p 19.

12 Ibid., p 18.

De l'autre, la liberté réflexive (Rousseau, Kant), où l'autodétermination, comprend la justice comme un ensemble de procédures, permettant la coopération des individus. Honneth rappelle ici la critique hégélienne de ces deux libertés. Concernant la liberté négative, il souligne que non seulement cette dernière « *s'arrête au seuil véritable de l'auto-détermination individuelle*¹³ », mais qu'elle ne « *rend pas non plus l'individu capable de se poser à soi-même les objectifs qu'il s'agira pour lui de réaliser dans le monde*¹⁴ ». Quant aux idées de liberté réflexive, Honneth montre qu'elles n'ont pas prise sur les conditions permettant en premier lieu leur exercice, puisqu' « *aucun modèle de liberté réflexive n'interprète comme des composantes de la liberté elle-même les conditions sociales qui la rendent possible*¹⁵ ». Honneth leur oppose donc une troisième forme, liée à la notion de reconnaissance mutuelle, la « *liberté sociale et intersubjective* », qu'il emprunte à Hegel et Marx : les sujets sont effectivement libres, lorsqu'ils sont en mesure de former et réaliser leurs projets et désirs au sein de rapports institués de reconnaissance. Pour Honneth, cette liberté est sociale, dans la mesure où « *elle envisage une institution bien déterminée de la réalité sociale, non plus comme un pur et simple additif à la liberté, mais comme le médium et la condition de la mise en application de cette liberté*¹⁶ ».

Afin de dégager les conditions de possibilité d'une liberté sociale effective, Honneth montre ensuite les limites des deux premières formes de liberté. Celles-ci, légitimes mais abstraites, entraînent, lorsqu'elles sont hypostasiées, diverses pathologies de la liberté (juridisme, moralisme), qui correspondent à la négation du caractère intersubjectif et multiforme de cette dernière.

Enfin à travers ce qu'il désigne comme « *La réalité de la liberté* », Honneth procède à la reconstruction du mouvement concret de la liberté au sein des trois sphères de reconnaissance, qu'il avait initialement modélisées dans son premier ouvrage. Il dresse à cette occasion, à l'aide des modèles de Weber et de Parsons - ainsi que de références fictionnelles (littérature et cinéma) -, un saisissant tableau de la modernité. Une modernité constituée de « *luttres menées au nom de la réalisation sociale des promesses de liberté intrinsèques aux sphères sociales*¹⁷ », et contre les structures traditionnelles de la société, mais aussi contre le juridisme et le moralisme ambiants.

13 Ibid., p 50.

14 Ibid. p.51.

15 Ibid. p. 69.

16 Ibid. p. 71.

17 Ibid. p. 504.

Ce tableau lui permet alors de poser les conditions de réalisation et de reproduction d'une société, qui ne soit pas simplement l'articulation d'atomes égoïstes.

Offrant une solide illustration de la puissance explicative et critique du modèle de la reconnaissance mutuelle, cet ouvrage de Honneth présente également une éclatante démonstration de la pluralité des significations de la liberté et de la nécessité de tenir compte de chacune d'elle, notamment dans l'élaboration d'un concept de justice sociale qui ne soit pas coupé des institutions sociales, ni des conflits cognitifs concrets. Cette idée que la liberté politique est déterminée par d'autres formes (morales, juridiques, sociales) de liberté – idée que l'auteur ne cesse de déployer depuis « *La Lutte pour la reconnaissance* » –, constitue donc la force majeure de l'ouvrage.

Si – comme nous l'avons analysé dans la partie précédente – il est possible de s'interroger sur le caractère ethno-centré (reconnu) de la notion « *d'éthicité démocratique* » développée par Honneth, si par ailleurs on constate – qu'encore une fois – il se démarque du point de vue de Nancy Fraser¹⁸, selon lequel une véritable reconnaissance sociale et politique n'est possible, que si elle passe également, au niveau socio-économique par une redistribution du capital, (notamment dans un moment de marchandisation et financiarisation accélérée et généralisée des relations sociales¹⁹), il n'en demeure pas moins que « *Le Droit de la liberté* » se révèle comme le moment où par un retour à la philosophie du droit de Hegel, Honneth réintroduit dans toute relation intersubjective, la notion de tiers, et plus particulièrement celle de l'institution et du droit. Dans cette troisième partie - intitulée nature du registre et ordre de la contrainte - nous aimerions donc faire émerger les évolutions (pensées méthodologiquement) que fait Honneth du tiers instituant et du droit. Car si Hegel avait clairement envisagé de problématiser le méta-niveau constitué par l'institution au prisme des missions et fonctions de l'État (pensé comme tiers de la communauté politique), Honneth ne pense pas l'institution sous cette forme dernière et totalisante. Il pense davantage l'institution dans son modèle générique, indépendamment de la sphère sociale, où elle est appelée à générer sa fonction tierce.

18 Fraser (N), *Qu'est-ce que la justice sociale ? : Reconnaissance et redistribution*, trad. Ferrarese (E), Paris, La Découverte, 2005.

19 Jappe (A) : *Crédit à mort et décomposition, : la décomposition du capitalisme et ses critiques*, Paris, Ed Lignes, 2011.

Chapitre VII

Limites du tiers empirique comme contrainte pragmatique : Institution, invisibilité, et nouvelles formes de domination.

19/ L'institution comme tiers structurant dans le processus de lutte pour la reconnaissance : insuffisances et paradoxes.

A/ Qu'est ce qu'une institution ?

S'engager dans une réflexion sur le concept d'institution en philosophie sociale, c'est immédiatement rencontrer le débat de l'individualisme et du holisme. D'un côté la position individualiste repose sur ces deux thèses : les composantes ultimes de la vie sociale sont les comportements individuels, tous les phénomènes sociaux peuvent être modifiés, si les individus qu'ils concernent le décident. Les phénomènes sociaux primitifs sont donc des phénomènes individuels et les phénomènes collectifs sont des phénomènes dérivés. De l'autre, la position holiste consiste au contraire à poser l'existence d'une dimension irréductiblement collective de la vie sociale, dimension émergeant et se structurant indépendamment des comportements individuels et que l'on désigne souvent par le terme d'institution, le terme étant alors entendu en un sens large.

Pour illustrer ce débat, référons-nous un instant à la définition que Max Weber donne de la dimension spécifiquement sociale des phénomènes sociaux. Dans *Économie et société*, l'activité sociale est définie par « *le comportement propre qui s'oriente significativement d'après le comportement d'autrui*²⁰ ». Weber soutient ainsi que le monde social est constitué d'actions dotées d'un sens pour les agents, et, plus précisément, d'actions dont le sens dépend de la prise en compte de l'action d'autrui. Cette définition n'est pas individualiste à proprement parler, puisque elle ne statue aucunement sur l'origine du sens donné par l'individu à son action. Elle permet cependant de comprendre comment une approche individualiste veut tenter de réduire le social aux modalités suivant lesquelles, les individus tentent de coordonner leurs actions en fonction de la connaissance qu'ils ont de leur contexte d'action. Elle permet en outre de comprendre comment les phénomènes collectifs peuvent être conçus comme une simple agrégation de comportements individuels. La définition

²⁰ Weber (M), *Economie et société : les catégories de la sociologie* (1921), trad. Freund (J), Paris Pocket, 2003, p 52.

wébérienne a également pour intérêt de mettre assez clairement en lumière les limites du point de vue individualiste. Pour pouvoir « *s'orienter significativement en fonction d'autrui* », il faut en effet pouvoir présupposer des règles d'action communes aux différents partenaires d'interaction. Or, si ces règles permettent l'anticipation du comportement d'autrui, c'est qu'elles s'imposent aux agents en tant que règles socialement en vigueur, déjà instituées avant qu'ils ne les reconnaissent comme valables. Cette conclusion peut-être rendue plus évidente, si on analyse plus avant l'idée d'action sociale.

Si l'activité sociale suppose la coordination de mon action avec celle d'autrui, elle suppose donc des formes d'accord avec autrui, qui supposent l'existence d'un langage commun au moyen duquel nous accordons des significations communes aux règles qui gouvernent l'interaction et aux objectifs spécifiques que nous poursuivons. L'activité sociale comporte en ce sens une dimension communicationnelle, et il semble évident que la communication n'est pensable que sous la condition préalable de significations communes, de significations socialement instituées.

Cependant les significations collectives incarnées dans les institutions ne peuvent pas être conçues comme l'objectivation de significations constituées indépendamment d'elles (dans une conscience transcendantale ou dans un esprit du monde survolant les sociétés). A ce titre parler d'institution au sens générique nous semble trop indéterminé. Il ne permet pas de rendre compte de la dialectique instituant/institué, au sens des modes d'organisation spécifiques de la vie sociale (famille, école, hôpitaux justice, entreprise, marché, etc.). Ces institutions spécifiques se distinguent de simples usages habituels (des « *usages* » au sens wébérien du terme, en ce qu'elles ne définissent pas seulement des façons d'être et de se comporter par rapport à autrui (politesse, savoir-vivre, etc.) mais aussi des dispositifs de coordination de l'action qui leur sont spécifiques (que cette coordination soit organisée selon la logique décentrée du marché ou selon la logique centralisée de l'organisation). Entendu en ce sens plus étroit, le terme d'institution recouvre donc deux types d'institutions qu'il convient encore de distinguer : les simples dispositifs de coordination de l'action comme le marché - qui pour Weber correspondent notamment aux « *ordres légitimes*²¹ » - et les dispositifs de coordination de l'action qui définissent également des espaces sociaux spécifiques comme la famille, l'école,

21 Ibid., p 122.

l'entreprise, la prison, la caserne, etc. Pour Weber, il s'agit donc de distinguer les « *groupements fondés sur l'entente et les groupements fondés, et organisés par règlements*²² ». Ce dernier type d'institution suppose tout à la fois des techniques de mise en ordre de l'action, des règles d'interaction, des principes de justification et des normes.

S'il est donc possible d'admettre que les individus se soumettent aux coutumes de la même manière qu'ils se soumettent aux règles du langage – en interprétant des règles à la lumière des usages qui leur sont associés – il est également possible d'admettre que toute institution suppose l'existence de règles spécifiques de coordination de l'action et qu'en ce sens, toute institution est un ensemble de pensées objectivées. Mais lorsque les institutions ancrent les règles d'interaction dans les dispositifs constitutifs des contextes d'action spécifiques, lorsqu'en outre elles les secondent par des principes normatifs accompagnés de formes de contrainte, voire par des types d'identification spécifiques, l'objectivité des règles de l'interaction ne peut plus être envisagée comme neutre.

Emmanuel Renault écrit : « *pas plus les procédures de mise en ordre des conditions d'action (par exemple, la mise en circulation des informations et des marchandises, les dispositifs visant à mettre en contact l'offre et la demande sur le marché) que les processus de mise en forme des attentes et de dressage des corps agissants (par exemple, le dressage corporel de l'élève à son bureau et l'orientation de ses intérêts vers les matières enseignées) ou que l'identification aux normes au sein de ces espaces sociaux, ne relèvent de la simple application d'une règle selon l'usage*²³ ».

Ce problème reconduit en fait à la question de la place que le pouvoir occupe dans la vie sociale. Les institutions, au sens wébérien des ordres légitimes et des groupements, reposent bien sur des dispositifs de mise en ordre irréductibles à l'application de toute règle, comme le prouvent les dynamiques fonctionnelles de la division du travail propres au marché et aux administrations publiques par exemple, comme le prouve encore le fait que les différentes institutions font elles-mêmes système et ainsi constituent un soubassement matériel de l'action, qui échappe au moins partiellement à la perception que nous pouvons obtenir de notre contexte d'interaction. Les institutions reposent sur des dispositifs de mise en ordre, comme

22 Weber (M), *Essai sur la théorie des sciences* (1917), trad. Freund (J), Paris, Plon, Pocket, 1992, p. 95.

23 Renault (E), « Reconnaissance, institutions, injustice » «in revue du MAUSS n° 24, Paris, 2004, pp. 180-195.

Foucault²⁴ le soulignait à propos de la prison, en soutenant que les règles juridiques et administratives à partir desquelles elles se justifient, ne sont que la partie visible de l'institution et que les principes normatifs n'ont d'effectivité sociale qu'en raison des rapports de pouvoir complexes qui les ancrent dans les institutions : « *L'institution prison, c'est pour beaucoup un iceberg. La partie apparente, c'est la justification (...). La partie cachée, c'est le plus important, le plus redoutable*²⁵ ». Cette mise en ordre des actions en deçà des règles, c'est précisément ce qu'il convient en effet de nommer pouvoir, en entendant par là des dispositifs d'agencement, qui, en répartissant, en sériant, en combinant, font que des actions produisent des effets sur d'autres actions. Concevoir l'institution à partir de la seule règle et de la seule justification, c'est manquer tous les rapports de pouvoir qui traversent les institutions, et c'est rater également les effets de subjectivation spécifiques qu'ils produisent.

B/ La question de la règle dans l'institution et ses effets non apparents de domination.

Concevoir l'usage de l'institution comme l'usage de la règle, fonde finalement la valeur des institutions sur des pensées qui font autorité symbolique, plutôt que sur la satisfaction d'attentes pratiques, et tend donc à réduire la question du fonctionnement valable d'une institution à la question de son fonctionnement homéostatique, induisant ainsi une image conservatrice et reproductrice du social. Concevoir les institutions suivant le modèle des pensées communément partagées, revient deuxièmement à passer sous silence qu'au sein des institutions, entrent en conflit des projets d'existence divergents, des modèles d'organisation de la vie sociale contradictoires ; silence d'autant plus dommageable que l'organisation de la vie sociale n'est modifiable que dans la mesure où elle est structurée par des institutions qui, par définition, sont transformables. Troisièmement concevoir l'institution suivant le modèle de l'inscription des règles dans la positivité des usages, c'est passer sous silence la possibilité d'un désajustement des normes et des règles avec les usages qui leur correspondent, c'est passer sous silence la possibilité d'usages institutionnels dénués de sens à la lumière des normes et des règles qui leur sont

24 Foucault (M), *Surveiller et punir : naissance de la prison*, Paris, Gallimard, 1975.

25 Ibid. p. 174.

associées. En somme, ne pas rendre compte des différentes formes de l'expérience de l'injustice au sein même des institutions.

Selon Emmanuel Renault, « dans l'institution, l'expérience de l'injustice peut en effet prendre trois formes : celle d'une violation de principes explicitement formulés, celle d'une violation de principes de justice implicites, celle de situations compatibles avec les deux types de principes précédents²⁶ ». Une première forme est donc celle d'une incompatibilité des actions, ou des règles d'interaction, avec des principes normatifs expressément formulés (sous une forme juridique ou réglementaire), soit dans l'institution, soit en dehors d'elle. Par exemple la violation de droits fondamentaux par les pratiques de bizutage fournit un exemple d'incompatibilité de règles d'interaction avec des principes normatifs institués hors de l'institution. Les institutions, au sens d'espaces sociaux spécifiques, sont également dotées de principes de justification propres qui leur permettent de régler les litiges entre les individus. Ce genre de principes normatifs institués en elles permet également d'identifier des conduites injustes – les violations des principes de déontologie professionnelles en fournissent une illustration. L'expérience de l'injustice au sein même d'une institution, révélant l'asymétrie des principes normatifs entre deux institutions, peut relever de bien d'autres cas de figure.

La nature du problème peut être précisée en évoquant la place du droit et de la justification dans la critique sociale. L'une des spécificités du droit est de contenir à la fois l'institutionnalisation de principes normatifs et des règles qui permettent leur application, de sorte que ces principes se voient dotés d'une interprétation : et il est bien des cas où les situations sociales peuvent être subies comme une injustice extrême sans contrevenir explicitement au droit. Les principes normatifs propres aux institutions, parce qu'ils sont en prise sur les modalités déterminées de l'interaction, semblent susceptibles de fournir une définition plus large de l'injustice. C'est pourquoi un auteur comme Boltanski a soutenu que la critique sociale doit prendre la forme d'une théorie de la justification²⁷. Reprenant l'idée d'une critique herméneutique, il soutient que la critique est à comprendre comme une activité sociale et non comme l'apanage du savant. Plutôt que de critiquer une institution de l'extérieur – à partir de principes transcendants – ou de l'intérieur en optant pour l'un

26 Renault (E) : « Reconnaissance, institutions, injustice », op cité, p. 190.

27 Boltanski (L) - Chiapello (E), *Le nouvel esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard, coll. « NRF essais », 1999.

des partis en conflit, la critique sociale se doit d'épouser la « *montée en généralité par laquelle les agents se dessaisissent de leurs intérêts particuliers pour s'élever à l'universel. Elle doit prendre appui sur les principes de justification qui permettent de trancher leurs litiges*²⁸ ».

De ce fait conçue comme compétence sociale, la critique serait donc identifiable à la capacité d'user adéquatement de la grammaire de justification implicite, qui est associée à chaque ordre institutionnel, et il reviendrait au sociologue d'explicitier cette grammaire, en la détachant des discours de justification particuliers dans lesquels elle se réalise. Pour qu'un tel modèle de la critique sociale soit généralisable, il faudrait admettre que l'expérience de l'injustice ne concerne que de simples litiges : des conflits s'inscrivant dans le bon fonctionnement d'un ordre institutionnel et pouvant être réglés par la simple application ordinaire des principes normatifs inscrits en lui.

Mais il est également des injustices qui prennent non pas la forme d'un litige, mais celle d'un différend fondé sur un tort, c'est-à-dire des situations qui ne peuvent pas être énoncées dans la grammaire normative disponible, parce que les principes de justification et les règles d'interaction qu'ils sous-tendent, sont compatibles avec des formes d'existence insupportables. Telles sont précisément les injustices les plus graves, celles qui conduiront - si la crise qu'elles ouvrent est suivie d'une révolte couronnée de succès - à la transformation d'un ordre institutionnel. Dans ce cas, la « *montée en généralité*²⁹ » vers les principes normatifs de l'ordre injuste serait un égarement politique, et il convient bien plutôt de prendre parti pour les victimes de l'injustice, en montrant que leurs attentes normatives sont légitimes.

Selon Axel Honneth une telle théorie normative reposant sur une « *éthique de la reconnaissance intersubjective* » permettrait de s'engager dans cette démarche, en mesurant la valeur des institutions à la lumière d'attentes fondamentales qui se situent en deçà des règles de la vie sociale et des principes de justification institués. Mais pour que cette théorie des attentes fondamentales puisse conduire jusqu'à la critique des institutions, il convient de repenser les attentes de reconnaissance à partir des effets de reconnaissance produits par les institutions elles-mêmes.

28 Ibid. p. 144.

29 Ibid. p. 144.

C/ Invisibilité, reconnaissance dépréciative et reconnaissance fragmentée : les limites des normes instituées dans le modèle honnethien.

L'institution produit manifestement trois types d'effet sur les individus. Tout d'abord, elle influe sur les comportements en tant qu'instance de coordination des actions par des règles. Mais l'institution produit également deux autres types d'effets, qui sont relatifs non plus seulement à l'interaction mais aussi à la subjectivation. En tant que dispositifs de mise en ordre des individus et des choses, les institutions produisent en effet une configuration spécifique des attentes des individus et des effets de mobilisation de la subjectivité. Enfin tant qu'espaces sociaux spécifiques régis par des principes normatifs particuliers, elles constituent également des lieux de socialisation et de production de l'identité spécifique. Trois types de reconnaissance correspondent à ces trois types d'effets institutionnels que sont la coordination, l'interpellation et la subjectivation identitaire.

Un premier type d'effet institutionnel concerne la mobilisation des subjectivités ou l'interpellation. La coordination institutionnelle des actions dépend en effet de règles dont l'efficace est parfois renforcée par des processus d'orientation des attentes vers les fins visées par l'institution - (orientation des désirs vers les marchandises par les dispositifs de valorisation marchande, orientation des désirs vers le succès de l'entreprise et la promotion personnelle, par le salaire au mérite et des dispositifs d'avancement des carrières dans les entreprises, etc.) – et par des dispositifs d'identification aux rôles particuliers que les individus doivent jouer au sein des institutions - (valorisation d'une présentation de soi et d'un savoir-être déterminé dans les institutions scolaires ou par la culture d'entreprise dans les secteurs concurrentiels de production marchandes ou de services). Cette coordination par les règles est ici renforcée par l'intervention de normes, auxquelles les individus tentent de se conformer et par des dispositifs spécifiques visant à ce que les individus calquent autant que possible leur comportement sur ces normes. Les effets de subjectivation qui en résultent sont solidaires d'un nouveau type de déni de reconnaissance. Dans les institutions qui n'offrent de reconnaissance qu'aux individus s'efforçant de *coller le plus possible* à un rôle social déterminé, le déni de reconnaissance prend la forme de la méconnaissance et de l'invisibilité plus que de la reconnaissance dévalorisante : méconnaissance à l'intérieur des institutions (dans le cas où les individus se voient contraints d'endosser des rôles auxquels ils ne peuvent

s'identifier), invisibilité ou mort sociale pour ceux qui n'existent pas pour les institutions, parce qu'ils n'agissent pas en elles et qu'ils ne répondent à aucune fonction socialement identifiable.

Deuxièmement, dans la mesure où les règles de l'interaction conditionnent *la façon dont autrui se comporte à mon égard*, elles ont une influence directe sur la manière dont autrui reconnaît ou non la valeur de mon existence. Contrairement aux règles d'action techniques, les règles de l'interaction supposent une qualification du sujet/agent, une qualification de l'action et un contexte d'action dans lequel intervient autrui. Elles sont soumises à une logique qui implique la possibilité d'une qualification et d'une évaluation différenciée des partenaires de l'interaction (que l'on pense par exemple, à la relation maître-élève-savoir(s) dans les institutions scolaires et universitaires³⁰). Ces qualifications de l'agent et de ses partenaires d'action par les règles de l'interaction, produisent paradoxalement à la fois des effets de reconnaissance en même temps que des effets de déni de reconnaissance. Le type de déni de reconnaissance qui est spécifiquement lié à ce premier type d'effet institutionnel peut être nommé *reconnaissance dépréciative*, en entendant par là une dépréciation qui peut prendre (selon Christophe Desjours) trois formes : « 1/ la reconnaissance comme un inférieur (la reconnaissance d'un individu comme un partenaire subordonné dans un contexte d'action hiérarchisé – par exemple, un ouvrier dans son rapport à un agent de maîtrise); 2/ la disqualification (la reconnaissance d'un individu comme ne remplissant pas les critères d'un partenaire d'action, quel que soit le contexte d'action 3/ la stigmatisation (la reconnaissance d'un individu comme agent d'actions nuisibles ou condamnables³¹ ».

Enfin un troisième type d'effet institutionnel concerne la constitution de l'identité. Au cours de la socialisation, les différents espaces institutionnels confèrent à chaque individu une représentation des spécificités de son existence et de sa valeur, et en ce sens, elles sont le lieu de la constitution des différentes composantes de l'identité personnelle. Ces composantes résultent de l'intériorisation de principes normatifs (dont les principes de justification internes aux institutions) et de rôles déterminés par l'intermédiaire de l'identification à des autrui, consciemment repérés comme

30 Chatellier (M), « Visibilité et invisibilité de la reconnaissance intersubjective dans le processus enseignement-apprentissage », in *Enfance au temps de l'humanité superflue (vol 1)*, Revue Illusio n° 20-21, Lormont, Bord de l'Eau, Janvier 2019.

31 Desjours (C), *Souffrance en France - La banalisation de l'injustice sociale*, Paris, Seuil, 1998, pp 297-298.

modèles. Dans la mesure où le comportement de ces autres dépend des règles et des dispositifs institutionnels, ici encore les institutions produisent un effet de reconnaissance spécifique. À vrai dire, un double effet de reconnaissance, puisque la socialisation et la constitution des identités ne doivent pas être considérées comme l'imposition de normes sociales à une subjectivité informelle, mais comme un processus dans lequel une transaction subjective (l'unification par l'individu des différentes composantes de son identité) accompagne un processus de transaction objective entre ses propres attentes, celles du modèle auquel il s'identifie, et celles de l'institution.

L'action d'un individu dans un contexte d'action particulier n'est jamais déterminée par ce seul contexte d'action, mais toujours aussi par le poids de son passé et des différentes formes de son existence sociale. De même que l'enfant tente de faire reconnaître à l'institution scolaire, l'image qu'il s'est forgée de lui-même au sein de la famille³², de même il tentera en retour de faire reconnaître à sa famille l'image qu'il s'est forgée de lui-même dans les espaces liés à la vie scolaire³³; et ce processus caractéristique de la première phase de la socialisation se poursuit également lors de la socialisation secondaire, où il y va du rapport des différentes institutions non familiales. Les différentes phases de la socialisation peuvent ainsi être interprétées comme un processus au cours duquel l'individu s'approprie de nouvelles identités tout en exigeant des institutions qu'elles reconnaissent la spécificité de son identité personnelle en construction³⁴. Dans un tel processus de subjectivation, la reconnaissance se rapporte à l'identité, à la fois en tant que ce qu'elle conditionne mais aussi en tant que ce qui la conditionne. La fonction spécifique que joue la reconnaissance au sein de ce processus complexe, permet d'identifier un nouveau type de déni de reconnaissance qu'Emmanuel Renault appelle « *reconnaissance fragmentée* »³⁵, insatisfaisante. Le monde social peut être ainsi constitué, que les différentes institutions produisent des effets de subjectivation incompatibles les uns avec les autres, dans la mesure où ils interdisent aux individus de s'identifier

32 Chatellier (M), « Entre mimesis, invisibilité et reconnaissance, les chemins insaisissables de l'enfance » in *Enfance au temps de l'humanité superflue* (vol 1), Revue Illusio n° 18-19, Lormont, Bord de l'Eau, Janvier 2019.

33 Chatellier (M), *Freud à l'école ? De la résistance des sujets aux sujets de la résistance*, Lormont, Bord de l'Eau, 2017, p. 75.

34 Chatellier (M), « Entre angoisse, déni et fétichisme, la disparition de l'institution comme tiers structurant au sein de l'École », in *Théorie critique des crises contemporaines : invariants épistémologiques et nouvelles perspectives conceptuelles*, Actes du Colloque International de Cerisy (6-13 Juin 2018) - Collectif Illusio, Rennes Ponceurq, (à paraître Juin 2020).

35 Renault (E) : « institutions, injustice », op cité, p. 192.

totallement aux différents rôles dans lesquels ils tentent de se faire reconnaître par la société. Ce n'est pas seulement que l'individu ne parvient pas à faire reconnaître la manière dont il interprète les rôles qu'il endosse (méconnaissance), mais c'est que ces différents rôles se superposent en lui, sans qu'il puisse procéder à l'unification synthétique personnelle qui lui donnerait le sentiment d'être reconnu à travers eux. Un tel déni de reconnaissance peut prendre deux formes. La première est « *la reconnaissance instable* » : elle correspond à une situation où l'individu flotte entre différents rôles sociaux sans parvenir à les unifier en un récit cohérent, de sorte qu'il ne parvient pas à donner un sens satisfaisant à son existence. Mais elle peut également prendre la forme d'une « *reconnaissance clivante* », ou déchirante, lorsqu'un contexte institutionnel rend possible des identifications fortes mais incompatibles. Pierre Bourdieu soulignait qu'un déchirement des individus entre *habitus* incompatibles est une source non négligeable de souffrance sociale : « *L'habitus n'est ni nécessairement adapté, ni nécessairement cohérent. Il a ses degrés d'intégration – qui correspondent notamment à des degrés de cristallisation du statut occupé. On observe ainsi qu'à des positions contradictoires, propres à exercer sur leurs occupants des “doubles contraintes” structurales, correspondent souvent des habitus déchirés, livrés à la contradiction et à la division contre soi-même, génératrices de souffrances*³⁶ ». De fait la reconnaissance peut devenir clivante, ou déchirante, quand elle s'incorpore en de tels habitus – dans le cas par exemple, du déclassement (scolaire ou professionnel) vers le bas, ou lorsque - dès la socialisation primaire - les individus sont pris dans des dispositifs institutionnels peu compatibles

Prendre au sérieux la dimension institutionnelle de l'existence permet donc de passer d'une théorie des institutions comme expression de la reconnaissance à une théorie des institutions comme constitution des relations de reconnaissance. Nous pensons que l'adoption d'un tel concept constitutif de la reconnaissance est cruciale pour une théorie critique de la société. Un premier point essentiel est en effet que les institutions sont toujours mesurées par les individus à l'aune d'une exigence de reconnaissance de leur propre valeur, qui n'est pas seulement une exigence de voir confirmées les trois formes du rapport à soi (« *confiance en soi, respect et estime de soi* ») sur lequel Honneth axe sa théorie de la reconnaissance : les individus exigent

36 Bourdieu (P), *La domination masculine*, Paris Seuil, coll. « Liber », 1998, p. 102.

toujours en même temps, que la reconnaissance d'une valeur soit définie par des identités déjà constituées, produites par et dans les institutions.

La confrontation des demandes de reconnaissance aux institutions est interne à la vie des institutions elles-mêmes : elle les engage soit dans un processus d'évolution interne, soit dans des crises où les conflits collectifs apparaissent aux individus (soumis au déni de reconnaissance) comme la seule issue possible. Ainsi le concept constitutif de la reconnaissance au sein des institutions permet-il d'élaborer une conception normative des dites institutions. Si dès lors la reconnaissance a toujours à voir avec l'institution, elle est également intimement liée à la question des identités sociales et professionnelles, ainsi qu'aux problèmes posés par les différentes formes de la souffrance sociale qui résultent de la reconnaissance dépréciative, de la méconnaissance/invisibilité ou de la reconnaissance clivante et fragmentée, processus générés en tant que tels par la logique institutionnelle. C'est donc seulement si elle parvient à s'appliquer aux questions de l'identité et de la souffrance sociale au sein des institutions, qu'une théorie normative de la reconnaissance selon Axel Honneth - pourrait prétendre balayer le plus large spectre possible (et sans doute jamais exhaustif) de l'injustice sociale.

20/ L'institution génératrice d'invisibilité, de reconnaissance dépréciative et/ou fragmentée.

A/ Sur la visibilité et l'invisibilité intersubjective : de quelques paradoxes.

Que signifie être visible ? Peut-on devenir invisible ? Si l'on n'est jamais visible ou invisible que pour quelqu'un, devant qui, dans quelle(s) situation(s) peut-on éprouver le sentiment d'être, tout à coup, là, présent, et pourtant invisible ? Depuis quelques années, il semble que, progressivement, ce qu'on appelle l'«invisibilité sociale» soit devenu un concept important dans le cadre de recherches dans les sciences sociales. Dans une ère où règne l'abondance et l'omniprésence de l'image sous ses diverses formes, on peut néanmoins se demander si évoquer le concept d'invisibilité sociale ne nous renvoie pas à un double paradoxe.

Premier paradoxe : peut-il y avoir un sens à évoquer une invisibilité qui ne serait pas «sociale»? Plus spécifiquement, l'expression même d'invisibilité sociale n'est elle

pas redondante ? Et pourtant, dans un ouvrage collectif paru en novembre 2013, intitulé *L'invisibilité sociale. Approches critiques et anthropologiques*, Hubert Faes et Olivier Voirol³⁷ amènent à considérer l'invisibilité sociale comme renvoyant non seulement à une situation dans laquelle un individu ou un groupe peut se sentir invisible à l'égard d'un autre, mais également, ces auteurs s'interrogent sur l'invisibilité *du* social. En d'autres termes, la question de l'invisibilité du social est alors celle qui pose le problème de la teneur même du social. Aussi, la lutte pour la visibilité d'un groupe social peut-elle être étroitement connectée à celle de l'indétermination floue du social, dépassant la seule dimension de l'attention. Comme l'écrit Hubert Faes : «*Dans le cadre de ce qui a été compris depuis le XIXème siècle comme la question sociale, ce n'était pas la visibilité qui était mise en avant comme teneur des relations sociales. Il s'agissait de l'exploitation ou de l'inégalité. Et si la question sociale était posée, si le politique s'en préoccupait, le prolétariat ne pâtissait pas d'invisibilité ; au contraire sa situation retenait l'attention, ne serait-ce que parce qu'il agissait pour cela*³⁸». En ce sens, ce que suggère Hubert Faes, c'est que le caractère contrasté du social, tel qu'il a pu être au XIXème siècle, s'est progressivement amenuisé et sans cesse complexifié. Pour risquer une analogie peut-être naïve, il n'est pas sûr que la société de classes décrite par Bourdieu dans *La Distinction* demeure aussi marquée dans notre société actuelle. Dans cette perspective, Olivier Voirol suggère de définir la problématique de la «visibilité» non pas comme « (...) un phénomène passager dans les répertoires de revendication, mais un révélateur essentiel de la structuration des sociétés contemporaines³⁹ ».

A ce premier paradoxe, on peut en relever un second qui, selon nous a trait à l'émergence de ce que John B. Thompson a appelé la «visibilité médiatisée»⁴⁰. En effet, le concept d'«invisibilité sociale» ne peut manquer de résonner avec

37 Faes (H), *L'invisibilité sociale. Approches critiques et anthropologiques*, Paris, L'Harmattan, 2013. Voir également la contribution d'Olivier Voirol à cet ouvrage, de même que la revue *Réseaux* dont un numéro consacré à l'invisibilité et dirigé par Olivier Voirol. Cf. Voirol, (O) « Présentation. Visibilité et invisibilité : une introduction », in *Réseaux*, 2005/1, n°129-130, p. 9-36. Mais aussi Voirol (O), « Les luttes pour la visibilité. Esquisse d'une problématique », in *Réseaux*, 2005/1, n°129-130, p. 89-121.

38 Voirol (O) « Les luttes pour la visibilité. Esquisse d'une problématique », in Revue *Réseaux*, 2005/1, n°129-130, p. 27.

39 Ibid., p 117.

40 Thompson, (J.B) « La nouvelle visibilité », in *Réseaux*, 2005/1, n°129-130, pp. 59-87.

l'importance accrue qu'a prise la sphère « *du spectacle* »⁴¹. Le développement technologique des moyens de communication et des médias (tels que la télévision et internet) a transformé en profondeur en l'élargissant le champ de la visibilité. Si bien que, comme le rappelle Thompson, le rapport au temps et à l'espace s'en est trouvé également considérablement modifié, créant le sentiment d'une «proximité et intimité médiatiques» fortes. Dans ces conditions, dans une société où les réseaux sociaux apparaissent comme le vecteur obligé d'un minimum de visibilité garante de liens sociaux solides, comment comprendre la problématique de l' «invisibilité sociale» ?

N'y a-t-il pas là un phénomène d'amplification et d'intensification dans lequel l'omniprésence spatio-temporelle du visible dans le quotidien amène à une saturation de l'attention ? Bien que ce soit un exemple qui ne nous concerne pas directement ici, il suffit de penser à la manière dont a évolué le marketing ces dernières années : la prise de conscience de la saturation du consommateur face à la surabondance de la publicité débouche sur le développement d'un marketing de rue, plus proche mais aussi toujours plus efficace en termes de visibilité⁴². Mais avec John B. Thompson, il faut ajouter que cette proximité spatio-temporelle, bien qu'elle puisse susciter la sensation d'une intimité, d'un « être ensemble spectaculaire », se caractérise également par l'absence de réciprocité, présente dans le face à face. Ainsi donc si s'est élargi le champ de ce qui est vu et de ce qui est susceptible de l'être, « *je peux voir sans pour autant être jamais certain d'être vu* »⁴³. Aussi la problématique de l' «invisibilité sociale» passe-t-elle par la prise en considération d'une saturation de l'attention par le champ, toujours plus grandissant, de ce qui est vu. Plus exactement, on peut faire l'hypothèse que dans cette situation inédite, la saturation de l'attention peut consister en une expérience dans laquelle l'individu se vit davantage comme un spectateur du champ que comme l'un de ses protagonistes. Tel est le paradoxe de la visibilité médiatisée : dans le mouvement même où elle semble créer de la proximité, voire une certaine intimité, elle implique une absence de réciprocité qui crée une asymétrie importante entre voir et être vu.

41 Debord (G), *La société du spectacle*, Genève, Buchet-Chastel, 1967. Notamment la thèse n°4 : « *le spectacle n'est pas un ensemble d'images, mais un ensemble de rapports sociaux médiatisés par des images* ».

42 Thompson cite l'exemple du marketing intrusif de l'espace public par des grands groupes comme Ikea qui cible son public en installant, par exemple, des canapés dans le métro parisien, in Thompson, (J.B) « La nouvelle visibilité », in *Réseaux*, 2005/1, n°129-130, p. 81.

43 Ibid., p. 86.

B/ La vulnérabilité fondamentale de l'être visible chez Sartre et Levinas.

Lorsque l'on s'intéresse à la problématique de la visibilité ou de l'invisibilité, on peut se demander si la possibilité d'une invisibilité radicale existe. En effet, Sartre et Levinas, dans le cadre de leurs analyses sur le phénomène de la honte, insistent sur la vulnérabilité foncière qui est celle de l'être-vu. Dans *L'Être et le Néant*, lorsque Sartre décrit le regard d'autrui comme ce qui me chosifie et m'objective, il met en évidence une structure ontologique du pour-soi à part entière. Dans celle-ci, le pour-soi découvre un être qui est son être sans être pour-soi ; il fait l'épreuve que son être est un être pour autrui. Ainsi, lorsque autrui me regarde, je fais l'expérience d'un point de vue qui me manque absolument et sur lequel je ne peux prendre aucun point de vue, à savoir : mon corps pour autrui. Je peux le vivre et le ressentir, mais je ne peux le connaître. Ce faisant, si le regard d'autrui constitue « *le médiateur indispensable entre moi et moi-même*⁴⁴ », il apparaît que mon être-visible est un être profondément vulnérable, en ce sens que ce n'est qu'à l'occasion de l'exposition au regard d'autrui que se dévoile une certaine opacité de mon être.

Autrement dit, pour reprendre ici un terme de Judith Butler, la situation de visibilité est une situation de « *vulnérabilité extrême* » dans la mesure où je prends conscience de mon « *opacité*⁴⁵ » à moi-même (même s'il est clair que le niveau auquel Butler situe l'opacité n'est pas celui de Sartre). Cette opacité consiste dans la découverte qu'autrui, par son regard notamment, participe pleinement à la connaissance que je peux développer à mon sujet. Autrui voit ce qu'il m'est impossible de voir. Ce que révèle donc la vulnérabilité de l'être-vu, c'est que la connaissance que peut avoir un individu de lui-même ne saurait s'épuiser dans une contemplation intérieure. Ce que révèle toute situation de visibilité, c'est que la transparence fait absolument défaut. Par là, la prise en compte de cette vulnérabilité suggère deux éléments importants concernant le processus de connaissance de soi.

D'une part, comme le montre Sartre avec beaucoup de finesse, la connaissance de soi ne saurait être indépendante de celle de la visibilité du corps. Cette connaissance du corps, ou plutôt, cette méconnaissance du corps, c'est autrui qui me l'expose et m'y renvoie à travers son regard. La brève analyse que Sartre propose de la gêne, ou de

44 Sartre (JP), *L'Être et le Néant : essai d'ontologie phénoménologique* (1943) Paris, Gallimard, 1976, p. 260.

45 Butler (J), *Humain, inhumain : le travail critique des norms – Entretiens*, trad. Vidal (J) - Vivier (C), Paris, Editions Amsterdam, 2005, p. 86.

l'embarras, permet de comprendre qu'avant d'être une affaire essentiellement privée, l'intimité est un espace et se développe dans un espace. Dans l'embarras, je peux chercher tant bien que mal à maîtriser mon corps pour autrui ; cependant, je ne peux jamais l'atteindre : « (...) c'est au contraire parce qu'il n'est jamais là, parce qu'il demeure insaisissable, qu'il peut être gênant⁴⁶ ». L'expérience du regard d'autrui m'amène à ressentir « de l'intérieur » – si l'on peut dire – une dimension, un rapport à mon corps qui m'échappe totalement.

D'autre part, il apparaît que la connaissance de soi ne consiste pas en un bloc, une entité solide logée quelque part dans le tréfonds de mon intériorité et dont je dispose comme d'une réserve qui m'appartient. Non seulement la connaissance de soi désigne un processus indéfini et inachevé, mais il semble que toute connaissance de soi s'institue comme une dialectique entre connaissance et méconnaissance. Lorsque je fais l'épreuve du regard d'autrui, si je peux, comme le souligne G. Agamben, éprouver le sentiment d'une « expropriation⁴⁷ », Sartre de son côté nous amène à considérer que ce à quoi me renvoie autrui, c'est une autre manière, pour mon être, de lui apparaître. Si le regard objective et chosifie, ce qu'il dévoile, c'est une possibilité parmi d'autres que j'ai d'apparaître à autrui. Je découvre que je peux aussi « être ceci ou cela ». Contre toute attente, je découvre que je peux aussi avoir l'air totalement opposé à celui que je m'efforçais de donner à voir sans en avoir la totale assurance. À cet égard, l'analyse sartrienne du phénomène de la honte est tout à fait explicite : « (...) la honte est, par nature, reconnaissance. Je reconnais que je suis comme autrui me voit⁴⁸ ». Comme y insiste beaucoup Sartre, il semble que c'est de manière performative qu'il faut envisager ce qui se déploie lors de l'objectivation par le regard. Ce à quoi me renvoie le regard de l'autre, ce ne sont ni des images, ni la donation effective de mon être pour-soi qui serait demeuré jusque là à l'état latent. S'il peut dès lors être tentant de rapporter l'objectivation du regard à la constitution par autrui d'une image, c'est, à mon sens, seulement dans la mesure où le regard qui chosifie est un regard qui fige mon être dans ses possibilités. Plus précisément, ce qui permet d'appréhender l'objectivation du regard comme une image, c'est la temporalité qui accompagne la fixation de mon être dans l'une de ses possibilités.

46 Sartre (J.P.), *L'Être et le Néant*, op cité, p. 394.

47 Agamben (G), *Ce qui reste d'Auschwitz. L'archive et le témoin. Homo-Sacer III* (1998), Paris, Payot et Rivages, 2003, p. 114.

48 Sartre (J.P.), *L'Être et le Néant*, op cité, p. 260.

L'image de soi, que l'on peut parfois identifier à ce qui est de l'ordre de la réputation (notamment morale et qui a particulièrement trait au phénomène de la visibilité), ne désigne pas la fixation d'un individu dans sa totalité, comme s'il s'agissait d'un portrait. Par le terme « image », il faut entendre le processus par lequel un individu se trouve figé dans l'une de ses possibilités et identifié à elle, au détriment des autres possibilités, alors suspendues et neutralisées (dans leur apparaître même). L'image comprise en ce sens implique la mise en suspens du processus de reconnaissance, suggérant alors que l'image désigne l'horizon à l'aune duquel est appréhendé l'individu en question. L'image devient alors une sorte de grille de lecture précédant toute connaissance possible ou à venir de cet individu.

L'individu figé, dans l'espace de la visibilité, dans l'une de ses possibilités, est un être qui semble définitivement et pour la vie entière accolé à cette possibilité. C'est un être dont toutes les autres possibilités sont suspendues et neutralisées, comme pour l'éternité. Ce qui est fixé pour la vie entière, c'est la signification de cette image. Par ailleurs, si l'image ainsi décrite renvoie à la performativité qui s'exerce dans l'expérience du regard, cela signifie que le regard d'autrui ne consiste ni en un vulgaire miroir, ni davantage en la projection, sur l'être-vu, de significations ou d'images (si l'on suit la logique du pour-soi de Sartre, on pourrait d'ailleurs demander à juste titre où les trouverait-il ?). Les significations, les représentations et les images qui émergent lors de la rencontre du regard d'autrui ne précèdent aucun des protagonistes en présence. Précisément, elles ne surgissent que lorsque autrui me regarde. En ce sens, si l'être que je suis est toujours un être pour autrui, il est clair que je suis toujours pris au sein d'un ensemble de situations dans lesquelles mon être-visible est indissociable d'une profonde vulnérabilité (qui ne se réduit pas à la seule fragilité de mon intégrité physique). Si je ne suis pas toujours forcément regardé, je suis pourtant vu. Par conséquent, si je suis toujours au moins susceptible d'être vu, quelle signification apporter à l'expression d'un sentiment d'invisibilité ? À notre sens, l'analyse du phénomène de la honte, tant chez Sartre que chez Levinas, permet de comprendre que ce qui fait défaut dans l'épreuve de l'invisibilité, ce n'est pas tant la visibilité en tant que telle. Au contraire, il faudrait davantage considérer l'épreuve de l'invisibilité comme procédant d'un excès de visibilité. Car ce que demande l'individu dans sa lutte pour la visibilité, ce n'est pas tant d'être vu, mais d'être vu voyant. Pour le dire dans les termes d'Hubert Faes, le sentiment

d'invisibilité ne concerne pas tant l'éventuelle absence de visibilité. Elle concerne plutôt *la vision des choses* de l'individu invisible. Plus spécifiquement, l'individu qui lutte pour sa visibilité, lutte davantage que pour susciter la simple attention du regard d'autrui ou d'une institution.

De son côté, dans l'analyse de la honte formulée dans son ouvrage « *De l'évasion*⁴⁹ », Levinas envisage l'épreuve de la honte comme l'impossibilité de cacher ce que l'on voudrait pourtant pouvoir enfouir. Cette expérience est celle d'une profonde vulnérabilité dans le sens où la visibilité de l'individu honteux est vécue sur le mode (métaphorique) de la nudité. Prenant entre autres exemples celui des guenilles du pauvre, Levinas insiste sur la manière dont l'expérience de la honte témoigne d'une « (...) existence incapable de se cacher⁵⁰ ». De la sorte, le paradoxe qui émerge du constat de vies qui luttent pour leur visibilité et de celles qui ne savent plus comment se cacher, invite à comprendre que si l'on peut se sentir exclu de l'espace de la visibilité, c'est encore et toujours en tant que vie visible, sur fond de visibilité. Si les « *guenilles du pauvre* » témoignent d'une existence incapable de se cacher, c'est que « *l'extrême visibilité de ces guenilles* » empêche et suspend toute autre perception possible. Elles seules paraissent visibles, si bien que semblent être neutralisées d'autres possibilités d'apparaître. Ce qui n'est qu'une autre manière de définir ce que peut signifier où ce à quoi peut renvoyer l'appartenance à un groupe ou une société.

S'il n'y a donc pas d'invisibilité radicale, ce à quoi nous invite l'analyse sartrienne du regard, c'est - à l'instar d'Axel Honneth - de déterminer un sens pratique, voire évaluatif, de la perception. Par conséquent, l'expérience de l'invisibilité sociale définit les conditions et les situations dans lesquelles, loin de n'être pas vu, on ne parvient pas à être vu pour *ce qu'on est*. Il ne s'agit pas de faire simplement état de tout le panel des incompréhensions et malentendus qui sont le lot de tout rapport social. Bien plus, il s'agit de rendre compte de vies rendues invisibles du fait même qu'elles semblent avoir été évaluées comme n'étant pas susceptibles de retenir davantage l'attention. Comme le montrent les analyses de Sartre et de Levinas, c'est un excès de visibilité qui amène à une plus grande invisibilité, du fait même que l'individu se trouve alors figé dans l'un ou l'autre mode d'apparition possible. Ce faisant, la problématique de l'invisibilité sociale est étroitement connectée à celle de

49 Levinas (E), *De l'évasion* (1935) Paris, Le Livre de Poche, Biblio-Essais, 1998.

50 Ibid., p. 112.

la reconnaissance. Effectivement, si visibilité n'est pas synonyme pour autant de reconnaissance, il n'en reste pas moins que toute lutte pour la visibilité constitue, en son fond, une lutte pour la reconnaissance. De cette façon, la double question qui doit être posée pour appréhender le problème de l'invisibilité sociale, est, d'une part, de déterminer devant qui/quoi l'individu se vit comme invisible et, d'autre part, sur quoi porte exactement le sentiment d'invisibilité sociale. Par rapport à quoi désire-t-on être vu ?

C/ A propos d'une épistémologie de la reconnaissance : la question dialectique invisibilité sociale/reconnaissance ?

Dans son ouvrage *L'invisibilité sociale* paru en 2009, Guillaume le Blanc réalise un parcours approfondi du processus par lequel un individu ou un groupe devient progressivement invisible. L'auteur distingue trois types d'invisibilité sociale : l'oubli (la mort), la chosification (aliénation/réification) et celle liée à un défaut de perception. C'est sur cette dernière que les analyses de l'ouvrage se concentrent en mettant en évidence que la sphère de la visibilité constitue un espace de lutte au sein duquel, le défaut de perception des vies rendues invisibles procède d'un horizon normatif qui départage ce qui vaut d'être vu de l'insignifiant. Loin de pouvoir retracer ici les nombreuses articulations conceptuelles autour desquelles l'auteur précise et retrace les différents axes du devenir invisible des individus, ce qui va nous intéresser plus spécifiquement, c'est l'analyse que Guillaume le Blanc élabore entre la problématique de l'invisibilité sociale et celle de la reconnaissance. Il s'agira ici de comprendre le sens que l'auteur confère à la reconnaissance comme opérateur indispensable de la visibilité et de l'invisibilité.

Selon nous, l'étude de la deuxième partie de l'ouvrage intitulée « *pourquoi la reconnaissance ?* » permet de mettre en relief deux thèses fondamentales concernant le statut social de l'invisibilité.

D'une part, à travers une longue discussion convoquant les figures de Taylor, de Ricœur, d'Honneth et de Butler, une première thèse centrale qui peut être dégagée consiste à affirmer que la valeur de la reconnaissance est une valeur intimement polémique. Plus proche de la perspective ouverte par Butler que de celle d'Honneth, cette première thèse se trouve formulée dans les termes suivants lorsque G le Blanc écrit: « *C'est que le parcours de la reconnaissance est toujours en même temps un parcours de la méconnaissance de soi. La méconnaissance ne vient pas surcroît,*

par accident, par plongée soudaine dans la réification ou par méprise à l'égard de la reconnaissance (...), elle surgit à l'occasion de la reconnaissance elle-même (...). Autant dire que la demande de reconnaissance a pour origine une méconnaissance de soi engendrée par la vie hors de soi, située dans les liens et les activités⁵¹ ».

D'autre part, dans le prolongement de cette thèse, on peut en déceler une seconde qui est étroitement liée à la première et qui invite à comprendre la lutte pour la reconnaissance comme un processus qui témoigne de la nécessaire relation de dépendance qui lie autrui aux divers partenaires de son existence. Autrement dit, il nous semble que Guillaume le Blanc suggère que la lutte pour la visibilité - et les demandes de reconnaissance à travers lesquelles elles s'expriment - ne consistent pas en une opération de libération à l'égard des liens qui nouent les individus les uns aux autres. Davantage il s'agit, dans la reconnaissance, de se situer au sein de ces relations de dépendance.

C'est donc dans le cadre général de ces deux thèses fondamentales que l'auteur invite à « *complexifier le parcours de la reconnaissance⁵²* », afin de répondre à ces deux questions que suscite la problématique de l'invisibilité sociale, à savoir, d'une part, *qui* est cet individu qui demande à être visible et, d'autre part, celle du *quoi*, c'est-à-dire de ce sur quoi porte la demande de reconnaissance. Que s'agit-il de faire reconnaître ? La complexification de ce parcours de la reconnaissance passe alors par une critique forte à l'égard des analyses de Honneth sur le processus de reconnaissance. En effet, le point de départ de la critique adressée par Guillaume le Blanc concerne une thèse défendue par Honneth dans un article paru en 2005 et intitulé « *Invisibilité : sur l'épistémologie de la "reconnaissance"* ». Dans cet article, Honneth défend la thèse selon laquelle « *La reconnaissance précède la connaissance, du moins génétiquement⁵³* ». Associant la connaissance à un processus d'identification cognitive et définissant la reconnaissance comme « *l'expression d'une perception évaluative dans laquelle la valeur de l'individu est directement donnée⁵⁴* », Honneth inverse le rapport entre connaissance et reconnaissance. Communément, il apparaît que seul ce qui fait l'objet d'une connaissance peut être,

51 Le Blanc (G), *L'invisibilité sociale*, Paris, PUF, 2009, p. 123.

52 Ibid. p. 122.

53 Honneth (A), «Invisibilité: sur l'épistémologie de la "reconnaissance"», in *Réseaux*, 2005/1, n°129-130, p. 55.

54 Honneth, (A), *ibid.* p. 57.

par suite, reconnu. Au contraire, Honneth fonde l'inversion du rapport entre connaissance et reconnaissance sur la définition kantienne du respect. Plus spécialement, Honneth, prenant appui sur l'importance fondamentale de l'expression symbolique des gestes et du visage pour le processus de reconnaissance du nourrisson, généralise cette analyse à l'ensemble des relations humaines. Honneth affirme en effet que la perception est loin d'être neutre et que, partant, elle est éminemment évaluative. Le concept de connaissance – que Honneth définit comme une pure opération cognitive d'identification – semble selon le philosophe allemand inapte à rendre compte du sens d'emblée pratique de la perception.

Dans ce cadre, la critique adressée par Guillaume le Blanc à Honneth consiste à développer la thèse selon laquelle toute demande de reconnaissance s'institue sur le fond d'une méconnaissance de soi. En d'autres termes, ce que critique Guillaume le Blanc, c'est la définition même du concept de connaissance (héritée de Kant) à laquelle se réfère Honneth, prônant alors pour une complexification du processus de reconnaissance. Le Blanc montre bien à cet égard que la difficulté vient précisément de la reprise par Honneth de la distinction kantienne entre connaître et reconnaître. La difficulté vient de la manière dont Honneth reprend ce concept de connaissance. Toutefois, on pourrait rétorquer à Guillaume le Blanc que la figure de reconnaissance établie par Honneth dans son article se cantonne à celle qui correspond au respect et qu'elle n'envisage donc pas d'autres niveaux du processus de reconnaissance. Mais précisément, ce que semble récuser Guillaume le Blanc, c'est une sorte de stratification des figures de reconnaissance, à laquelle correspondent diverses figures du sujet en demande de reconnaissance. Cherchant alors à complexifier le parcours de la reconnaissance et à travers lui, la relation à soi de l'individu qui s'y déploie, l'auteur de *L'invisibilité sociale* s'appuie sur les analyses de Butler et de Ricœur. L'auteur tente de montrer que la méconnaissance de soi qui se révèle à l'occasion de la lutte pour la reconnaissance, se fait jour au cœur même de la formulation des demandes de reconnaissance. Elle dévoile des relations de dépendance dans lesquelles « une « (...) vie hors de soi située dans les liens les activités » a à définir sa place⁵⁵ ». Convoquant les analyses de Judith Butler, Guillaume le Blanc rejoint la thèse d'une « opacité primaire du soi à lui-même » qui empêche absolument de

55 Le Blanc (G), *L'invisibilité sociale*, Paris, PUF, 2009, p. 123.

pouvoir se considérer comme l'auteur de sa vie, transparent à soi. Dans la constitution de moi-même comme sujet, des relations de dépendance jouent un rôle fondamental et sur lesquelles le sujet n'a absolument aucune prise. Ces relations de dépendance qui sont au fondement même de l'histoire de chaque sujet sont - du fait même de l'opacité qu'elles engendrent - points aveugles, insu du Sujet donc irrécupérables du point de vue cognitif. Le récit de soi, quel qu'il soit, bute alors sur l'impossibilité de rendre compte des conditions sociales de son existence, rejoignant en cela la conception du « Sujet du Vide » défini par Lacan. La dépossession de soi qui est à l'œuvre dans cette « *opacité primaire du sujet à lui-même* » se poursuit dès lors non seulement dans le récit de soi (comme tentative de rendre compte de soi-même), mais également dans le processus de reconnaissance lui-même. Celui-ci, tout comme le récit de soi, est voué à être lacunaire, inachevé et partiel. Et ce d'autant plus que, dans le désir de reconnaissance adressé à l'autre, cet autre non plus ne saurait se présenter comme transparent. La tentative de rendre compte de soi à travers le récit constitue alors parallèlement l'épreuve d'une méconnaissance de soi-même.

Néanmoins, si Guillaume le Blanc admet la thèse d'une « *opacité primaire du soi à lui-même* », il ne s'agit pas pour autant de renoncer à la possibilité pour tout individu de se raconter au sein de ses récits. Se référant cette fois à Ricoeur, Guillaume le Blanc insiste sur la manière dont la mise en récit témoigne d'une capacité fondamentale d'un individu à l'imputabilité, c'est-à-dire à se reconnaître comme l'auteur de ses actions. Toutefois, la reconnaissance de soi par soi qui peut avoir lieu dans le récit⁵⁶ apparaît toujours en retard vis à vis des situations pratiques de reconnaissance ou de déni de reconnaissance, si bien que ce n'est que sur un mode rétrospectif que ces situations peuvent être saisies, souvent incomplètes et lacunaires. Dès lors, si le *qui* du processus de reconnaissance est davantage précisé, comment comprendre la teneur des demandes reconnaissance ? Autrement dit, comment appréhender l'objet des luttes pour la visibilité ? Au début de son ouvrage, l'auteur fait état d'un concept qui parcourt l'ensemble de ses analyses ; il s'agit du concept d'œuvre. Récusant la distinction établie par Arendt⁵⁷ entre « *l'œuvre et le travail* », Guillaume le Blanc invite à penser le travail comme un processus de mise en œuvre,

56 Ricoeur (P), *Temps et récit : Tome : le Temps raconté (Vol 3)*, Paris, Seuil, 1985.

57 Harendt (H), *Condition de l'homme moderne*, trad. Fradier (G), Paris, Calmann-Lévy, 1961 - Paris, Presses-Pocket, 1988.

qui permet à l'individu de participer à ce que l'auteur nomme l'une des institutions de l'humain. Plus précisément, le travail constitue une mise en œuvre dans la mesure où, par le travail, c'est la participation « *au monde des autres et à l'histoire des autres*⁵⁸ » dans laquelle l'individu peut être inscrit. Le travail comme mise en œuvre ne se réduit donc pas à la seule dimension de productivité ; pas plus il ne s'agit pour l'auteur d'affirmer qu'une existence pleinement humaine se doit de mettre le travail au centre de sa vie. Il est davantage question de montrer comment la participation à des activités telles que le travail peut permettre le déploiement d'une certaine créativité. À ce propos, Guillaume le Blanc écrit : « *L'absence de travail peut être vécue comme un réel supplice, non seulement parce qu'elle prive des moyens majeurs de l'exercice de l'autonomie, mais aussi parce que s'impose la vacuité d'une vie qui ne peut laisser la moindre trace, ne peut donc faire œuvre*⁵⁹ *et ainsi contribuer à une vie de l'humanité plus grande que la sienne. La créativité de la vie ordinaire se signale en tant qu'elle contribue au lot commun : faire œuvre implique d'être partie prenante d'une histoire plus grande que la sienne, à laquelle une vie peut participer*⁶⁰ ».

Dans cette perspective, l'invisibilité sociale doit alors être entendue comme l'impossibilité, pour un individu, de pouvoir faire cœur, et, par là, d'être mis en marge de la participation à la vie des autres. Guillaume le Blanc décrit trois figures du désœuvrement : celles de l'exclu, du précaire et du subalterne qui renvoient toutes les trois à des genres de vie exclus de la sphère de la visibilité. Toutefois, il demeure encore un autre aspect qui fait l'objet d'une lutte pour la visibilité, celui qui consiste à désirer être reconnu pour qui l'on est. Cette demande de visibilité nous renvoie encore aux enjeux identitaires liés à la reconnaissance. Analysant la spécificité de cette lutte pour la visibilité, Guillaume le Blanc pose la question suivante : « *C'est que la question initiale – pourquoi la reconnaissance est-elle aussi centrale aujourd'hui ? – prend sens depuis une autre question : pourquoi l'expérience de la subjectivité se dit-elle à travers des demandes de reconnaissance articulées à des dénis de reconnaissance*⁶¹ » ?

58 Le Blanc (G), *L'invisibilité sociale*, Paris, PUF, 2009, p. 24.

59 Si l'œuvre renvoie au registre de la créativité, le Blanc insiste bien sur l'idée qu'il s'agit d'une créativité des vies ordinaires, qui ne doit donc pas être identifiée à un registre esthétique.

60 Le Blanc (G), *L'invisibilité sociale*, Paris, PUF, 2009, p. 26.

61 Le Blanc (G), *L'invisibilité sociale*, Paris, PUF, 2009, p. 102.

Afin de répondre à cette question, Guillaume le Blanc se tourne vers les travaux de Charles Taylor⁶² qui appréhendent les liens entre reconnaissance et identité à l'aune de l'idéal d'authenticité. Dans son fameux ouvrage *Les sources du moi*, Taylor montre comment cet idéal d'authenticité puise ses sources dans l'époque moderne et, notamment, dans l'œuvre de Herder (et son concept d'expression) et celle de Rousseau. Selon Taylor, il revient à des penseurs tels que Rousseau et Herder d'avoir insisté sur la valeur morale des sentiments et sur l'expression d'une vie intérieure personnelle à laquelle renvoient les sentiments. Ainsi, dans le chapitre des *Sources du moi* consacré à l'expressionnisme, Taylor attribue à Herder et Rousseau l'idée d'une fidélité à soi, entendue comme fidélité à ses sentiments. Ce faisant, depuis l'époque moderne, on assiste au développement d'une culture de l'authenticité dans laquelle le besoin de reconnaissance s'exprime « *comme confirmation par l'autre de la valeur de l'identité personnelle* ⁶³ ».

Cet aspect proprement personnel des demandes de visibilité, loin d'être une question anodine, invite à s'interroger sur le problème du critère d'évaluation de la légitimité des demandes de reconnaissance. Effectivement, peut-on considérer que toutes les demandes de reconnaissance soient légitimes ? Toutes les demandes de reconnaissance se valent-elles ? Cette interrogation fait surgir le caractère problématique de la valeur morale de reconnaissance qui, pour Guillaume le Blanc, constitue une valeur polémique. Plus spécialement, elle est l'occasion, pour l'auteur de *L'invisibilité sociale*, de critiquer vivement encore une fois les thèses de Honneth. Selon Guillaume le Blanc, l'analyse d'Honneth complète celle de Taylor dans le sens où elle repose sur l'importance jouée par l'estime sociale sur l'estime de soi. Bien plus, il apparaît, pour Guillaume le Blanc, qu'Honneth fait de l'idéal normatif de la réalisation de soi, le critère éthique ultime, à partir duquel les demandes de reconnaissance peuvent être évaluées. En d'autres termes, comme l'écrit Guillaume le Blanc, « *Seule cette source convoquée dans l'idée de la "réalisation de soi" ou dans la référence à "la vie bonne" permet à Honneth d'interpréter les pathologies sociales comme des dénis de reconnaissance (producteurs de mépris social) qui affectent les conditions de possibilité de la vie bonne ou de la réalisation de soi* ⁶⁴ ».

62 Taylor (C), *Les sources du moi : La formation de l'identité moderne*, Paris, Seuil-Boréal, 1998.

63 Ibid., p 86.

64 Le Blanc (G), *L'invisibilité sociale*, Paris, PUF, 2009, p. 140.

Si cette critique a le mérite de soulever le problème du critère moral qui devrait permettre de valider certaines demandes de reconnaissance et d'en rejeter d'autres, s'il est clair que l'on peut s'interroger sur la légitimité morale d'un critère reposant sur la réalisation de soi, on peut néanmoins se demander si les expressions « *idéal de réalisation de soi* » et « *idéal de vie bonne* » sont interchangeables (c'est, semble-t-il, ce que fait Honneth). Est-ce que les attentes normatives qui sont à la source de l'idéal de la vie bonne sont réductibles à ce qu'un individu exprime lorsqu'il entend vouloir se réaliser ? Si ce que critique Guillaume le Blanc c'est bien le risque d'un critère moral glissant vers le subjectivisme, la question reste entière de savoir ce qui, mieux que l'horizon normatif de la vie bonne, pourrait jouer le rôle de critère moral. Et ce surtout s'il s'agit d'appréhender le rôle clinique que pourrait jouer la critique. Enfin, on pourrait se demander si l'approche des sciences sociales concernant l'invisibilité, notamment du point de vue de la visibilité médiatisée, ne devrait pas constituer un apport important et bénéfique pour les recherches menées par Guillaume le Blanc sur l'invisibilité sociale. De plus, on peut également s'interroger sur la difficulté de telles analyses à envisager le problème de l'invisibilité sociale sur le plan sociologique. Plus précisément, il apparaît que les analyses élaborées par Guillaume le Blanc semblent toujours demeurer dans le cadre d'un modèle intersubjectif donc méthodologiquement encrée dans une approche clinique. Loin de délaisser la dimension proprement sociale des relations intersubjectives, il s'agit simplement de se demander si le modèle de la relation intersubjective permet de rendre compte de la dimension sociale de l'invisibilité. En d'autres termes, il s'agit de se demander comment rendre compte de cette « *logique des situations* » dans lesquelles prend place et se déploie l'invisibilité sociale.

21/ Praxis et institution : quand la domination réapparaît derrière les injonctions normatives liées au monde du travail.

Que ce soit à travers les formes d'invisibilité sociale décrites (l'oubli, la mort), la chosification (l'aliénation/réification) et le point aveugle structurel dans la propre perception de soi, ou à travers les typologies qu'il repère - empêchant tout sujet de « *faire œuvre avec autrui pour se sentir reconnu* » (les figures contemporaines de « l'exclu », du « précaire » et du « subalterne ») - Guillaume Le Blanc aborde de fait – sans la problématiser comme telle au sens de ce qui la structure – la question de la subordination liée à l'organisation interne d'une institution, et plus particulièrement

celle de l'organisation scientifique du travail (scolaire, associatif, productif de marchandises ou de services), autrement formulée par Marx, à la fin du XIXe, sous la problématique de la domination/exploitation dans le « *travail social* ».

La domination ne désigne qu'un type particulier de relations inégales qui coexiste ou s'articule avec bien des processus de dissymétrie des relations de pouvoir au sein d'une institution. Pourtant à cet égard, il faut se garder de dissocier radicalement, la notion de pouvoir – la cantonnant au seul niveau de l'action – et la notion de domination qui serait un phénomène structurel, le pouvoir n'apparaissant alors que comme une pure conséquence de la domination. Tout en préservant leurs différences analytiques, il faut étudier les relations entre d'une part la conception relationnelle du pouvoir et le niveau de la structure sociale, notamment par le biais de la distribution inégale des ressources, et d'autre part reconnaître le rôle générateur ou transformateur du pouvoir vis-à-vis des structures de domination.

Au sein de l'institution travail, la notion de domination désigne un type particulier de rapport intersubjectif fondé sur deux grands traits. D'une part, elle souligne une forme de subordination qui n'est pas seulement de nature personnelle (comme ce fut largement le cas dans la relation entre le maître et l'esclave) mais prend plutôt la forme d'une série de subordinations impersonnelles à des contraintes systémiques – comme celle du type capital-travail. D'autre part, elle désigne un complexe d'associations ou de mécanismes assurant la formation et « *la reproduction du consentement des dominés*⁶⁵ » par une série de compromis divers. Souvent dénommée légitimation, justification ou encore idéologie, cette dimension souligne l'importance décisive de l'adhésion des individus aux différentes formes de contrôle (des corps, des modes de pensées comme des affects) dans les sociétés modernes. Comme le résume déjà La Boétie, « *les hommes sont dominés, soit parce qu'ils sont contraints, soit parce qu'ils sont trompés*⁶⁶ ». Ces deux éléments⁶⁷ nous permettent de cerner la structure élémentaire de la domination présente dans l'institution travail. Au point

65 Bourdieu (P), *Les structures sociales de l'économie*, Paris, Seuil, 2000, p 104.

66 La Boétie (de) (E), *Discours de la servitude volontaire*, Paris, Petite Bibliothèque Payot, 2002, p. 23.

67 Cette analyse duale de la domination se trouve chez plusieurs auteurs de diverses inspirations intellectuelles. Déjà présente chez Marx ou Weber, elle sera soulignée par la suite dans le marxisme traditionnel, où elle est notamment au centre de l'analyse de Gramsci sur l'« État », comme « *une hégémonie cuirassée de coercition* » ou de manière encore plus synoptique, « *dictature plus hégémonie* ». Elle est également à l'œuvre dans la distinction proposée par Althusser entre « *les appareils idéologiques et répressifs d'État* ». Mais le marxisme n'est pas la seule école qui caractérise la domination en ces termes. Dans une autre tradition intellectuelle, et s'inspirant sur ce point davantage de l'œuvre de Weber, Parsons, lorsqu'il étudie les manières dont un acteur peut agir sur quelqu'un d'autre, distingue deux formes d'action, l'une portant sur la situation, l'autre sur les intentions, et ceci par le biais de sanctions positives ou négatives.

que pendant longtemps, en effet, ces deux dimensions furent indissociables de son analyse. Pourtant, dans cette association, un rôle majeur, voire un primat analytique, a été octroyé aux processus assurant la légitimation de l'ordre social au relatif détriment des facteurs proprement coercitifs. La situation contemporaine est quelque peu différente. Aujourd'hui, nous sommes confrontés, à une autonomisation, voire à une séparation, de ces deux dimensions et, surtout, à l'attribution d'un poids croissant des contraintes, toujours institutionnellement construites paradoxalement comme élargissement des droits de chacun. Cette double inflexion, en s'appuyant sur la constitution d'un nouveau mécanisme d'inscription subjective, dessine un tableau élargi des expériences de domination.

A/ Du consentement à la contrainte : les insuffisances du modèle critique de l'idéologie de la domination.

Qu'il s'agisse des habitudes à la racine de la servitude volontaire, du travail d'imposition d'un arbitraire culturel ou « *des mécanismes assurant la légitimation de l'ordre social*⁶⁸ », il s'agit toujours, dans cette première dimension, de souligner l'importance des facteurs proprement culturels dans le maintien et le renouveau de la domination. C'est probablement la notion d'idéologie qui, en dépit des polémiques, fédère le mieux cette famille de représentations, au travers même de son équivoque majeure. Tantôt elle désigne un modèle général d'imposition culturelle uniforme à une société, tantôt elle désigne un processus spécifique d'obscurcissement cognitif des acteurs. Mais au-delà des différentes manières dont on peut la concevoir, l'idéologie est ce par quoi une classe ou un système de domination se cachent et se voilent. En tant que production de la conscience, elle fait partie du processus de « *connaissance et de méconnaissance constitutif de la domination*⁶⁹ ». L'idéologie se cantonne à la surface des choses, (l'apparence), sans parvenir à comprendre et saisir la réalité (l'essence). Et pourtant, elle est toujours susceptible d'être dévoilée, percée à jour, par une connaissance scientifique puisque, malgré son emprise, elle n'est qu'un voile évanescent, un résultat, toujours circonscrit et partiel, d'une totalisation assurée par une unification culturelle - de nature historique - au service des acteurs dominants. La domination inscrit ainsi dans l'ordre du monde un mode

68 Weber (M), *Economie et société : Les catégories de la sociologie* op cité, pp. 52-55.

69 Marx (K) – Engels (F), *L'idéologie allemande, Première partie: Feuerbach. (Les thèses sur Feuerbach)*. Paris, Éditions sociales, 1970, p. 44.

de fonctionnement durable, devenant « *naturel et évident*⁷⁰ ». Les dominés consentent, sans même s'en apercevoir, à s'en saisir dans les termes imposés par le pouvoir en place. La domination devient dès lors légitime. Bien entendu, cette dimension n'est jamais entièrement autonome, mais permet de rechercher le secret de la domination du côté de ce qui assure le consentement des dominés.

Or, dans la réalité sociale contemporaine, une série de constats majeurs minimise la pertinence de cette catégorie. En tout premier lieu, et même si certains auteurs continuent à défendre l'hypothèse de l'existence d'une idéologie dominante, il faut désormais reconnaître que l'imposition idéologique ne se réalise pas dans des termes aussi homogènes et globaux qu'on le laisse entendre – et plus largement qu'elle n'a jamais pu se réaliser ainsi dans le passé, étant donné notamment les limites traditionnelles de sa diffusion et l'importance des mécanismes de contestation. En réalité, il est plus juste d'affirmer que l'idéologie dominante n'a opéré que comme un mécanisme culturel de fédération et de cohésion des groupes dominants, plutôt que comme un mécanisme de fabrication de la conscience des dominés. Les idées de la classe dominante ne sont que les idées de la classe dominante, leur donnant justement une plus grande cohérence sociale et culturelle, mais elles ne sont pas nécessairement les idées majoritaires d'une société⁷¹.

En deuxième lieu,, dans un contexte de globalisation à l'échelle mondiale du modèle dit de l'économie marchande (qui pour certains annonçait la fin des idéologies en masquant le caractère totalisant de la seule restante), il est de plus en plus difficile de nier la désagrégation d'un système unique d'imposition culturelle. Énoncé de diverses manières, ce constat souligne combien la différenciation sociale a donné naissance à une société où les acteurs sont constamment sollicités et tendus entre des demandes contradictoires. La société cesse d'être traversée par un seul projet global et devient, au mieux, un champ de friction entre de multiples logiques partielles autonomes. Si la vie sociale est toujours susceptible d'être analysée comme étant sous l'emprise de diverses formes de domination et de contrôle, elles sont désormais rarement synchronisées entre elles. L'expérience des individus est toujours fortement marquée par les effets de puissantes institutions, mais elles ne parviennent plus - comme ce fut partiellement le cas dans les sociétés keynésiennes - à encadrer

70 Ibid. p. 45.

71 Bourdieu (P) – Boltanski (L), « La production de l'idéologie dominante », in *Revue Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 2, nos 2-3 1976, pp. 4-73.

globalement leur vie. Il y a de fait permanentes disjonctions entre les exigences culturelles d'une société fondée sur l'autonomisation du sujet (*l'épanouissement du moi*), les principes d'un en-commun reposant sur une société politique (la participation) et enfin, les impératifs de la production (bureaucratiques et hiérarchiques).

En troisième lieu, la thèse du voile cognitif des acteurs présente de notre point de vue trop de faiblesses. Comment négliger l'accroissement des compétences critiques dont ils font preuve aujourd'hui ? Comment une réalité désormais aussi dévoilée pourrait-elle être active avec autant de force après plus d'un siècle et demi d'interpellation critique ? Comme l'ont notamment montré les études de Bourdieu et Boltanski⁷², les acteurs ont des compétences qu'il ne faut pas sous-estimer, notamment dans leur capacité à établir des équivalences, assurant une montée en généralité, et permettant de rattacher les individus à des personnes collectives. Le problème majeur est alors de comprendre simultanément cette expansion des compétences critiques et le maintien de la domination. C'est cette équation, et les différentes formes qu'elle peut prendre, qui doivent devenir l'objet majeur de la réflexion. Dans ce sens, il n'y a pas forcément lieu de parler comme le fait Habermas de « *crise générale de la légitimité*⁷³ ». Les acteurs continuent quotidiennement à consentir, à fonctionner, à respecter la plupart des autorités en place dans l'institution travail. Cependant - à travers ce que nous avons distingué, par les formes de l'invisibilité, de reconnaissance dépréciative ou reconnaissance partielle - les dominations ne se vivent plus avec l'évidence prêtée jadis aux formes durablement légitimes. Bien entendu, nous sommes très loin de vivre dans un monde d'égalité, mais la perception critique des relations de subordination s'est indéniablement accrue. Elles doivent alors être renforcées constamment, se rendant par là même de plus en plus visibles, et de moins en moins naturelles. Le travail de sape critique ayant progressivement pénétré le sens commun, intellectuellement, plus aucune domination ne va de soi, si elle ne se justifie pas par de strictes considérations fonctionnelles. Il faut donc abandonner l'idée d'un voile cognitif constant et unique au profit d'une multiplicité de figures cognitives diverses, allant de la méconnaissance à la reconnaissance active des formes de domination à l'œuvre.

72 Boltanski (L) – Bourdieu (P), *La Production de l'idéologie dominante*, Paris, Demopolis, 2008.

73 Habermas (J), *La Technique et la science comme idéologie* (1968), Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1990, p. 72.

Mais il faut aller au-delà de ce seul constat de l'expansion de nouvelles compétences critiques. En effet, et en quatrième lieu, l'idée que la domination se maintient par le biais de l'intériorisation d'une idéologie dominante est probablement l'affirmation la plus problématique de la sociologie de la domination. Qu'il n'y ait pas de manifestation explicite et ouverte de contestation ne veut aucunement dire qu'il n'y ait pas de résistance. Les fantaisies, les rêveries, les rumeurs, les blagues, le renversement imaginaire des situations (le *monde-à-l'envers* si fréquent parmi les esclaves ou dans les mouvements sociaux, échappant à la logique rapport de force instituée par les organisations syndicales traditionnelles⁷⁴), l'art de la dissimulation, bref, tous ces discours ou pratiques occultes sont bien des manières d'exprimer une colère, une humiliation ou une désapprobation que la domination réprime. Il s'agit en fait d'une autre forme de prise de parole des dominés, plus constante et sournoise que celle, plus classique, de la mobilisation collective et moins visible que leurs discours publics. D'autant plus que la capacité effective dont les couches dominantes ont fait preuve pour juguler cette parole est toujours limitée : des maisons isolées d'esclaves aux quartiers ouvriers, en passant par le regroupement des femmes entre femmes ou la prolifération des blagues dans les régimes totalitaires, aucune forme de domination n'a été capable d'éradiquer ces phénomènes définitivement.

Ces constats, tellement massifs au long de l'histoire, sont si permanents que l'on ne peut que s'interroger avec étonnement sur la séduction de la thèse de l'idéologie dominante. Sa force procède en partie d'une confusion. Il n'y a pas nécessairement de « *naturalisation de la domination*⁷⁵ », ni d'adhésion des dominés, mais tout simplement un accord, au moins apparent, entre leurs pratiques et l'ordre social en place. Mais cette acceptation pratique n'empêche pas les contestations plus ou moins cachées de s'exprimer. D'ailleurs, le respect apparent des règles n'est pas contradictoire avec le désir réprimé des dominés de bouleverser l'ordre social, car ces règles sont souvent tout simplement saisies comme des règles coutumières sans implication d'un point de vue subjectif. Autrement dit, et contrairement à ce que la thèse de l'idéologie dominante souligne habituellement, le monde imaginaire et discursif des dominés échappe toujours à l'emprise d'une inculcation culturelle homogène. En revanche, au niveau de leurs pratiques, ils sont contraints de se plier

⁷⁴ Nous pensons aux vastes mouvements sociaux connus par la Grèce en 2008, l'Espagne en 2011 et récemment celui dit « *des Gilets Jaunes* » en France (2018-2019).

⁷⁵ Bourdieu (P), *Les structures sociales de l'économie*, op cité, p. 41.

aux règles de fonctionnement d'un ordre social qu'ils éprouvent parfois comme un système inébranlable. La conclusion s'impose d'elle-même : les dominés sont moins entravés au niveau de la pensée et du discours qu'ils ne le sont au niveau de l'action et de la lutte politique. La domination peut imposer le consentement pratique des dominés, mais pas le consentement volontaire. En résumé : il nous semble difficile d'accepter d'emblée l'affirmation qu'il existe dans nos sociétés une véritable idéologie dominante assurant tout à la fois la légitimation de l'ordre social, la dissimulation de la domination, l'unification de la société et la désorganisation des groupes subalternes. Certes, il existe toujours des traits culturels marquants, mais, de là à leur attribuer une fonctionnalité nécessaire au maintien de la domination, il y a un pas que la prudence analytique invite à ne pas franchir. Tout au plus donc, l'« idéologie » ne désigne-t-elle qu'un ensemble hétérogène de dispositifs d'imposition culturelle qui n'en conservent pas moins une capacité de contrainte réelle, mais dynamique, diverse et conflictuelle, pour susciter le consentement des dominés.

Si le modèle de la critique idéologique reposant sur l'articulation entre domination et consentement apparaît donc insuffisant, celui de l'articulation entre domination et contrainte mérite lui aussi un examen rigoureux. Une dimension analytique non négligeable de la domination insiste en effet sur les contraintes, notamment impersonnelles auxquelles sont soumis les acteurs. Pour Marx, le processus est même central lors de l'avènement du capitalisme et le passage d'une subordination formelle, propre à la manufacture et sanctionnée par un contrat du travail mais sans existence effective dans les ateliers, à une subordination réelle, propre à l'industrie moderne (productive et/ou de services) et s'inscrivant dans le processus même de production⁷⁶. La domination est alors analysée à travers une série de processus structurels faisant système, et limitant de l'extérieur, par la *force des choses*, les actions des dominés sans que cela n'interdise jamais entièrement « *les tactiques et les micro-manœuvres par lesquelles ils renversent et neutralisent la volonté des puissants*⁷⁷ ». Néanmoins, pendant longtemps, on a fait l'hypothèse que le maintien de la domination – au travers de contraintes diverses – avait besoin d'une adhésion culturelle des dominés – forme d'asservissement ou de soumission volontaire. L'affaiblissement repéré du

76 Marx (K), *Le capital. Volume 2, Livre II et III*, trad. Rubel (M) Paris Gallimard-Folio, 2008, pp 216-219.

77 Bernoux (P), *Mieux-être au travail. Appropriation et reconnaissance*, Toulouse, Octarès-Éditions, 2015, p. 95.

côté des grands postulats de la thèse de l'idéologie dominante invite à une modification importante. Elle passe par trois grandes inflexions.

D'abord, il faut revenir sur la notion de réification, une de celles qui décrivent le mieux certains processus contemporains. Dans sa ligne principale héritée de Lukacs, la notion souligne la tendance fondamentale du capitalisme à traiter les individus comme des *choses* et surtout à aborder les relations entre les individus comme des relations entre *choses*. Dans cette version, il s'agit donc moins, au fond, et à bien y regarder, d'insister sur le fait qu'une classe en domine une autre que de démasquer un système total de domination qui opprime tout le monde⁷⁸. Le problème principal n'est plus alors uniquement de nature économique – l'exploitation –, mais il engage aussi une épreuve d'authenticité individuelle.

Cependant, trop longtemps associée à des processus d'intériorisation idéologique, la notion de « *réification* » ne laisse aucune place - souvent à l'insu des acteurs - à tout ce qui se joue pourtant de rapports intersubjectifs, où dans la dissymétrie de la relation, s'échangent encore des relations de sujet à sujet. David Courpasson parle dans ce contexte de la domination comme d'un type d'action contrainte, où malgré tout deux sujets se font face. « *La contrainte y est vue à la fois comme une limite d'action et comme un déterminant de l'action. Elle diminue le champ des choix possibles, et en détermine partiellement le contenu*⁷⁹ ». Le propre de la domination ainsi comprise est donc de se détacher analytiquement des éléments soulignant l'adhésion, la soumission, l'asservissement, au profit d'un système de contraintes limitant l'action de manière substantielle et inégale. Dans tous les cas de figure, l'acteur, individuel ou collectif, est obligé de se plier à une contrainte exogène face à laquelle il éprouve un sentiment d'impuissance.

Ensuite, et c'est la deuxième inflexion, un processus de visibilité croissante des contraintes est à l'œuvre, et modifie en profondeur le problème du consentement des dominés. Un des défis majeurs du travail critique devrait consister à socialiser des pratiques de domination qui tout en étant à la fois transparentes et discutées restent pourtant toujours actives et contraignantes. Le défi à affronter ne consiste plus seulement à traquer l'essence de la domination derrière l'« *illusion idéologique* ». La visibilité de la domination comme contrainte, à la suite de l'affaiblissement de ses

78 « *La réification du tout social* » chez Lukacs, in Lukacs (G), *Histoire et conscience de classe*, op cité.

79 Courpasson (D), *L'action contrainte, organisations libérales et domination*, Paris, PUF, 2000, p. 24.

dimensions proprement idéologiques, signe les limites de cette ancienne stratégie. Nulle métaphore n'est probablement aussi juste pour désigner cette situation que celle qu'avance Berthelot pour décrire le processus d'orientation dans l'institution scolaire, qui précède en la configurant l'institution travail : « *un labyrinthe de verre dans lequel les individus, tout en voyant toujours tout, ne peuvent paradoxalement que s'égarer, littéralement submergés par tout ce qu'ils peuvent regarder, du fait même de cette transparence absolue. C'est au travers de la transparence et au milieu de compétences critiques croissantes qui la dévoilent, que s'exercent aujourd'hui les contraintes de la domination*⁸⁰ ».

Il s'agit là d'un important changement. Dans la version bourdieusienne de la reproduction, c'était par la légitimation d'une culture arbitraire que par exemple, l'école participait à la domination sociale. Une fonction dont elle s'acquittait d'autant mieux qu'elle était dissimulée par différents processus de méconnaissance assurant la correspondance fonctionnelle entre la société et le système éducatif. La neutralité supposée de l'école était ainsi décrite comme un leurre nécessaire au bon fonctionnement du système : cette croyance permettait au système éducatif de mettre au service de sa fonction externe de conservation sociale une logique interne de fonctionnement. Toute autre est la situation lorsque le fait de rendre visibles les contraintes devient en lui-même un mécanisme de domination. Les individus ont alors moins le sentiment d'être confrontés à des choses opaques ou occultes, que celui de se trouver dépourvus de ressources pour agir face à une institution qui déploie devant eux un échantillon d'options aussi large que fermé.

Enfin, cette évolution modifie le regard qui doit être porté sur les dimensions proprement culturelles, d'autant plus qu'il est difficile de continuer à penser avant tout la culture par le biais de sa fonction au seul maintien des pratiques sociales. Les individus continuent à agir parfois en accord avec des définitions imposées, mais dans bien d'autres situations les accords se délitent, l'ambivalence ou la contradiction normative sont alors de rigueur. La domination se transforme en conséquence. Elle opère encore, parfois, par l'imposition de certaines manières de penser mais elle fait aussi l'économie de ce souci d'imposition d'une vision cohérente – s'appuyant alors essentiellement sur des contraintes ressenties et présentées en tant que contraintes.

80 Berthelot (J.M.), *Ecole, orientation, société*, Paris, PUF, 1993, pp. 182-183.

De fait la domination ne se cache plus – comme l’affirme le modèle de l’idéologie dominante – derrière une apparence trompeuse. Elle n’est rien d’autre que la dispersion des événements, des codes, la discontinuité des pratiques, la profusion et l’éclatement des signes rebelles à leur insertion dans un tout organisé. La visibilité des contraintes se prolonge ainsi par l’implantation d’un espace pléthorique de sens contradictoires, ou de signes sans aucun sens, opérant par des jeux creux de différences. La domination ne passe plus alors par l’acceptation d’un contenu ou par une intériorisation d’un corpus bien précis de normes. Les représentations dominantes sont constamment concurrencées par d’autres représentations, instaurant un désordre d’un type particulier. Le lien univoque entre un système de représentation et un ordre social, que l’on supposait hier encore nécessaire, s’affaiblit. C’est pourquoi, pour désigner ce processus, il faut parler de la mise en place d’une hégémonie en creux : nous assistons non seulement à la mise à mal d’une imposition culturelle uniforme, mais plus largement à la mise en place de mécanismes divers de domination, qui font de moins en moins appel à une soumission par consentement, et de plus en plus à l’apparition d’injonctions paradoxales contenant dans leur même nature à la fois une autoréalisation et une dépossession de soi. D’ailleurs, que l’on présente cette évolution au niveau sociétal comme une conquête d’une société hautement différenciée selon Luhmann⁸¹, ou comme le résultat d’un processus pathologique de colonisation systémique selon Habermas⁸², l’important est la reconnaissance tendancielle qui est ainsi faite du primat des principes de l’intégration systémique sur ceux de l’intégration sociale.

En dépit de leurs différences, une même ligne de raisonnement sous-tend ces diverses inflexions. Il s’agit de souligner que la domination s’exerce désormais moins par le biais du consentement que par des contraintes de plus en plus éprouvées et présentées comme des contraintes. Il serait certainement faux d’affirmer qu’aucun système de domination culturelle n’est plus de mise. Dans bien des domaines, la vie sociale reste marquée par des principes sociaux et culturels opérant comme un véritable moule auquel les individus doivent s’adapter. Mais désormais il faut ajouter aux processus d’imposition idéologique les effets induits par cette nouvelle modalité de prise en compte des contraintes. La domination ne trouve plus son noyau principal

81 Luhmann (N), *La Légitimation par la procédure*, Québec, Presses Universitaires de Laval, 2007.

82 Habermas (J), *La technique et la science comme idéologie* (1979), trad. Ladmiral (JR), Paris, Gallimard, 1990.

dans la culture, mais dans un ensemble de contraintes vécues comme indépassables par l'acteur. Qu'elle que soit sa compréhension de la situation, l'acteur reste d'autant plus replié sur lui-même que la modification des contraintes à l'œuvre lui semble hors de portée. Il est même possible parfois que les acteurs comprennent largement leur situation, mais que cette compréhension elle-même - et la manière dont elle fait percevoir un engrenage de rapports sociaux inamovible ou lointain - les persuade qu'ils ne parviendront pas à les modifier. Ici, la fermeture pratique des horizons l'emporte sur les méconnaissances.

B/ De l'assujettissement à la responsabilisation, de l'aliénation à l'injonction, les nouvelles expériences de la domination.

Tant que la domination était comprise essentiellement comme un équilibre imparfait entre les contraintes et le consentement, son seul et unique mécanisme d'inscription était l'assujettissement – que le mot soit employé ou pas. Certes, la notion n'a jamais été univoque, et cette appellation, de surcroît relativement tardive dans la sociologie de la domination, a toujours recouvert un ensemble fort hétérogène de processus. Pourtant, d'une manière ou d'une autre, il s'est toujours agi de souligner le processus de fabrication ou la nature de l'adhésion du dominé. Aujourd'hui, nous devons reconnaître la mise en place d'un autre dispositif d'inscription subjective – la responsabilisation. La différence analytique des deux processus réside moins dans la manière dont ils dosent le consentement ou la contrainte que dans la caractérisation de l'individu qu'ils exigent et mobilisent.

- L'assujettissement :

La première forme canonique de l'inscription subjective de la domination souligne avant tout le processus par lequel on fait entrer de manière plus ou moins durable quelque chose – une pratique, une représentation – dans l'esprit ou dans les dispositions corporelles de quelqu'un. L'assujettissement contraint les dominés à se définir avec les catégories qu'il impose, qui parfois même s'inscrivent, au-delà de leur conscience, sur leur corps et leurs automatismes les plus réflexes. De façon fort schématique, on peut caractériser l'assujettissement de deux grandes manières.

D'une part, il renvoie à un ensemble de quadrillages corporels, de pratiques insidieuses de standardisation de comportements, bref, à une série de disciplines. L'assujettissement, dans la version donnée par Foucault, passe ainsi par cet ensemble

des dispositifs enjoignant l'individu à se connaître, en fait, à se découvrir soi-même en parlant de soi aux experts du soi. Le processus vise toujours à un contrôle des populations, qu'il prenne la forme d'une interdiction répressive ou au contraire celle de la quête d'une vérité sur soi induite par différentes techniques et disciplines. L'assujettissement est justement ce qui permet d'établir une passerelle entre ces deux réalités : « *Il n'y a pas d'un côté le discours du pouvoir et en face, un autre qui s'oppose à lui. Dans les deux cas, par la répression ou par la suscitation du discours sur soi, il s'agit bel et bien du gouvernement des individus, à la fois constitués en sujets et assujettis par les disciplines* ⁸³ ». Si dans cette représentation, on souligne plutôt un ensemble de disciplines – de contraintes – que des contenus normatifs – consentements – l'objectif premier est bel et bien de montrer la construction-subordination du sujet.

D'autre part, l'assujettissement renvoie certains acteurs à une série de modèles identitaires stigmatisant ou disqualifiant, en fait, une série de mécanismes par lesquels les individus sont interpellés au vu de leur fonctionnement et de leur reconnaissance en tant que membres d'une société. L'assujettissement, dans la variante avancée par Althusser, insiste ainsi davantage sur le fait que les individus doivent être interpellés comme sujets afin de pouvoir s'acquitter de leurs tâches sociales les plus ordinaires, en commençant par « *la fiction juridique d'individus libres et égaux : c'est une seule et même chose que l'existence de l'idéologie et l'interpellation des individus en sujets* ⁸⁴ ». Althusser dénonce là un processus paradoxal qui permet à la fois de méconnaître les mécanismes de domination à l'œuvre mais de reconnaître les individus en tant que sujets. Il n'est pas rare alors que les gouvernements, notamment ceux des sociétés démocratiques modernes, aient sans arrêt à chercher un point d'équilibre entre leur vocation de division, et donc leur penchant à une interpellation des individus en tant que sujets singuliers différents les uns des autres, et leur besoin de produire des principes collectifs d'interpellation les constituant justement en sujets collectifs.

Mais dans les deux cas, que ce soit par le biais de disciplines corporelles ou d'interpellations politiques, c'est en tant que sujets qu'ils sont assujettis, au double sens du terme : assujettis aux autres et à eux-mêmes. En insistant sur le caractère

83 Foucault (M), *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969, p. 134.

84 Althusser, (L), « Idéologie et appareils idéologiques d'Etat », in *Positions* (1964-1975), Paris, Les Editions Sociales, 1976, pp. 67-125.

multiforme des microphysiques du pouvoir, Foucault n'en est pas moins sensible au fait que les individus sont assujettis à leurs propres identités. À son tour, tout en soulignant le rôle constituant des discours auprès des sujets, Althusser n'en souligne pas moins le soubassement institutionnel et matériel par lequel il se met en place. Autrement dit, et malgré l'évidente diversité historique des processus d'assujettissement, la notion renvoie dans sa structure analytique minimale à un mécanisme plus ou moins unique. Dans tous les cas, la notion d'assujettissement doit être comprise dans les deux sens du terme : indissociablement formation et contrôle, production et reproduction, suscitation et prescription du sujet.

- La responsabilisation :

À côté du modèle de l'assujettissement et de ses multiples variantes, il est possible de retracer la lente mise en place d'un autre mécanisme d'inscription subjective de la domination. Il suppose que l'individu se sente, toujours et partout, responsable non seulement de tout ce qu'il fait (notion de responsabilité), mais également de tout ce qui lui arrive (principe de responsabilisation). Ce n'est qu'au sein de cette inflexion qu'il est possible de repérer la mise en place d'un nouveau mécanisme d'inscription subjective de la domination. C'est afin de faire face à cette épreuve généralisée de responsabilisation que l'individu doit toujours être capable de s'adapter à toutes les situations ou imprévus. Il s'agit moins alors de présupposer une attitude de soumission liée à la subordination, que d'en appeler à l'initiative des individus pour qu'ils trouvent la meilleure manière d'agir dans leurs rapports sociaux instrumentalisés par l'institution travail, et au-delà⁸⁵. Hier, l'appel à la responsabilité individuelle était supposé participer activement de l'établissement des fondements de l'économie capitaliste et plus largement de l'intronisation de « *l'individu acteur de sa propre émancipation*⁸⁶ ». Mais au sein de ce processus général et désormais indissociable de la modernisation occidentale (dont la place accordée à l'individu dans le droit est la plus solide expression), il y a bien eu, pendant longtemps, la volonté du législateur de distinguer entre ce qui revenait en propre à la responsabilité individuelle et ce qui en appelait à une nécessaire socialisation des risques face aux aléas de la vie. Cela fut même pendant longtemps l'équation minimale de la rationalité libérale. Comme le montre Anselm Jappe, ce principe fut au fondement

85 Rosa (H), *Résonance : une sociologie de la relation au monde*, Paris, La Découverte, 2018.

86 Ibid. p. 75.

d'une rationalité juridique et politique qui a d'abord entravé, puis rendu possible l'émergence de l'État-providence avec la reconnaissance graduelle de la régularité probabiliste de l'extension des risques sociaux et de l'existence de souffrances imméritées dans la société⁸⁷. En revanche, et en rupture avec cette tradition, le principe de responsabilisation apparaît aujourd'hui comme un transfert à l'individu lui-même de tout ce qui lui arrive, en tant que conséquence inévitable d'une société étant devenue incertaine. Ce n'est qu'à l'issue de cette inflexion que la responsabilisation – et non pas la responsabilité – apparaît comme un mécanisme d'inscription subjective sui generis de la domination.

La responsabilisation - dans un premier temps au sein de l'institution travail puis étendue à la sphère sociale dans son ensemble par capillarité - se situe à la racine d'une exigence généralisée d'implication des individus dans la vie quotidienne et à la base d'une philosophie les obligeant à intérioriser, sous forme de faute personnelle, leur situation d'exclusion ou d'échec. Il s'agit ainsi moins d'un appel à la responsabilité individuelle que d'une série de processus confrontant le sujet/acteur, - puisqu'il a toujours la possibilité de « *faire quelque chose de sa vie*⁸⁸ » - aux conséquences – parfois de plus en plus involontaires – de ses actes. Sur ce point, la plus grande rigueur analytique s'impose car les différences entre l'assujettissement et la responsabilisation sont subtiles mais importantes. Nous en distinguerons au moins quatre :

- À la différence notable de l'assujettissement (qui d'une manière ou d'une autre accentue les formes d'interpellation des acteurs en sujet), la responsabilisation (presque à l'inverse) convoque les sujets en tant qu'acteurs sociaux.
- À la différence de l'assujettissement qui fait primer une lecture externe du processus de domination (l'imposition se présente par l'adéquation à un modèle proposé de l'extérieur), la responsabilisation en souligne surtout les facteurs internes (ce sont les capacités propres de l'acteur qui sont sollicitées).

87 Jappe, (A), *Les aventures de la marchandise : pour une critique de la valeur*, Paris La Découverte, 2003.

88 Ibid. p. 131.

- À la différence de l'assujettissement qui souligne les processus causaux, la responsabilisation privilégie une logique conséquentialiste. D'un côté, il y a dans toute institution travail un gouvernement des hommes par un « *pilotage en amont*⁸⁹ », par les principes ou les contraintes (dont l'inscription sur les individus est justement garantie par l'assujettissement); de l'autre côté, il existe une « *gestion des trajectoires en aval à partir d'un modèle de pilotage par les conséquences*⁹⁰ ». D'une manière ou d'une autre, on se limite à confronter l'individu à des contraintes insurmontables ou aux conséquences fâcheuses, pour lui et pour les autres, mais surtout pour lui, de ses actions passées.

- Enfin, et surtout, à la différence de l'assujettissement où l'acteur est décrit dans une position passive, véritablement traversé et constitué par un ensemble de dispositifs disciplinaires ou culturels, dans la responsabilisation, il est au contraire désigné comme un acteur capable de *se gérer* lui-même, puisqu'il est censé être capable de *se prendre en charge*, et donc d'avoir un rôle actif. Dans le premier cas de figure, l'individu, agent-passif, est interpellé par le pouvoir pour qu'il devienne un sujet. Dans le deuxième, le sujet, en tant qu'acteur-actif, est convoqué par la hiérarchie de l'institution travail pour qu'il se prenne en charge en tant qu'acteur.

C/ De la responsabilisation à l'injonction et la dévolution : nouvelles inscriptions subjectives de la domination au sein de l'institution travail.

Le croisement des deux axes précédents permet de différencier sous forme d'idéaux-types une série d'expériences de domination. D'un côté, chaque figure, tout en comprenant analytiquement les deux dimensions de la domination, n'en souligne pas moins le primat, et l'autonomisation croissante, de l'une ou de l'autre (consentement ou contrainte). De l'autre côté, les différentes expériences procèdent d'une accentuation plus ou moins unilatérale de l'un des deux mécanismes de son inscription subjective.

89 Luhmann (N), *La Légitimation par la procédure*, op cité, p. 126.

90 Ibid.

Pendant longtemps **l'inculcation** fut la figure dominante, voire la seule véritable représentation des expériences de la domination. L'inculcation, au-delà de la diversité réelle des appellations, désignait toutes ces impositions symboliques inscrites en soi, empêchant les acteurs de s'autoriser certaines attitudes, ou encore, les contraignant à se percevoir sous forme de stigmatisations multiples. Que ce soit au travers du système éducatif, des représentations sociales, de l'identification psychique avec la loi... il s'agit d'imposer une culture qui, comme toute culture, est arbitraire parce que reposant toujours sur une définition sociale. S'exerce alors - comme l'a montré Bourdieu, une « *violence symbolique*⁹¹ » par laquelle un ensemble des significations parviennent à s'imposer. Il s'agit à la fois de « *faire sienne la culture des classes dominantes, de dissimuler la nature sociale de cette culture et de rejeter, en la dévalorisant, la culture des autres groupes sociaux*⁹² ». Pour n'évoquer que la différence des sexes, et selon cet idéaltype, les femmes et les hommes connaissent un processus différent d'inculcation, s'appropriant par le biais de diverses socialisations, des manières d'être et de faire qui modèlent plus ou moins durablement leurs gestes et leurs orientations d'action. Ce travail d'inculcation serait systématiquement durci par une série de contenus culturels - parfois dits « *idéologiques*⁹³ » - renforçant symboliquement la position de l'homme au détriment de celle de la femme. L'inculcation désigne donc cet ensemble hétérogène d'expériences de domination allant de formes douces - comme l'influence ou la persuasion - jusqu'à des formes extrêmes - comme la violence symbolique - en passant par toute une série de processus qui, « *en manipulant les besoins*⁹⁴ », parviennent à assurer le maintien de l'ordre social. Souvent dans la descendance des intuitions freudiennes, il s'agit en général de mettre en évidence les « *processus d'introjection assurant l'identification plus ou moins immédiate et complète de l'individu aux impératifs de la société*⁹⁵ ». Fort répandues à propos de la société industrielle avancée, dans les années soixante, ces analyses ont souligné la nécessité d'inculquer dans la psyché des individus les éléments dont le système social a besoin pour survivre. A la suite de Marcuse, la perspective était de dévoiler les manières dont les besoins et les fonctions économiques se constituaient en systèmes

91 Bourdieu (P), *Langage et pouvoir symbolique*, Paris, Seuil, 2001, p. 45.

92 Ibid. p. 72.

93 Kurz (R), *Vies et mort du capitalisme*, Paris, Editions Lignes, 2011, p. 93.

94 Ibid. p. 122.

95 Marcuse (H), *Vers la libération : au-delà de l'homme unidimensionnel*, trad. Grasset. (J.B.), Paris, Denoël-Gonthier, 1972, p. 104.

psychiques, mais également de déconstruire l'hypothèse selon laquelle les risques constants que les pulsions humaines font courir à tout ordre social (en dépit des conformismes de façade) exigeaient en retour un surcroît permanent de contrôle et d'inculcation. Le regard se portait - et se porte toujours aujourd'hui - naturellement vers les médias ou la publicité en tant qu'agents principaux de la manipulation des désirs. Mais cette inculcation dans les esprits peut également prendre des formes plus matérielles, lorsque l'inscription se fait davantage sur le corps des dominés. Qu'il suffise d'évoquer l'analyse que fait Goffman à propos des « *institutions totales (...), ces lieux où les individus sont dépossédés de leurs identités préalables à l'aide d'un processus multiforme et séquentiel grâce auquel ils finissent par se dépendre de leur ancienne identité et deviennent des individus soumis et dociles à l'institution, après toute une série de mortifications personnelles*⁹⁶ ». Une véritable resocialisation a ainsi lieu, donnant même naissance à une série de contestations sourdes au travers desquelles l'individu essaye de s'écarter du rôle et du personnage que l'institution lui assigne et lui inculque.

De fait, l'inculcation, comme idéaltype de l'expérience de la domination, souligne « *l'invalidation de soi par l'obligation de se percevoir avec les yeux de l'autre*⁹⁷ ». Elle se place à l'intersection d'une représentation de la domination qui, sans nier l'effet de contraintes, a cependant tendance à accentuer le processus de consentement requis et surtout son inscription sous forme d'assujettissement. L'individu est constitué en sujet par un travail polymorphe d'inculcation culturelle et matérielle. Mais si ce processus est toujours présent, en faire la figure exclusive, voire même centrale de la domination aujourd'hui, afin d'assurer par inculcation leur soumission, est désormais insuffisant.

Autre face de la figure Janus de l'inculcation (processus internes au sujet), l'aliénation apparaît comme sa face visible dans le champ social (processus externe). En dépit de sa polysémie, la notion d'aliénation a fédéré toutes les expériences où les acteurs sont définis par leur incapacité, plus ou moins absolue, à saisir leur situation sociale en termes de rapports sociaux. Pendant longtemps aussi, malgré son obscurité, elle a monopolisé l'essentiel des expériences de domination, mais désormais, elle ne rend pas compte de l'éventail complexe des processus renvoyant à cette figure.

96 Goffmann (E), *La Misère de la vie quotidienne, (Vol 1) La Présentation de soi*, Paris, Le Seuil-Sens Commun, 1973, p. 117.

97 Marcuse (H), *Vers la libération : au-delà de l'homme unidimensionnel*, op cité, p. 135.

Considérée sous sa face apparente dans l'altération des relations intersubjectives au sein de l'institution travail, l'aliénation procède de fait de tout un ensemble de processus (conscients et inconscients) qui assignent le sujet à l'expérience de l'implosion subjective : impuissance, perte de sens, absence de normes, isolement, frustration⁹⁸. Si la notion d'implosion cerne mieux cet idéaltype que celle d'aliénation, c'est parce qu'elle permet, avec plus de précision, d'en isoler les éléments constitutifs. Elle désigne d'abord, ce qui en est uniquement la manifestation visible et nullement analytique, la transformation des problèmes sociaux en problèmes psychologiques. Mais elle permet aussi la mise en évidence d'une interpellation, qui assujettit les individus à travers un ensemble de contraintes d'autant plus écrasantes qu'elles s'inscrivent sur eux en les empêchant de s'approprier des modèles positifs d'identification. C'est donc dans l'écart entre les contraintes subies et l'appel (impossible à satisfaire) à devenir un sujet, que réside en dernier ressort l'implosion de l'individu. Nous distinguerons quatre grands traits qui structurent le processus d'aliénation (externe)/ implosion (interne)

Premièrement l'implosion,- souvent présente dans la littérature portant sur l'expérience au travail - a été modélisée comme le résultat d'une forme particulière de division du travail. Dans les usines, et notamment dans le cadre de l'organisation scientifique du travail, la séparation de la conception et de l'exécution se serait traduite par des formes inédites d'aliénation. La notion renvoyait notamment à une série de séparations : du travailleur et de son produit – qui ne lui appartient pas; du travailleur et du travail lui-même – qui ne devient qu'une marchandise comme une autre ; du travailleur d'avec lui-même, puisqu'il est dépossédé du sens de ses actes ; ou encore, des travailleurs entre eux, puisqu'ils sont contraints de se saisir comme des *choses*. Mais cette expérience prend aujourd'hui aussi la forme d'un conflit constant autant qu'inexprimé entre l'évaluation institutionnelle et l'auto-évaluation de l'individu. Souvent associée à différents processus d'inculcation, l'aliénation, en tant qu'idéal type, n'en cerne pas moins, en dépit de bien des ambiguïtés, un type particulier d'expérience.

Deuxièmement c'est bien en termes d'implosion de soi que sont décrites les expériences d'aliénations, constituées à la fois d'un long travail d'assimilation de catégories propres à l'idéologie patriarcale (idéaltype de l'inculcation) et de ce

98 Jappe (A), *La société autophage : capitalisme, démesure et autodestruction*, Paris, la Découverte, 2017.

malaise impossible à nommer puisque renvoyant à des contraintes d'autant plus pernicieuses qu'elles sont innommables. D'ailleurs, la radicalité de certaines luttes syndicales est d'avoir su cerner, au-delà du seul phénomène classique de l'inculcation, la réalité bien plus sournoise de l'implosion – à savoir la découverte individuelle d'abord, collective ensuite, d'une expérience personnelle indicible d'oppression.

Troisièmement l'idéaltype de l'implosion est également à l'œuvre lorsque l'on fait référence à certains processus psychiques d'assujettissement individuel. Il a connu une formulation aboutie dès les années 1970 dans l'étude que Christopher Lasch consacre à la « *société sans pères*⁹⁹ ». En soulignant à quel point la fragmentation sociale mène à la vacuité de la notion d'autorité (donc de l'identification à toute forme d'autorité), l'auteur entrevoyait déjà les formes nouvelles d'implosion en cours. C'est moins alors un conflit œdipien insurmontable (ou si l'on préfère de contestation d'une loi) qui est décrit, que l'impossibilité de son dépassement au profit de multiples stratégies d'adaptation, d'obéissance sans contenu, bref, de pure soumission aux contraintes. D'ailleurs, la continuité avec l'interprétation en termes de personnalité narcissique avancée par Lasch est évidente : ici aussi, le narcissisme comme figure sociale de repli ou d'implosion vers soi apparaît comme une conséquence de l'effondrement de l'autorité et des sources possibles d'identification normative. Autrement dit, si dans l'idéaltype de l'inculcation, c'est toujours de formes de sur-socialisation que procède la domination, dans l'implosion, le danger procède plutôt de la sous-socialisation. Le problème n'est pas l'excès - comme le dira Marcuse dans le cadre de l'inculcation -, mais « *le déficit de sublimation*¹⁰⁰ ».

Quatrièmement - et différemment encore - de multiples implosions sur soi vont se manifester au travers d'un besoin irrépressible de « *consolation*¹⁰¹ » propre aux individus modernes. Confrontés à cet assujettissement par contrainte, les individus développent un besoin protéiforme d'être calmés, rassurés, consolés, d'autant plus fort que la société moderne instaure les individus comme « *seuls maîtres de leur vie et les pousse à une réalisation en principe illimitée de leurs propres possibilités et*

99 Lasch (C), *Le moi assiégé (The Minimal Self)*, 1984), Paris, Climats, 2008.

100 Marcuse (H), *L'homme unidimensionnel : essai sur l'idéologie de la société industrielle avancée*, trad. Wittig (M), Paris, Minuit, 1968, p. 81.

101 Jappe (A), *La société autophage : capitalisme, démesure et autodestruction*, op cité, p. 45.

*désirs*¹⁰² ». Ces besoins se manifesteront alors sous diverses formes de « revendications d'identité professionnelle morcelée¹⁰³ » sans qu'à un méta niveau une agrégation de telles expériences puisse se transformer en conflits institutionnels et revendication sociales. De fait ils ne peuvent s'exprimer qu'en termes subjectifs et c'est avant tout cela qui explique la fortune de termes comme « *la souffrance au travail* » ou la « *victimisation dans les rapports hiérarchiques* », soulignant que les individus énoncent une domination vécue comme une fatalité qui ne les concerne qu'en propre. Ils ne sont pas seulement des victimes, parce qu'ils ne peuvent pas être des sujets ; parfois, ils ne se perçoivent comme des sujets que dans la mesure où ils peuvent se constituer en tant que victimes. Il arrive, en effet, que l'individu connaisse une forme d'implosion d'autant plus insidieuse, qu'il est devenu paradoxalement conscient de sa situation.

Enfin, il est possible de repérer une cinquième figure d'implosion sur soi. Assez répandue, elle est caractérisée par une attitude de désintérêt, d'apathie, voire de fuite, tant en fait l'emprise de la domination ne se manifeste que dans l'exacte mesure où l'individu semble lui échapper. L'implosion est ainsi présente dans toutes ces figures de retrait où, tout en faisant partie d'une organisation instituée du travail, les individus sont déjà, sinon vraiment *en dehors*, au moins, à coup sûr, *à côté ou ailleurs*. L'aboulie remplace, sans entièrement l'annuler, le désarroi. L'implosion sur soi n'est plus nécessairement douloureuse, elle se présente même parfois sous forme d'un détachement - apparemment paisible et pourtant souvent porteur d'une souffrance psychique profonde. L'individu devient un *ritualiste* total et - incapable de se constituer en tant que sujet - il se dérobe à cette exigence. Cette expérience de la domination se caractérise donc par le fait qu'elle apparaît vide de tout sens. Cette forme d'implosion est envahie par un sentiment d'absurdité, dont la finalité, non sans paradoxe, est de protéger l'enveloppe de la personnalité en excluant le sujet du groupe social institué.

- L'injonction.

À la différence de l'inculcation qui est toujours la volonté de faire pénétrer durablement quelque chose dans l'esprit de quelqu'un, l'injonction apparaît plutôt,

102 Marcuse (H), *L'homme unidimensionnel : essai sur l'idéologie de la société industrielle avancée*, op cité, p. 117.

103 Renault (E), « Reconnaissance et travail », in revue *Travailler*, vol. 18, no 2, 2007, pp. 119-135.

dans sa définition minimale, comme un ordre formel auquel on doit se soumettre. Le noyau de l'injonction, comme manifestation de la domination, réside cependant moins dans la norme (toujours implicite) qu'elle impose, que dans son souci d'impliquer les individus en tant qu'acteurs à « *leur redressement, leur amélioration, leur soin, leur rattrapage, leur épanouissement ou leur développement* ¹⁰⁴ ». Et pourtant, ces formes d'injonction n'en contiennent pas moins, comme nous le verrons, des doses importantes de sommation à l'action.

Mais cette caractérisation générale a besoin de précisions supplémentaires. En effet, il est possible de distinguer entre différents types d'injonction en fonction d'une part, du type de valeur mobilisée (entre autres: l'autonomie, l'indépendance, la participation, l'authenticité) et d'autre part, en fonction de la nature et du volume des ressources, mais surtout des « *supports, qui sont convoqués ou à la disposition de l'individu* ¹⁰⁵ ». Selon le type de valeur et le type de support requis par la mobilisation, l'injonction n'a nullement les mêmes effets sur les différents acteurs. Autrement dit, si le propre de l'injonction est de chercher le consentement de l'individu à une forme de domination, celle-ci ne passe plus par son identification avec une loi (principe de l'assujettissement), mais se met en place au travers d'un appel à l'individu en tant qu'acteur de sa vie. L'importance progressive prise actuellement par cette figure oblige à un effort supplémentaire de différenciation.

- L'injonction à l'autonomie.

Figure hautement paradoxale, il s'agit d'enjoindre à quelqu'un de se doter par lui-même de sa propre loi. Mais cette obligation, sans imposer de contenu précis, en appelle simplement à ce que l'individu, en tant qu'acteur, prenne des décisions autonomes. C'est d'ailleurs à ce niveau que se situe l'essentiel du désaccord théorique autour de cette forme d'injonction. Pour certains¹⁰⁶, il s'agit d'un avatar d'un processus plus large de désinstitutionnalisation ; pour d'autres, au contraire, il s'agit plutôt d'un nouveau modèle institutionnel. Si le débat est subtil, la plupart de ces positions s'accorde sur le fait que l'injonction d'autonomie prend moins la forme de l'intériorisation d'une loi morale que d'une norme d'intériorité *creuse*, puisqu'elle

104 Jappe (A), *Les aventures de la marchandise : pour une critique de la valeur*, Paris La Découverte, 2003, p. 234.

105 Martucelli (D), *Sociologies de la modernité : l'itinéraire du XXe siècle*, Gallimard, Paris, 1999, p. 117.

106 Chatellier (M), « Entre angoisse, déni et fétichisme, la disparition de l'institution comme tiers structurant au sein de l'École », in *Théorie critique des crises contemporaines : invariants épistémologiques et nouvelles perspectives conceptuelles*, op cite.

est censée n'avoir aucun contenu normatif spécifique. Il s'agirait ainsi d'un nouveau mode de fonctionnement des normes sociales, enjoignant moins à l'individu de faire preuve de discipline et d'obéissance que de flexibilité et de souplesse. Tout se passe comme si l'on passait d'une normativité psychologique qui, sans l'abolir, prendrait néanmoins le pas sur une normativité de commandement. D'ailleurs, c'est aussi dans ce sens que, pour Ehrenberg, la « *fatigue d'être soi*¹⁰⁷ » deviendrait un analyseur majeur de nos sociétés. Elle ne provient ni d'une loi écrasant l'individu à cause d'une surcharge d'interdits se traduisant par un sur-moi trop sévère (comme c'est le cas dans l'expérience de l'inculcation), ni d'une implosion induite par un assujettissement par contraintes. Elle procède, en revanche, d'une injonction constante « *de performance, de réussite, d'être à la hauteur, d'agir sans arrêt au meilleur de sa forme*¹⁰⁸ ». Face à cet idéal collectif d'action, l'individu se sent assailli par sa propre fatigue, ses insuffisances, ses dysfonctionnements. La dépression découlerait de la « *démocratisation de l'exception*¹⁰⁹ », là où l'individu reconnu maître de lui-même se révèle fragile, manquant et « *fatigué par sa souveraineté* », « *prisonnier de l'aspiration à n'être que soi-même et la difficulté à l'être*¹¹⁰ »

De fait, l'injonction à l'autonomie, notamment lorsqu'elle prend la forme d'un appel à la *performance*, au milieu d'une concurrence généralisée se situe souvent à la lisière de la logique de la responsabilisation et parfois presque déjà du côté de l'assujettissement. Et pourtant, même dans ces figures plus hybrides, et à la grande différence du modèle de l'inculcation, nous ne sommes jamais vraiment au sens fort du terme du côté de l'univers de la loi et toujours davantage dans celui de la négociation et du compromis. Rien d'étonnant alors qu'il soit possible de trouver une variante particulière de cette figure dans l'univers de la justice, où serait en train de se mettre progressivement en place une nouvelle manière de constituer le droit où il ne s'agit plus d'une injonction abstraite imposée de l'extérieur mais de l'homologation par le juge d'une décision dont le contenu moral a été arrêté par les parties elles-mêmes. Autrement dit, où la norme est moins imposée par inculcation que par l'injonction d'autonomie adressée aux individus.

107 Ehrenber (A), *La Fatigue d'être soi – dépression et société*, Paris, Odile Jacob, 1998.

108 Ibid. p. 72.

109 Ibid. p. 75.

110 Ibid. p 108.

- L'injonction à l'indépendance.

Dans cette deuxième sous-figure, l'individu est appelé à devenir un individu *souverain, maître de lui-même*. C'est donc avant tout l'indépendance, au sens de la capacité de l'individu à ne dépendre de personne, qui est ici visée. Cette injonction opère au sein d'une tension entre, d'un côté, une sur-accentuation du modèle de l'individu conquérant (le modèle d'un individu par excès) et de l'autre, les réalités multiples d'un individu souvent trop dépourvu de supports pour s'acquitter véritablement de cette injonction. Rien d'étonnant à ce que ce soit du côté des politiques sociales que cette forme d'injonction connaisse ses principales manifestations. D'autant plus que, ces dernières années, les exigences faites à l'individu pour qu'il affirme son indépendance se sont accrues en même temps que s'affaiblissaient les protections sociales, les droits ou les supports divers lui permettant justement d'y faire face¹¹¹. Cette forme d'injonction, à la différence de la précédente, souligne donc moins l'incapacité de l'acteur à se donner sa propre loi, qu'à pouvoir tout simplement exister en tant qu'individu prétendument indépendant, le contraignant alors à accepter un contrôle externe, et au pire risquant de le disqualifier en tant qu'individu. Peu de choses en attestent mieux peut être dans nos sociétés de consommation que le contrôle financier auquel certains sont soumis : déchus de leurs droits de consommation, à cause de leur addiction à la dépense, ils sont déclarés incapables de gérer leur propre budget personnel. En fait, comme c'est souvent le cas dans la modernité, ce mouvement aura été profondément ambivalent. Les individus voient à la fois s'accroître la reconnaissance de leur marge d'action et diminuer certaines protections pratiques et symboliques. En réalité, et là réside la véritable logique de ce fonctionnement, il s'agit d'organiser institutionnellement une prise en charge, qui se garde bien d'abandonner les individus à leur seule liberté, mais qui la gère de manière diverse selon les différents secteurs d'activité, tout en renvoyant la responsabilité sur les épaules des seuls individus.

- L'injonction à la participation.

La *participation* est requise en tant qu'injonction lorsque, à la différence d'une position libérale plus classique, soulignant les vertus de la liberté négative, on insiste davantage sur la subordination de l'individu à la collectivité (ses dettes) que sur sa

111 Supiot (A), *Homo Juridicus : Essai sur la fonction anthropologique du Droit*, Paris, Seuil, 2005.

liberté personnelle. Et peu importe alors que cette injonction prenne la forme d'un appel néo-communautariste (comme il est possible de s'en apercevoir dans les variantes américaines ou anglaises) ou d'une perspective plutôt républicaine. Dans les deux cas, l'individu est contraint de s'engager en tant qu'acteur ; dans les deux cas, c'est la possibilité du retrait personnel qui est mise en cause. Ce n'est pas vraiment l'intérêt de la communauté qui est souligné (vision traditionnelle propre au modèle de l'inculcation) : en revanche, les devoirs de l'individu envers la communauté priment largement sur les droits et les libertés des individus. Pratiquement, on peut en trouver maintes illustrations du côté des injonctions faites en termes de *participation citoyenne et/ou écologique*, que ce soit du côté des politiques de la ville, du côté de la citoyenneté lycéenne, mais aussi dans les différentes injonctions adressées par le travail social aux exclus afin qu'ils parviennent à s'insérer, aux détenus pour qu'ils participent à leur réhabilitation sociale, ou encore - et d'une manière quelque peu paradoxale - dans l'injonction qui est faite à l'individu en fin de vie de *participer entièrement à sa mort de façon sereine* afin de vivre pleinement cette étape de son existence. Mais c'est sans doute du côté du travail que l'on peut trouver ces derniers temps les cas les plus patents.

À la différence notoire avec la logique de l'aliénation/implosion qui dans sa structure minimale provenait d'une séparation du travailleur et de ses œuvres, d'une perte de sens de son expérience personnelle lors du processus productif, la responsabilisation requise sous forme d'injonction à la participation, passe par une exigence de sur-implication personnelle, donnant lieu à toute une nouvelle famille de vulnérabilités psychiques. Certains salariés sont ainsi soumis à un effort constant de mobilisation. De nouveaux dispositifs le matérialisent, savants mélanges de persuasion, d'incitation et de contrainte, visant à « *orienter et motiver l'apport personnel des salariés*¹¹² ». Des *espaces d'écoute institutionnelle* s'ouvrent ainsi, combinant des techniques de mobilisation entrepreneuriale, d'évaluation du personnel, d'individualisation des attentes, de surveillance organisationnelle. Le but : l'« *enrôlement de la subjectivité* ¹¹³ ». Le moyen: une valorisation, pleine d'ambiguïtés, des compétences dites personnelles. La réalisation de soi s'identifie ainsi avec le développement de l'organisation, afin d'obtenir en retour une reconnaissance qui fera à terme toujours défaut. Le travail est toujours prescrit, mais

112 Ehrenber (A), *La Fatigue d'être soi – dépression et société*, Paris, Odile Jacob, 1998, p. 144.

113 Ibid.

il exige, de manière de plus en plus ferme, une implication de plus en plus protéiforme de la subjectivité, ce dont témoignent les notions de *compétence* ou de *polyvalence*. Il s'agit moins d'ordonner, que de suggérer et d'animer, afin d'amener les individus libres à faire ce qu'ils doivent faire et ce que l'on attend d'eux. L'aptitude cognitive à résoudre des problèmes apparaît dès lors comme la principale faculté exigée du salarié ; à défaut, il peut être responsabilisé de l'échec d'une action. Il s'agit d'une véritable stratégie de mobilisation de la main-d'œuvre au travers d'une prescription de l'initiative, sous forme d'injonction à la participation. La stricte prescription des gestes propre au taylorisme (encore de rigueur dans bien de secteurs d'activité) est complétée, plus que remplacée, par une prescription plus contingente des critères de l'implication au travail. C'est dans ce sens que peut être interprété le rapprochement entre le modèle de l'artiste et l'expérience plus générale du travail aujourd'hui. Cette gestion prend donc acte à la fois de l'impossible maîtrise disciplinaire des actes humains et de l'intérêt, voire du besoin, d'une entreprise d'incorporer le salarié à sa rationalité interne, par l'adhésion de la propre volonté des sujets. Et pourtant il faut relativiser cette nouveauté. Il n'y a jamais eu de travail sans l'apport subjectif du salarié. Mais cet apport, hier nié par l'entreprise, avait trouvé une expression majeure dans le langage de la contestation sociale et dans la conscience ouvrière. Aujourd'hui, à l'inverse, il s'éprouve dans des termes de plus en plus individuels, comme une injonction singularisée d'implication et de participation, se traduisant alors massivement dans le langage d'un sentiment de non-reconnaissance personnelle.

- L'injonction à l'authenticité.

Dans son versant proprement culturel, le post-modernisme est inséparable d'un appel à l'authenticité en tant que moyen d'émancipation individuelle à la fois vis-à-vis de la réification capitaliste et de l'hypocrisie de la société bourgeoise. Sans doute, ce modèle était-il, dès son origine, fortement ambivalent, mais il fut pendant longtemps maîtrisé par la vocation réactive propre au thème de l'authenticité. Elle permettait de dresser un jugement critique spécifique sur l'ordre social. En revanche, l'authenticité change de nature lorsqu'elle cesse d'être un projet réactif d'émancipation et devient

une injonction *creuse* : « le devoir qui est adressé à chacun d'entre nous de devenir nous-mêmes ¹¹⁴ ».

Le processus aura connu des étapes différentes. Il peut renvoyer à la mise en place historique de l'idéal de soi comme œuvre d'art (notamment chez le dandy), au travail d'exploration critique des profondeurs du moi (comme dans la cure psychanalytique), ou encore - sans prétention à l'exhaustivité - à l'injonction identitaire plus ou moins généralisée, ou focalisée sur un style de vie et de distinction propres à certaines couches sociales. C'est dire qu'ici, comme à propos des autres figures, il est nécessaire de différencier la face sombre de l'injonction (l'utilisation de l'authenticité comme une ressource visant l'adaptation sociale), de celle, plus lumineuse, propre au modernisme. Si l'authenticité peut être une exploration libre de soi, un *art de vie*, et non pas une formule de gestion sociale de l'adaptation, elle possède néanmoins toujours un revers. En effet, plus la société pousse à l'auto-développement et à l'auto-épanouissement de ses membres, plus il est possible que tôt ou tard les individus les subsument et finissent par ressentir (alors qu'elle les a pourtant au départ poussés dans cette voie) la dite société, comme un obstacle à leur réalisation personnelle

C'est pourquoi l'idée d'une récupération est fallacieuse puisqu'elle laisse entendre qu'il y aurait une « *continuité profonde entre l'affirmation d'émancipation moderniste et l'injonction à l'authenticité comme mécanisme de contrôle social*¹¹⁵ ». Ici, il vaut mieux parler de torsion plutôt que de récupération, dont on peut dire, tout au plus, qu'elle était en germe dans l'ambivalence irrévocable de l'authenticité moderniste. Au fur et à mesure que se sont constituées de nouvelles pathologies proprement identitaires, cette torsion a permis la mise en place de nouvelles techniques de gestion du social, dont les multiples formes de psychothérapies contemporaines sont un exemple important, sous la forme d'une injonction multiforme de *vérité sur soi* adressée à l'individu. Mais derrière leur phraséologie de façade, le but central demeure que l'épanouissement personnel soit toujours subordonné, voire au service, de l'adaptation sociale du travail : c'est en cela que l'injonction à l'authenticité apparaît comme une figure de la domination.

114 Jappe (A), *La société autophage*, op cité, p. 18.

115 Boltanski (L) - Chiapello (E), *Le nouvel esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard, 1999, p. 275.

- La dévolution.

Pour importantes que soient aujourd'hui ces figures d'injonction, elles sont loin de rendre compte de la totalité des nouvelles expériences en cours. Le double caractère intensif et extensif de la domination ne provient pas seulement de l'imposition d'une série de prescriptions ou de normes, cherchant une nouvelle modalité du consentement, plus critique et réflexive que celui qu'exigeait jadis le modèle de l'inculcation. On peut aussi repérer un autre idéaltype de domination opérant au travers d'une volonté radicale d'économie de toute forme apparente d'imposition auprès des individus. Dans ce versant, l'appel à la responsabilisation apparaît comme un facteur d'autant plus fort d'invalidation individuelle, qu'il ne prend à aucun moment une quelconque figure éthique positive (ce qu'à sa manière propose encore, même faiblement, l'injonction). Le résultat est une confrontation inédite de l'individu, au milieu d'un vide destructeur, aux conséquences de tous ses actes. Cette variante de la responsabilisation ne nie pas la permanence des destins sociaux, ni la similitude des parcours ou des expériences sociales, mais elle oblige à prendre acte que désormais ils doivent être assumés par les individus eux-mêmes sous forme de biographies sinon toujours choisies, du moins, hautement personnalisées. Nous sommes ainsi en présence d'un mécanisme opérant une « *dévolution vers les individus eux-mêmes d'un nombre illimité de responsabilités et transformant ainsi les causes en fautes*¹¹⁶ ». Ce modèle fonctionne comme un miroir, certes grossissant et déformant les conséquences des actes individuels, mais se présente seulement comme un modèle purement conséquentialiste : il ne s'agit nullement d'imposer des normes, mais de parvenir à une gestion du social par la simple prise en compte des conséquences des actes. Il n'y a plus de volonté de régulation par l'amont, mais le projet d'une gestion universelle par l'aval¹¹⁷.

Le processus est d'autant plus corrosif que l'acteur n'est plus invité véritablement à se plier à un contenu normatif, mais mis en demeure d'affronter ce qui lui est présenté comme conséquence de ses actes passés. Il s'agit moins de lui dicter ce qu'il faut qu'il fasse, que de lui faire accepter qu'il soit vraiment *l'auteur de sa vie*. Cette variante de la responsabilisation vise donc moins à susciter l'implication des individus en tant qu'acteurs, qu'à les confronter à une forme de dévolution

116 Martucelli (D), *Sociologies de la modernité, op cité*, p. 126.

117 Nous pensons en particulier aux campagnes de prévention du sida, de l'alcoolisme, de la toxicomanie, de la prévention routière qui procèdent toutes, à un haut degré d'abstraction de ce même processus.

particulière de leurs trajectoires sociales, par là même étrangement désocialisées. De manière encore plus pure que dans les variantes de l'injonction, la dévolution rend l'individu, toujours et partout responsable, non pas de ce qu'il fait ou a fait, mais de tout ce qui lui arrive parce que, contre toute vraisemblance, ce qui lui arrive est considéré comme résultant de ce qu'il a fait, ou de plus en plus, n'a pas fait. L'individu est toujours responsable face au présent, par action ou par omission. Contrairement aux apparences, ce mouvement n'est pas simplement une manifestation de plus de l'ambivalence si caractéristique de la condition moderne. Il s'agit, sans ambiguïté, d'une figure de domination confrontant les individus à un différentiel d'épreuves en fonction de leurs ressources. C'est justement cette dynamique qui la caractérise à terme comme une épreuve de domination stricto sensu: l'épreuve n'est commune à tous les individus qu'en apparence, puisqu'elle se décline de manière très inégale selon les positions sociales. Et la dévolution n'a pas les mêmes effets destructeurs selon les domaines d'activité et les statuts sociaux. Le processus est ainsi, par exemple, extrême pour les élèves confrontés, contre leur gré, à un choix d'orientation. En revanche, dans le monde du travail, les individus disposent de contre-rhétoriques politiques leur permettant de socialiser leurs expériences et de refuser la responsabilisation à laquelle ils sont soumis (comme en attestent les critiques adressées à la notion d'employabilité, mais surtout les manières dont les collectifs des chômeurs récusent de plus en plus l'idée de leur culpabilité individuelle).

Finalement – sous un renversement sémantique et idéologique - une véritable philosophie sociale insidieuse est en train de se mettre en place au travers d'un ensemble de procédures que l'on pourrait qualifier de moralisation punitive. À bien des égards, elle est animée par une vocation en partie inverse de celle de la raison probabiliste à la naissance du régime libéral. Bien entendu, la responsabilité individuelle et la solidarité collective ne s'opposent pas, mais leur articulation exige l'existence d'un modèle consensuel entre ces deux principes de l'intégration sociale. Or, au travers de la notion de responsabilisation, et de son instrumentalisation par la figure de la dévolution, il s'agit moins de modifier le bien-fondé de la ligne de séparation entre ce qui revient en propre à la responsabilité individuelle et ce qui doit rester de l'ordre de la solidarité collective, que de faire basculer tout l'ordre social dans une logique généralisée à outrance de responsabilisation personnelle. A ce jeu,

la responsabilisation finit par établir la culpabilité de l'individu. En réalité, l'individu responsabilisé au niveau des causes de sa situation est aussi culpabilisé sous forme de sanction, au niveau des conséquences. Du coup, cela devient une raison morale légitime permettant à une collectivité de se dédouaner de sa responsabilité face au sort de ses membres les plus fragiles. Rappelons que la solidarité consiste, dans sa vocation première, à défendre la position inverse. Tout en réaffirmant le besoin d'une solidarité collective au niveau des mécanismes de protection, elle dissocie la responsabilisation des causes, afin d'associer davantage l'acteur à la quête d'une solution. D'ailleurs, les deux processus vont de pair. La déculpabilisation individuelle apparaît comme la conséquence nécessaire de l'absence de maîtrise croissante des processus sociaux, de la prolifération d'un ensemble de risques en partie imprévisibles, de l'interdépendance des phénomènes associés à la mondialisation, exigeant un renouveau des protections et des solidarités. Plus que jamais, les individus s'avèrent confrontés à des situations qu'ils ne pouvaient pas prévoir, et face auxquelles la solidarité collective doit se renforcer. Un nombre chaque fois plus grand de situations que nous vivons dépend de décisions et d'actions réalisées à distance, et en dehors de notre champ immédiat d'activité. Mais, au moment même où cette interdépendance se consolide, se répand la figure de la dévolution.

Comprenons-nous bien: avec la dévolution, nous n'assistons pas à la restauration de la norme par le biais de la sanction; nous sommes devant un processus inédit. La domination s'éprouve par une dissociation, par moment radicale, entre un rappel du bien-fondé des principes et une pure sanction objective des conséquences. À terme, s'impose une nouvelle expérience de domination qui, en confrontant l'acteur à ce qui est présenté comme les conséquences de ses actes, mène à une forme inédite d'intériorisation des catégories de l'échec. Devant son échec, il sera contraint d'assumer une responsabilité totale. Mais plus il assume ses responsabilités, plus il souffre de reconnaissance, plus il s'enfonce dans une invisibilité qu'il souhaiterait protectrice. La traditionnelle socialisation des expériences individuelles cède tendanciellement le pas à une autre interprétation où, quel que soit le degré de compréhension sociale et contextuelle de son parcours, l'individu n'en est pas moins sommé de faire sien tout ce qui lui arrive. L'échec est intériorisé et assumé en première personne. D'ailleurs, involontairement, comment passer sous silence que

bien des processus institutionnels (l'obsession du rattrapage scolaire, de la reconversion professionnelle, des aides sociales diverses) participent activement (une fois un seuil de correction dépassé) à ce processus d'appropriation personnelle de l'échec.

Pendant longtemps, et malgré leur tendance à être confondues, les expériences de la domination ont été caractérisées essentiellement comme étant de l'ordre de l'inculcation (l'imposition idéologique) ou de l'implosion (les phénomènes d'aliénation). Aujourd'hui - sans que leur pertinence analytique ne disparaisse et sans qu'il faille dès lors les abandonner- il faut prendre acte de la consolidation de nouvelles figures de domination et surtout du poids croissant des processus multiformes d'injonction et de dévolution. On assiste moins alors à une transition simple, qu'à la mise en place d'un tableau élargi d'expériences. C'est, par exemple, ce qu'il est possible de repérer à propos de la notion de *projet*. L'individu convoqué comme sujet ou comme acteur, est toujours mis en situation de *faire des projets* afin de s'acquitter de la situation dans laquelle il se trouve, qui prend soit la forme d'un choix impossible, soit celle de l'acceptation d'une contrainte, souvent celle du passage de l'un à l'autre. En fait, « *la logique des projets est une collision entre les aspirations libres de l'individu et les possibilités contraintes dans lesquelles il se trouve. Dans cette tension, se dévoile de manière paradigmatique aujourd'hui les diverses connotations des idéaux-types de domination*¹¹⁸ ».

En premier lieu, comme Boltanski et Chiapello se sont efforcés de l'analyser, une logique d'inculcation est toujours à l'œuvre dans la demande des projets. À bien y regarder, il ne s'agirait que de continuer par d'autres moyens le travail d'imposition traditionnelle, afin d'obtenir, par d'autres modalités, le nécessaire assujettissement des individus aux impératifs de la domination. Le projet ne serait tout au plus qu'une façon sui generis de constituer et de soumettre les individus en tant que sujets.

En deuxième lieu, l'exigence du projet conduit à des formes extrêmes d'assujettissement lorsque les individus sont confrontés à des exigences impossibles au vu de leurs ressources. L'exigence des projets est souvent inversement proportionnelle aux ressources dont disposent les individus pour se constituer en sujets. Plus ils ont des difficultés et moins ils ont de choix réels, plus ils sont

118 Kurz (R), *Lire Marx. : les textes les plus importants de Karl Marx pour le XXIe siècle*, Paris, La Balustrade, 2002, p. 144.

contraints d'énoncer un projet personnel et plus ils ne peuvent que faire l'expérience d'une implosion amère et disqualifiante sur eux-mêmes. Comprise sous cet angle, la figure est loin d'être nouvelle déjà repérée par Simmel¹¹⁹.

En troisième lieu, la notion de projet apparaît comme une figure de négociation aléatoire entre les organisations et les individus. Le projet est un pari de confiance adressé aux individus par la collectivité : responsabiliser les individus en tant qu'acteurs, c'est décider de miser sur eux. Et pourtant, derrière cette injonction générale se met en place toute une série de mécanismes pour rendre effectif cet appel en apparence assoupli de domination. Ici, c'est surtout « *le refus du refus qui est sanctionné : l'individu ne pouvant pas se défaire de la confiance qu'on lui a octroyé, doit se montrer, par son action, à sa hauteur*¹²⁰ ».

En quatrième lieu, il est impossible de ne pas reconnaître aussi dans la logique de *projet* un mécanisme pour faire accepter aux individus une forme de sélection sociale comme le fruit de *leur échec personnel*, au travers de l'intériorisation de l'échec. Sous cet angle, la dévolution est un mécanisme subtil contraignant les acteurs à accepter leurs destins sociaux, en faisant fi du fait que l'horizon du possible des différents acteurs continue de s'ordonner selon la hiérarchie des positions sociales. D'ailleurs, si le projet est ici si douloureux, c'est bien parce que c'est par le récit du choix que s'opère l'acceptation du destin. Bien entendu, il est partout et toujours possible de diviser rapidement les acteurs en deux groupes: ceux qui, ayant de bons résultats ou des ressources suffisantes, sont largement dispensés du besoin de faire des projets et ceux qui, à l'inverse, connaissant des difficultés ou étant dépourvus de certaines ressources, y sont contraints. Mais derrière cette similitude apparente, il nous faut désormais apprendre à lire la multiplicité des expériences de domination engagées. Pour résumer, l'inculcation n'est pas l'injonction :

- dans le premier cas, l'individu doit impérativement adhérer à un contenu normatif ;
- dans le deuxième, on fait confiance à ses capacités.

De même que l'aliénation/implosion n'est pas la dévolution :

- dans la première, l'individu est disqualifié par son incapacité à se hausser jusqu'à une figure positive du sujet;

119 Simmel (G), *Sociologie, étude sur les formes de la socialisation* (1908), Paris, P.U.F, 2013.

120 Ehrenberg (A), *La Fatigue d'être soi – dépression et société*, Paris, Odile Jacob, 1998, p. 36.

- par la seconde, il est simplement sanctionné objectivement pour son incapacité à être un acteur *autonome et responsable*.

Les figures dégagées sont bel et bien des idéaux-types. Leur intérêt analytique procède donc avant tout de leur capacité à s'établir à distance des faits empiriques, et à nous permettre, par le jeu des écarts, rarement équidistants entre les différents pôles, de mieux comprendre les diverses facettes d'un phénomène. Ce n'est pas au niveau des manifestations phénoménologiques ou du vécu subjectif singulier que résident les différences entre les diverses expériences de la domination. A ce niveau, les expériences peuvent même souvent se ressembler. Mais leur distinction ne peut pas non plus s'établir en privilégiant unilatéralement les techniques ou les formes de contrôle comme le pensait Foucault. En fait, si la conceptualisation des expériences de la domination ne peut pas faire l'économie de ces niveaux de réalité, en revanche, elle ne peut aucunement se faire exclusivement à partir d'eux. Le but central des figures présentées est justement de reconstruire la logique, indissociablement cognitive et pratique, rendant compte de la constitution des différentes expériences : elles se forment par la combinaison de facteurs proprement analytiques (les deux dimensions de la domination) et des conditions historiques observables (l'accentuation tendancielle des contraintes et la consolidation progressive d'un nouveau mécanisme d'inscription subjective de la domination).

Chapitre VIII

Limites du tiers généralisé comme contrainte normative :

le modèle honnethien face à l'auto-institution imaginaire de la société

selon Castoriadis.

Cornelius Castoriadis unifie la société et l'histoire sous l'expression de « social-historique ». Bien plus qu'une posture rhétorique, il s'agit, reprenant l'une de ses expressions, d'une « *autoposition, de nature tout à la fois politique, ontologique et épistémologique, concernant le mode d'être de la société*¹²¹ ». Il souhaite par là souligner, d'abord, la consubstantialité de la société et de l'histoire et donc, négativement, l'inanité des découpages entre dimensions synchronique et diachronique. Ceci au sens bien précis où toute société n'est pas simplement « dans le temps », comme si le temps lui était extérieur, mais au sens où toute société est son déploiement dans le temps. Il insiste également sur la nécessité de concevoir le social-historique comme étant le siège d'une puissance de création radicale immotivée, niveau d'être qui est à lui-même son propre modèle. Castoriadis a consacré une bonne partie de son œuvre à développer les implications de ce niveau d'être particulier et, à critiquer ce qu'il a nommée la « *pensée héritée - philosophie et sciences sociales confondues - pour leur occultation systématique de ce mode d'être*¹²² ». À vrai dire, Castoriadis a amorcé son questionnement sur l'être de la société très tôt, avant même l'époque de *Socialisme ou Barbarie*, ce dont l'ouvrage *Histoire et création*, publié en 2009 et issu de manuscrits inédits rédigés entre 1945 et 1967 (provenant de sa dissertation doctorale inachevée, portant sur Max Weber), témoigne. Ensuite en réponse à la philosophie marxiste déterministe de l'histoire et à son anthropologie philosophique productiviste et économiciste, on trouve, dès les premières pages du texte « *Marxisme et théorie révolutionnaire*¹²³ » l'affirmation selon laquelle il avait choisi de rester révolutionnaire plutôt que marxiste, c'est-à-dire de manifester sa « *fidélité au projet d'une transformation radicale de la société, qui exige d'abord que l'on comprenne ce que l'on veut*¹²⁴ ».

121 Castoriadis (C), *L'Institution imaginaire de la société* Paris, Seuil, 1975, p. 21.

122 Castoriadis (C), *Histoire et création: textes philosophiques inédits, 1945-1967*, Paris, Seuil, 2009, p. 23

123 Castoriadis (C), « *Marxisme et théorie révolutionnaire* » paru d'abord dans *Socialisme ou Barbarie*, (n° (avril-juin 1964/juin-août 1965). puis repris en première partie de *L'institution imaginaire de la société*, Paris Seuil, 1975, pp. 14-36.

124 Castoriadis (C), *Histoire et création : textes philosophiques inédits, 1945-1967*, Paris, Seuil, 2009.

22/ La saisie du social-historique : création et méthode chez Castoriadis.

A/ L'Histoire et les tâches des sciences sociales selon Castoriadis.

La critique des sciences sociales et historiques chez Castoriadis repose sur une série de postulats sur les tâches qu'elles sont censées accomplir. D'après lui, en effet, toute pensée du social et de l'histoire doit répondre à ces trois questions principales :

- 1/ la question de la définition du *mode d'être* du social ;
- 2/ la question de l'*unité* d'une formation sociale historiquement déterminée ;
- 3/ l'élucidation de l'*histoire* comme création de nouvelles formes d'organisations sociales.

Selon Castoriadis, il y a « deux noyaux de la réflexion sociohistorique » :

- 1/ qu'est-ce que la société ; notamment, qu'est-ce que l'unité et l'identité (*eccéité*) d'une société, ou pour le formuler plus trivialement, « *qu'est-ce qui tient une société ensemble ?* »
- 2/ Qu'est-ce que l'histoire ; notamment, « *comment et pourquoi y a-t-il altération temporelle d'une société, en quoi est-elle altération, y-a-t-il émergence du nouveau dans cette histoire, et que signifie-telle*¹²⁵ » ?

En d'autres termes, selon Castoriadis, la tâche de toute réflexion sur le social devrait être - sur la base d'une appréciation préalable de la nature ontologique du social - de saisir ce qui fait l'unité spécifique d'une formation sociale¹²⁶. De même que celle de toute réflexion sur l'histoire devrait être de penser les raisons de l'altération d'une formation sociale en une autre. L'histoire des sciences sociales serait dès lors celle des réponses complémentaires ou contradictoires apportées à ces deux questions.

C'est donc d'après ce postulat que Castoriadis développe sa critique des sciences sociales. Elle consiste principalement à désigner l'écart qui existerait entre, d'un côté, les tâches qu'elles sont censées accomplir et, d'un autre côté, l'incapacité des savoirs constitués afin de les résoudre. Dès lors, sa thèse, on le devine, est que l'origine d'un tel écart est l'occultation de la création par les principes logiques et ontologiques de la « pensée héritée ». Naturellement, la contrepartie de cette thèse critique est celle, contraire, selon laquelle on ne peut satisfaire les fins de la réflexion sociale et

¹²⁵ Castoriadis (C), *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, 1975 (Reed 1990) p. 255.

¹²⁶ « Castoriadis entend formation sociale au sens fort d'*eidos* social-historique, c'est-à-dire de principe ontologiquement et logiquement différencié de totalisation des interactions et institutions individuelles », in Klimis (S), « Créer un *eidos* du social-historique selon Castoriadis », dans *Affectivité, imaginaire, création sociale*, Bruxelles, Facultés universitaires Saint-Louis, 2010, pp. 13-42.

historique qu'à condition de la recentrer sur la notion de création. De fait Castoriadis considère « *qu'il n'existe pas de savoirs sur le social et l'histoire qui ne se soient pas fondés ou qui n'aient pas cherché à se dégager des présupposés logico-ontologiques de la rationalité ensembliste-identitaire*¹²⁷ ». Il classe l'ensemble des savoirs socio-historiques en deux catégories distinctes. La première est la catégorie « physicaliste », dans laquelle le social et l'histoire sont pensés d'après le modèle des sciences de la nature, réinvestissant ainsi la forme particulière de rationalité leur correspondant – essentiellement causaliste et régie par le principe de raison suffisante. La forme la plus pure en serait « *le fonctionnalisme, qui se donne une série de besoins biologiques et transhistoriques auxquels les institutions sociales sont censées donner satisfaction*¹²⁸ ». Ainsi, dans le cas du fonctionnalisme, « on recouvre [...] le fait essentiel : les besoins humains, en tant que sociaux et non simplement biologiques, sont inséparables de leurs objets, et les uns comme les autres sont chaque fois institués par la société considérée¹²⁹ ». Le physicalisme sociohistorique, qui est un naturalisme et dont le fonctionnalisme est une variante, occulte donc pour Castoriadis la création social-historique. La seconde est la catégorie « logiciste ». Dans cette catégorie, les phénomènes sociaux et historiques sont expliqués directement à partir des catégories abstraites de la pensée logique. Dans cette catégorie, les épistémologies les plus opérantes en seraient « *la rationalité dialectique d'origine hégélienne et le structuralisme d'origine lévi-straussienne*¹³⁰ ». Cependant qu'il s'agisse du physicalisme ou du logicisme (dont il dit se sentir le plus proche), Castoriadis soutient qu'aucune de ces approches du social et de l'histoire ne permet seule de résoudre les tâches constitutives des sciences sociales et historiques. La question de la spécificité de l'être social n'y est pas résolue, puisque le social est pensé à partir de ce qu'il n'est pas (la fonction, la dialectique, la structure, etc.). Par ailleurs la question de l'histoire n'y est pas non plus abordée, puisque le temps y est pensé à partir des schèmes de la succession logique, qui sont des schèmes de l'identité et de la différence, et non de l'altérité. Ainsi, la question de l'unité et de l'identité de la société est ramenée à l'affirmation d'une unité et identité données d'un ensemble d'organismes vivants ; ou d'un hyperorganisme comportant ses propres besoins et fonctions ; ou d'un groupe naturel-logique d'éléments ; ou d'un

127 Castoriadis (C), *L'institution imaginaire de la société*, op. cit., pp. 254-264.

128 Ibid. pp. 255-256.

129 Ibid. p. 256.

130 Ibid. pp. 256-258.

système de déterminations rationnelles. De la société comme telle – comme ensemble symbolique de significations qui dépasse ce qui la compose par *besoin et raison* - il ne reste finalement rien ; rien qui soit « *l'être propre du social, qui manifeste un mode d'être différent de ce que nous savions déjà par ailleurs*¹³¹ ». Il ne reste pas non plus grand-chose de l'histoire, de l'altération temporelle produite dans et par la société. Devant la question de l'histoire, le physicalisme devient naturellement causalisme, à savoir suppression de la question. Car « *la question de l'histoire est question de l'émergence de l'altérité radicale ou du nouveau absolu (...); et la causalité est toujours négation de l'altérité, position d'une double identité ; identité dans la répétition des mêmes causes produisant les mêmes effets, identité ultime de la cause et de l'effet puisque chacun appartient nécessairement à l'autre ou les deux à un même*¹³² ».

Pour Castoriadis, ce qui fait donc défaut à l'ensemble des sciences sociales et historiques est la problématisation d'un écart possible entre l'être du social-historique et les catégories abstraites de la pensée censées l'exprimer. Pour ces formes de la pensée héritée dans les sciences sociales et historiques, le social et l'histoire sont approchés d'après le présupposé distinctif, selon lequel il y a immanence des déterminations de la rationalité ensembliste-identitaire à l'être dans sa totalité.

B/ L'occultation du social-historique dans les sciences sociales et historiques : le cas de l'UN social-historique.

Cette critique radicale de l'histoire des sciences sociales¹³³ se comprend mieux si on considère plus en détail un des aspects centraux de la critique par Castoriadis des sciences sociales, à savoir celle des conceptualisations sociologiques de l'unité et de la totalité social-historiques. Selon Castoriadis, un des aspects distinctifs de la pensée héritée, est l'universalisation qu'on y trouve des schèmes fondamentaux de la rationalité ensembliste-identitaire. C'est-à-dire que ses schèmes fondamentaux et concepts logiques sont censés valoir à tous les niveaux de l'être. Un des cas particulièrement révélateurs de cette universalisation s'observe dans les différentes

131 Ibid. p. 258.

132 Ibid. p. 259.

133 Caumières (P), Klimis (S), Van Eynde (L), (coll), « Le social-historique chez Castoriadis et le poids de la pensée héritée », in *Cahiers Castoriadis, II. Imaginaire et création historique*, Bruxelles, Facultés Universitaires Saint-Louis, 2006, pp. 31-64.

réponses ayant été apportées à la question de l'unité social-historique, qui est celle consistant à déterminer ce qui fait qu'une société tient non seulement comme un tout, mais aussi comme ce tout particulier.

Si on examine l'histoire de la théorie sociologique et historique, on y constate en effet que la question de l'unité social-historique y a toujours été pensée à partir d'une conception logique ou mathématique de l'unité : les « schèmes de la coexistence » sont empruntés à ceux de la rationalité ensembliste-identitaire. Or, selon Catoriadis, nous ne saurions penser l'unité social-historique comme unité numérique, c'est-à-dire comme unité indivisible, ou comme unité spécifique, c'est-à-dire comme unité d'éléments divisibles partageant des propriétés communes. Au contraire, le social-historique, en tant que domaine *sui generis* de l'être, requiert non seulement un concept général d'unité non numérique lui étant propre, mais chaque société particulière dans l'histoire requiert à son tour la formulation d'un concept d'unité spécifique. D'où une double exigence épistémologique pour la résolution de la question de la totalité social-historique : produire une conceptualité adéquate à l'étude du mode d'être spécifique de l'unité social-historique et *la raffiner* en fonction de chaque société considérée (chaque société instituant sa forme particulière de coexistence des éléments la constituant). La société se donne immédiatement comme coexistence d'une foule de termes ou d'entités de différents ordres. De quoi dispose donc la pensée héritée pour penser une coexistence, et le mode d'être-ensemble d'une diversité de termes ?

- Ou bien cette coexistence, cet être-ensemble d'une diversité, est considéré comme un système réel, quelle que soit sa complexité. Il doit y avoir alors possibilité de décomposition effective (réelle ou idéale-abstraite) du système en sous-systèmes bien définissables, en parties et finalement en éléments provisoirement ou définitivement derniers. Ces éléments - bien distincts et bien définis - doivent être susceptibles de définition univoque. Ils doivent être reliés entre eux par des relations de détermination causale, linéaire ou cyclique (réciproque), catégorique ou probabiliste – relations elles aussi susceptibles de définition univoque ; et des relations du même type doivent valoir entre parties, sous-systèmes, etc., du système global. Il en résulte aussi qu'il doit y avoir possibilité de recomposition (réelle ou idéale-abstraite), sans excès, ni défaut du système, à partir de ses éléments et de ces relations, considérés comme seuls à posséder une réalité dernière.

- Ou bien, l'être-ensemble de la diversité est celui d'un système logique (au sens large, incluant la mathématique). Dans ce cas encore, il doit y avoir position d'éléments derniers, bien distincts et bien définis, définis de manière univoque, et de relations univoques entre ces éléments.

Dans les deux cas, ce qui est à l'œuvre est la logique ensembliste/identitaire. Dans les deux cas – écrit Castoriadis - « *la société est pensée comme ensemble d'éléments distincts et définis, se rapportant les uns aux autres par des relations bien déterminées. Dans la mesure où [...] la société est tout autre chose qu'un ensemble ou une hiérarchie d'ensembles, il est exclu qu'on puisse en penser, sur cette voie, quelque chose d'essentiel* ¹³⁴ ». Ainsi, l'ontologie du social-historique proposée par la pensée héritée est une ontologie dérivée de celle véhiculée par la rationalité ensembliste-identitaire (dans le sens où l'être y est universellement conçu à partir de ses critères de rationalité), laquelle n'est pas compatible avec une conception pluraliste de l'ontologie pour laquelle il existe non seulement des régions de l'être irréductibles les unes aux autres, mais aussi des formes de légalité et d'organisation auxquelles doit correspondre la création de systèmes catégoriaux inédits et irréductibles aux schèmes de la rationalité ensembliste-identitaire. De fait pour Castoriadis, la pensée héritée est un réductionnisme logique universel qui ne se sait pas toujours comme tel et, quand bien même nous trouverions dans les sciences sociales et historiques l'affirmation ontologique de l'existence de « *la région social* ¹³⁵ », l'étude de celle-ci se fait à travers les schèmes épistémiques opérateurs, dérivés de la rationalité ensembliste-identitaire. Cette thèse interprétative de Castoriadis s'applique assez aisément au cas de l'individualisme méthodologique, et on pourrait croire pour cette raison qu'elle ne concerne pas la variante holiste de l'histoire des sciences sociales et historiques. Pourtant, Castoriadis prend bien soin de souligner que sa critique des sciences sociales et historiques concerne aussi les différentes formes d'holisme sociologique. Il soutient en effet que les sociologies holistes ont été jusqu'à ce jour des réductionnismes inconscients : « *mais lorsque l'on y regarde de plus près, l'on constate non seulement que rien n'est dit dans les conceptions holistes du social et de l'histoire sur ce qui resterait ainsi irréductible, mais qu'en fait cet irréductible est en réalité réduit* ¹³⁶ ». Ainsi, le social serait

134 Castoriadis (C), *L'institution imaginaire de la société*, op. cité, pp. 264-265.

135 Ibid. p. 266.

136 Ibid. pp. 265-266.

rapporté à l'individu comme « *cause finale ou efficiente chez Aristote, aux rapports et moyens de production dans la pensée marxienne ou à la psyché individuelle chez Freud*¹³⁷ ». Il en irait de même dans le cas des pensées sociologiques faisant intervenir des concepts tels que « *l'inconscient collectif ou la conscience collective, métaphores illégitimes (...) dont le seul signifié possible est le problème même ici discuté*¹³⁸ ». Pour Castoriadis si une des tâches de la raison sociologique est de penser la catégorie générale de l'unité socio-historique à partir du social-historique lui-même, alors le débat entre individualisme et holisme devient un faux débat, puisqu'il n'apparaît que comme une fausse transposition de la définition logicomathématique de l'unité dans le champ social-historique. Qu'on pense le social comme effet de l'interaction de la multiplicité qui le compose ou bien comme principe de totalisation apriorique, à partir duquel doit être pensée l'interaction sociale, le point de vue sur le social reste le même : un point de vue « extérieur » fondé sur les schèmes de la rationalité ensembliste-identitaire. La tâche de la pensée social historique n'est pas de conceptualiser dans l'abstrait le rapport des individus ou des institutions à la totalité, mais le type chaque fois spécifique de coexistence de la multiplicité dans une unité social-historique chaque fois singulière. De ce point de vue, Castoriadis considère qu'individualisme et holisme échouent tous les deux, puisqu'ils pensent la coexistence de la multiplicité à partir de schèmes logiques n'appartenant pas au social-historique lui-même. La critique de Castoriadis à l'égard des sociologies holistes paraît cependant outrancière. Durkheim, par exemple, pose au principe de sa démarche scientifique la thèse de l'existence du social comme « *région spécifique de l'être, existence à laquelle doit correspondre la formulation d'une méthode distincte afin d'en restituer la légalité*¹³⁹ ». Mais nous comprenons mieux la critique de Castoriadis lorsque nous nous penchons plus précisément sur les formes de rationalité investies par Durkheim afin d'expliquer le social. Chez ce dernier en effet, la thèse d'une existence *sui generis* du social n'est pas accompagnée d'une interrogation en profondeur sur les rapports entre le social comme modalité de l'être et les conventions logiques dont nous disposons afin de l'exprimer. Par exemple, l'explication sociologique chez Durkheim consiste principalement à recomposer des rapports causaux entre des éléments construits préalablement (la «

137 Ibid. p. 267.

138 Ibid. p. 268.

139 Durkheim (E), *Les règles de la méthode sociologique*, (1895) Paris, Presses Universitaires de France, 2007.

constitution des types sociaux ») sur le modèle des sciences de la nature. Selon Castoriadis en d'autres termes, l'affirmation d'une existence du social comme mode de l'être, s'il s'agit assurément d'une avancée scientifique, cache toujours la misère d'un usage non problématisé de la rationalité ensembliste-identitaire. Aussitôt l'être du social affirmé, les sociologues (mêmes holistes), se seraient empressés dans leurs constructions méthodologiques, d'en recouvrir la spécificité ontologique, par la permanence des schèmes et fondements de la pensée héritée. Dès lors, qu'elle l'ait su ou non, voulu ou non - et même dans les cas où elle a pu viser explicitement le contraire - la pensée héritée a été nécessairement amenée à réduire le social-historique aux types primitifs d'être qu'elle connaissait ou croyait connaître [...] « par ailleurs, à en faire une variante, une combinaison ou une synthèse des étants correspondants : chose, sujet, idée ou concept. Dès lors aussi, société et histoire se trouvaient subordonnées aux opérations et fonctions logiques déjà assurées, et paraissaient pensables au moyen des catégories établies – de fait - pour saisir quelques existants particuliers, mais posées par la philosophie comme universelles [...]. Mais si l'on décide de considérer le social-historique pour lui-même, si l'on comprend qu'il est à interroger et à réfléchir à partir de lui-même ; si l'on refuse d'éliminer les questions qu'il pose en le soumettant d'avance aux déterminations de ce que nous connaissons ou croyons connaître par ailleurs – alors on constate qu'il fait éclater la logique et l'ontologie héritées. Car on s'aperçoit qu'il ne tombe pas sous les catégories traditionnelles, sauf nominalement et à vide, qu'il force plutôt à reconnaître les limites étroites de leur validité, qu'il permet d'entrevoir une logique autre et nouvelle et, par-dessus tout, force à altérer radicalement le sens de ce que signifie être¹⁴⁰ ».

Nous comprenons mieux, au regard de cette critique, pourquoi Castoriadis a également été aussi hostile à l'encontre des différentes formes de rationalité dialectique issues de la dialectique hégélienne. En effet, pour Castoriadis, la dialectique est une forme de panlogisme ensembliste-identitaire, dans le sens où elle n'interroge pas l'écart toujours possible entre les formes de légalité surgissant de l'autopoïèse ontologique et la création par le sujet de sa propre catégorialité. Pour Castoriadis, la dialectique - dans sa variante hégélienne, puis marxienne - exhibe les caractères de la pensée héritée au plus haut point, puisqu'il s'agit de penser l'être

140 Castoriadis (C), *L'institution imaginaire de la société*, op. cité, pp. 253-254.

universellement à partir d'un ensemble de déterminations logiques sans même questionner le présupposé selon lequel, les lois dialectiques puissent être celles de l'ontogenèse. À travers la dialectique, il ne reste, dès lors, plus rien du social-historique, celui-ci étant pensé à partir de ce qu'il n'est pas en lui-même, à savoir un ensemble de médiations logiques, censé exprimer les lois de son ontogenèse, notamment la négation et la contradiction. Cela ne signifie pas, par ailleurs, qu'il faille abandonner la question du « concret », à savoir celle de la formulation d'une forme de rationalité permettant d'exprimer la totalité ontologique, mais plutôt qu'elle doit être reprise à partir du point de vue de la diversité *régionale* de l'être, qui est pour le sujet, diversité des formes de rationalité : la totalisation épistémologique d'un « monde morcelé » ne peut se faire à partir d'une forme de rationalité - la dialectique - dont un des effets est l'écrasement des différentes formes de donation de la signification. La création ontologique est celle de formes de l'être, et la création de formes de l'être est chaque fois création d'une légalité spécifique. Le « social-historique » est précisément une de ces formes de l'être émergeant au niveau cosmologique et, à ce titre, il possède une légalité intrinsèque et irréductible aux autres formes de l'être. La tâche du sujet de la connaissance - en tant qu'il lui revient celle de créer ses propres déterminations de pensée - est d'adapter son activité rationnelle à l'objet qu'il étudie. Dans le cas de l'étude du social-historique, il lui faut par conséquent créer une forme de rationalité qui corresponde au plus près à la spécificité ontologique de l'être social. Selon Castoriadis, cet effort de création conceptuelle et méthodologique n'a pas encore été adéquatement fourni, malgré les tentatives diverses et variées ayant été faites à cette fin. La théorie de l'institution imaginaire de la société est la proposition conceptuelle de Castoriadis à ce problème ontologique et épistémologique.

C/ Les rapports entre identité, fonctionnalité, effectivité et imaginaire.

Pour Castoriadis, le fait que chaque société s'auto-institue en fonction de son imaginaire est donc au cœur de l'analyse du social-historique. Le terme d'« institution » est entendu ici au sens le plus large qu'on puisse concevoir, dans la foulée de Mauss¹⁴¹, ainsi que des usages de la notion de « *Stiftung*¹⁴² » dans la

141 Mauss (M), *Cohésion sociale et division de la sociologie*, Paris, Minuit-Sens-Commun, 1969.

142 Dans son premier texte consacré à Merleau-Ponty, « Le dicible et l'indicible. Hommage à Merleau-Ponty », datant de 1971, Castoriadis discute la notion de *Stiftung*, soulignant « l'actualité et l'effectivité, à tout moment de l'existence sociale, de l'origine instituant elle-même, de sorte que celle-ci ne puisse être rabattue ni

phénoménologie husserlienne, reprise notamment par Merleau-Ponty. Or, si Castoriadis reconnaît l'existence, à la suite de Mauss, du niveau *des* institutions, il a mis au jour un niveau plus fondamental, qui englobe les institutions particulières comme fait générique de l'institution, pensée comme *auto*-institution. En effet, le social historique est un niveau d'être qui ne se comprend que par lui-même, *sui generis*, dont on ne trouve pas d'équivalent dans le monde naturel. L'institution donne lieu à ce niveau d'être inédit, prenant la forme d'un collectif anonyme. Par cette expression, Castoriadis veut souligner qu'il ne s'agit en rien d'une *subjectivité*. Il suffit ici de revoir ses critiques des notions bien connues en sociologie – qu'il s'agisse de « la conscience collective¹⁴³ », de l'« *inconscient collectif*¹⁴⁴ » ou même des « *représentations sociales*¹⁴⁵ ». Le social-historique n'est pas plus une objectivité, au sens d'une entité distincte de l'individu, qui se tiendrait face à lui. Il s'agit d'un niveau plus fondamental, qui rend toute objectivité et toute subjectivité possibles : « [...] le social implique quelque chose qui ne peut jamais être donné comme tel. La dimension social-historique, en tant que dimension du collectif et de l'anonyme [...] est ce qui est tous et qui n'est personne [...] un non-être plus réel que tout être, ce dans quoi nous baignons de part en part, mais que nous ne pouvons jamais appréhender « en personne¹⁴⁶ ». Cette conception du social-historique et de l'institution tend à ébranler ce que Castoriadis nomme la conception héritée de la société. Elle met entre autres à mal le réflexe de nombre de pensées sociologiques de ne s'appuyer que sur la « fonctionnalité » d'une société. Selon Castoriadis, une partie de la sociologie occulte l'effectivité de l'imaginaire en n'étudiant que ce qui relève de « *l'ensidique*¹⁴⁷ », c'est-à-dire de la dimension fonctionnelle d'une société. Or, pour Castoriadis, toute société s'auto-institue dans et par l'imaginaire : c'est là sa thèse essentielle concernant la réalité sociale. Une bonne partie de la sociologie confond donc selon Castoriadis, « fonctionnel et effectif » sans prendre la pleine

sur le moment de l'origine (Urstiftung) ni sur la succession des différentes institutions (Stiftung) dans le temps. Nous voyons donc dans cette remarque poindre le thème récurrent de la création du social-historique par lui-même, se manifestant comme auto-institution et travail incessant, toujours actuel et actualisé, de l'instituant. » In Castoriadis (C), *Les carrefours du labyrinthe, I*, Paris, Seuil, 1986, p. 183.

143 Castoriadis (C), *Les carrefours du labyrinthe, I*, op. cité, p. 258.

144 Castoriadis (C), *L'institution imaginaire de la société*, op. cité, p. 528.

145 Castoriadis (C), *L'institution imaginaire de la société*, op. cité, p. 531.

146 Castoriadis (C), *L'institution imaginaire de la société*, op. cité, pp. 166-167.

147 Néologisme formé de la contraction de l'expression « ensembliste-identitaire », utilisé par Castoriadis pour désigner la partie du réel qui souscrit au rationnel, institué chaque fois socio-historiquement, mais existant formellement, dans le monde humain, comme *legein* et *teukhein*, dimensions, respectivement, du dire et du faire social. Ce néologisme renvoie de notre point de vue à la question épistémologique soulevée dans notre première partie du principe d'identité chez Hegel.

mesure du caractère institué du fonctionnel, institution d'ordre imaginaire et non purement technique ou instrumentale. Rappelons ici que le terme d'effectif, qu'on retrouve très souvent sous la plume de Castoriadis, signifie ce qui est « réel », ce qui se constate et, de ce seul fait, présente des effets dans le réel. Il peut donc signifier en partie des éléments rationnels, mais également, en vertu de l'institution imaginaire des sociétés, des éléments purement irrationnels, et néanmoins agissants¹⁴⁸. Ce faisant, il y a pour lui occultation complète du fait que le fonctionnel est agi par la dimension imaginaire. La fonctionnalité d'une société, - d'où sa rationalité procède - ne peut être saisie indépendamment de son imaginaire, au sens où les régularités sont auto-instituées par l'imaginaire du système social qui les contient. Castoriadis écrit : « *les innombrables régularités de la vie sociale – sans lesquelles bien sûr, cette vie n'existerait pas – sont ce qu'elles sont parce que l'institution de cette société particulière a posé ce complexe particulier de règles, de lois, de significations, de valeurs, d'outils, de motivations, etc.*¹⁴⁹ ». Castoriadis soutient ainsi qu'il est impossible d'isoler les composantes fonctionnelles *pour elles-mêmes*, puisque la rationalité d'une société est instituée par le social-historique en tant que collectif anonyme. Il y a donc « effectivité » du magma des significations imaginaires sociales dans la vie sociale. Ainsi, ce qui est effectif dans une société déborde largement la seule fonctionnalité, et plus encore : la fonctionnalité n'est telle, les régularités d'une société ne sont telles, que parce qu'elles procèdent d'une auto-institution de la société par elle-même : « *Il est clair que la société ne peut exister sans une dimension fonctionnelle, mais il est aussi évident que toute société asservit sa fonctionnalité [...] à des finalités non pas « fonctionnelles » [...], mais imaginaires et qui dépendent des significations sociales de l'ensemble considéré*¹⁵⁰ ».

Est-ce à dire qu'il y a antériorité, voire déterminisme, de l'imaginaire sur le fonctionnel, sorte de « marxisme inversé » ? Castoriadis nie explicitement cette possibilité, et il récuse à ce sujet la tentative des néokantiens, notamment, consistant

148 C'est ainsi que Castoriadis décrit la signification imaginaire sociale principale des sociétés capitaliste : « Cette fantasmagorie réelle, ce *constructum* historique d'une pseudo-homogénéité *effective* des individus et des travaux, est une institution et création du capitalisme » (p. 349), en la caractérisant, plus loin dans son texte, comme « cette signification imaginaire sociale, ce fragment plus réel que toute "réalité", ce fictif effectif » (p. 352). Les significations imaginaires sociales d'une société sont effectives et réelles, bien qu'elles puissent être irrationnelles ou carrément fausses, comme Castoriadis le démontre à l'égard du capitalisme. Cf. « Valeur, égalité, justice, politique : de Marx à Aristote et d'Aristote à nous », dans *Les carrefours du labyrinthe, I*, op. cité, pp. 325-413.

149 Castoriadis (C), « La polis grecque et la question de la démocratie », in *Les carrefours du labyrinthe, Domaines de l'homme*, (Tome II), Paris, Seuil, 1999, p. 330.

150 Castoriadis (C), *La création humaine, (Tome I). Sujet et vérité dans le monde social-historique. Séminaires, 1986-1987*, Paris, Seuil, 2002, pp. 24-25.

à renverser l'infrastructure et la superstructure marxistes, faisant peser l'origine des déterminations d'une société non plus sur le fonctionnel, mais sur l'imaginaire et le symbolique. Pour lui ce type de critique participe de la même ambiguïté que la vue marxiste qu'elle veut combattre « [...] *Quant au rapport entre l'institution et la vie sociale qui s'y déroule, il ne peut pas être vu comme un rapport de forme à matière au sens kantien, et en tout cas pas comme impliquant une « antériorité » de l'une sur l'autre. Il s'agit de moments dans une structure, qui n'est jamais rigide, ni jamais identique d'une société à l'autre. On ne peut pas dire non plus, évidemment, que le symbolisme institutionnel « détermine » le contenu de la vie sociale. Il y a ici un rapport spécifique, sui generis, que l'on méconnaît et déforme à vouloir le saisir comme pure causation ou pur enchaînement de sens, comme liberté absolue ou détermination complète, comme rationalité transparente ou séquence de faits bruts*¹⁵¹ ».

Il ne s'agit donc pas de renverser le rapport marxiste infrastructure/superstructure, mais de renvoyer dos à dos les deux instances et les deux écoles plaidant pour la primauté de l'une sur l'autre. Il importe de penser pour lui-même ce rapport intrinsèque à toute vie humaine, de l'instituant et de l'institué, qui sont tous deux traversés par l'imaginaire. Selon Castoriadis, « *l'imaginaire d'une société, ne se laisse saisir que par les traces qu'il laisse dans et par la matérialité, ces ombres projetées sur l'agir social effectif des peuples*¹⁵² ». Il ne saurait pour autant se réduire au fonctionnel. Il y a plutôt un rapport intrinsèque et consubstantiel entre le fonctionnel et l'imaginaire : « En un sens, les outils et instruments d'une société *sont* des significations, ils sont la matérialisation dans la dimension identitaire et fonctionnelle des significations imaginaires de la société considérée ». Il s'agit donc de penser le rapport d'intrication de l'imaginaire et du fonctionnel : si Castoriadis sépare ces deux éléments pour l'analyse, ceux-ci sont en fait constamment liés dans la pratique. « L'auto-institution de la société fait être des significations et des institutions, les deux toujours solidaires. C'est entre autres dans ce rapport entre l'imaginaire et le fonctionnel que la spécificité de la notion de social-historique se laisse voir, c'est-à-dire dans cette « *implication circulaire de la dimension identitaire (ou fonctionnelle) et de la dimension significative (ou imaginaire)*¹⁵³ ».

151 Castoriadis (C), *L'institution imaginaire de la société*, op. cité, pp. 187-188.

152 Ibid. p. 214.

153 Castoriadis (C), « Imagination, imaginaire, réflexion », in *Les carrefours du labyrinthe : Fait et à faire*, (Tome IV), Paris, Seuil, 2008, p. 272.

En escamotant le niveau de l'institution imaginaire des sociétés, la sociologie se condamne à buter constamment sur cet objet qu'elle se refuse à voir. Ce faisant, elle apparaît nécessairement, aux yeux de Castoriadis, amputée d'une partie essentielle, diminuant d'autant la portée de ses explications. Puisque le fonctionnel se laisse saisir beaucoup plus facilement que l'imaginaire, les sciences sociales ont d'autant plus tendance, affirme Castoriadis, à prétendre pouvoir rendre compte des sociétés exhaustivement, par l'explication ou par la compréhension.

23/ Castoriadis et la critique de l'économie politique.

A/ Castoriadis et la critique du marxisme traditionnel.

La critique du marxisme élaborée par Castoriadis vise principalement à remettre en question les postulats sur lesquels s'est édifié le marxisme traditionnel. Par marxisme traditionnel, Castoriadis réfère à la lecture objectiviste de Marx, qui était alors - dans les années 1947-1975 - largement prédominante, tant comme doctrine officielle des régimes du *socialisme réellement existant* que dans la lecture académique proposée par le marxisme dit *scientifique*, dont le structuralisme althussérien représentait, du moins en France, la forme hégémonique. On peut résumer cette critique en trois points. Premièrement, le marxisme traditionnel reproduit les failles des tendances positivistes et utilitaristes des économistes libéraux, en consolidant une vision déterministe fondée sur le développement technique comme moteur de l'histoire. Ce développement se fonderait sur des lois *objectives* et *scientifiques* et ses contradictions mèneraient inévitablement à l'effondrement du capitalisme. Deuxièmement, l'approche traditionnelle trans-historise les catégories d'analyse comme la valeur, le travail, la marchandise et l'argent, alors que celles-ci ne possèdent un sens selon Castoriadis que dans les sociétés capitalistes. Troisièmement, le marxisme traditionnel reproduit le postulat anthropologique libéral et essentialiste, selon lequel il existerait une nature humaine inaltérable reposant uniquement sur la motivation économique¹⁵⁴.

Ce type d'analyse transhistorique qui définit la dynamique objective des contradictions du capitalisme comme résultant du conflit entre le développement illimité des forces productives et les rapports de production, a conduit le marxisme traditionnel à conclure que la suppression de la propriété privée et du marché

154 Castoriadis (C), *L'institution imaginaire de la société*, op. cit., pp. 42-43.

conduirait logiquement à l'abolition du capitalisme. Si Castoriadis voit dans le marxisme traditionnel, une idéologie qui sert de discours de légitimation à une forme particulière de capitalisme, c'est-à-dire le capitalisme bureaucratique d'État¹⁵⁵, il soutient également que les errances du marxisme reposent sur des antinomies qu'on retrouve au sein même de la pensée de Marx. Antinomie entre le germe révolutionnaire et anti-spéculatif – sur lequel Castoriadis prendra appui tout au long de son œuvre pour souligner l'aspect créatif de la praxis –, et ce qu'il considère comme l'élément théorique systématique, objectiviste et déterministe de Marx. Or, à regarder de plus près, on peut dire que la démarche de Castoriadis n'est pas si différente de la pensée de Marx, à condition bien sûr d'en expurger les antinomies qui peuvent effectivement apparaître dans son œuvre. Philippe Caumières écrit à ce propos ; « *c'est principalement cette dimension de la pensée de Marx que Castoriadis critiquera tout au long de son œuvre. Une des originalités de cette critique qui apparaît, consiste à emprunter au marxisme un de ses principes fondamentaux – qui veut que la connaissance historique est historique – pour le retourner contre le marxisme même*¹⁵⁶ ». Sur le plan de la méthode, l'approche de Castoriadis s'apparente à la critique catégorielle opérée par Marx dans sa critique de l'économie politique. Dans un texte intitulé « *La rationalité du capitalisme* », Castoriadis dit procéder à « *une critique immanente du capitalisme, c'est-à-dire qu'elle essaie de montrer que, sur le plan théorique, les constructions de l'économie politique académique sont incohérentes, ou privées de sens, valables seulement pour un monde fictif ; et que, sur le plan empirique, le fonctionnement de l'économie capitaliste n'a que peu de rapport avec ce qui en est dit dans la théorie*¹⁵⁷ ». Il s'agit donc selon Castoriadis de faire une critique du capitalisme selon des propres critères contingents et non transhistoriques. C'est également à partir de la même démarche que Moishe Postone¹⁵⁸ proposera dans les années 1990 sa propre relecture de Marx dans son ouvrage « *Temps, travail et domination sociale* » précédé en cela de

155 Guy Debord parle de façon identique du « spectaculaire concentré », en opposition au « spectaculaire diffus », in Debord (G), *La société du spectacle*, op cité, thèse 93, p. 120.

156 Caumières (P), Sophie Klimis (S) et Laurent Van Eynde (L), « Le social-historique chez Castoriadis et le poids de la pensée héritée », dans *Cahiers Castoriadis, II. Imaginaire et création historique*, Bruxelles, Facultés Universitaires Saint-Louis, 2006, p. 43.

157 Castoriadis (C), « La rationalité du capitalisme », in *Les carrefours du labyrinthe, VI. Figures du pensable*, Paris, Seuil, 1999, p. 83.

158 Postone (M), *Temps, travail et domination sociale*, (1993) Paris, Editions Mille et une nuits, 2003.

quelques années par les auteurs allemands (non universitaires) du courant allemand de la Wertkritik¹⁵⁹.

En dépit de leur démarche similaire, la lecture proposée par Postone et Kurz soutient cependant que la pensée de Marx ne serait pas aussi antinomique que le prétend Castoriadis. À cet égard, il faut se rappeler que, dans un texte célèbre intitulé « *Valeur, égalité, justice, politique, de Marx à Aristote et d'Aristote à nous*¹⁶⁰ », Castoriadis reprend le commentaire formulé par Marx à propos d'Aristote dans le premier chapitre du *Capital*¹⁶¹. Marx se pose la même question qu'Aristote dans l'*Éthique à Nicomaque*¹⁶², à savoir : comment est-il possible d'échanger deux choses qui sont par nature incommensurables ? À cette question, Castoriadis rappelle qu'Aristote répond que l'échange n'est possible qu'à partir d'une convention relevant de l'œuvre du nomos, de la loi, de l'institution social-historique. Selon Marx, si Aristote pose la bonne question, il ne peut trouver une réponse adéquate à celle-ci, puisque la société grecque qui reposait sur l'esclavagisme n'avait pas encore institué la norme du temps de travail abstrait comme fondement de la valeur. Aussi affirme-t-il : « *Mais ce qu'Aristote ne pouvait pas lire dans la forme-valeur proprement dite, c'est que, sous la forme des valeurs marchandes, tous les travaux sont exprimés comme du travail humain égal, comme du travail valant donc la même chose, et cela parce que la société grecque reposait sur le travail des esclaves, et qu'elle avait donc comme base naturelle l'inégalité des hommes et de leurs forces de travail. Le secret de l'expression de valeur, l'égalité et l'égale validité de tous les travaux parce que et pour autant que ceux-ci sont du travail humain en général, ne peut être déchiffré qu'à partir du moment où le concept d'égalité humaine a acquis la solidité d'un préjugé populaire. Or ceci n'est possible que dans une société où la forme-marchandise est la forme générale des produits du travail, et où donc également c'est le rapport entre les hommes en tant que possesseurs de marchandises qui est le rapport social dominant. Tout le génie d'Aristote éclate précisément dans le fait qu'il découvre un rapport d'égalité au sein de l'expression de valeur des marchandises.*

159 Kurz (R), *Lire Marx : les textes les plus importants de Karl Marx pour le XXIe siècle*. Paris, La Balustrade, 2002.

160 Castoriadis (C), « Valeur, égalité, justice, politique, de Marx à Aristote et d'Aristote à nous », in *Les Carrefours du labyrinthe, I*, Paris, Seuil, 1978, pp. 325-413.

161 Marx, *Le Capital, Livre I*, Paris, trad. Rubel (M) Paris Gallimard-Folio, 2008.

162 Aristote, *Éthique de Nicomaque*, Paris, Garnier-Flammarion, 1965.

C'est seulement l'obstacle historique de la société dans laquelle il vivait, qui l'empêche de déceler en quoi consiste « en vérité ce rapport d'égalité¹⁶³ ».

C'est pourquoi Castoriadis soutiendra que Marx se fait métaphysicien en posant le travail comme substance transhistorique de la valeur. Pour Postone, cette conception substantialiste doit plutôt être comprise comme un méta-commentaire portant sur les formes fétichisées de pensée, qui sont propres aux sociétés capitalistes. En ce sens, la catégorie de la valeur-substance permettrait de comprendre comment Marx saisit la valeur, à la lumière de la catégorie hégélienne du Sujet. La valeur qui s'auto-valorise, constituée par la médiation des rapports sociaux au moyen du travail abstrait, serait le sujet du capitalisme au sens hégélien du terme : il s'agit d'un « sujet automate ». Alors que Castoriadis perçoit la conception substantialiste comme un voile empêchant de saisir la nature historique de la valeur, Postone et Kurz y voient un moyen de comprendre le fonctionnement effectif du capitalisme. Selon ces deux auteurs, « *ce ne serait pas Marx qui serait métaphysicien, comme le soutient Castoriadis, ce serait plutôt le Capital qui fonctionnerait de manière métaphysique en ce que ses rapports sociaux constitutifs se présenteraient sous la forme d'une entité naturelle et transhistorique¹⁶⁴* ». Castoriadis reproche en effet à Marx de dire une chose et son contraire, au sein d'un même chapitre, soit de défendre, d'un côté, une conception social-historique de la valeur qui repose sur la spécificité historique des rapports sociaux médiatisés par la marchandise et le travail abstrait et, d'un autre côté, une conception substantialiste qui ferait du travail une essence transhistorique au fondement de la richesse dans toutes les sociétés à travers l'histoire. Or comme le souligne Postone : « *Castoriadis oublie la nature immanente de la critique de Marx lorsqu'il affirme qu'elle est métaphysique et implique une ontologisation réductrice du travail. Castoriadis lit implicitement la critique négative de Marx comme une science positive et il la critique donc sur cette base ; il n'examine pas la relation entre l'analyse catégorielle de Marx et le concept de fétiche-marchandise, et prête à Marx un incroyable degré d'incohérence que sa pensée ne contient pas¹⁶⁵* ».

163 Castoriadis (C), « Valeur, égalité, justice, politique, de Marx à Aristote et d'Aristote à nous », in *Les carrefours du labyrinthe, I, op. cité*, p. 350.

164 Postone (M), *Temps, travail et domination sociale, op. cité*, p. 254.

165 Ibid. p 255

B/ Castoriadis et la critique de l'imaginaire capitaliste.

Pourtant, si l'on suit l'analyse proposée par Castoriadis dans son œuvre majeure, « *L'institution imaginaire de la société* », force est de constater qu'elle prend appui sur deux concepts marxistes fondamentaux, ceux de fétichisme et d'aliénation. Ces catégories ont effectivement été éliminées du vocabulaire du marxisme traditionnel sous prétexte qu'il s'agissait là « *de coquetteries hégéliennes* » – pour reprendre les termes d'Althusser – relevant de résidus d'une pensée non scientifique qu'il était nécessaire de surpasser au profit d'une réelle science marxiste. Castoriadis souligne d'ailleurs, que lorsque « *Marx parle du fétichisme de la marchandise, et montre son importance pour le fonctionnement effectif de l'économie capitaliste, il dépasse de toute évidence la vue simplement économique et reconnaissait le rôle de l'imaginaire*¹⁶⁶ ». En ce sens, on peut dire que Castoriadis rejoint en partie la relecture de Marx proposée par Postone, pour qui les formes de conscience humaine, tout comme les formes objectives que prennent les rapports sociaux, sont des éléments médiatisés par la totalité, c'est-à-dire par l'institution symbolique du social. Cette lecture rejette explicitement l'analyse déterministe du marxisme traditionnel selon laquelle la base matérielle déterminerait la superstructure symbolique, politique et institutionnelle, au profit d'une analyse des médiations sociales constitutives des formes d'objectivités et de subjectivités sociales, donc des formes de conscience humaine. Comme le dit également Castoriadis : « *il serait finalement moins faux de dire que l'homo-œconomicus, est un produit de la culture capitaliste que de dire que la culture capitaliste est une création de l'homo-œconomicus*¹⁶⁷ ». On retrouve là une figure typique de la dialectique. Il y a chaque fois homologie et correspondance profonde entre la structure de la personnalité et le contenu de la culture, et il n'y a pas de sens à prédéterminer l'une par l'autre. Suivant cette lecture, la critique de l'économie politique (selon Castoriadis) doit donc tenir compte des modes d'abstraction et d'objectivation propres à un contexte social-historique donné. Par exemple, la théorie de la valeur-travail est la forme de représentation symbolique, culturelle et normative accordée au travail, en tant que forme objectivée de médiation sociale spécifique aux sociétés capitalistes. Ce type de médiation sociale est inintelligible dans les sociétés antérieures ; le sujet ne pouvait y être imaginé comme un sujet/objet mesurable en temps de travail et transformable en force productive,

166 Castoriadis (C), *L'institution imaginaire de la société*, op. cit., p. 198.

167 Ibid. p. 41.

c'est-à-dire sous une forme réifiée. L'analyse de ce type de médiation doit donc considérer le moment historique dans lequel ce nouveau sens accordé à l'activité sociale comprise comme travail a été institué en tant que « *fondement de l'ordre symbolique*¹⁶⁸ ». À cet égard, Castoriadis souligne que : « *un esclave n'est pas un animal, un ouvrier n'est pas une chose ; mais la réification n'est ni une fausse perception, ni une erreur logique (...) la réification est une signification imaginaire (inutile de souligner que l'imaginaire social, tel que nous l'entendons, est plus réel, que le réel perçu). Du point de vue étroitement symbolique, ou linguistique, elle apparaît comme un déplacement de sens, comme une combinaison de métaphore et de métonymie. L'esclave ne peut être animal que métaphoriquement, et cette métaphore, comme toute métaphore, s'appuie sur une métonymie, la partie étant prise pour le tout aussi bien chez l'animal que chez l'esclave et la pseudo-identité des propriétés partielles étant étendue sur le tout des objets considérés. Mais ce glissement de sens – qui est après tout l'opération indéfiniment répétée du symbolisme–, le fait que sous un signifiant survient un autre signifié, est simplement une façon de décrire ce qui s'est passé, et ne rend compte ni de la genèse, ni du mode d'être du phénomène. Ce dont il s'agit dans la réification – dans le cas de l'esclavage ou dans le cas du prolétariat –, c'est l'instauration d'une nouvelle signification opérante, la saisie d'une catégorie d'hommes par une autre catégorie comme assimilable, à tous égards pratiques, à des animaux ou à des choses*¹⁶⁹ ». D'ailleurs, selon Castoriadis, l'imaginaire de l'institution social-historique du capitalisme repose sur une forme de réification qui consiste à remplacer des valeurs sociales par le critère économique. L'économie réifiée s'érige ainsi comme « *valeur suprême de la vie sociale*¹⁷⁰ ». L'économie au sens le plus large (de la production à la consommation) passe pour l'expression par excellence de la rationalité du capitalisme et des sociétés modernes. Mais c'est l'économie qui exhibe de la façon la plus frappante – précisément parce qu'elle se prétend intégralement et exhaustivement rationnelle – la domination de l'imaginaire à tous les niveaux¹⁷¹. C'est en ce sens que Castoriadis reprendra le concept d'aliénation développé par le jeune Marx afin de montrer que la spécificité de la domination sociale propre au

168 Martin (E) - Ouellet (M), « Introduction : la crise du capitalisme est aussi la crise de l'anticapitalisme », in *La tyrannie de la valeur. Débats pour le renouvellement de la théorie critique*, Paris Editions Ecosociété, 2014, p. 20.

169 Castoriadis (C), *L'institution imaginaire de la société*, op. cit., pp. 212-213.

170 Castoriadis (C), « La rationalité du capitalisme », dans *Les carrefours du labyrinthe, VI*, op. cit., p. 84.

171 Castoriadis (C), *L'institution imaginaire de la société*, op. cit., p. 236.

capitalisme ne peut se comprendre en dehors de sa fonction symbolique. Il définit l'aliénation comme l'autonomisation et la domination des moments imaginaires dans l'institution, « *qui entraînent l'autonomisation et la domination de l'institution relativement à la société*¹⁷² ». Dans un contexte d'aliénation, la société ne reconnaît plus l'imaginaire et son institutionnalisation comme son propre produit. En ce sens, l'autonomisation de la sphère économique induit une domination abstraite qui s'exerce sous la forme d'une contrainte dépersonnalisée et rationnelle que l'on ne peut comprendre uniquement comme une domination concrète exercée soit par des groupes sociaux, des classes, ou des institutions économiques et politiques. Comme le souligne Castoriadis : « *dans une société d'aliénation la classe dominante elle-même est en situation d'aliénation [...], elle ne peut mystifier le reste de la société avec son idéologie sans se mystifier en même temps elle-même*¹⁷³ ». L'analyse de l'imaginaire dans le capitalisme conduit donc Castoriadis à rejeter le schéma dualiste base/superstructure au profit d'une analyse des transformations symboliques et politico-institutionnelles qu'il présente comme des conditions historiques de possibilité du capitalisme. On comprend donc, suivant Castoriadis, que les conditions de possibilité du capitalisme reposent sur des critères non matériels qui n'ont rien à voir avec l'économique. Il en énumère cinq successifs :

- en premier lieu, l'éclosion scientifique qui commence déjà avant la Renaissance. Son analyse suit en cela celles de Lukács et de l'École de Francfort, pour qui la raison moderne s'est édifiée sur l'expulsion du moment subjectif et sensible de la pratique humaine, ce qui a eu pour conséquence qu'elle s'est présentée sous la forme universelle et abstraite de la quantification. Cette mathématisation du réel s'est transformée selon Castoriadis dans la période récente en mouvement autonome de la techno science menant à l'élimination du rôle de l'homme dans la production.
- Ensuite la naissance et consolidation de l'État moderne et de sa bureaucratisation qui fournira un modèle d'organisation à l'entreprise moderne. Castoriadis s'appuie explicitement sur la théorie de la réification de Lukács pour développer sa thèse portant sur l'imaginaire dans les sociétés capitalistes mais se distancie du déterminisme téléologique qu'on retrouve dans l'hégéliano-marxisme. Si sa critique de la rationalité instrumentale se rapproche de la première génération de l'École de Francfort (Adorno, Horkheimer, Marcuse), il ne dialogue pratiquement jamais avec

172 *Ibid.* p. 198.

173 *Ibid.* p. 171.

ces derniers. Le principal point commun qu'on peut identifier entre leurs approches respectives est de produire une critique de la raison instrumentale qui ne cherche pas à sacrifier pour autant ce qui dans la raison conserve un caractère émancipateur.

- En troisième lieu la formation des nations modernes qui, du point de vue économique et politique, permet l'unification du marché ainsi que la mise en place de règles essentielles à la première phase du développement du capitalisme.

- En quatrième lieu, la mutation anthropologique qui fait de l'être humain un *homo-oeconomicus*.

- Et enfin - et surtout - le capitalisme naît dans une société où le conflit est présent dès le départ, c'est-à-dire où la mise en question de l'ordre établi est également constitutive de l'institution symbolique du social¹⁷⁴.

Ce dernier constat amènera Castoriadis à postuler, dans une optique hyper hégélienne, que seule l'époque moderne est réellement animée par une contradiction dialectique. Pour Castoriadis, la contradiction du capitalisme n'est pas économique, mais bien politique : « *la société capitaliste est la première société historique que nous connaissons dont l'organisation contienne une contradiction interne insurmontable*¹⁷⁵ ». En effet, selon lui, bien qu'il existe des classes sociales dans les sociétés précapitalistes, ceci ne veut pas dire pour autant qu'il existe une contradiction au fondement de ces formations sociales. Il n'y aurait donc pas de dialectique possible entre le maître et l'esclave au sens hégélien dans les sociétés précapitalistes, puisque maître et esclave ne partagent pas un monde commun : « *ce n'est pas l'activité quotidienne des exploités qui oblige quotidiennement les exploités à transformer leur société*¹⁷⁶ ». Seule la société capitaliste a institué un imaginaire social qui rend possible la contradiction dialectique : le capitalisme au contraire, est bâti sur une contradiction intrinsèque – une contradiction vraie, au sens littéral du terme. L'organisation capitaliste de la société est contradictoire au sens rigoureux où l'individu névrosé l'est : elle ne peut tenter de réaliser ses intentions que par des actes qui les contrarient constamment. Pour se situer au niveau fondamental, celui de la production : le système capitaliste ne peut vivre qu'en essayant continuellement de réduire les salariés en purs exécutants – et il ne peut fonctionner que dans la mesure où cette réduction ne se réalise pas : le capitalisme

174 Castoriadis (C), « La rationalité du capitalisme », dans *Les carrefours du labyrinthe, VI, op. cité*, pp. 90-91.

175 Castoriadis (C) « Le mouvement révolutionnaire sous le capitalisme moderne », *op. cité*, p. 105.

176 *Ibid.* p. 106.

est obligé de solliciter constamment la participation des salariés au processus de production, participation qu'il tend par ailleurs lui-même à rendre impossible. Cette même contradiction se retrouve, en termes presque identiques, dans les domaines de la politique ou de la culture¹⁷⁷.

C/ L'antinomie des imaginaires sociaux : entre volonté d'émancipation du sujet et rationalité instrumentale de l' homo-œconomicus, une contradiction indépassable ?

Pour Castoriadis, la contradiction du capitalisme n'a donc rien à voir avec la soi-disant « *loi objective de la baisse tendancielle du taux de profit* ». Il s'agirait plutôt d'une contradiction intrinsèquement symbolique et politique, qu'il analyse - d'abord au sein de l'usine dans ses écrits de l'époque de *Socialisme ou Barbarie* - et qu'il étendra par la suite à l'ensemble de la société capitaliste moderne. Dans ses « écrits de jeunesse », la contradiction fondamentale du capitalisme ne porte pas tant sur la question de la propriété des moyens de production, que sur l'opposition entre *dirigeants et dirigés*. Plus tard, Castoriadis reformulera cette contradiction à partir de son travail de théorisation portant sur l'imaginaire des sociétés modernes. Selon lui, deux significations imaginaires antinomiques seraient au fondement des sociétés modernes : d'une part, la volonté d'autonomie qui anime tout projet d'émancipation politique fondé sur l'agir réflexif en commun et, d'autre part, l'imaginaire capitaliste fondé sur la domination irréfléchie de la nature en vue de la croissance illimitée. L'Occident moderne, depuis des siècles, est animé par deux significations imaginaires sociales tout à fait opposées, même si elles se sont contaminées réciproquement : le projet d'autonomie individuelle et collective, la lutte, pour l'émancipation de l'être humain, aussi bien intellectuelle et spirituelle qu'effective dans la réalité sociale ; et le projet capitaliste, démentiel, d'une expansion illimitée d'une pseudo-maîtrise pseudo-rationnelle, qui depuis longtemps a cessé de concerner seulement les forces productives et l'économie pour devenir un projet global (et pour autant encore plus monstrueux), d'une maîtrise totale des données physiques, biologiques, psychiques, sociales, culturelles. Le totalitarisme n'est dès lors de son point de vue, que la pointe la plus extrême de ce projet de domination – qui du reste s'inverse dans sa propre contradiction, puisque même la rationalité restreinte,

177 *Ibid.* pp. 106-107.

instrumentale du capitalisme classique devient chez lui irrationalité et absurdité, comme le stalinisme et le nazisme l'ont montré¹⁷⁸. En effet, selon Castoriadis, l'analyse de la contradiction entre forces productives et rapports de production laisse intacte la critique de la rationalité du capitalisme telle qu'elle s'incarne plus spécifiquement dans le développement de la technique moderne. La spécificité de la société capitaliste par rapport aux sociétés antérieures est justement qu'elle repose sur une forme de domination qui se légitime par la Raison alors que les autres formes d'institution de la société se légitimaient à partir d'éléments mythiques ou religieux. Selon Castoriadis, ce qui caractérise la société capitaliste, c'est l'extension illimitée de la maîtrise rationnelle qui n'est pas seulement orientée vers la conquête extérieure – comme dans l'analyse marxiste classique de l'impérialisme –, mais qui vise également la totalité de la société. Il s'agit d'une extension du contrôle qui repose sur la domination de la rationalité instrumentale à l'ensemble des sphères de la pratique sociale, pour reprendre le vocabulaire de l'École de Francfort. C'est sur ce point précis que l'analyse castoriadienne montre la limite principale de l'analyse marxienne et marxiste. Celle-ci est ancrée dans le contexte du capitalisme libéral du XIXe siècle qui demeurait dominé par les rapports sociaux de type bourgeois, c'est-à-dire où la rationalité de la valeur n'avait pas colonisé l'entièreté de l'espace social et culturel. Dans la lignée des premiers écrits de Lukács portant sur la réification et de l'École de Francfort, la critique de Castoriadis tente finalement de saisir la spécificité de la domination propre au capitalisme avancé, qu'il désignera par le terme de « capitalisme bureaucratique », au sein duquel la médiation des rapports sociaux au moyen du marché se substitue à un contrôle exercé sur l'ensemble de la vie sociale par les organisations et les institutions.

24/ Entre socio-ontologie de l'action et socio-ontologie de la représentation, les apories d'une socio-ontologie totale chez Castoriadis.

La socio-ontologie de Castoriadis présente de prime abord un intérêt majeur parce qu'elle permet, d'analyser en détail les possibles (ou difficiles) enchaînements entre les trois perspectives que nous venons de détailler. C'est en affirmant la réalité-comme-*production*, mais en constatant l'échec de toute planification achevée de la vie sociale (la bureaucratisation), qu'il a bâti une conception particulière de la praxis-

178 Castoriadis (C), « La montée de l'insignifiance », dans *Les carrefours du labyrinthe, IV. La montée de l'insignifiance*, Paris, Seuil, 1996, pp. 105-106.

comme-*création* qui a fini par ancrer son ontologie davantage du côté de la représentation – l’imaginaire radical – que du côté de l’action et de l’étude, sous cette modalité, des résistances de la réalité. Malgré son souhait de proposer une socio-ontologie totale, son œuvre s’organise autour d’une notion de création qui n’est finalement qu’une variante de la conception de la réalité comme représentation (l’imaginaire radical). Son œuvre permet ainsi de revenir sur la principale difficulté de bien des socio-ontologies – rendre compte du caractère effectif des résistances de la réalité.

A/ La fidélité à Marx : la critique des conditions d’optimisation du travail social.

Le point de départ en est explicitement placé dans le sillage des travaux de Marx et d’une ontologie de la production. Les premières analyses que Castoriadis consacre à la bureaucratie, dès la fin des années 1940, ont pour objectif de mettre à jour la nouvelle structure d’exploitation présente dans les régimes soviétiques. Mais dès le départ sa réflexion vise à cerner, au niveau de la production économique, la contradiction principale du monde moderne. Dans le contexte socio-historique où il écrit, en Russie comme dans l’Occident capitaliste, Castoriadis décèle un même mécanisme d’exploitation. «*La planification bureaucratique n’est rien d’autre que l’extension à l’ensemble de l’économie des méthodes créées et appliquées par le capitalisme dans la direction “rationnelle” des grandes unités de production*¹⁷⁹». Chez lui, autant le capitalisme de l’entreprise bureaucratisée que la planification de l’État omniprésent sont des manifestations d’une même forme sociale, le capitalisme bureaucratique. Ce que Guy Debord - au sein du projet de l’Internationale Situationniste - appellera en 1967 «*le spectaculaire intégré*¹⁸⁰ ». Or, et c’est ici que se trouve la véritable source de la pensée ultérieure de Castoriadis sur la création, le triomphe de la rationalisation dans la modernité ne signifie nullement la disparition des capacités alternatives d’action. Face à la bureaucratisation capitaliste, Castoriadis oppose en effet, en se réclamant explicitement de la tradition du conseilisme ouvrier, la gestion ouvrière de la production. Pour Castoriadis, il existe un conflit irrépressible entre l’ouvrier individuel et les ouvriers auto-organisés informellement d’un côté, et le plan de production et d’organisation imposé par l’entreprise de l’autre

179 Castoriadis (C), « La révolution prolétarienne contre la bureaucratie » [1956], in *La société bureaucratique*, t. II, *La révolution contre la bureaucratie*, Paris, Union Générale d’Éditions, 1973, p. 278.

180 Debord (G), *la société du spectacle*, op cité, p. 93

côté. C'est là qu'il décèle la présence, toujours à l'œuvre, d'une organisation ouvrière informelle et fragmentaire, en opposition à l'organisation formelle de la production, mais sans laquelle il ne pourrait pas y avoir à proprement parler de production. L'absurdité essentielle du capitalisme (comme d'ailleurs de la planification) et les limites de sa supposée rationalité résident à ce niveau : il doit à la fois exclure les ouvriers de la direction de leur propre travail et, afin de ne pas s'écrouler, faire appel aux groupes informels d'ouvriers et à leur créativité afin de pouvoir assurer la production. Plus tard, Castoriadis dira que ce n'est pas seulement l'économie, mais la vie sociale dans son ensemble qui ne peut pas être régulée par une classe dominante, parce que « *les problèmes que pose une société moderne échappent au pouvoir de toute couche dirigeante, tant la gestion cohérente de la société est impossible si la majorité des hommes est réduite au rôle d'exécutant, si leurs capacités d'organisation, d'initiative, de création sont systématiquement réprimées*¹⁸¹ ». Castoriadis a entrevu précocement et l'extension de la domination dans le capitalisme bureaucratique (à tous les domaines de la vie sociale) et la nouvelle géographie de la contestation sociale que cela entraînait. Cependant, l'apathie politique prolongée qu'il constate chez les travailleurs et les citoyens à partir des années 1960 l'amène à un diagnostic historique de plus en plus sombre. Il finira même par dire que l'impasse du projet d'autonomie dans la société contemporaine provient de la privatisation intégrale de la sphère publique. Ne minimisons pas la raison historique qui rend compte de l'inflexion théorique repérable au niveau de la socio-ontologie chez Castoriadis. C'est le renversement d'un cycle historique d'émancipation révolutionnaire et l'hibernation du projet d'autonomie qui le poussent à une réflexion radicale sur l'autonomie. Sans abandonner tous les présupposés de la réalité-comme-production, Castoriadis se déplace progressivement, mais résolument, vers les raisons qui rendent possible, *à tout moment*, l'irruption de l'imaginaire instituant dans la société. Le déplacement est de taille. Le cœur de l'interrogation de Castoriadis va désormais porter (en fait, il est plus juste d'affirmer qu'il va alterner entre la production et la représentation) sur ce qui fait tenir ensemble une société, ce par quoi elle se dote d'un monde propre et qui, selon lui, ne peut être compris qu'à partir de la pratique auto-instituante.

181 Castoriadis (C), *Les carrefours du labyrinthe, domaines de l'homme*, (Tome II), Paris, Seuil, 198, p. 104.

B/ La rupture avec Marx et l'imaginaire radical comme moteur du social historique : pour une socio-ontologie de la représentation.

Malgré son oscillation, la ligne centrale de son œuvre se détourne alors plus ou moins de l'ontologie de la production au sens fort du terme au profit d'une conception socio-ontologique élargie de la réalité comme représentation. La question de l'autonomie et de l'hétéronomie des formes instituées prend dès lors la place centrale dans l'analyse de Castoriadis, en faisant ainsi largement l'impasse sur une étude *effective* des résistances repérables au niveau de l'action – le propre justement d'une socio-ontologie de l'action. En tout cas, la rupture avec Marx sera profonde et déterminante. Pour Castoriadis, si chez Marx coexistent à l'origine deux conceptions opposées, le déterminisme et la lutte des classes, il verra progressivement dans l'œuvre de Marx une réduction de la deuxième à la première. Du jeune Marx au Marx du *Capital*, la découverte de la véritable signification historique de la lutte des classes cède le pas à l'écriture d'un ouvrage d'économie politique d'où celle-ci est totalement absente. C'est dans le sillage de cette critique que Castoriadis pose sa découverte majeure : aucune théorie ne pourra jamais être exhaustive puisque l'activité humaine est toujours capable de faire constamment surgir du nouveau. Il soutient même avoir mis en lumière un élément caché de ce qu'il nomme « *la pensée héritée* », et être arrivé ainsi à penser le mode d'être propre au social-historique – son être comme imaginaire social. L'imaginaire, au sens que lui donne Castoriadis, est ce dans quoi se produisent les schèmes ou les figures qui sont les conditions dernières du représentable ou du pensable. Il s'agit d'une ouverture inaugurale que Castoriadis dénomme l'« *imaginaire radical tant il définit à la fois le surgissement du nouveau et une capacité d'exister* » dans et par la position d'images¹⁸²». De cet imaginaire radical, les deux principales manifestations étudiées par Castoriadis sont l'imagination radicale de la psyché et l'imaginaire social instituant au plan collectif. Une formation social-historique se constitue en s'instituant, c'est-à-dire en instaurant un magma de significations imaginaires sociales, valables pour tous les membres de la collectivité. Les significations imaginaires sociales structurent donc les représentations du monde en général, elles désignent les finalités de l'action (en imposant ce qui est à faire et à ne pas faire) et enfin, elles établissent les affects d'une société (ce à quoi une société donne de la valeur). Ces formes sont créées par chaque

182 Castoriadis (C), L'institution imaginaire de la société, op cité, p 195.

société et font être au sens littéral un monde dans lequel cette société s'inscrit et se donne une place. L'originalité de Castoriadis, au cœur de la socio-ontologie de la représentation, est d'affirmer que le monde est prêt à accueillir n'importe quel type de signification imaginaire sociale. Ce n'est que sur cette réalité première que les sociétés bâtissent des institutions dont l'objectif explicite est de canaliser les relations entre les différents éléments. Castoriadis insistera maintes fois sur le rapport, hautement complexe, s'établissant entre le niveau « synchronique » d'une société (la dimension proprement logique, où il est toujours possible de repérer des éléments, des classes, des propriétés, des relations) et le niveau « diachronique », le surplus imaginaire qui dépasse cette logique, et qui s'exprime en opposition, en contraste, voire en s'insérant partiellement en lui.

Pour Castoriadis, le mot « imaginaire » veut donc souligner l'aspect créateur du monde déployé par l'imagination de l'homme. Les éléments ne prennent sens qu'à l'intérieur d'un cadre de signification qui les excède et duquel ils tirent à proprement parler leur signification. Castoriadis souligne la nature ontologique du social historique en tant que création continue, comme institution, comme monde de significations sociales imaginaires comprises comme primaires, inauguraux, irréductibles. L'imaginaire social est position, création, faire, être. Bien entendu, la « *production et l'action* » sont bel et bien présentes, mais elles ne le sont que cernées et définies à partir de la question de la représentation-comme-réalité. Rien n'en atteste mieux que le fait que ce sont les problèmes propres au regard socio-ontologique de la représentation qui deviennent vraiment actifs dans sa pensée, à commencer par la difficulté à appréhender les résistances effectives de la réalité, sinon sous la forme de « *privatisations des individus ou d'hétéronomies des collectifs*¹⁸³ », autant dire – et c'est là un paradoxe -d'aliénation au sens marxien du terme.».

C/ Socio-ontologie de la représentation : entre hétéronomie et autonomie, les limites, de l'imaginaire radical sur l'action.

Ce déplacement matriciel vers la socio-ontologie de la représentation rend compte d'ailleurs de l'analyse historique fort critique que Castoriadis formule : les sociétés ont tendance à se cacher leur origine auto-instituée. La société est hétéronome,

183 Castoriadis (C), *Les carrefours du labyrinthe : Figures du pensable* (Tome VI), Paris, Seuil, 1999, p. 126.

puisque le *nomos*, la loi, est supposée être donnée par quelqu'un d'autre. En fait, la création des institutions est imputée à une instance extra-sociale échappant au pouvoir d'action des hommes. Contre cette dérive, une société est autonome lorsqu'elle est ouverte à une interrogation illimitée, lorsqu'elle a à faire l'institution explicite globale de ses institutions, surtout lorsqu'elle sait qu'elle fait ses lois et lorsqu'elle est capable de les mettre explicitement en cause. La production semble ainsi avoir toujours une fonction déterminante, mais à bien y regarder, ce sont toujours les « significations » qui structurent son regard socio-ontologique – « *les résistances hétéronomes de la réalité sont conçues comme étant solubles dans des représentations autonomes*¹⁸⁴ ». Autant dire que Castoriadis n'aborde pas, ou guère, les contraintes effectives de la réalité sur l'action. Cette impasse est surtout patente lorsqu'on prend acte que Castoriadis défend une conception radicale de la création davantage associée à l'imagination radicale et à l'inconscient que véritablement à l'action. C'est au final dans la psyché singulière que se trouve la garantie ultime et permanente de la possibilité de création irréductible dans l'histoire. Comprenons bien ce point. Les significations imaginaires sociales préexistent à l'individu, elles sont toujours déjà-là. L'irréductibilité de l'institution à un agir individuel contraint justement à accepter, selon Castoriadis, l'existence d'un niveau d'être inconnu de l'ontologie héritée, le social-historique comme collectif anonyme, instituant et créateur de significations. Le lien entre le social-historique et les individus est un type de relation inédit et original, impossible à penser sous les catégories du tout et des parties, de l'ensemble et de ses éléments, de l'universel et du particulier. Il s'agit de deux pôles irréductibles : la société fait les individus qui font la société. La sociologie avait, démontré ceci de maintes manières auparavant. Mais chez Castoriadis, ce qui reste opaque au cœur de cette dialectique est étrangement la réalité ontologique de la société, définie comme « *ce qui résiste*¹⁸⁵ » – une dimension jamais vraiment et clairement élucidée. La tension d'ailleurs est bien présente dans l'ambiguïté observable dans l'utilisation de la notion d'imaginaire. Elle renvoie à la fois aux significations communes à partir desquelles l'individu se déploie dans le monde (celles à partir desquelles un collectif d'hommes se dote littéralement d'un monde) et à la capacité créatrice des sociétés et des hommes. Le tour de passe-passe

184 Ibid. p. 81.

185 Ibid. p. 212.

de Castoriadis consiste à établir l'irréductibilité de ces deux pôles par le constat de deux déficits :

- d'un côté, il affirme que l'imagination radicale plonge dans des significations collectives qui l'excèdent par nature ;
- de l'autre côté, il extrapole de cet état de fait, une supposée créativité collective qu'il ne décrit cependant que dans les termes de l'imagination inconsciente.

Il n'y a pas tant réduction de l'un à l'autre que déplacement – et compréhension – du mode de constitution et d'opération de l'un (l'inconscient) sur l'autre (le social-historique). Il n'y a pas alors à vraiment parler deux grandes manifestations de l'imaginaire radical, individuelle et collective, mais une seule source, l'imagination radicale à l'œuvre dans l'inconscient. On comprend alors l'importance majeure que Castoriadis octroie aux trois activités pratico-poétiques que sont la pédagogie, la psychanalyse et la politique¹⁸⁶. Mais par ce truchement, son œuvre fait systématiquement l'impasse sur les problèmes *pratiques* de la « création », autant dire sur les résistances effectives de la réalité, telles qu'elles sont analysées par les socio-ontologies de l'action. En fait, le projet d'une socio-ontologie totale autour de l'imaginaire révèle la principale tension constitutive de son œuvre, à savoir qu'il y a au fond deux sources de l'autonomie et de la création chez Castoriadis. La première, de nature plus sociale et historique, trouve son expression initiale, comme on l'a évoqué, dans les luttes ouvrières, dans la réalité irrépressible de l'implication humaine au travail. Cette créativité est d'une nature proprement sociale – et *aurait dû* engager Castoriadis dans la voie explicite d'une socio-ontologie de l'action afin d'analyser en aval et en amont les résistances effectives de la réalité. Cependant, et à la suite d'un diagnostic historique de plus en plus sombre sur la société contemporaine, Castoriadis s'est progressivement focalisé de manière exclusive sur une socio-ontologie de la représentation (l'imaginaire radical). Or, cette deuxième conception de la « création » est de nature avant tout psychique. Où plutôt, c'est dans la réalité de l'inconscient psychique qu'elle s'exprime le mieux, là où on trouve les éléments allant dans le sens d'une création radicale et irrépressible. En ancrant la possibilité d'un imaginaire radical au niveau de l'inconscient, Castoriadis a sans doute laissé « ouvert » et indéterminé le domaine de la création ; mais ce « sauvetage

186 Castoriadis (C) « Psychanalyse et politique » [1989] in *Les carrefours du labyrinthe, IV. Le monde morcelé*, Paris, Seuil, 1996, pp. 141-154.

» théorique n'a été fait qu'au prix de l'abandon de l'étude concrète des contraintes effectives et historiques de la réalité.

Chez Castoriadis, le passage d'une ontologie de la production vers une ontologie de la représentation s'est donc fait en court-circuitant l'ontologie de l'action. Répétons-le, au moment du tournant central de son œuvre, deux ouvertures étaient possibles. D'une part, la socio-ontologie de la production chère au « premier » Castoriadis, ancrée dans une réalité conflictuelle irrépressible, celle de la lutte des classes, et qui aurait pu – dû – l'engager vers une socio-ontologie explicite de l'action. D'autre part, et c'est la voie largement suivie par le « deuxième » Castoriadis, l'enfermement dans une socio-ontologie de la représentation, des significations sociales, du radicalement autre, des capacités irrépressibles de création humaine. La première perspective aurait dû permettre à Castoriadis d'aborder la nature et la force des résistances *effectives* inscrites dans la « matière » sociale. En glissant vers la seconde perspective, Castoriadis n'a fait que retrouver l'opposition, assez classique, entre d'un côté la forte cohérence synchronique repérable entre tous les éléments d'une culture à un moment donné (le fait justement, qu'ils finissent par structurer un monde au sein duquel une forte homologie s'établit entre les individus et leur société) et de l'autre côté, et dans une dimension diachronique, l'appel quelque peu incantatoire à une capacité irrépressible de création radicale dans l'histoire.

Chapitre IX

Retour du tiers réflexif comme contrainte anthropologique : entre philosophie morale et philosophie politique, la philosophie sociale peut-elle répondre à la question de la normativité ?

25/ Philosophie sociale et philosophie politique : quelle articulation ? Les apports de Ludwig Siep.

Après l'égarément heideggérien qui accompagne et succède le stade suprême du crime et du mal (la Shoah comme l'extermination systématisée et rationalisée de sujets par d'autres sujets), le concept de reconnaissance de Hegel est réintroduit au sein de la philosophie allemande par le philosophe Ludwig Siep, (spécialiste de Fichte). Il introduit celle-ci dans le débat allemand dans les années 1970¹⁸⁷. Questionnant la logique hégélienne qui articule domination et émancipation, il essaie de déconstruire rigoureusement et philologiquement les deux périodes hégéliennes du concept d'anerkennung et - notamment dans un deuxième ouvrage - *La philosophie pratique de Hegel*¹⁸⁸ – sa dimension ontologiquement pratique. Dans cet ouvrage Ludwig Siep ne se focalise pas uniquement sur la question de la reconnaissance, mais ambitionne de revenir sur les grandes lignes de la philosophie politique de Hegel¹⁸⁹ afin d'en établir les limites, et d'en examiner la portée contemporaine, son usage possible et sa potentielle inactualité. Hegel construira son modèle de philosophie politique.

A/ A propos du prétendu idéalisme hégélien : quelques réfutations dans la comparaison du droit selon Kant.

Ludwig Siep réfute d'emblée l'approche dogmatique, totalisante à l'égard de Hegel et défend une sorte de « libre marché » dans son rapport « au maître de Berlin » : il faut y cueillir ce qui est vivant, y laisser ce qui est mort, et par-dessus tout fuir la logique du « tout ou rien » Siep écrit : « *puisque dans presque tous les textes de Hegel, on peut trouver des éléments actuels et des éléments dépassés, des points gênants et d'autres sur lesquels on peut prendre appui, je ne suis pas d'avis que, dans la pensée*

187 Siep (L), *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie. Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes*. Freiburg/München, Alber, 1979.

188 Siep (L), *La philosophie pratique de Hegel. Actualité et limites. 1992-2010*, Traduction Jean-Michel Buée, Paris, l'Eclat, 2013.

189 Hegel (GW), *Principes de la philosophie du droit*, (trad. Kervégan (JF), Paris PUF, 1998. Pour mémoire, GW Hegel ne publie *Principes de la philosophie du droit*, que 17 ans après son « système de la vie éthique ».

contemporaine, il faille adopter à l'égard de Hegel l'attitude du «out ou rien¹⁹⁰». Il nous faudra d'ailleurs comprendre ce que peut signifier un «point gênant» chez un philosophe, l'expression étant pour le moins étrange; en quel sens un texte authentiquement *philosophique* peut-il gêner? Et en quoi est-il gênant qu'il gêne?

Dans un premier temps, autour de l'idée d'un 'Hegel étonnant» Siep ambitionne tout à la fois de *justifier* un usage possible de la philosophie politique hégélienne, ce qui suppose de le dédouaner d'accusations récurrentes, notamment celle d'avoir embrassé une forme de «romantisme politique¹⁹¹». Dire qu'il est le père du «romantisme politique» est selon Siep «*funeste et caricatural*¹⁹²» qui s'attache par ailleurs à délier Hegel de l'Etat prussien. «*A l'évidence, Hegel n'est pas un philosophe officiel de l'Etat prussien, mais il aspire, avec sa philosophie du droit, à jouer un rôle qui revêt une grande importance pour l'Etat – et pas uniquement pour l'Etat prussien*¹⁹³». A travers les polémiques de Hegel avec Fries et Hugo, L. Siep possède de solides arguments pour montrer que la position hégélienne est subtile, nuancée, et s'avère irréductible à un choix politique particulier que serait celui du romantisme politique, qui n'est d'ailleurs jamais clairement défini dans l'ouvrage.

L'auteur peut alors libérer la puissance spéculative du propos hégélien et rappeler que l'essentiel réside dans la tentative de concilier le droit positif avec une réflexion sur le droit rationnel, ce qui fait la grandeur des *Principes de la philosophie du droit*, lesquels se présentent comme «*la tentative philosophiquement la plus subtile, et systématiquement la plus réfléchie, d'opérer une médiation entre le droit rationnel et la doctrine du droit historico-positif*¹⁹⁴». Parce qu'il est question d'une réflexion sur le droit rationnel, la méthode de «*la Sciences de la Logique*¹⁹⁵» doit être convoquée pour autant que l'on présente les concepts fondamentaux du droit comme différenciations mutuelles et enrichissements du concept de la volonté libre, universelle. «*Par là, ce n'est pas seulement l'exigence de justification du sujet rationnel que l'on prend en compte, c'est aussi l'essence du sujet agissant, la subjectivité, que l'on met en évidence comme le principe de l'organisation du droit et de l'organisation de l'Etat. Reste qu'il faut également montrer qu'il ne s'agit pas*

190 Siep (L), *La philosophie pratique de Hegel*, op. cité, p. 17.

191 Siep (L), *La philosophie pratique de Hegel*, op. cité, p. 21.

192 Ibid. p. 21.

193 Ibid. p. 27.

194 Ibid. p. 30.

195 Hegel (GWF), *Science de la logique*, Livre premier. L'être (1812-1816) Trad. Bourgeois (B), Paris Vrin, 2015.

seulement d'une « analogie structurelle, du type de celle qui existe par exemple entre l'âme et l'Etat dans la politique de Platon. Il faut au contraire présenter et justifier l'Etat en tant que condition de la liberté et de la réalisation de soi de l'individu¹⁹⁶ ». Un des auteurs récurrents que convoque Hegel, et qu'analyse l'auteur, est évidemment Kant. Ce dernier fait l'objet d'une permanente comparaison avec les différentes positions hégéliennes, bien que l'analyse soit rarement poussée compte tenu du fait que c'est l'entièreté du système politique qui est ici interrogée, ce qui rend impossible l'étude de détail. La question du « développement des peuples » constitue un élément important du dispositif de comparaison, en tant qu'il introduit la question du progrès et l'insertion du droit rationnel en son sein. A cet égard, Siep montre très clairement combien pèse l'idée kantienne de progrès et comment elle devient un des piliers de la philosophie du droit hégélienne. « *Le pont que Hegel veut ériger entre approche naturelle et approche historique du droit possède en quelque sorte deux piliers : d'un côté, celui d'une méthode logico-scientifique spécifique, qui permet de « reconstruire » les cultures juridiques et leur développement en tant que concrétisation des Idées de liberté et de justice, et de l'autre celui d'une philosophie de l'histoire, qui voit à l'œuvre, sous l'action inconsciente des esprits des peuples, un progrès universel du droit, au sens de la philosophie de l'histoire de Kant¹⁹⁷* ».

A ce titre, Hegel ne rompt pas avec la philosophie des Lumières et en reprend l'un des concepts les plus essentiels, celui de progrès précisément, sans lequel le droit rationnel hégélien resterait inintelligible. « *L'hypothèse que le développement des peuples du point de vue du droit est finalement à comprendre comme un progrès dans la conception et la réalisation du droit rationnel, voilà un point que Hegel partage avec Kant et avec d'autres positions de l'Aufklärung. Pour Kant, une telle considération de l'histoire comme histoire du progrès était autant une exigence juridico-morale qu'une tentative nécessaire à l'achèvement du système des sciences¹⁹⁸* ».

De la même manière, Hegel rejoint Kant quant à la fonction spécifique de la philosophie, qui doit être une fonction critique, au sens d'une mise à l'épreuve du développement constitutionnel qui prend pour critère son caractère reconstructible à partir des principes rationnels du droit et de la liberté. Avec Kant, il partage

196 Ibid. p. 34.

197 Ibid. p. 29.

198 Ibid. p. 37.

l'ambition de ne pas abandonner une telle fonction aux seuls juristes, trop engoncés dans le droit positif et aveugles à l'intrinsèque rationalité du droit. Siep rappelle que dès le chapitre II des « *Principes de la philosophie du droit* », on trouve une remarque établissant fermement le sens de la démarche philosophique en matière de droit, dont l'intention est très proche de celle de « *La doctrine du droit*¹⁹⁹ » de Kant : « *Selon la méthode formelle, non philosophique, des sciences, on cherche et exige d'abord la définition, du moins en raison de la forme scientifique externe. Du reste, la science positive du droit n'a pas grand-chose à en faire, puisqu'elle vise surtout à indiquer ce qui est de droit, c'est-à-dire ce que sont les déterminations légales particulières, raison pour laquelle on disait en manière d'avertissement : Omnis definitio in iure civili periculosa est : parum est enim ut non subverti possi*²⁰⁰ ». Hegel confine donc le droit positif à une forme scientifique externe, et en réduit expressément la portée afin de libérer toute la lourde tâche qui revient de ce fait à la philosophie. Plus encore, Siep constate que « *Hegel suit Kant dans la construction de la Philosophie du droit pour autant que les rapports de droit privé et du droit abstrait précèdent les rapports de droit public de l'Etat. Toutefois, la structure systématique « droit abstrait », « moralité » et « éthicité » reflète – si on la lit comme téléologie aristotélicienne et élévation néoplatonicienne – la thèse selon laquelle les principes modernes du droit privé et de l'action, à partir de convictions personnelles sont des étapes préliminaires de la forme spécifique de l'ordre éthique et de la vie éthique*²⁰¹ ». Hegel reprend donc également à Kant l'exigence d'une volonté législatrice universelle comme forme politique fondamentale.

Tous ces rapprochements - aussi légitimes et stimulants soient-ils - ne risquent-ils pas d'occulter toute la distance que la philosophie hégélienne a pourtant creusée à l'égard de la Doctrine du droit de Kant, ou de minorer ce qui les sépare ? Après avoir établi tout ce qui les rapprochait, Siep propose de situer le lieu de leur désaccord : « *Ce qui distingue la philosophie du droit et de l'Etat de Hegel d'une pure doctrine du droit rationnel au sens de Kant, ce sont les éléments*

199 Kant (E), *Métaphysique des mœurs. Première partie : doctrine du droit*, (trad. Philonenko. (A), Paris, Vrin, 2011.

200 Le droit romain, que les juristes médiévaux réélaborent, est en fait un droit par principes et non un droit par règles : le droit ne se tire pas des règles, mais les règles viennent, au contraire, du droit (*non ut ex regula ius sumatur, sed ex iure quod est, regula fiat*, selon le jurisconsulte Paul, *Dig.*, 50, 17, 1). Contrairement à ce que l'on croit communément, et précisément en raison de l'origine problématique de la plus grande partie de la tradition normative recueillie dans le *Corpus iuris civilis* de Justinien, les juristes médiévaux nourrissent une suspicion forte et persistante envers les mécanismes de la définition : ils pensent que « *toute définition, si elle est prise comme une règle, est très dangereuse, parce qu'elle peut être facilement subvertie* ».

201 Siep (L), *La philosophie pratique de Hegel*, op. cit., p. 68.

de politique classique et moderne qu'elle contient : chez Hegel font partie de la doctrine philosophique du droit, non seulement les éléments a priori du droit privé, du droit public et du droit des gens, mais aussi les conditions historiques de la garantie de ces droits, de la promotion du bien-être extérieur et intérieur des individus et de l'auto-affirmation de l'Etat²⁰² ». En clair, Hegel n'en reste pas aux considérations abstraites de Kant, mais intègre dans la rationalité du droit son devenir positif afin de le penser selon l'effectivité ; la différence ici identifiée n'est pas mince et mériterait sans doute de faire l'objet de plus amples analyses, ne serait-ce qu'en vertu du reproche essentiel qu'adresse Hegel à la « *Métaphysique des mœurs* » qui échouent, selon lui, à enraciner la loi juridique dans le sujet pensant, laquelle loi apparaît comme extérieure et détachée de celui-ci. Plus fondamentalement encore, Hegel reproche à Kant de manquer l'auto-négation métaphysique de l'arbitre en volonté transcendentale libre et c'est pour cela - écrit Siep - « *que le fondement métaphysique des mœurs qu'est la loi, demeure extérieur aux arbitres qu'il contraint*²⁰³ ».

B/ Hegel héritier d'Aristote : contre le libéralisme et le platonisme.

Au-delà de Kant, le philosophe que Siep rapproche le plus intimement de Hegel est Aristote ; à ses yeux, Hegel, en politique, est fondamentalement aristotélien, et développe jusqu'à leur terme les fondements qu'Aristote avait attribués à la politique. A ce titre, toute « la philosophie pratique » de Hegel est parcourue par l'ombre tutélaire d'Aristote, dont Hegel apparaît comme le plus fidèle disciple, ne l'ayant amélioré à la marge que sur certains points, où Kant avait apporté de notables avancées. La philosophie de l'esprit objectif est, selon Siep, « *une forme spécifiquement moderne de l'aristotélisme politique.* »²⁰⁴. Elle tente d'unir la conception de la polis avec la subjectivité moderne. En outre, sur le contenu, Hegel conserve l'anthropologie d'un « animal politique » au sens aristotélien du terme, il distingue le pouvoir politique de celui qui existe dans la famille : la famille et la société civile conservent leur fonction dans l'Etat, l'Etat n'a pas pour but les intérêts subjectifs des citoyens mais leur perfectionnement éthique incluant les vertus et de fait il incombe dès lors à ceux qui exercent le pouvoir de participer à l'élaboration

202 Ibid. pp. 83-84.

203 Stanguennec (A), *Hegel critique de Kant*, « La philosophie du droit », PUF, 1985, pp. 23-36.

204 Siep (L), *La philosophie pratique de Hegel*, op. cité, p. 58.

d'une éthicité démocratique. Il faut comprendre ici pourquoi Siep insiste – à juste titre – sur la présence d'Aristote au cœur du corpus textuel de Hegel : il s'agit pour de penser un usage actuel de Hegel. Siep recherche donc clairement chez Hegel une pensée permettant de résister au libéralisme, et le moteur de cette résistance semble être identifié dans l'aristotélisme foncier de Hegel ; en ne faisant jamais du citoyen particulier la fin même de la cité, Hegel résiste à une certaine forme de libéralisme et ouvre la voie à une pensée politique qui ne fait pas des désirs individuels « *l'alpha et l'oméga* » d'une entreprise politique. Ainsi que l'explique fort bien J.-F. Kervégan²⁰⁵, Hegel ne sera jamais libéral car « *l'ethos de la citoyenneté peut et doit dépasser la particularité sociale institutionnellement structurée*²⁰⁶ ». Hegel, certes, s'accorde avec les libéraux pour reconnaître que l'individu est fils de la société civile mais il pense que l'individu a une vocation politique, que l'individu ne s'épuise pas dans l'établissement de son individualité en finalité. « *L'universel politique est la vérité d'un espace social voué à la particularité des intérêts et à la compétition des passions, joyeuses ou tristes : c'est ce que le libéralisme n'accepte pas de voir*²⁰⁷ ». Si L. Siep insiste autant sur l'aristotélisme de Hegel, c'est de fait afin de combattre le libéralisme et d'y substituer un universel politique, un espace social où l'individu prend son sens, ce qui suppose que, *par lui-même* l'individu ne peut acquérir l'entièreté de son extension. C'est pourquoi Siep s'efforce de systématiquement ramener le système hégélien - y compris dans son moment logique - à un contenu aristotélicien. « *Même le corrélat pratique de la substance une qui se différencie en elle-même et qui sait cette différenciation comme sa différenciation propre est pour Hegel, la polis aristotélicienne dans sa primauté ontologique vis-à-vis de l'individu*²⁰⁸ ». Sur le plan pratique, cette primauté ontologique se montre dans le principe de l'indépendance ou de la souveraineté intérieure de l'Etat par rapport aux intérêts particuliers des individus ou des groupes sociaux ; il ne peut donc y avoir de contrat politique, lequel serait lié à l'intérêt des parties contractantes et serait susceptible, par principe, d'être dissous. Si la thèse de Siep dans ce domaine convaincante ; il nous semble toutefois qu'à l'égard des groupes sociaux, elle sous-estime leur rôle par peur de retomber dans une espèce d'association contractuelle d'intérêts privés, et ce contre la lettre de Hegel qui « *fait des corporations non*

205 Kervégan (JF), *L'effectif et le rationnel : Hegel et l'esprit objectif*, Paris, Vrin, 2008.

206 Kervégan (JF), *L'effectif et le rationnel*, op. cité, p. 282.

207 Ibid. p. 295.

208 Siep (L.), *La philosophie pratique de Hegel*, op. cité, p. 63.

seulement le rempart contre l'individualisme forcé mais aussi le tremplin vers la bonne compréhension de la communauté politique²⁰⁹ ». En d'autres termes, si nous faisons nôtre l'importance de la reprise hégélienne de la cité aristotélicienne, nous demeurons plus prudent quant à la condamnation de la corporation dont Hegel dit explicitement qu'elle a sa fin « dans la fin universelle en et pour soi et dans l'effectivité absolue de celle-ci ; la sphère de la société civile passe, par conséquent, à l'Etat²¹⁰ ». Tout groupe social institué n'est pas un repli libéral ou particulariste mais au contraire ce qui ménage l'accès à l'universel, et prépare le passage de la société civile à l'Etat dont celle-là est d'ailleurs un moment de celui-ci.

En réalité, il semble que L. Siep rencontre une difficulté tout à fait redoutable qui est celle de refuser une politique libérale où ne vaudrait que l'individualité tout en refusant du même geste une politique autoritaire qui préciserait écraserait toute volonté individuelle. De là la très étroite marge de manœuvre qui reste où l'appartenance à la Cité – disons à l'Etat pour parler le langage hégélien – doit s'accompagner d'une adhésion volontaire. Et là se joue le deuxième ennemi selon Siep, à savoir Platon pour lequel l'appartenance à l'Etat ne résulte aucunement d'un libre choix. La perspective aristotélicienne doit donc être pensée selon un double rapport d'opposition : contre l'individualisme libéral et contre l'autoritarisme platonicien. Toutefois, à de nombreuses reprises, Siep est contraint de reconnaître que bien des éléments platoniciens se retrouvent dans le texte même de Hegel. « Mais demeure le modèle d'un ordre des fonctions, des Etats, ainsi que de leur conception et participation politiques, qui résulte de l'Idée de la justice ou de la raison pratique. Ce qui montre une fois encore que Hegel comprend le modèle aristotélicien de l'ordre de l'oïkos et de sa différence avec la vie politique proprement dite, consacrée à la délibération et à la décision sur les affaires de l'Etat, comme un prolongement de l'Etat corporatif de Platon²¹¹ ». Toutefois, une grande partie de la philosophie hégélienne se trouve interprétée comme « une machine de guerre lancée à plein régime contre le platonisme » pour les raisons mêmes que nous venons d'évoquer. Par exemple, c'est contre l'idée platonicienne du nous qu'est dirigée l'objectivité de l'esprit. « L'autoréflexion du nous n'a pas le sens d'un saut

209 Ibid. p. 64.

210 Hegel (GWF), *Principes de la philosophie du droit*, § 256, *op. cit.*, p. 415.

211 Siep (L.), *La philosophie pratique de Hegel*, *op. cit.*, p. 65.

qui nous mettrait en présence d'une identité sans différence et sans monde, mais celui de la compréhension de son unicité au sein du monde.²¹²» Une fois admise la teneur de l'esprit objectif conçu comme opposition frontale au *nous* platonicien, il n'est plus qu'à le relier à la cité aristotélicienne et à penser l'éthicité à partir de la conjugaison de l'aristotélisme avec la subjectivité moderne.

Ce sont donc bien les éléments aristotéliens de la famille et de l'Etat qui constituent les forces intégratrices de la société civile, ce qui fait dire à Siep que « *la philosophie hégélienne contient de très nombreux traits aristotéliens*²¹³ ». C'est aussi chez Aristote que Hegel trouvera de quoi contester l'identification de la société civile à l'Etat en tant que celui-ci serait le produit de celle-là. Hegel maintient la thèse aristotélicienne d'une différence entre Etat de droit et contrat artificiel entre individus souverains. « *Il conçoit l'introduction de l'Etat de droit comme un procès téléologique de réalisation de la nature de l'homme en tant qu'être qui ne peut atteindre l'autarcie et la satisfaction qu'au sein de la communauté politique*²¹⁴ ».

C /Réflexions sur la notion d'actualité : actualité négative de Hegel ?

Cette insistance sur le rôle prégnant d'Aristote chez Hegel soulève deux questions cruciales :

- Qu'apporte vraiment Hegel par rapport à Aristote ?
- Pourquoi ne pas interroger directement l'actualité d'Aristote si c'est l'élément aristotélicien dans la pensée de Hegel qui en fait un antidote à l'individualisme libéral que dénonce L. Siep ?

La réponse à la première question est que Hegel apporte le kantisme à l'aristotélisme, c'est-à-dire une volonté libre et autonome, qui prévient l'autoritarisme. Pourtant, ainsi que l'a montré J.-F. Kervégan, « *si Hegel n'est pas un pur libéral, il demeure un libéral autoritaire* »²¹⁵ dont on peut se demander en quoi il peut être encore actuel, pour qui combat tout autant le libéralisme que l'autoritarisme. Cela invite également à se demander pourquoi Hegel ne recherche pas directement chez Aristote de quoi combattre l'individualisme libéral ? De fait c'est parce que chez Aristote ne figure pas d'élaboration conceptuelle de la libre volonté en matière politique.

212 Ibid., p. 64.

213 Ibid. p. 74.

214 Ibid. p. 118.

215 Kervégan (J.F) *L'effectif et le rationnel, op. cité*, p. 274.

Dès lors la deuxième question prend toute son ampleur : en quoi Hegel peut-il être actuel ? Siep répond par la négative en éliminant d'abord ce en quoi il n'est plus actuel. Siep s'appuie sur le § 260 « des Principes » en en faisant le lieu central de son inactualité. En effet Hegel écrit : « *L'Etat est l'effectivité de la liberté concrète ; or la liberté concrète consiste en ce que la singularité de la personne et ses intérêts particuliers ont leur développement complet et la reconnaissance de leur droit pour soi (dans le système de la famille et de la société civile), tout comme, d'une part, ils passent d'eux-mêmes à l'intérêt de l'universel, et d'autre part, avec leur savoir et leur vouloir, reconnaissent celui-ci, en l'occurrence comme leur propre esprit substantiel, et sont actifs à son service, en tant qu'il est leur fin ultime ; de la sorte, ni l'universel ne vaut et n'est achevé sans l'intérêt, le savoir et le vouloir particuliers, ni les individus ne vivent simplement pour ce dernier, en tant que personnes privées, sans vouloir en même temps en et pour l'universel avoir une activité-efficace consciente de cette fin²¹⁶* ». Siep interprète ce passage comme une relativisation de la participation au pouvoir législatif au profit d'une surdétermination de la participation à la vie publique ; la thèse de l'accomplissement éthique nécessaire de l'homme en une vie publique et politique constitue une contribution à la réflexion sur les tâches et les limites de l'Etat. Ce qui demeure donc actuel, c'est le refus du libéralisme, des fins privées, et la nécessité consécutive de penser un projet commun, collectif, qui suppose qu'il y aurait échec politique quand le projet n'est tourné que vers soi, vers des buts privés. Siep écrit « *il faut reconnaître l'actualité et l'importance de la thèse hégélienne qui affirme qu'à la base de la naissance de la conscience de soi individuelle on trouve déjà des conventions et des valeurs communes, et que celle-ci dépend du soutien et de la distinction qu'opère la reconnaissance d'autrui, laquelle, en dernière analyse, n'est rationnelle et fiable, que si elle se rapporte à des actes qui contribuent à la solution des problèmes de la communauté²¹⁷* ». L'actualité de Hegel réside in fine dans sa modération de la volonté subjective par l'insertion au sein d'un cadre collectif qui lui préexisterait logiquement.

Le paradoxe du rapport de Siep à la pensée hégélienne peut alors être ainsi énoncé : il trouve chez Hegel – en fait chez Aristote – un matériau philosophique lui permettant de refuser l'absolutisation de l'individu, donc le libéralisme politique, mais il ne trouve pas d'antidote suffisant contre le risque d'un écrasement par l'Etat

216 Hegel (GWF) *Principes de la philosophie du droit*, § 260, *op. cit.*, p. 431.

217 Siep (L), *La philosophie pratique de Hegel*, *op. cit.*, p. 127.

de l'individu ; d'une certaine manière, Siep semble à la recherche d'un modèle politique qui ne fût ni libéral ni autoritaire, mais les conditions de destruction de l'individualisme souverain semblent ouvrir grandes les vannes d'un autoritarisme étatique ou, à tout le moins, d'un Etat qui refuse de se soumettre à l'absoluité de l'individu. Selon Siep, « *c'est là que réside le véritable déficit de sa philosophie du droit. La façon dont il détermine le rôle des délégués des Etats appelés par le monarque dans la seconde chambre du législatif est si restrictive que je ne puis voir en elle aucune protection efficace des droits fondamentaux*²¹⁸ ». Tout se passe donc comme si L. Siep était dupe de son propre adversaire philosophique, en ceci qu'il combat explicitement l'individualisme mais déplore qu'une pensée anti-individualiste soit incapable d'assurer le primat des droits fondamentaux sur l'Etat ; mieux encore, il loue Hegel de ne pas subordonner l'Etat à la société civile, mais déplore que la société civile ne reçoive pas la garantie de sa primauté. Tout se passe donc comme si Siep recherchait les effets du libéralisme sans en prendre la cause ou, plus exactement, réclamait l'individualisme des droits ainsi que leur sacralité sans admettre pour autant la légitimité de l'individualisme dont ils procèdent.

Siep semble de fait étouffer la pensée de Hegel sous une exigence d'actualité, c'est-à-dire sous l'exigence d'une compatibilité avec la pensée dominante du moment dans la sphère philosophique. Ce qui amène à se demander en quoi Hegel permet de penser d'une autre manière notre époque et les exigences qui sont les nôtres puisque la parole hégélienne ne sera tolérée selon Siep, qu'à la condition d'être conforme à la pensée dominante dans la sphère philosophique. Bref, l'inactualité hégélienne se trouve d'emblée exclue ce qui ne va pas sans soulever de sérieuses difficultés car l'on ne voit pas bien ce que Hegel aide à penser si l'on sait déjà ce qu'il *faut* penser. Un exemple particulièrement frappant de cette façon de faire tient à la façon dont l'auteur envisage le problème du multiculturalisme. Si Hegel maintient une téléologie historique si forte, - commente L. Siep - « *il est impossible de se représenter, dans le cadre hégélien, la dimension de la pluralité à laquelle nous avons à nous confronter après la fin de l'eurocentrisme et de la prétention du christianisme à incarner la seule et vraie religion*²¹⁹ ». Cette façon de faire est surprenante du point de vue philosophique : au lieu de se demander en quoi le propos

218 Ibid. p. 146.

219 Ibid. p. 216.

hégélien permettrait d'interroger la pertinence même d'un modèle multiculturel, l'auteur prend comme présupposé la défense inconditionnée d'une réalité multiculturelle et se demande si le hégélianisme est compatible avec une telle défense de ce modèle. A cet égard, il est évident que tout ce qui est inactuel chez Hegel ne saurait devenir actuel puisque l'inactualité est d'emblée présentée comme devant être refusée. On comprend de fait que la limite assignée à la pertinence du propos hégélien n'est pas une limite philosophique ni logique mais est une limite idéologique, qui n'est autre que celle de son incompatibilité avec les dogmes du moment. « *La reconnaissance des formes de vie nées historico culturellement et les dispositions juridiques et politiques qui en permettent la stabilisation supposent une fondation des valeurs du pluralisme, que l'on ne peut simplement ramener aux droits de l'individu et aux relations de reconnaissance interpersonnelles*²²⁰ ». Siep insiste : « *Il faut penser le cosmos social avec l'intégration de modes de vie différents. Nous avons donc besoin de la conception d'une « société bien ordonnée » qui dépasse tant les principes de justice de Rawls que les relations de reconnaissance entre individus et entre groupes (« je » et « nous »). On peut ici penser à une coordination holiste des sphères culturelles, au sens de la philosophie de l'esprit hégélienne, mais sans ses présuppositions systématiques fortes*²²¹ ». Tout cela crée une impression de disqualification idéologique et contingente bien davantage qu'une discussion rationnelle de thèses examinées pour elles-mêmes.

De la même manière, Hegel se trouve soumis à la question écologique : cela présuppose la nécessité - une fois encore in interrogée - d'adopter une perspective écologiste, et de réfuter par principe toute pensée qui ne s'y plie pas. « *Selon mon point de vue, que je ne fais ici qu'indiquer, la nature, elle aussi, devrait être considérée aujourd'hui, en allant au-delà de la perspective hégélienne, comme n'étant pas uniquement destinée à l'appropriation par la volonté de l'homme. Celui-ci à l'inverse, doit se considérer comme étant une partie de l'organisation possiblement bonne d'une nature qui englobe le monde social. En ce qui concerne les valeurs et la structure normative de la nature, elle n'est donc pas seulement à trouver dans sa normativité homéo dynamique interne, mais aussi dans celle d'une*

220 Ibid. p. 217

221 Ibid. p. 219

*possible incitation réciproque au développement d'une multiplicité de formes et d'espèces nées de l'évolution*²²² ».

Pour Siep donc la philosophie du droit chez Hegel n'est actuelle que sous forme négative : il est celui qui permet de dépasser un libéralisme abstrait, le libéralisme de l'individualisme, et ne sert donc que comme outil de combat et non comme sous-bassement à l'établissement de nouveaux critères normatifs. Siep écrit « *Il se pourrait que les expériences de la perte d'une Aufklärung unilatérale et d'un libéralisme unilatéral indiquent la voie de la réintégration de l'homme en un monde où il puisse réellement « être chez soi dans l'autre*²²³ ». A l'instar de Louis Carré défendant la thèse d'une lecture non métaphysique de Hegel²²⁴ il s'agirait donc d'évaluer si nos principales institutions correspondent (ou non) à l'esprit de nos constitutions politiques selon le degré de culture, de réflexivité, de conscience de soi et de liberté qu'elles nous permettent d'atteindre, est une tâche que Hegel nous permet de penser. Elle ne nous invite ni à sortir définitivement de Hegel ni à reproduire naïvement son système philosophique, mais à réfléchir sur ce qu'il énonçait dans l'un de ses cours consacrés à la République de Platon : « *Les hommes ne demeurent pas seulement comme ils sont, ils deviennent autres ; de même leurs constitutions. Avec la marche du temps, tout peuple doit apporter à sa constitution existante des changements qui la rapprochent toujours davantage de la vraie*²²⁵ ».

222 Ibid. p. 201.

223 Ibid. p. 239.

224 Carré (L), « Qu'est-ce que la constitution de l'Etat ? Une lecture non métaphysique de Hegel », in revue Mosaiques, Bruxelles, 2011.

225 Hegel (GWF), *Écrits politiques*, trad. M. Jacob (M) et P. Quillet (P), Paris, Champ Libre, 1977, p. 288.

26/ Penser conjointement normes et institutions : retour à Foucault.

Dans son ouvrage « *Le Sujet des normes*²²⁶ », Pierre Macherey se confronte directement à cette délicate question de l'actualité des « Principes de la philosophie du droit de Hegel ». Entre nécessité de fonder en droit des institutions travaillant à l'universel du genre humain et contrainte de ne pas restreindre les libertés des individus, il cherche à articuler ces deux perspectives apparemment concurrentes de manière dynamique pour éviter la fausse alternative qu'elles laissent apercevoir l'une et l'autre, chacune de leur côté. Pour ce faire, il développe – s'appuyant Michel Foucault²²⁷ – l'idée que le sujet n'est pas une réalité substantielle, inconditionnée, à partir de laquelle s'élaborerait le rapport à soi (c'est le mythe d'un sujet hors norme). À ce mythe de l'autonomie substantielle du sujet, il oppose l'idée, (déjà présente dans *De Canguilhem à Foucault. La force des normes*²²⁸), d'un sujet qui ne s'appartient pas mais qui appartient à une histoire, à une actualité qui le déborde et qui fixe les conditions (toujours précaires) de son identité. C'est en ce sens que le sujet est exposé au jeu des normes à travers lequel il se constitue et se transforme. Le sujet des normes est ainsi sujet *pour* les normes, *sous* des normes, *par* des normes. C'est une manière de lire Foucault en le mettant en miroir avec J Butler, puisque pour cette dernière, « *Le 'je' n'a aucune histoire propre qui ne soit en même temps l'histoire d'une relation – ou d'un ensemble de relations – à un ensemble de normes*²²⁹ ». P. Macherey s'attache donc à soumettre à l'analyse le pouvoir des normes compris comme participant directement à cette histoire, qui n'est d'ailleurs pas seulement une histoire individuelle mais qui est elle-même enchâssée dans l'historicité des structures de socialisation et d'exercice du pouvoir inhérentes au développement de la révolution industrielle depuis le XIX^e siècle. L'hypothèse proposée par Pierre Macherey est alors que cette historicité éclaire la réflexion présente, au présent, sur le sujet des normes qui n'est donc pas envisageable en dehors des conditions contingentes et pratiques, à dire vrai socio-économiques, dans lesquelles il devient ou peut devenir sujet, faire sujet.

226 Macherey (P), *Le Sujet des normes*, Paris, Editions Amsterdam, 2014.

227 Foucault (M), *L'ordre des choses*, Paris, Gallimard, 1971.

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

229 Butler (J), *Humain, inhumain : le travail critique des normes - Entretien*, (trad. Vidal (J) - Vivier (C)), Paris, Editions Amsterdam, 2005, p 54.

A/ Entre normes prescriptives contraignantes et normes principielles ouvertes : s'inspirer du modèle critique de Foucault.

Il semble possible à partir de là de revenir aux interrogations soulevées dans notre chapitre III autour de ce que nous appelions les dimensions paradoxales et cachées de la domination à travers des normes instituées. On voit en effet qu'il n'est pas satisfaisant, pour rendre compte des productions de subjectivités, de penser l'emprise des normes sur le modèle de la contrainte et de la violence. La logique normalisatrice des normes qui répond au modèle juridique mais qui finit aussi, (on l'a vu avec l'évolution propre de Foucault sur ce point²³⁰), à se confondre avec le modèle disciplinaire) reste celle d'une intervention exercée par un agent extérieur à ce sur quoi il agit, qui préexiste à son intervention, et par rapport auquel son action paraît intrusive, voire abusive – même si cette action de normalisation vise à produire un sujet « normé non pathologique », c'est-à-dire conforme à une norme préalable. Pour éviter de se laisser enfermer dans cette voie de la normalisation disciplinaire et pour éviter aussi de relayer tous les discours simplistes de critique du pouvoir des normes, il convient justement d'interpréter ce pouvoir comme une force, c'est-à-dire de décrire le pouvoir des normes non pas comme une « action sur » mais comme une « action dans », voire comme une « action avec », c'est-à-dire en tout cas comme une action immanente à son domaine d'intervention, lequel ne lui préexiste donc pas, mais est au contraire le premier résultat de son action. La force des normes réside alors moins dans l'exercice d'une violence formatrice ou déformatrice que dans ce registre d'actions insensibles qui ouvrent l'espace même pouvant accueillir ce sur quoi les normes auront à s'exercer.

Dans cette perspective, il devient alors possible d'articuler de manière positive et dynamique le sujet et les normes. Au lieu de partir de normes préconstituées ou d'un sujet préexistant et d'imaginer les conditions de leur mise en rapport, Pierre Macherey, nous invite -avec Foucault - plutôt à envisager un processus au cours duquel les normes sont constituées, profilées, définies, tout en produisant la cible de leur intervention. Un tel processus s'appuie sur une requalification originale de ses propres conditions. En effet, ce qui confère aux normes leur puissance d'agir et leur force formatrice et transformatrice, c'est qu'elles ne s'inscrivent pas directement

230 Foucault (M), *Surveiller et punir : naissance de la prison*, Paris, Gallimard, 1975.

dans un champ d'actions réelles (qu'elles chercheraient à contraindre, limiter, différencier suivant l'imposition externe d'une règle) – ce qui ne signifie pas qu'elles n'ont pas des effets réels. Au contraire, écrit Macherey, « les normes *ont affaire à du virtuel, à du tendanciel : c'est à-dire qu'elles sollicitent, elles proposent, elles incitent, elles prévoient, elles planifient, ce qui se traduit par le fait qu'elles lancent une demande et qu'elles définissent un programme à remplir qui simultanément délivre les critères de la reconnaissance, c'est-à-dire de la disposition à être conforme, en occupant la place à laquelle on est destiné [...] à l'intérieur du champ où leur action se déploie*²³¹ ». On reconnaît dans cette description la manière dont Foucault avait analysé dans *Surveiller et punir* le fonctionnement des normes pénales au XIX^e siècle, en soulignant en particulier comment elles ont pu avoir pour condition, et non seulement pour effet, la constitution de l'être humain en sujet porteur de certaines virtualités de dangerosité. La pénalité offre ainsi un cadre normatif qui n'est pas seulement en charge de vérifier la conformité des actions individuelles à la loi mais qui traite l'individualité sous l'angle de sa dangerosité potentielle. Il ne s'agit donc pas comme dans le modèle des normes pénales, d'un conditionnement du sujet (passif) par les normes qui le modèleraient de l'extérieur, mais bien plutôt de l'élaboration d'un sujet dans le jeu des normes : « *ces sujets pris sous des normes*²³² » sont engagés dans des processus d'objectivation qui les code et les fait être *sujets fous, délinquants, pervers, pécheurs*. Mais, comme le rappelle Pierre Macherey, « *ce régime de nécessité* » fait paradoxalement place à la liberté de ceux qu'il assujettit dans la mesure où c'est d'eux-mêmes qu'ils sont amenés à assumer en acte, personnellement, leur mise en conformité à l'ordre collectif qui les englobe²³³ ».

Ce paradoxe renvoie, selon Pierre Macherey, au fonctionnement même des normes et à l'espèce d'évidence insue (caractéristique de l'ordinaire des choses et de la vie quotidienne) qui fait leur force et leur productivité : « *Nul n'a besoin de connaître les normes pour avoir à se situer dans le champ qu'elles informent de façon insidieuse, de telle manière que leur pouvoir ou leur autorité se trouvent complètement intégrés à l'organisation de ce champ. On les suit aveuglément sans avoir à proprement*

231 Macherey (P), *Le Sujet des normes*, Paris, Editions Amsterdam, 2014, p. 14.

232 Ibid. p. 18.

233 Ibid. p. 21.

*parler à leur obéir*²³⁴ ». On voit l'intérêt de cette manière de penser les normes avec Foucault. Elle permet en effet d'introduire, au sein même de la constitution du sujet, la complémentarité entre les formes de la nécessité et celles de la liberté, tout en réservant à celles-ci la dimension d'une méconnaissance dont le ressort illusoire est présenté par Pierre Macherey comme proprement *idéologique*. Cette réflexion sur le sujet des normes ouvre donc sur une analyse de ces nouvelles formes d'intervention de l'idéologie propres à la société de normes dont Foucault a dessiné les contours.

B/ Les normes principales et le problème de l'infra-idéologie.

Mais une telle perspective ouvre également sur une interrogation concernant le rapport entre idéologie et critique. Est-ce qu'avec cette hypothèse de l'idéologie, ou plus exactement de l'« infra-idéologie », nous ne sommes pas conduits à rabattre du côté de la nécessité, et d'une nécessité inconsciente aux sujets sociaux, la vie même de ces sujets, et donc par là même à renoncer à la forme de normativité qui accompagne leur existence et leurs actions en donnant à cette existence et à ces actions la dimension d'une résistance, d'une contre-conduite, d'une réplique stratégique ? Au fond, la question serait de savoir si l'idéologisation du rapport aux normes ne bloque pas toute possibilité de résistance – ou du moins si elle n'en annule pas par avance la dimension critique ? Pour Foucault, les sujets insèrent toujours dans les codages qui les configurent un mouvement actif de subjectivation par lequel ils se constituent comme sujets qualifiés, mais selon des modes qui ne sont jamais strictement prévus par les codes qui les objectivent, par les structures institutionnelles qui les assujettissent. Qu'en est-il donc de cette lutte interne qui travaille du dedans la relation de pouvoir et la fait jouer y compris contre elle, provoquant des renversements, des contre-manœuvres, des répliques, des résistances qui, certes, ne conduisent pas à une vie « *hors normes* » mais qui impliquent quand même un ressort subjectif de la mise en crise des normes ?

Par exemple, dans la dernière leçon du cours sur *Le Pouvoir psychiatrique*, Foucault analyse la bataille de l'hystérie²³⁵, comme l'un des épisodes de l'affrontement continué du médecin et du malade au sein de l'asile et il semble indiquer que cet épisode prend ici une tournure bien paradoxale et imprévisible dans la mesure où

234 Ibid. p. 15.

235 Foucault (M), *Le pouvoir psychiatrique. Cours au Collège de France. 1973-1974*, Paris, Seuil, 2003.

l'assignation des places et la distribution des rôles qui avaient été établies dans l'asile sont redoutablement mises en crise par le déploiement de la simulation pathologique de la folie. Le corps hystérique apparaît alors comme « *l'envers militant du pouvoir psychiatrique*²³⁶ ». Comme l'avait déjà avancé Georges Canguilhem dès 1943²³⁷, ce corps impose son propre discours qui est le discours de la sexualité venant heurter et déborder le discours de la folie, où on avait cru l'enfermer et le rendre impossible. Certes, la « *contre-manœuvre*²³⁸ » hystérique n'est que le prélude d'un recodage du corps sexuel dans le discours de la psychanalyse, qui va s'attacher à le catégoriser et à le reprendre dans les formes normalisées et ritualisées d'une discipline et d'un savoir qui en est la forme discursive. Il n'en reste pas moins que Foucault semble attaché à ces points de rupture qui confirment justement que le rapport du sujet aux normes est éminemment plastique et qu'il laisse place à la vitalité des processus de subjectivation, en tant qu'ils s'élaborent non pas seulement sous condition des normes mais dans le jeu des normes, c'est-à-dire aussi « *dans le blanc des normes*²³⁹ », selon l'expression de G. Le Blanc.

C/ Normes infra-idéologiques et jeu des normes : le retour du point aveugle ou du « sujet du vide » chez Lacan.

Quelle place dès lors une société des normes qui repose sur l'« infra-idéologie » peut-elle laisser à la critique, à la résistance, à la transformation individuelle et sociale ? Quelles formes de résistance envisager face à ces formes de pouvoir qui, parce qu'elles sont diffuses et extensives (de l'individu à la population), semblent couvrir le champ social de leur nécessité historique et n'offrir par conséquent aucune prise réelle et efficace à la contestation ? Pour Pierre Macherey, le réajustement du sujet à une société de normes et de celle-ci à l'« efficace silencieuse infra-idéologie » impose de réviser nos catégories de jugement et d'expression de la lutte politique. Cet ajustement conduit à rompre avec le modèle, sartrien si l'on veut, de l'engagement responsable d'une conscience lucide et révoltée. Un tel modèle se heurte en effet inévitablement à la dissémination des points d'application du pouvoir des normes qui enserme entre les mailles de ses filets les sujets qu'il façonne et qui lui

236 Ibid. p. 138.

237 Canguilhem (G), *Le normal et le pathologique*, augmenté de *Nouvelles Réflexions concernant le normal et le pathologique* (1966), Paris, PUF/Quadrige, 2005.

238 Foucault (M), *Le pouvoir psychiatrique. Cours au Collège de France.*, op cité, pp. 320-324.

239 Le Blanc (G), *Les maladies de l'homme normal*, Paris Vrin, 2007, p. 57.

sont même paradoxalement attachés. Il reste alors, pour ces sujets, la possibilité, ténue et incertaine, de prendre appui « *sur des points de résistance dispersés, mouvants, non raisonnés et coordonnés au départ, auxquels l'instabilité de la conjoncture [...] ouvre un espace aux frontières indéfinissables*²⁴⁰ » c'est-à-dire au fond la possibilité d'un avenir. Face à des technologies de pouvoir qui s'insinuent dans tous les détails de leur existence même, il n'est d'autre recours, pour les sujets normés, que de s'efforcer de desserrer cette emprise, surtout lorsque celle-ci devient trop forte et même invivable. Le développement de ces « *intolérances actives* » ne relève pas d'une prise de position individuelle, ou du moins ne saurait s'y limiter. Il demande à être relayé par l'organisation de contre-réseaux, associatifs ou syndicaux, - donc à nouveaux institués mais plastiques - qui sont seuls susceptibles d'en organiser et d'en rendre visibles et audibles les manifestations, notamment en leur ôtant le caractère fragile et partiel auquel elles semblent irrémédiablement condamnées si elles devaient se limiter à leur forme spontanée et isolée²⁴¹.

27/ Retour à la dialectique domination/émancipation : justice et normativité. que faire de la philosophie sociale après Marx ?

Les rapports de Marx à la philosophie sont assez complexes et mobiles tout au long de son œuvre. On pourrait schématiser son parcours inséparablement intellectuel et politique en différentes étapes qui dressent moins des moments séparés et mutuellement exclusifs qu'une succession d'autocritiques qui amènent à problématiser en profondeur le rôle de la philosophie²⁴². De ce parcours, (que nous ne pouvons retracer ici), résulte la critique radicale non pas de toute philosophie mais d'une certaine manière de faire de la philosophie, au profit d'une « *nouvelle pratique de la philosophie*²⁴³ », qui remet profondément en cause l'intérêt d'une pensée normative qui ferait de la justice son critère essentiel.

240 Macherey (P), *Le sujet des normes*, op cité p. 192.

241 Ibid. p.193.

242 Renault (E), *Marx et la philosophie*, Paris, PUF, 2014.

243 Fischbach (F), *Philosophies de Marx*, Paris, Vrin, 2015.

A/ Marx et la question philosophique de la normativité.

Le rapport de Marx à la normativité est d'emblée profondément paradoxal. D'une part, l'œuvre marxienne est toute entière consacrée à une critique profondément politique, à la fois partisane et située, du mode de production capitaliste, critique dont on pourrait penser qu'elle est faite au nom du fait que le capitalisme - alors même qu'il se présente comme le réalisateur de la liberté et des «*Droits de l'Homme*» - atteint en réalité à la dignité et aux droits fondamentaux des êtres humains. En même temps, et c'est là que le paradoxe surgit, Marx, à la différence d'autres socialistes de son temps - qu'il condamne comme étant des «*socialistes utopiques*» - ne formule justement pas cette critique sous la forme d'un discours moral qui jugerait la réalité existante à l'aune d'un idéal de justice ou de moralité qui devrait se réaliser au travers des institutions du droit et de la politique²⁴⁴. Nous reprendrons ici simplement les principaux points par lesquels la conception matérialiste de l'histoire développée à partir de *L'idéologie allemande* remet en cause l'idée même d'une philosophie normative formulée en termes moraux ou de justice²⁴⁵. La catégorie centrale est ici celle d'*idéologie*. Pour Marx, les normes morales – les différents contenus que l'on donne aux concepts de justice, de liberté, d'égalité, de droits humains, de reconnaissance, etc. – sont idéologiques au triple sens qu'ils sont :

- les idées en vigueur dans une formation sociale donnée, son «*langage de la vie réelle*²⁴⁶», dépendantes des rapports sociaux dominants et des conditions matérielles d'existence des individus, qu'elles expriment sous la forme d'idées ;
- les idées de la classe dominante, qui exprime ses intérêts propres ;
- les idées tendanciellement dominantes dans l'ensemble de la société (infra-*idéologie*), par où la classe dominante exerce son hégémonie sur le plan des idées, justifie et légitime sa domination en faisant passer ses intérêts particuliers pour des intérêts universels.

En résultent alors pour Marx cinq conséquences quant au statut des normes morales :

1/ Les normes morales sont déterminées par la pratique, elles sont les effets et les reflets de la pratique dans le champ des idées. Cette pratique que les idées reflètent

244 Carré, (L) « Marx et la philosophie : le "décalage" », in Colliot-Thélène (C) (dir.), *Que reste-t-il de Marx ?* Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2017, pp. 23-44.

245 Renault (E), *op. cité*, pp. 61-73.

246 Marx (K) - Engels (F), *L'idéologie allemande*, Paris, Éditions Sociales, 1976, p. 20.

recouvre deux choses : il s'agit d'une part des conditions matérielles d'existence des individus, en particulier les rapports sociaux, les rapports économiques et politiques entre classes, les rapports juridiques de propriété et la division du travail qui règnent dans une société donnée ; d'autre part, il s'agit des pratiques de lutte (*des classes*), la classe dominante et la classe dominée (qui devra s'émanciper en devenant révolutionnaire) produisant chacune leur idéologie, leurs propres idées en fonction de leurs intérêts sociaux et politiques respectifs.

2/ Les normes morales sont profondément historiques : elles ne flottent pas dans « *le ciel de valeurs éternelles*²⁴⁷ ». Les normes varient en fonction des formations sociales, des rapports économiques qui y dominent, et de l'évolution des luttes qui l'animent.

3/ Elles sont par conséquent irréductiblement conflictuelles mais non universelles, marquées et marqueurs d'intérêts sociaux et politiques de classe déterminés. Présenter des normes de justice comme universelles ou éternelles est le geste par excellence par lequel la classe dominante tout à la fois *justifie* et *occulte* sa domination sur les masses dominées.

4/ Les idées, et en particulier les normes morales, sont toujours des *effets* du cours de l'histoire, et jamais la *cause* ou le moteur de l'action historique. Pour Marx, il faut « *expliquer les idées par le réel*²⁴⁸ », ou comme le souligne Pierre Macherey « *expliquer les normes par les pratiques qu'elles régulent et qui les secrètent de façon immanente*²⁴⁹ », et non l'inverse. Pour Marx, les mouvements d'émancipation ne s'originent jamais dans la forme d'une prise de conscience théorique ou dans l'invention purement intellectuelle de nouvelles normes de justice qu'il faudrait ensuite mettre en pratique.

5/ Dire que les idées sont déterminées par la pratique, qui est toujours historiquement et socialement située, ne veut pas pour autant dire que les idées seraient sans effets, bien au contraire. Comme on vient de le voir, elles peuvent jouer un rôle de

247 Marx (K), *Contribution à la critique de l'économie politique : introduction aux Grundrisse, dite de 1857*, Paris, Éditions Sociales, 1977, p 93.

248 Karl Marx (K) et Engels (F), *L'idéologie allemande*, *op cité*, p. 38.

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

reproduction et de justification de l'état actuel de la société, soit en le « glorifiant comme il existe, soit en proposant des aménagements marginaux qui visent plus à la pacification de la lutte des classes qu'à la suppression de toute forme de domination de classe ²⁵⁰ ».

Dans un tel cadre, comme l'écrit Emmanuel Renault, « critiquer moralement la société, ce serait relayer le langage par lequel elle se justifie elle-même et se condamner à une critique politiquement inefficace ²⁵¹ ». Mais les idées peuvent aussi, sous certaines conditions, contribuer aux luttes d'émancipation (individuelles et collectives) dont elles sont « l'émanation directe », les « reflets et échos idéologiques ²⁵² ». Seulement, la puissance émancipatrice de telles idées dépendra en dernière instance de l'intensité des luttes (de classes) et non l'inverse., C'est-à-dire du développement des luttes (de la classe révolutionnaire prolétarienne dans le lexique de Marx) comme mouvement réel qui abolit l'état de chose existant, et de la préfiguration d'un autre mode de production déjà porté par ces luttes, une autre société qui insiste déjà, qui tend à l'existence à même les espaces et les nouvelles formes de vie que le prolétariat invente au cours même de sa lutte.

B/ La théorie matérialiste de l'histoire sourde aux injonctions morales et normatives.

Une telle théorie matérialiste de l'idéologie met en cause la légitimité épistémologique et l'efficacité politique d'une philosophie normative en termes de théorie de la justice. Vouloir intervenir dans la lutte politique à coup de normes morales, c'est être victime d'une méconnaissance idéaliste de la matérialité de l'histoire. L'ordre social n'est fondé ni sur le savoir théorique, ni sur les idéaux normatifs d'une théorie de la justice ; l'histoire est « sourde aux injonctions de la conscience morale ou des prises de conscience théoriques, parce qu'elle est le lieu des besoins, des passions et de la violence ²⁵³ », de l'affrontement entre des classes porteuses de formes de vie incompatibles. Cela veut dire que l'émancipation ne trouvera pas son origine dans un discours théorique à-priori portant sur des valeurs

250 Marx (K), *Contribution à la critique de l'économie politique : introduction aux Grundrisse, dite de 1857*, op cité, p 99.

251 Renault (E), *Reconnaissance, conflit, domination*, Paris, CNRS Éditions, 2017, p. 63.

252 Marx (K)- Engels (F), *L'idéologie allemande*, op. cité, p. 20.

253 Renault (E), op. cité, p. 64.

morales à visée universelle. En vertu de la conflictualité structurelle de la société, aucun consensus sur des normes n'est possible, dès lors que chaque classe est porteuse d'intérêts et de valeurs propres et incommensurables. Chez Marx, la lutte des classes oppose deux mondes antagoniques, sans compromis rationnel possible. Pour lui la critique de l'idéologie aliénante et réifiante du Capital s'incarne dans un sujet historique déterminé - à la fois destinataire et commanditaire - qui est la classe dominée ; ce sont ses intérêts, et la nouvelle organisation sociale qu'elle préfigure à même sa lutte, que le marxisme veut réfléchir, c'est-à-dire à la fois pense et représente, dans le domaine de la théorie.

Si la critique théorique veut s'associer aux luttes effectives, elle se doit de partir non pas de normes transcendantales, mais de ce que Marx nomme leur «*conscience immanente*²⁵⁴». La critique théorique n'est qu'un moyen au service des luttes réelles, qui sont la dénonciation pratique et effective, en acte, de la société dominante (bourgeoise), et d'ores et déjà la préfiguration d'une autre société. La théorie n'a ni pour but, ni les moyens de créer de toutes pièces ces luttes au moyen d'une dénonciation morale, ni même de fournir une fondation morale du contenu normatif de ces luttes ; elle peut seulement contribuer de l'intérieur à l'auto-compréhension de leurs motivations et de leurs objectifs, et contribuer à la critique de l'idéologie dominante dont l'emprise est susceptible de s'opposer à leur développement.

C/ Philosophie sociale au service de l'émancipation : de la nécessité d'une autoréflexion critique permanente et conjointe, des présupposés pratiques, théoriques et idéologiques.

Au delà donc des conflits épistémologiques et des détours conceptuels empruntés par Axel Honneth dans son cheminement intellectuel qui va de « la lutte pour la reconnaissance » au « paradigme de la reconnaissance », et à la lueur de plusieurs points aveugles sous-tendus dans le tiers méthodologique de l'institution, la théorie matérialiste de l'histoire défendue par Karl Marx invite donc à questionner la manière de procéder à une philosophie sociale critique de la domination²⁵⁵ tout en

254 Marx (K) – Engels (F), *L'idéologie allemande*, op. cit., p. 462.

255 Ce qui est patent de notre point de vue au moins dans les premiers écrits de Honneth qui vont de 1981 à 1992. Notamment dans « La conscience morale et la règle de classe sociale : quelques difficultés dans l'analyse des potentiels d'action normatifs » in revue *Léviathan* Vol 9, non. 3/4 (1981), pp. 556-570 puis *Critique du pouvoir, Michel Foucault et l'école de Francfort, élaboration d'une théorie critique de la société*, (1986), et *La Lutte pour la reconnaissance* (1992), opus cités.

évitant au nom de la philosophie morale ou politique de lui adjoindre des modèles prescriptifs.

La Théorie critique doit sans cesse problématiser *ce que c'est* que faire de la philosophie, questionner *d'où l'on parle, pour qui l'on parle, d'où viennent nos idées*, en quoi *les catégories que nous mobilisons dans nos discours* peuvent contribuer à reproduire les formes de domination, au moment même où l'on cherche à les dépasser, questionner et contrôler leur efficacité politique possible, en quoi nos idées peuvent participer à reproduire la situation existante ou au contraire intensifier les luttes pour la transformation radicale de l'état existant. Cela veut dire que la tâche d'une théorie critique, si elle veut éviter de succomber à l'illusion d'être le sujet, à la fois l'origine et le moteur de l'émancipation, ne peut pas être séparée d'une *autoréflexion* critique permanente sur ses propres *présupposés* qui la conditionnent, au double sens de ce qui la rend possible et de ce qui la fait sans cesse s'échapper à elle-même. Ceux-ci sont à la fois :

- Les présupposés *réels*, pratiques et matériels des positions à partir d'où elle s'élabore. Il n'y a pas de discours théorique qui ne soit historiquement, géographiquement et sociologiquement situé. Il s'agit pour la théorie d'être en réflexion critique constante sur sa situation au sein de la division sociale du travail, et sur le fait qu'elle parle et est interpellée, pour le meilleur comme pour le pire, depuis un certain lieu de la société.
- Les présupposés *théoriques*, qui requièrent une autoréflexion sur les catégories descriptives et normatives qu'elle emploie et qu'elle risque de fétichiser en leur conférant une existence éternelle, alors qu'elles dépendent d'une organisation socio-économique historique dépassable (valeur, travail, richesses, individu, liberté, égalité, droits humains reconnaissance, répartition, redistribution, etc.).
- Les présupposés *politiques*, exigeant une autoréflexion sur les *conditions*, les limites et les forces de son efficacité politique, impliquant de poser la question du *porteur* et du *destinataire* de son discours. Une théorie critique ne peut aider, de l'intérieur, les luttes pratiques à débusquer les ambivalences logées au cœur même de leur désir d'émancipation, dans les formes et le langage de leur combat, que si elle est elle-même d'abord critique à l'égard de ses propres catégories, des formes et des conditions de possibilité et

d'efficacité de son propre discours, dont le *sujet* ne peut être, pour Marx, que la classe dominée elle-même.

La conception critique du travail, esquissée dans le «Travail et agir instrumental», s'avérait efficace pour défendre un nouvel examen du potentiel normatif du travail dans le cadre d'une théorie sociale issue des écrits révolutionnaires de Marx. Elle permettait de dégager ainsi que d'exposer les limites normatives de la théorie communicationnelle de la société de Habermas, et proposait une activité de teneur normative qui exigeait d'être intégrée dans la théorie critique de la société. La théorie de la reconnaissance ultérieure d'Honneth, elle-même ne tient plus compte du potentiel normatif propre à l'activité de travail.

La conception critique du travail peut donc servir de guide à sa propre théorie de la reconnaissance en insistant sur la norme selon laquelle les sujets travailleurs réclament la liberté de participer à l'activité de leur choix, sans le type d'attentes imposées dans les sociétés modernes dit « *du management de soi et de la conduite de projet*²⁵⁶ ».

Cependant à ce titre l'argument avancé dans «Travail et l'agir instrumental» peut être aussi employé dans la critique de la catégorie de la reconnaissance chez Honneth, sur la base de sa dépendance excessive à l'égard de l'intersubjectivité en tant que source exclusive de la teneur normative du travail. La catégorie de la reconnaissance elle-même ne peut pas épuiser le potentiel normatif inhérent à la conception critique du travail, d'où la nécessité pour les travailleurs de rester totalement autonomes dans leur activité, indépendamment du savoir si leur contribution est reconnue ou non par les autres. Par conséquent, la théorie de la reconnaissance n'est pas en mesure de critiquer les situations dans lesquelles les structures du travail garantissent que les ouvriers soient reconnus pour leurs œuvres, mais leur refusent l'autonomie nécessaire dans l'organisation du processus du travail. Emmanuel Renault écrit à ce propos : «*La reconnaissance de la subjectivité à laquelle le nouveau management procède n'est pas sans contrepartie. D'une part, le salarié est condamné à une complète instabilité, puisqu'il passe d'une reconnaissance ante, définie par les conditions a priori de la compétence liée à la possession d'une qualification, à une reconnaissance post qui est largement indépendante de la réalité de son travail,*

²⁵⁶ Dagerman (S), *Notre besoin de consolation est impossible à rassasier*, Actes Sud, Arles, 1989, p. 9.

puisqu'elle dépend principalement de la réussite du projet, c'est-à-dire de la manière dont il est évalué par la hiérarchie et le marché. D'autre part, le travail n'étant plus soumis à des prescriptions rigides, on identifie sa qualité à l'investissement personnel du salarié dans la réussite du projet. Or, puisque cet engagement n'est pas matérialisable, il faut que le salarié œuvre lui-même à le faire reconnaître : il lui faut mettre en scène son identité au travail, aussi bien en témoignant de son engagement personnel complet dans le projet que de sa capacité de mobiliser un réseau de collaborateurs compétents et d'accompagner, si ce n'est à anticiper, toutes les modifications organisationnelles requises. Le salarié est ainsi soumis à des contraintes de présentation de soi, qui constituent en fait une nouvelle forme de déni de la subjectivité. Le néo-management prétend que la nouvelle organisation du travail offre des possibilités de réalisation de soi dans le travail, mais plus qu'à un dépassement de l'aliénation tayloriste, c'est une nouvelle phénoménologie de l'aliénation qui se développe²⁵⁷». C'est là une lacune importante dans la théorie de la reconnaissance chez Honneth, qui peut être comblée par la reconnaissance de l'importance des interactions du sujet à objet dans le processus de formation de l'identité individuelle ainsi que dans la production des normes intersubjectives.

257 Renault (R), «Reconnaissance et travail», *Travailler*, n°18, 2007, p. 131.

CONCLUSION DE LA TROISIEME PARTIE.

Dans la progression qui va chez Honneth de la lutte pour la reconnaissance au paradigme normatif de la reconnaissance, la démarche d'une telle philosophie sociale consiste donc

- premièrement à faire le diagnostic de son temps et de son époque en se posant la question de leurs caractéristiques propres. Mais chez Honneth pour que la philosophie sociale reste une philosophie pratique, elle ne peut se contenter d'une simple description de la réalité sociale ;
- elle doit deuxièmement l'évaluer et en faire la critique, faire le diagnostic objectif de ce qui ne va pas dans la société telle qu'elle est, et de ce qui, dans l'ordre social existant, non seulement « *fait obstacle à l'épanouissement des individus, mais leur impose des formes de vies dégradées et mutilées* ». Ce que Honneth appelle lui « pathologies sociales » « puis dans un deuxième temps « pathologies de la liberté ».

Cependant nous venons de montrer qu'en fonction de la visée que se donne un auteur de sa philosophie sociale, la médiation du tiers (et/ou de l'institution) ne relève :

- ni de la même nature : le tiers réflexif n'est pas le tiers empirique, qui tous deux ne peuvent se subsumer dans un tiers généralisé (qui de fait est toujours une abstraction construite) ;
- ni ne peut répondre au même ordre de contrainte : une contrainte d'ordre anthropologique ne peut répondre à la même logique qu'une contrainte d'ordre pragmatique, et toutes deux ne peuvent se subsumer dans la logique d'une contrainte normative (qui de fait est toujours elle une abstraction construite).

Chez Honneth, la philosophie sociale articule donc deux composantes principales : l'une descriptive, chargée d'exposer les effets des institutions sur l'expérience sociale et l'existence des individus, l'autre évaluative, critique. En effet, décrire une pathologie sociale revient à émettre un jugement de valeur négatif. Celui-ci se fait nécessairement au moyen d'une norme : de même que, dans le champ médical, pour diagnostiquer une pathologie, on se réfère à une norme de santé, de même, pour évaluer les pathologies sociales, il conviendrait de se référer à une « normalité sociale ». Toute la difficulté réside alors dans le choix de cette norme, condition de

possibilité de la critique, pour arriver à la critique sociale la plus pertinente et la plus légitime possible. On touche ici au problème de la fondation normative du discours critique de la philosophie sociale. Celui-ci se complique lorsqu'on sait que le concept de « norme » sert également de concept critique en philosophie sociale puisqu'on peut avoir une lecture de la norme comme participant de la pathologie sociale comme contrainte voire comme instance de domination. Au sens fort du terme, les normes correspondent en effet à des « *modèles sociaux suggérés par des faisceaux convergents d'indicateurs trouvés dans différents modèles de vie et sont à l'origine d'une pression sociale majoritaire soutenant l'existence des individus*²⁵⁸ ». Michel Foucault est sans doute le philosophe à avoir critiqué avec le plus d'acharnement les normes sociales comme étant liées d'une façon ou d'une autre à l'exercice d'une domination sociale : ce que les agents se fixent comme norme ou comme idéal ne serait le plus souvent pas autre chose que le produit même de l'intériorisation par eux de la domination qu'ils subissent. La pathologie sociale est ainsi une imbrication de contraintes fonctionnelles, celles du système, et normatives, celles du monde vécu. Comment la critique sociale peut-elle dès lors recourir à des normes quand elle attaque elle-même les normes sociales comme faisant obstacle à l'émancipation des individus ? Cette question rejoint in fine le problème, le problème de la morale chez Marx : comment est-il possible de dénoncer une société en renvoyant les principes classiques de la dénonciation (droit, morale) à l'idéologie, c'est-à-dire à un système d'idées et de représentations qui domine l'esprit d'un individu ou d'un groupe social et qui légitime les dominations et les inégalités ? L'un des enjeux pour la philosophie sociale consiste à se démarquer d'une philosophie politique normalisante et prescriptive qui prétend dire ce qui doit être ou ce qui est de droit. Plus qu'un problème méthodologique, il nous semble donc que c'est plus un problème épistémologique à laquelle la philosophie sociale - voulant échapper à une telle logique mais ne pouvant pour autant pas s'en passer, dans sa dimension évaluative - se confronte lorsque dans sa deuxième perspective elle se voudrait constitutive de fondements normatifs. La question n'est pas tant de délimiter les contenus de fondements normatifs servant la critique sociale –mais de se demander, d'un point de vue épistémologique, d'où vient la norme à partir de laquelle la philosophie sociale met au jour les pathologies sociales pour ensuite proposer des modèles normatifs

258 Le Blanc (G), *Les Maladies de l'homme normal*, Paris Vrin, 2007, p. 36.

susceptibles de les contenir. Emmanuel Renault²⁵⁹ a proposé une typologie des critiques sociales existantes en distinguant deux :

- une critique dite « forte », s'appuyant, par exemple, sur une théorie de la démocratie ou de la justice, c'est-à-dire sur des exigences universelles décontextualisées et par là-même extérieures à la réalité sociale existante – le fondement normatif de la critique est alors externe ;
- et une critique dite « faible », s'appuyant, elle, sur des principes normatifs ayant validité aux yeux des individus concernés par les transformations sociales désirées – le fondement normatif de la critique est alors interne puisqu'il correspond à l'univers normatif des individus pris dans la réalité sociale. Cette critique interne, pour laquelle on parle également d'immanence de la norme, n'est pas non plus sans poser problème si l'on admet avec Foucault l'intériorisation par les individus de la domination qu'ils subissent à travers les normes sociales. Si, comme Judith Butler reprenant cette thèse de Foucault²⁶⁰, on lit par exemple l'idéal, partagé par de nombreuses femmes, de vouloir fonder une famille comme le produit de leur intériorisation d'une norme, en l'occurrence la norme de l'hétérosexualité obligatoire, monogame et reproductive, et comme l'expression de la domination masculine, se servir d'une telle norme pour asseoir sa critique sociale devient plus que problématique.

La question est alors la suivante : d'où vient la norme au fondement de la critique sociale qui permette d'échapper au prescriptivisme d'un modèle externe et à ce qui semble se constituer comme un conservatisme de la critique interne ? L'enjeu principal qui réside derrière cette dualité de modèles critiques, outre l'information apportée sur les différents fondements normatifs possibles de la critique, concerne la délimitation du champ de la philosophie sociale. A à la fois la philosophie sociale semble unifiée autour d'un projet commun, ce qui permet d'éliminer des modèles critiques prescriptifs ou conservateurs, et, en même temps, celle-ci prend des sens différents en fonction du modèle critique qui la sous-tend.

259 Renault (E), « Pathologie sociale et souffrances sociales », dans HABER, Stéphane (dir.), *Des pathologies sociales aux pathologies mentales*, Besançon, Presses Universitaires de Franche-Comté, 2010, pp.149-165. Et Renault (E), « Post fordisme, marxisme et critique sociale en débat », *Actuel Marx*, n°40, 2006, pp. 156-168.

260 Butler (J), *La Vie psychique du pouvoir. L'Assujettissement en théories*, trad. Mathieuissant (B), Paris, Leo Scheer, 2002.

La philosophie sociale veut se distinguer de la philosophie morale et de la philosophie politique, telle qu'elle a été restaurée, en particulier, au début des années 80, en échappant à toute normalisation de son discours, dans le sens de l'imposition d'une identification de ce qui est avec ce qui doit être, et à toute abstraction liée à des théories ou exigences universelles. Franck Fischbach rend très bien compte de ces démarcations dans « *Manifeste pour une philosophie sociale*²⁶¹ ».

Comme il le souligne, la philosophie sociale a un objet d'étude propre, le social lui-même, entendu comme une sphère de rapports et de relations interhumains, qu'il s'agit de comprendre et d'analyser. La philosophie sociale part de présupposés particuliers dont l'idée selon laquelle l'existence individuelle inscrite dans un contexte social de vie déterminée fait partie. L'individu est un être social, construit socialement. Sa dépendance essentielle aux conditions naturelles et sociales objectives, telle que la conçoit la philosophie sociale, explique le statut primordial que cette dernière accorde au social, contrairement, par exemple, à la philosophie politique qui ne considère pas la politique comme immanente à la réalité sociale, mais comme irréductible au social, lorsqu'elle ne nie pas cette composante essentielle de la vie humaine. Fischbach ajoute également que le point de départ d'analyse de la philosophie sociale permet de la définir : il s'agit des formes et des expériences de vie vécues comme manquées par les agents eux-mêmes. De fait, la philosophie sociale se questionne sur les conditions de ces formes de vie manquées, tentant ainsi de mettre au jour des pathologies sociales, qui correspondent à des points de critique qu'elle adresse à d'autres formes de théories philosophiques. À partir de là, il s'agit, pour elle, d'établir un fondement normatif cohérent avec son programme et son discours. La normativité spécifiquement sociale, c'est-à-dire l'immanence de la critique à la réalité sociale, semble être un prérequis nécessaire pour aller dans le sens d'une philosophie sociale cohérente avec ses présupposés. Cela signifie que, pour mener à bien sa critique, outre le fait de partir du vécu des individus, la philosophie sociale se réfère également aux attentes qui sont les leurs, et non à des exigences extérieures à la sphère sociale : elle mesure l'écart entre les attentes des individus et leurs réalisations.

261 Fischbach (F), *Manifeste pour une philosophie sociale*, Paris, La Découverte, 2009.

De notre point de vue, - et particulièrement dans le cheminement de pensée de Axel Honneth sur ces 30 dernières années - cette démarche est loin d'être évidente. En effet, traditionnellement, le questionnement éthique sur ce que serait une vie accomplie, en opposition à une vie mutilée se réfère, comme dans la philosophie morale ou politique, à une norme universelle transcendant la réalité sociale. Il ne s'agit pas de fonder la philosophie sociale dans une éthique ou une morale extérieures au social, d'énoncer des principes normatifs universels qui devraient fonder les institutions sociales et politiques de telle sorte qu'elles soient conformes aux valeurs de liberté et d'équité, comme l'a fait, par exemple, la philosophie politique de John Rawls avec l'ouvrage « *Théorie de la justice*²⁶² ». La réouverture, au début des années 80, de la dimension normative en philosophie politique, que cet ouvrage de Rawls, initie, se limite à la seule sphère juridico-politique, occultant ainsi toute dimension normative immanente à la sphère proprement sociale de l'existence.

262 Rawls (J) *Théorie de la justice*, trad. Audard (C), Paris, Le Seuil, 1987.

CONCLUSION GENERALE

« Toute unification mystique reste une duperie, la trace interne et impuissante de la révolution bradée. Mais tandis que la Raison garde le dernier mot devant toute utopie hypostasiée et proclame impassiblement la domination sous la forme de la division, la rupture entre le sujet et l'objet qu'elle empêche de dissimuler devient l'indice de la non-vérité de cette rupture et de la vérité. La condamnation de la superstition a toujours signifié à la fois progrès de la domination et mise à nu de celle-ci. La Raison est plus que la Raison, elle est la nature devenue intelligible dans son aliénation. [...] À chaque progrès de la civilisation, les nouvelles perspectives de domination ouvraient en même temps des perspectives de suppression de celle-ci; »

(M. Horkheimer & TW Adorno, *La dialectique de la Raison. Fragments philosophiques* (1947), Paris, Gallimard (Tel), 1974, p 81).

« (...) celui qui entend encore se rattacher de nos jours à cette tradition théorique (celle de la Théorie critique de l'École de Francfort) doit résoudre au moins deux problèmes sérieux: premièrement, il s'agit de clarifier la manière dont il faut renouveler l'idée d'une raison se réalisant dans l'histoire et contenant aussi potentiellement toujours un « excédent » par rapport à sa réalisation pratique; deuxièmement, il s'agit de désigner les causes sociales qui empêchent ce potentiel rationnel de se concrétiser dans les pratiques et les institutions sociales. (...) Toute théorie critique se trouve (...) face à la tâche de devoir s'en sortir avec Hegel, par-delà Hegel. »

(Honneth (A), *La société du mépris. Vers une nouvelle Théorie critique*, Paris, Éditions La Découverte, 2006, p. 36).

A travers l'hypothèse que, pendant les trente dernières années, la construction du concept de reconnaissance chez Axel Honneth a été marquée :

- à la fois par un ensemble de conflits épistémologiques qui - entre ses trois périodes d'élaboration - voit le paradigme dans lequel il s'inscrit évoluer, donc la visée épistémique se modifier ;
- à la fois par un ensemble de détours conceptuels dans les modèles théoriques successivement mobilisés, dont les finalités ne sont pas les mêmes, puisque les principes successifs d'entendement qui y sont rattachés, n'obéissent pas à la même logique ;
- et à la fois par une mobilisation de la méthodologie du tiers instituant (et/ou médiateur) qui n'est pas de même registre sur chacune des trois périodes, puisqu'elle n'est à chaque fois convoquée sur ordre de contrainte différent ;

nous avons essayé de montrer que la conception de la reconnaissance honnethienne est finalement très évolutive. Loin d'épuiser la pertinence du modèle initialement emprunté à Hegel, Honneth qui souhaite en faire au départ une catégorie immanente retombe dans le piège habermassien de la normativité contingente. En effet son dernier modèle se déploie dans une contingence historiquement déterminée : celle des sociétés libérales capitalistes - qui même si elle se prétendent aujourd'hui universellement intégrées - ne sont d'abord qu'un moment de l'histoire et qu'ensuite le mode de relations intersubjectives qu'elles surdéterminent (à défaut de les réifier selon Lukacs ou de les rendre morbides et mortifères selon Lasch et Jappe) n'est pas fini. De fait Honneth admet aujourd'hui que la modernité se caractérise par deux principes issus des lumières :

- l'affirmation du principe libéral (au sens du libéralisme politique) de l'égalité des droits, déterminée pour tous les sujets vivant dans un espace démocratique institué ;
- une différenciation dans le dualisme de la posture (sujet/citoyen, privé/public, société/Etat), qui est l'une des caractéristiques des sociétés qui se sont développées dans l'ordre du capitalisme.

Sur la base de ces deux principes, Axel Honneth parle dès lors de reconnaissance intersubjective ou encore reconnaissance réciproque. Dans un contexte

historiquement (donc culturellement) très situé, il distingue trois modes cardinaux de reconnaissance. S'inspirant de la tripartition théorique opérée par Hegel au sein de l'esprit objectif entre la famille, la société civile et l'État, il construit les catégories correspondantes de reconnaissance affective, reconnaissance juridique et reconnaissance culturelle. Honneth aspire ainsi à déconstruire ces modes de reconnaissance du monde social vécu, comme résultant d'un processus historique de différenciation des sphères d'activité intersubjectives. Les trois modes de reconnaissance réciproque reprennent à chaque fois les 4 caractéristiques suivantes :

- le rapport (plus ou moins) authentique à soi qu'on se construit ;
- le vecteur de reconnaissance d'autrui qu'ils impliquent ;
- le déni de reconnaissance qui leur correspond ;
- le potentiel normatif des luttes que contient implicitement l'articulation dynamique des processus précédents.

Pourtant comme l'ont montré entre autres A. P Olivier¹, mais également M Hunyadi², Axel Honneth a envisagé le concept de reconnaissance sous trois formes paradigmatiques différentes. Si méthodologiquement l'enrichissement permanent de « *sa grammaire morale des conflits sociaux* » est resté l'outil principal de ses analyses, les visées épistémologiques elles changent, passant de la dimension descriptive-critique, à une dimension normative, puis normative-prescriptive. Résumons ces trois périodes qui marquent un cheminement oscillant en permanence entre **conflit, détour et tiers**.

A/ 1992-2003 : Dans sa première forme à visée descriptive, il parle de « *lutte pour la reconnaissance* », empruntant le concept de reconnaissance réciproque, conceptualisé par le *Jeune Hegel*. Honneth enrichit à partir de Hegel ce concept en le fondant empiriquement sur l'intersubjectivité présente dans tous rapports sociaux et l'inscrit résolument à cette époque dans la perspective marxiste de la critique des formes de la domination, déterminées par l'ordre socio-économique capitaliste. Dans ce cadre Honneth réinterprète l'histoire sur un plan ontologique : « *la lutte pour la*

¹ Olivier (AP) : «Théorie de l'action et philosophie politique selon Axel Honneth», in revue *Penser l'Education* n°35, Rouen, PURH, 2014.

² Hunyadi (M) (ss dir) : *Axel Honneth : de la reconnaissance à la liberté*, Bordeaux, Le Bord de l'Eau, 2015.

reconnaissance » constitue la force morale qui alimente le développement et le progrès de la société humaine. S'éloignant pourtant de Marx, il considère cependant que les revendications troublant un ordre social établi, ne sont pas exclusivement économiques, mais qu'elles peuvent aussi être fondamentalement d'ordre psychique et moral. Au modèle classique de lutte de classes de Karl Marx serait enchevêtré en négatif une lutte pour la reconnaissance de principes moraux, déterminant les identités des individus et des groupes.

Sur le plan empirique, Il s'appuie sur les travaux de la psychanalyse, de la psychologie et de la sociologie, pour donner un fondement anthropologique à la notion de conflit intra et inter-psychique, et à celle dialectique de destruction/reconstruction, comme première forme d'émergence de la conscience autonome chez l'enfant.

B/ 2003-2013 : Dans un deuxième temps, Honneth se trouve confronté à la question kantienne de la limite et du respect. Pour l'enfant, l'intervention d'un tiers entre la perception du moi et celle du réel (la fameuse dialectique principe de plaisir/Principe de réalité chez Freud) fait éprouver au sujet l'expérience de la dépendance ontologique et introduit la vision normée d'une autolimitation de soi, par conflit avec autrui. En terme éducatif, il y a là un changement radical de perspective, puisque l'on passe de la conception d'une relation éducative (fondée sur le processus du conflit) à celle d'une éducation morale et normative, fondée sur le principe de la limitation de la liberté. Cette période - où Axel Honneth essaie de construire une théorie normative d'une « *éthique de la reconnaissance* » l'oblige à affronter deux questions cruciales (auxquelles s'était déjà confronté Jürgen Habermas, son prédécesseur à Francfort) :

- d'abord la question du fondement rationnel de la norme (immanent ? Contingent?) ;
- ensuite celle relative à la dimension de la critique (interne ? externe?) portée par « *toute lutte pour la reconnaissance* », question directement liée à la contradiction interne dévoilée par Althusser de ce qu'il appelait les « *Appareils Idéologiques d'Etat* ». Pour l'auteur français post-marxiste la reconnaissance est l'adaptation à la logique du capitalisme, le fait d'accepter volontairement (consciemment ou non) les rapports de domination, qu'il engendre. Honneth lui-même le reconnaît : « *la contradiction peut se résumer ainsi : les individus sont poussés à adopter au travers*

de processus de reconnaissance (pour lesquels ils luttent) un rapport à soi spécifique qui les incite à assumer de leur plein gré des tâches et des devoirs servant l'ordre de la société dans laquelle ils sont plongés³». Dès lors pour lui, la seule façon d'éviter que la théorie de la reconnaissance ne tombe dans le piège althussérien de la domination idéologique, est de l'inscrire comme réponse normative à des demandes de droit du sujet, dans un monde de non droit de l'économie marchande. En lui assignant cette visée normative, A Honneth désamorce la force critique du concept de « *lutte pour la reconnaissance* » (descriptive et dialectique) en passant au schéma de la reconnaissance comme modèle normatif d'une « *éthique démocratique* » (mais forcément individualiste).

C/ 2013-2019 : C'est autour d'une relecture attentive du *Hegel de la maturité* - explorant les principes de la philosophie du Droit⁴ - qu'Axel Honneth va essayer de dépasser les contradictions internes à sa propre conceptualisation. Notamment en explorant ce qu'il va appeler les « *institutions de la reconnaissance*⁵ », jusqu'à réexaminer - pour le déconstruire en vue de le reconstruire- le concept de socialisme⁶, soubassement de philosophie politique indispensable au fondement de son appareillage conceptuel.

- Entre « *la lutte pour la reconnaissance* », où s'était déployée la base d'une philosophie critique émancipatrice ;

- et le modèle théorique d'une « *éthique de la reconnaissance* » ou se déployait à l'inverse la visée normative d'une théorie de la justice (au delà de la seule perspective marxiste en terme redistributif) ;

Axel Honneth va explorer l'évolution (ou le délitement ?) des institutions dans les sociétés régies par l'ordre capitaliste. Il rejoint ici les préoccupations théoriques de Cornélius Castoriadis, qui dans son modèle dialectique instituant/institué, pose l'institution comme seul espace symbolique (réel/abstrait) construit entre les sujets susceptible de se poser comme instance tierce dans tout conflit, afin que dans le même mouvement les dits sujets puissent simultanément éprouver leur liberté tout en

3 Honneth (A), *Les Pathologies de la liberté*, Paris, La Découverte, 2008 p 245-246.

4 Hegel (GW), *Principes de la philosophie du droit, ou droit naturel et science de l'État en abrégé*, (1821), trad. Vieillard-Baron (J.L), Paris, Flammarion, 1999.

5 Honneth (A), *Le Droit de la liberté. Esquisse d'une éthicité démocratique*, Gallimard, 2015, p 23.

6 Honneth (A), *L'idée du socialisme : Un essai d'actualisation*, Paris, Gallimard, 2017.

en mesurant ses limites⁷. Ce passage du concept d'une « *éthique de la reconnaissance* » à celui du « *paradigme de la reconnaissance fondant le droit à la liberté* » consacre chez Axel Honneth le passage de l'intérêt porté au *Jeune Hegel* dans ces deux premiers modèles à celui porté vers le *Hegel de la maturité*, dans son dernier modèle.

Sur la base de sa « *grammaire morale* » des modes de reconnaissance, Honneth propose dès lors une conception de la justice sociale fondée sur une « *ébauche minimale formelle de la vie éthique* ». Celle-ci prend le contre-pied tant de « *l'éthique des sentiments*⁸ » que de « *l'éthique de la *du care**⁹ » mais également (et surtout) du formalisme post-kantien de John Rawls dont la « *Théorie de la Justice*¹⁰ » avait montré ses limites, reposant sur un à-priori normatif d'une critique interne des formes de domination propres aux sociétés développées par l'histoire du capitalisme. En détachant les éléments structurels de l'éthicité, Honneth décèle au sein des sphères institutionnelles (cependant tierces et médiatrices de potentiels conflits) des « *valeurs de surplomb*¹¹ » (liberté, égalité, solidarité) qui, tout en étant ancrées dans un monde social vécu donné, régulent de façon normative les rapports interpersonnels.

Si au cours de ces trente années, à travers le passage de « *la lutte pour la reconnaissance* » au « *paradigme (normatif) de la reconnaissance* », Honneth reste logique et rigoureux dans son outillage descriptif et sa grammaire conceptuelle, il opère pourtant un changement radical à trois niveaux considérés comme invariants épistémologiques de la théorie critique

1/ Le renoncement conceptuel au principe dialectique dans l'abandon du concept « *de lutte pour* »

Honneth le revendique : son entreprise répète celle de la philosophie hégélienne. Pourtant, comme l'on trouve dans cette philosophie deux concepts opposés de la

7 Castoriadis (C), *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, 1975 (Reed 1990).

8 Hirschmann (A), *Défection et prise de parole*, Paris, Fayard, 1995.

9 Horchschild (A) - Ghillighan (C) & Toronto (J) (Coll), *Contre l'indifférence des privilégiés. À quoi sert le care*, Paris, Payot, 2013 Pour ces auteurs l'éthique de la sollicitude, dépasse les éthiques classiques qui sont résolument insuffisantes pour faire face aux problèmes réels car elles se fondent sur une définition de l'être humain qui favorise indûment les valeurs du « *sexu fort* » : tous et toutes doivent reconnaître leur dépendance vis-à-vis d'autrui et la centralité éthique du soin et du cœur dans l'existence en société.

10 Rawls (J), *Théorie de la justice* (1971), trad. Audard (C), Paris, Le Seuil, 1987.

reconnaissance, force est d'en choisir un et de justifier ce choix. Le choix de Honneth laisse de côté le concept le plus connu et le plus tardif de la reconnaissance, celui qui est exposé dans la *Phénoménologie de l'esprit* où « *l'anerkennung* » désigne le progrès cognitif qu'« *une conscience parvenue à se constituer en totalité accomplit lorsqu'elle se confronte en tant qu'elle-même dans une autre totalité, une autre conscience*¹² ». La reconnaissance renvoie ici au processus de la formation de l'esprit, résultant d'une confrontation intersubjective, acte par lequel deux individus se posent l'un l'autre, chacun tenant de l'autre ce qui fait la vérité de son propre contenu.

Cependant, dans les œuvres antérieures à la publication de la *Phénoménologie de l'esprit*, on trouve un autre concept de la reconnaissance. Comme nous l'avons montré, dans les œuvres d'Iéna, Hegel rapporte la formation de l'identité individuelle à l'expérience d'une relation intersubjective. L'intersubjectivité humaine y est une donnée première. C'est à ce concept de la reconnaissance que fait référence Honneth. Dans la *Phénoménologie de l'esprit*, au contraire, c'est la conscience du sujet et son développement qui constitue cette donnée. Dans un cas, la reconnaissance est une conséquence - processus conflictuel second certes mais dialectiquement source de reconfiguration psychique - qui permet de saisir le monde social moderne, en dénotant la structure réelle des rapports sociaux qui le caractérisent. Dans l'autre cas, la reconnaissance est un préalable à priori, sans objet conflictuel présent entre deux sujets. Cet objet (réel ou symbolique, de désir, de savoir et de pouvoir) est pourtant comme l'ont très bien montré Freud puis Lacan, ce qui structurellement fait obstacle à une médiation déjà là entre deux sujets¹³. Plus tard Jacques Lacan, reprenant la lecture kojévienne de Hegel, montrera même qu'aux sources du principe dialectique désir/jouissance, ne réside que du conflit intérieur pour le sujet, mais aussi du conflit à l'égard de l'autre/Autre différent¹⁴.

Chez Honneth, le souci de développer une philosophie plutôt matérialiste de la vie sociale n'est pas le seul élément qui explique le détour par les œuvres hégéliennes

11 Honneth (A), *L'idée du socialisme*, op cité, p 93.

12 Honneth (A), *La société du mépris. Vers une nouvelle théorie critique*, Paris, Éd. Découverte, 2006, pp. 39-40. La citation de Hegel ne figure pas dans la *Phénoménologie de l'esprit* qui date de 1807, mais dans la *Première philosophie de l'esprit* de 1803-1804 (*System der spekulativen Philosophie*) ; trad., Paris, PUF, 1969, p. 106.

13 Freud (F), Au delà du principe de plaisir (1920) in *Essais de psychanalyse*, Paris, Payot, coll. « Petite Bibliothèque », 2004, p 39.

14 Lacan (J), *Le séminaire. Livre IV, La relation d'objet* (texte établi par Jacques-Alain Miller). Paris, Éd. Seuil, (Coll. Champ freudien) 1994, p. 434.

publiées entre 1802 et 1806. Si celles-ci ont une véritable importance, c'est parce qu'elles comportent une perspective novatrice, de nature morale. Aux formes d'interaction sociale dans lesquelles opère concrètement la reconnaissance, sont reliés différents degrés d'une *relation pratique* qu'un individu entretient avec lui-même. Honneth fait donc sien cette idée et il cherche à mettre à jour le point d'appui que la morale trouve dans la réalité sociale. Une répétition n'est pas une reprise. D'une certaine façon, Honneth poursuit un travail commencé par Hegel (et Fichte avant lui) en donnant à cette philosophie une « *tournure matérialiste*¹⁵ » au moyen de matériaux empiriques empruntés à la psychanalyse, à la sociologie du droit, et à l'histoire. D'une autre façon - nettement plus philosophique - il revient sur ce que Hegel a entrevu puis refermé, et opère, à partir d'une théorie de l'intersubjectivité, des distinctions « entre différents degrés d'autonomie personnelle.

2/ Le renoncement méthodologique à la théorie psychanalytique comme révélateur des liens distendus entre théorie critique et administration de la preuve.

On peut examiner deux traitements de la théorie psychanalytique dans l'École de Francfort, qui se sont polarisés (essentiellement à travers la lecture de Freud) dans la querelle dite du *néo-révisionnisme* qui a opposé Marcuse et Adorno à Fromm. Cette querelle des années 1950, portait sur la façon dont on doit lire Freud, la place de ses écrits techniques et de certains éléments théoriques, comme la théorie des pulsions¹⁶, et la manière dont ils peuvent s'intégrer dans une théorie de la société. Cette querelle a aussi marqué les positions ultérieures de Habermas et Honneth qui valorisent les découvertes de Fromm contre la position d'Adorno. Faisant cela, Habermas et Honneth ne gardent de cette querelle que la théorie des pulsions primaires, en oubliant que de Green à Lacan, au delà du modèle conceptuel, la clinique insistait énormément sur les pulsions secondaires¹⁷, notamment à travers la nosographie de symptômes observables chez chaque sujet. Or l'enjeu est bien la dimension

15 Honneth (A), *La lutte pour la reconnaissance*, Paris, Cerf, 2000. A ce titre même si Honneth parle encore de lutte, le livre de G.-H. Mead le plus cité par l'auteur est *L'esprit, le soi et la société* [1934], trad., Paris, P.U.F., 1963.

16 Freud (S), *Trois essais sur la théorie sexuelle*, (1905) Paris, Gallimard, coll. «Folio», 1989.

17 Freud (S), *Au-delà du principe de plaisir* (1920), in *Essais de psychanalyse*, Paris, Payot, 2004.

émancipatrice de la psychanalyse¹⁸, et notamment le problème suivant : de l'émancipation individuelle à l'émancipation collective, la théorie psychanalytique peut-elle permettre de modeler des processus invisibles dans la formation de la psyché individuelle et des consciences. Sur ce point, l'idée d'Adorno est tout à fait paradoxale¹⁹. L'émancipation individuelle proposée par la psychanalyse est en fait ce qui reconduit l'acquiescement à l'ordre social, c'est donc le lieu où la psychanalyse est le moins critique. Adorno critique la cure comme instrument de l'adaptation des individus, mais dans le même mouvement dialectique, il reconnaît que derrière la froideur et la distance apparente de l'analysant « *s'il se fait aussi dur que les conditions de vie pétrifiées, ce n'est que pour mieux les briser. La possibilité d'un retournement n'est pas favorisée par le mensonge, qui prétend que malgré tout nous sommes tous des frères, mais uniquement si les antagonismes existants sont liquidés* ».

Adorno saisit avec pertinence le paradoxe²⁰, tant du modèle conceptuel Freudien que de la pratique clinique thérapeutique. Pour lui d'une part, la vérité de la psychanalyse est la vérité de la fausse conscience. Elle a une vérité, parce que cette séparation qui est vécue par les sujets, s'accomplit réellement socialement. La psychanalyse reflète ce qui s'est accompli dans le monde, qui débouche sur la « *fausse conscience de la séparation entre « société et psyché*²¹ ». A travers l'expérience de la cure le sujet découvre que « *la vérité du Tout*²² » se trouve du côté de l'unilatéralité et non du côté de celui de la synthèse pluraliste. En ce point réside le dessein de la psychologie freudienne, qui s'en tient à l'individu, sans rechercher la fausse réconciliation.

D'autre part, la psychanalyse demeure malgré tout « *folie* » ou « *délire* », et doit donc, pour pouvoir être intégrée dans une théorie sociale et y fonctionner comme levier critique, être en même temps elle-même *critiquée*. C'est bien dans le cadre d'une théorie de la société que la psychanalyse ressaisit l'antagonisme entre individu et société, entre sujet et socius, dont la nature des relations - quelques soient les objets qui les relient - est par nature conflictuelle. Ainsi pour Adorno la théorie

18 Genel (K), « Psychanalyse et Théorie sociale : la psychanalyse est-elle un facteur d'émancipation ? », in Revue en ligne *Contretemps*, Mars 2014.

19 Adorno (TW) – Le Rider (J) : *La psychanalyse révisée*, suivi de *L'Allié incommode*, trad. Le Rider (J), Paris, Editions de l'Olivier, 2007.

20 Adorno (TW), « Introduction, Sociologie et recherche empirique : sur la logique des sciences sociales », in Adorno (TW) - Popper (K), *De Vienne à Francfort: la querelle allemande des sciences sociales*, Editions Complexe, 1979.

21 Adorno (TW) : *La psychanalyse révisée*, op cité, p 93.

22 Ibid.

psychanalytique permet - dans un mouvement à priori contradictoire - mais donc dialectiquement émancipateur ;

- de saisir la résistance de l'individu à la société ;
- en même temps que de critiquer – à partir de l'hypothèse de l'inconscient comme strate du psychisme qui échappe au contrôle social – les processus sociaux qui mutilent l'individu. Dans « *sa vie mutilée, le sujet endommagé ou traumatisé, devient le principe de la critique sociale*²³ ».

3/ Le renoncement épistémologique à la dialectique négative comme heuristique structurante chez le sujet, en proie aux conflits intrapsychique et inter psychique.

S'inscrivant dans le dépassement du pessimisme de la raison instrumentale démultipliée par les forces techno-industrielles du capitalisme, l'ouvrage la *Dialectique négative*²⁴ de Adorno, reprend la visée centrale de tout le courant propre à la théorie critique depuis 1923: l'émancipation de l'homme à travers « *le concept non rationnel de l'utopie*²⁵ ». Pour atteindre cette émancipation, et ce contre les vecteurs oppressifs de la société moderne industrialisée et massifiée, Adorno reprend la méthode philosophique initialement présentée par Hegel : la dialectique. Toutefois, il renverse le principe même de fonctionnement de cette méthode. Au lieu de fonder la connaissance humaine sur l'identité dans la conscience, des objets avec le sujet pensant (le *Aufhebung* de l'esprit spéculatif chez Hegel), la dialectique d'Adorno est une connaissance aiguë de la non-identité entre le sujet et l'objet²⁶. En d'autres termes, la dialectique négative est la conscience de la différence et de l'impossibilité de tout saisir par le simple moyen de la pensée,

Nommée « *négativité* » par Hegel, cette puissance d'élaboration que représente la négation n'est certes jamais mentionnée stricto sensu dans l'œuvre de Freud, mais nous avons montré qu'elle y est néanmoins constitutive de ce qu'il y appelle le « *refoulement* » et plus largement, de toutes les attitudes inconscientes qu'il range sous la catégorie des « *mécanismes de défense*²⁷ » : « *L'existence d'une négativité*

23 Adorno (TW), *Minima Moralia : réflexions sur la vie mutilée*, op cité, p 131.

24 Adorno (TW), *Dialectique négative* (1966), Paris, Petit Bibliothèque Payot, 2003.

25 Adorno (TW), « Dialectique et psychologie », in *Dialectique Négative*, op cité, pp 425-428.

26 Ibid, p 268-270

27 Freud (S), *Inhibition, symptôme et angoisse*, (1926), Paris, Puf, 2005.

*psychique tient essentiellement à la façon dont sont compris les mécanismes de défense. La psyché mobilise des défenses pour faire disparaître ou rendre inoffensif ce qui la menace. (...). Une opération de négation – de séparation – devient en tout cas le moyen du maintien d’une certaine intégrité psychique (...). Il y a donc une négativité psychique et pas seulement une présence de la négation, pour cette raison que la négation sert à produire quelque chose de positif : une issue au conflit, une protection, une aide*²⁸». Comme Freud lecteur de Hegel l’avait fait, Adorno formule l’hypothèse de l’expérience langagière de la cure psychanalytique, comme « *expérience du manque*²⁹ » chez le sujet. Expérience qui à ce titre procède pourtant d’une négativité structurante. Non pas à ce qu’on appelle couramment négation, mais davantage à un processus réputé plus originaire, parce qu’ « *opérant à un niveau infralangagier*³⁰ ». Adorno isole donc l’originalité théorique des concepts et des analyses que Freud (puis plus tard chez André Green et Jacques Lacan) met au service d’une science de la double conflictualité éprouvée par le sujet : intrapsychique en même temps que inter psychique. Après quoi, il lui apparaît possible d’affirmer que ce qu’André Green puis Lacan – pensent sous le concept de « *travail du négatif* » est formellement homogène à ce qu’Hegel avait le premier cherché à faire valoir, en forgeant cette expression.

Selon Adorno, qu’elle soit dialectique ou psychique, la négativité se laisse en fin de compte minimalement définir par cinq propriétés invariantes :

- son dynamisme logique ;
- son caractère conservateur ;
- sa dimension itérative ;
- son noyau tragique ;
- et son rapport à la dissimulation.

Les négativités dialectique et psychique apparemment si opposées « *partagent des structures fondamentales communes*³¹ ». Adorno nous invite de fait à renoncer à l’adoption – pourtant très tentante – d’une « *philosophie de l’esprit absolu* », vouée à faire la démonstration de la (*toute?*) puissance de la pensée, au profit d’une

28 Adorno (TW), *Dialectique négative*, op cité, p 272.

29 Lacan (J), *Le Séminaire, Livre VI, Le désir et son interprétation*, Paris, Seuil, 2013, p 54.

30 Adorno (TW) : *La psychanalyse révisée*, op cité, p 63.

31 Pages (C), *Hegel et Freud : les intermittences du sens*, op cité, pp 93-99.

«archéologie de l'âme humaine, liée à l'analyse des impuissances de la conscience³²». Selon Adorno, la Théorie critique doit admettre ce hiatus, «ce point aveugle» en élaborant entre les deux perspectives, une distinction seulement résiduelle et tendanciellement «évanouissante³³». Le «travail dialectique du négatif» qui prévaut chez Hegel et la «négativité psychique ou le travail psychique du négatif» qui prévaut chez Freud et Lacan, révèlent de fait une forme d'analogie structurelle, qu'il serait préférable d'établir comme précaution épistémologique indispensable, entre le registre spéculatif d'une psychologie de l'esprit et le registre psychanalytique d'une psychologie *des* esprits.

C'est au croisement de ces trois renoncements :

- entre expérience effective de domination (que le mépris où l'invisibilité subis atteste pour tout sujet) ;
- et demande, individuelle (et/ou collective) d'être reconnu comme entité psychique autonome et pourtant manquante ;

que paradoxalement, de notre point de vue, le premier modèle de «*la lutte pour la reconnaissance*» reste l'outillage le plus aiguisé d'un renouveau de la théorie critique. Notamment si celle-ci - soucieuse de dévoiler les mutations anthropologiques d'un «*hyper capitalisme dont seul le quasi-objet de la valeur est devenu sujet automate*³⁴» - souhaite toujours fonder la finalité d'une philosophie sociale émancipatoire, sur des données empiriques et objectives issues des sciences sociales. Certes le processus complexe de «*lutte pour la reconnaissance*» reste en filigrane dans les deux modèles de «*l'Éthique*» et du «*paradigme normatif*» où Honneth reconnaît qu'occasionnée affectivement par les émotions négatives qui accompagnent l'expérience du mépris, «*la lutte pour*» est un principe dynamique structurel qui opère à un double niveau. Chacun étant pour soi - en tant qu'il est pour

32 Adorno (TW), Adorno (TW), Adorno (TW) : *La psychanalyse révisée*, op cité, p 99.

33 Ce que Jean-Pierre Dupuy appelle le quasi-objet comme processus désirant de quelque chose qui sans arrêt renvoie au manque, in Dupuy (J.P.), *Introduction aux nouvelles sciences sociales : logique des phénomènes collectifs*, Paris, Ellipse, 1992, notamment, p 275 où il écrit : «*Tout sujet choisit pour modèle des êtres dont il sait qu'ils auront le dessus sur lui, lorsque inévitablement, il entrera en rivalité avec eux. Le désir du sujet se constitue par imitation d'un désir toujours déjà-là, et rival avant même d'être modèle (...) L'objet du désir n'est pas indépendant du désir - qui ne lui préexiste pas - mais il est créé par lui. L'objet est donc un quasi-objet : il n'a de valeur que pour autant qu'on ne le possède pas (...) A ce titre, on peut considérer que tous les stades du désir métaphysique - y compris les moins pathologiques et les plus innocents - présentent la même structure*».

34 Postone (M), *Temps, travail et domination sociale*, (1993) Paris, Editions Mille et une Nuits, 2003, p 212.

les autres - chacun tente d'obtenir des autres la reconnaissance et la confirmation de son identité. L'espace social est par là-même un espace intrinsèquement conflictuel. Mais dès lors penser l'espace social comme le lieu même à priori de l'émergence « d'un droit à la liberté³⁵ », c'est nier qu'il procède avant tout d'une agrégation permanente de conflits et luttes interindividuelles et que toute médiation morale (même instituée) ne pourra que partiellement canaliser car sujet et socius sont en proie à une permanente dialectique négative structurelle.

Finalement le paradigme normatif (à priori) de la reconnaissance réciproque partage avec l'éthique de la discussion de Habermas bon nombre des présupposés épistémologiques à une pensée post-métaphysique, ainsi qu'une conception téléologique de la modernité. Toutefois, la question reste très largement ouverte de savoir si la théorie de la reconnaissance développée par Honneth constitue un îlot indépendant au sein de la théorie critique, ou un *addendum* à la théorie discursive de la morale, qui permettrait de cerner le problème laissé vacant par Habermas et l'impasse de son modèle communicationnel (agir et faire). La formulation aboutie d'une éthique politique de la reconnaissance, met en avant une conception éthique (en termes de bien) et non pas procédurale (en termes de loi et de norme de la justice sociale). Ce faisant elle retourne aux présupposés rousseauiste et kantien de l'homme vertueux, en renonçant à l'exigence d'une théorie qui sans cesse doit se critiquer elle-même. En 1965 Adorno, conclut son vigoureux pamphlet contre Heidegger, *Jargon de l'authenticité* ainsi : « dans le jargon de l'authenticité s'effondre, en fin de compte, avec la dignité kantienne, cette humanité qui a son concept non pas dans la réflexion sur soi, mais dans la différence avec l'animalité réprimée³⁶ ».

Si ce rapport à l'animalité, à « *ce quelque chose de la nature non réprimée en l'homme* » peut paraître énigmatique - voire problématique mais nous serions là au plus proche de la question de la liberté -, ce *quelque chose comme différence* a de notre point de vue, tout à voir avec ce que la pensée dialectique d'Adorno met en jeu : à savoir l'intention utopique qui fait signe vers un *lieu indéterminé*, sans positivité aucune, qui est *comme le telos* de toute pensée et de toute expérience de la liberté dans un monde non libre.

35 Honneth (A) *Le Droit de la liberté. Esquisse d'une éthicité démocratique*, Gallimard, 2015.

36 Adorno (T.W.), *Jargon de l'authenticité. Sur l'idéologie allemande* (1965), trad. Eliane Escoubas, Payot, 1989, rééd. 2009 p 156.

Ce *lieu comme non lieu* - parce qu'il n'est pas déterminable a priori, parce qu'il n'est pas prescriptible - doit être pensé afin de transformer toute pratique effective possible. Plus exactement une praxis transformatrice a besoin de cette pensée utopique que la *Dialectique négative* a tenté d'exposer dans toute sa complexité. Adorno conclut la *Dialectique négative* en soutenant la thèse matérialiste selon laquelle, on pense à partir du besoin et dès lors la critique doit porter non pas tant sur le besoin que sur le rapport entre la pensée et le besoin. Besoin et valeur d'usage – ce qu'on ne peut subsumer sous l'identité, selon la terminologie marxienne - permettent de donner un contour général à ce qu'Adorno nomme l'ineffable de l'utopie, c'est-à-dire à la forme et aux fins de la connaissance utopique. On sait tous les affres et désastres attribués aux utopies réalisées, on sait aussi les apories de la pensée d'Adorno qui n'aurait laissé, selon le mot d'Habermas qu'un « *terrain chaotique* ». Mais on ne pourra pas- s'arrêtant quelque peu d'interroger ces concepts si chargés d'histoire mobilisés par Adorno, que ce soit celui de critique, de raison, de subjectivité/objectivité, d'universel et de particulier, de contradiction ou encore celui d'Aufklärung - ne pas se demander si nous ne succombons pas parfois - au nom de la paix sociale qui renonce à l'utopie - à l'ensorcellement des concepts ou encore à leur réification. De même que succomber au principe normatif d'une reconnaissance prescrite pourrait bien -renonçant aux vertus négatives et pourtant émancipatrice « *de la lutte pour* » nous mener là où la raison ne voulait pas.

A travers cette contribution sur « *les limites et les apories du paradigme de la reconnaissance* » – nous souhaitons donc de fait questionner les finalités et modalités de la philosophie sociale, telle qu'envisagée par Axel Honneth à partir de son modèle évolutif de la reconnaissance. C'est en effet le sous-titre de notre exposé et il nous apparaît finalement dès lors - en vue d'infirmer ou confirmer notre exposé forcément non exhaustif - que trois nouvelles perspectives de recherche pourraient être envisagées :

- la première d'ordre philologique et historique consisterait à examiner ce qui caractérise - dans les écrits des philosophes auxquels se réfère Axel Honneth - les « *justifications* » liées aux moments historiques où ils écrivent. Que ce soit avec Hegel ou Marx, que ce soit avec Freud ou Habermas, il est étonnant de constater cette récurrence d'un référencement « *au jeune X* » en opposition

au « *X de la maturité* ». Conscient que nous n'échappons pas nous-même à ce biais méthodologique - puisque notre hypothèse repose sur cette même idée que *le jeune Honneth* - avec son modèle de la lutte pour la reconnaissance - restait plus fidèle à la théorie critique francfortoise que *le Honneth de la maturité*, dont le paradigme de la modernité s'adosse d'avantage à la philosophie morale ou politique qu'à la philosophie sociale.

- La deuxième d'ordre épistémologique serait de travailler à l'établissement de critères objectifs susceptibles de définir les champs et les frontières qui délimitent d'un côté, une philosophie sociale critique d'inspiration matérialiste historique, et de l'autre, une philosophie morale post-kantienne. Au delà de la dialectique impossible « *critique interne contingente/critique externe immanente* » à laquelle se confronte la théorie critique du XXI^e siècle, le matérialisme historique de Marx - duquel est né la théorie critique francfortoise - se définit par l'idée même que les lois qui président aux transformations de la société s'expliquent par la nature et l'évolution de sa structure économique. Les individus agissent alors dans l'histoire en fonction des forces sociales qui les déterminent, et non à partir des idéaux et des buts qu'ils se fixent consciemment. Si la critique interne ne reconnaît pas l'existence de contraintes objectives extérieures à l'individu, (qu'il s'agisse du monde naturel ou social), elle ne peut aspirer à une véritable transformation du monde. Rappelons à ce titre que, contrairement à la philosophie politique, qui pense le politique en rupture avec la nature, la philosophie sociale pense le social dans la continuité avec le naturel et le politique dans la continuité avec le social et le naturel. C'est ainsi que le social n'est pas considéré comme une totalité artificiellement construite, mais comme un organisme naturellement constitué qui contient également des déterminations objectives.
- Enfin la troisième perspective de recherche - à la fois d'ordre épistémologique et conceptuel - consisterait à l'instar du courant de « *la wertkritik* » (représenté par des auteurs comme Moishe Postone (Etats-Unis), Robert Kurz (Allemagne) ou Anselm Jappe (France), à *remettre en chantier* la critique marxiste de l'économie politique. En effet ces auteurs - chacun à leur façon - entendent actualiser et reprendre sur ses fondements, une critique fondamentale du

capitalisme mondialisé (devenu idéologie dominante à l'échelle planétaire), notamment par la critique des catégories de base du capitalisme (formes sociales essentielles de la production marchande), que sont les catégories « *du travail* » « *de l'argent* », « *de la marchandise* », « *du fétichisme* » et in fine de « *la valeur* ». Thèmes que l'ensemble des « marxistes traditionnels » ont naturalisés et délaissés, ou n'ont jamais véritablement abordé aussi radicalement. À partir de ce renouvellement de la critique, axée sur la critique du travail entant que praxis - (en interaction avec des sujets comme des objets) - et en recentrant la saisie de la société capitaliste au travers des concepts philosophiques de réification et de fétichisme, ces auteurs essaient à leur façon de renouveler une validité de la critique de l'idéologie. Comme le rappelle R Jaeggi, la prétention à la validité d'une telle critique repose sur « *l'idée que le résultat du processus de la critique ou de la transformation qu'elle veut instruire est la solution appropriée d'une crise, qui est aussi bien systématiquement nécessaire (fondée dans les rapports sociaux existants) que productive (puisqu'elle tient en réserve le moyen de sa solution). La vérité ou la validité fondamentale de la critique de l'idéologie repose par là sur une sorte d'index historique, donc sur la rationalité d'un processus d'apprentissage ou d'expérience, qui doit être conçu comme l'histoire de la solution et du dépassement des déficits et crises, comme un processus de résolution de problèmes. Et, inversement, l'orientation vers les contradictions et les crises fait du non-fonctionnement, le critère de la fausseté épistémique comme de la fausseté normative. L'hypothèse est donc que l'existence d'une contradiction pratique a pour conséquence une sorte d'obstacle pratique. L'idéologique est par là ce qui ne rend pas justice à la réalité et entrave notre praxis sociale commune*³⁷ ».

Si ces trois perspectives qui supposeraient – dans la fidélité à la théorie critique francfortoise de se poser d'abord sur des données empiriques - relèvent de points de vue à priori bien séparés, le simple fait de les présenter dans cet ordre prend l'étrange accent adornien d'une « *utopie à réinventer*³⁸ », voire le « *dessein messianique* » d'un Benjamin qui dans ses « *Thèses sur le concept d'histoire* » écrivait : « *L'un des traits*

³⁷ Jaeggi (R), « Qu'est-ce que la critique de l'idéologie ? » in revue Actuel Marx, n°43, Paris, 2008, pp 96 à 108.

³⁸ Adorno (W) « Une connaissance qui veut le contenu veut l'utopie. Celle-ci, la conscience de la possibilité, est attachée au concret comme à ce qui n'est pas défiguré », in *la dialectique négative*, op cité, p 51.

les plus surprenants de l'âme humaine à côté de tant d'égoïsme dans le détail, est que le Présent, en général, soit sans envie quant à son avenir. Cette réflexion de Lotze conduit à penser que notre image du bonheur est marquée tout entière par le temps où nous a maintenant relégué le cours de notre propre existence. Le bonheur que nous pourrions envier ne concerne plus que l'air que nous avons respiré, les hommes auxquels nous aurions pu parler, les femmes qui auraient pu se donner à nous. Autrement dit l'image du bonheur est inséparable de celle de la rédemption. Il en va de même de l'image du passé que l'Histoire fait sienne. Le passé apporte avec lui un index secret qui le renvoie à la rédemption. N'est-ce pas autour de nous-mêmes que plane un peu de l'air respiré jadis par les défunts ? N'est-ce pas la voix de nos amis que hante parfois un écho des voix de ceux qui nous ont précédés sur terre ? Et la beauté des femmes d'un autre âge est-elle sans ressembler à celle de nos amies ? Il existe une entente tacite entre les générations passées et la nôtre. Sur Terre nous avons été attendus. A nous, comme à chaque génération précédente, fut accordée une faible force messianique, sur laquelle le passé fait valoir une prétention. Cette prétention, il est juste de ne la point négliger. Quiconque professe le matérialisme historique en sait quelque chose³⁹».

39 Benjamin (W), « Thèses sur le concept d'histoire » Thèse XVIII, in *Œuvres*, Tome III, trad. De Gandillac (M) et Rusch (P), Paris, Gallimard, 2000.

BIBLIOGRAPHIE

Distinguant à chaque fois les textes sources et les études critiques relatives à ces textes, cette bibliographie s'organise autour des 3 corpus suivants :

A/ Bibliographie Principale : ouvrages et articles de/sur Axel Honneth, sur le concept de reconnaissance et de/sur les auteurs de la théorie critique.

B/ Bibliographie Seconde : ouvrages et articles de/sur Hegel, Marx, Lukacs, la Théorie Psychanalytique, Foucault et Castoriadis.

C/ Bibliographie Annexe : autres références.

Ces références comportent seulement les ouvrages traduits en français et/ou anglais.

A/ BIBLIOGRAPHIE PRINCIPALE :**Ouvrages et articles de/sur Axel Honneth,
sur le concept de reconnaissance et de/sur les auteurs de la théorie critique.****A-1/ Ouvrages de Axel Honneth :**

HONNETH (A), *La Lutte pour la reconnaissance*, Paris, Cerf, 2000 (traduction française de l'édition allemande de 1992, seconde édition allemande complétée en 2003).

HONNETH (A), *La Société du mépris*, Paris La Découverte, 2006.

HONNETH (A), *La Réification : petit traité de théorie critique*, Paris, Gallimard, 2007.

HONNETH (A), *Les pathologies de la liberté une réactualisation de la philosophie du droit de Hegel*, traduction Fischbach (F), Paris, La Découverte, 2008.

HONNETH (A), *Un monde de déchirements. Théorie critique, psychanalyse, sociologie*, Paris, La Découverte, 2013.

HONNETH (A), *Ce que social veut dire, (tome I), Le Déchirement du social*, Paris Gallimard, 2013.

HONNETH (A), *Ce que social veut dire, (tome II), Les Pathologies de la raison*, Paris Gallimard 2015.

HONNETH (A), *Le Droit de la liberté. Esquisse d'une éthicité démocratique*, Paris Gallimard, 2015.

HONNETH (A), *Critique du pouvoir : Michel Foucault et l'école de Francfort, élaboration d'une théorie critique de la société, (1986)*, Paris, La Découverte, 2017.

HONNETH (A), *L'idée du socialisme : Un essai d'actualisation*, Paris, Gallimard, 2017.

A-2/ Articles de Axel Honneth :

HONNETH (A), « La conscience morale et la règle de classe sociale. Quelques difficultés dans l'analyse des potentiels d'action normatifs » in revue *Léviathan* Vol 9, non. 3/4 (1981), pp. 556-570.

HONNETH (A), « Reconnaissance », in *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, Paris, PUF, 1996.

HONNETH (A), « La Dynamique sociale du mépris. D'où parle la théorie critique ? » In *Habermas, la raison, la critique*, Paris, Cerf, 1996.

HONNETH (A), « L'Autonomie décentrée », in *La modernité en questions. De Richard Rorty à Jürgen Habermas*, Paris, Cerf, 1998.

HONNETH (A), « Intégrité et mépris : principes d'une morale de la reconnaissance », in *Recherches sociologiques* n° 30, Paris, 1999.

HONNETH (A), « Intégrité et mépris : principes d'une morale de la reconnaissance », in *Revue Recherches sociologique* n°3, Paris, 1999.

HONNETH (A), « Reconnaissance et justice », in *Revue Le Passant ordinaire* n° 38, Paris, 2002.

HONNETH (A), « La critique comme mise à jour. *La Dialectique de la raison* et les controverses actuelles sur la critique sociale », in Renault (E) - Sintomer (Y), *Où en est la théorie critique ?* Paris, La Découverte, 2003, pp 59-73.

HONNETH (A), « La Théorie de la reconnaissance : une esquisse » et « Visibilité et invisibilité : sur l'épistémologie de la reconnaissance », in *Revue du MAUSS* n° 23, Paris, 2004.

HONNETH (A) - FRASER (N), *Redistribution or Recognition : A Political-Philosophical Exchange*, (trad. Golb (J), Ingram (J), and Wilke (C)), Londres, Verso-Editeur, 2004.

HONNETH (A) - GERNET (I) « Travail et agir instrumental. À propos des problèmes catégoriels d'une théorie critique de la société » in revue *Travailler* n° 18, Paris, 2007 pp 17-58.

HONNETH (A), « Réification, connaissance, reconnaissance : quelques malentendus », *Esprit*, Juillet (7), 2008.

HONNETH (A), « Marxisme, philosophie sociale et théorie critique », in revue *Actuel Marx* 2010/1 (n° 47), pp. 188-195.

HONNETH (A), « Travail et agir instrumental. Problèmes catégoriels d'une théorie critique de la société », in *Un monde de déchirements. Théorie critique, psychanalyse, sociologie*, Paris, La Découverte, 2013, pp.38-78.

HONNETH (A), « La logique de l'émancipation. L'héritage philosophique du marxisme », in *Un monde de déchirements. Théorie critique, psychanalyse, sociologie*, Paris, La Découverte, 2013, pp.23-37.

HONNETH (A), « Des luttes perdues dans *Le Capital*. Essai de correction normative de la critique marxienne de l'économie », in Christ Julia, Nicodème Florian (dir.), *L'Injustice sociale. Quelles voies pour la critique ?* Paris, PUF, 2013, pp.225-242.

A-3/ Ouvrage et articles sur Axel Honneth :

BUTLER (J), RAYMOND GEUSS (R) LEAR (J) JAY (M), HONNETH (A), *Reification: A New Look at an Old Idea*. Oxford, University Press, 2008.

LATOUCHE (J.M.), « Émile Durkheim en renfort. Son actualité dans le renouvellement de la théorie critique chez Axel Honneth », in *Emile Durkheim : généalogie, critique et épreuve*, vol.56, printemps 2014.

DERANTY (J.P.), *Beyond communication: a Critical Study of Axel Honneth's Social Philosophy*, Leiden, Brill, 2009.

GENEL (K) – DERANTY (J.P.), *Axel Honneth & Jacques Rancière. Recognition or Disagreement: A Critical Encounter on the Politics of Freedom, Equality, and Identity*, New York, Columbia University Press, 2016.

GENEL (K) – DERANTY (J.P.), *Reconnaissance ou mécontentement ? Un dialogue critique entre Jacques Rancière et Axel Honneth*, Paris, Editions de la Sorbonne, Collection Philosophies Pratiques, 2020.

GENEL (K), « Autorité et domination chez Honneth : quelles perspectives critiques », in *Capitalisme et démocratie : autour de l'œuvre d'Axel Honneth*, C. Bouton et G. le Blanc (dir.), Lormont, Ed. Bord de l'eau, 2015.

HUNIADY (M) (ss-dir) : *Axel Honneth : de la reconnaissance à la liberté*, Bordeaux, Le Bord de l'Eau, 2015.

LAZZERI (C), « Réification et reconnaissance. Une discussion avec Axel Honneth. », In *Revue du MAUSS*, 38, Paris, 2010.

RENAULT (E), « Adorno : de la philosophie sociale à la théorie sociale », in *Philosophie sociale et théorie sociale : une interview d'Axel Honneth par Emmanuel Renault* in revue Sociologies, N° 1, vol. 9 | Paris, 2018.

VAN DEN BRINK (B) - OWEN (D), *Recognition and Power: Axel Honneth and the Tradition of Critical Social Theory*, Londres, and Cambridge University Press, 2010

VOIROL (O), « Espace public et la lutte pour la reconnaissance : de Habermas à Honneth », in Barril C., Carrel M., Guerrero J.-C., Marquez A, *Le public en action. Usages et limites de la notion d'espace public en sciences sociales*, L'Harmattan. 2003 pp. 109-127.

VOIROL (O), « Préface » pp. 9-34 in Honneth (A). *La société du mépris. Vers une nouvelle Théorie critique*, Paris, La Découverte. 2006.

VOIROL (O), « La Théorie critique de l'école de Francfort et la théorie de la reconnaissance : entretien avec A Honneth » in Honneth (A), *La société du mépris. Vers une nouvelle Théorie critique*, Paris, La Découverte. 2006.

VOIROL (O), « Le motif de tout conflit est une attente de reconnaissance », Entretien avec Axel Honneth, pp. 145-152 in Voirol (O), Ferrarese (E), Murard (N), Bessin (M), (dir) in revue, *Mouvements* 49. Paris, 2007.

VOIROL (O), « Une critique immanente de la communication sociale. Sur quelques potentiels de l'approche honnéthienne » in revue *Réseaux* 193, 2015, pp. 43-77.

VOIROL (O), « Axel Honneth et la sociologie : reconnaissance et théorie critique à l'épreuve de la recherche sociale » pp 243-268 in Caillé (A), *La quête de reconnaissance. Nouveau phénomène social total*, Paris, La Découverte. 2007.

A-4/ Ouvrages et articles sur le concept de reconnaissance :

BATTEGAY (A) - PAYET (JP) (ss. dir), *La reconnaissance à l'épreuve. Explorations socio anthropologiques*, Lille, P.U. Septentrion, 2008.

BERNOUX (P), *Mieux-être au travail. Appropriation et reconnaissance*, Toulouse, Octarès Éditions, 2015.

BERTRAM (G) - CELIKATES Robin, « Towards a conflict theory of recognition on the constitution of relations of recognition in conflict », In *European Journal of Philosophy*, vol. 23, no 4, 2016, pp. 838-86.

CAILLÉ (A), *La quête de reconnaissance - nouveau phénomène social* (sous la dir.), Paris, La Découverte - Bibliothèque du M.A.U.S.S., 2007.

CAILLÉ (A) et LAZZERI (C) (ss dir), *La reconnaissance aujourd'hui*, Paris, CNRS Éditions, 2009.

CARRE, (L), *Le droit de la reconnaissance*, Paris, Michalon, 2013.

- CARRE (L) – LOUTE (A) (ss dir), *Donner, reconnaître, dominer. Trois modèles en philosophie sociale*, P.U. Septentrion, collection « Philosophie », 2016.
- CHATELLIER (M) : « Entre performance et équité sociale : l'Ecole face aux paradoxes du paradigme de la reconnaissance. », in « *Nouvelles perspectives pour la reconnaissance* », Lyon, ENS Editions, Octobre 2019.
- CHATELLIER (M) : « Entre mimesis, invisibilité et reconnaissance, les chemins insaisissables de l'enfance » in *Enfance au temps de l'humanité superflue* (vol 1), Revue Illusio n° 18-19, Lormont, Bord de l'Eau, Janvier 2019.
- CHATELLIER (M) : « Visibilité et invisibilité de la reconnaissance intersubjective dans le processus enseignement-apprentissage." in *Enfance au temps de l'humanité superflue* (vol 1), Revue Illusio n° 20-21, Lormont, Bord de l'Eau., Juin 2020.
- DERANTY (J.P.), « Les Horizons marxistes de l'éthique de la reconnaissance », in revue Actuel Marx, Paris, 2005/2 n° 38 | pp. 159-178.
- DERANTY (JP), PETHERBRIDGE (D), RUNDELL (J), SINNERBRINK (R) (COLL.), *Recognition; Work, Politics. New Directions in French Critical Theory, (Vol 5)* Leiden Brill, 2007.
- DERANTY, (JP), « La reconnaissance hégélienne et ses enjeux pour la philosophie sociale et politique contemporaine », in *Politique et Sociétés*, vol. 28, n° 3, 2009, pp. 45-74.
- FAES (H), (ss dir), *L'invisibilité sociale. Approches critiques et anthropologiques*, Paris, L'Harmattan, 2013.
- FERRARESE (E) (ss dir), *Qu'est-ce que lutter pour la reconnaissance ?* Lormont, Le Bord de l'eau, 2013.
- FERRARESE (E), « Qu'est-ce qu'une lutte pour la reconnaissance ? Réflexions sur l'antagonisme dans les théories contemporaines de la reconnaissance » in revue *Politiques et sociétés, La politique de la reconnaissance et la théorie critique*, Vol 28, n° 3, Paris, 2009.
- FISCHBACH (F), *La reconnaissance : Fichte et Hegel*, Paris, PUF, 1999.
- FRASER (N), « Justice sociale, redistribution et reconnaissance », in *Revue du MAUSS*, vol. 23, no 1, 2004, pp. 152-164.
- FRASER (N), *Qu'est-ce que la justice sociale ? : Reconnaissance et redistribution*, trad. d'Estelle Ferrarese, La Découverte, 2005.

- FRASER (N), *Domination et émancipation. Pour un renouveau de la critique sociale*, dialogue avec Luc Boltanski, présenté par Philippe Corcuff, Lyon, Presses Universitaires de Lyon, (collection *Grands débats : mode d'emploi*), 2014.
- FRANKFURT (H.G.), *The importance of what we care about: philosophical essays*, Cambridge, University Press, 2012.
- GARRAU (M) et LE GOFF (A) (ss dir), *La reconnaissance : perspectives critiques*, Nanterre, Presses universitaires de Paris Nanterre, 2009.
- GENEL (K) « Les théories de la reconnaissance face au problème de l'assujettissement. Trois figures de la servitude chez Axel Honneth, Judith Butler et James C. Scott », in *Donner, reconnaître, dominer. Trois modèles en philosophie sociale*, Carré (L) et Loute (A) (dir.), Presses du Septentrion, collection « Philosophie », 2016.
- GERNET (I) et DEJOURS (C), « Évaluation du travail et reconnaissance », *Nouvelle revue de psychosociologie*, vol. 8, no 2, 2009, pp. 27-36.
- GUÉGUEN (H) et MALOCHET (G), *Les théories de la reconnaissance*, Paris, La Découverte, 2012.
- JÜTTEN (T), «What is Reification? A Critique of Axel Honneth», *Inquiry*, 53(3), 2010.
- LE BLANC (G), *L'invisibilité sociale*, Paris, PUF, 2009.
- NEUHOUSER (F), *Rousseau's Theodicy of Self-Love. Evil, Rationality, and the Drive for Recognition*, New York, Oxford University Press, 2008.
- NOUR-SCKELL (S), « La reconnaissance. Le droit face à l'identité personnelle », *Droit et société*, no 78, 2011, p. 355-368.
- OLIVIER (A.P), « La théorie de la reconnaissance: un modèle critique pour l'éducation», in *Les valeurs éducatives au risque du néo-libéralisme*, Fabre (M) et Gohier (C), (ss dir), Mont-Saint-Aignan, Presses universitaires de Rouen et du Havre, 2015, pp. 79-90.
- OLIVIER (A.P.) - ROUDAUT (M) - SCHMIDT AM BUSCH (H.C), *Nouvelles perspectives pour la reconnaissance : lectures et enquêtes*, (ss dir. Olivier (P), Schimdt am Busch (H), Roudaut (M)) Lyon, Editions, ENS, 2019.
- OLIVIER (A.P), « L'éducation à la liberté : conclusion : Les concepts d'émancipation, aliénation, reconnaissance» in Billouet (P) - Fabre (M) (dir), *L'Education à la liberté : aliénation et émancipation*, Paris l'Harmattan, 2015, pp 209-216.

- OLIVIER (A.P), «Théorie de l'action et philosophie politique selon Axel Honneth», in revue *Penser l'Education* n°35, Rouen, PURH, 2014.
- RENAULT (A), « L'individu comme concept critique », in revue en ligne *Contre-Temps*, Paris, Janvier 2019.
- RENAULT (E), *Reconnaissance, conflit, domination*, Paris, CNRS Éditions, 2017.
- RENAULT (E), « Pathologie sociale et souffrances sociales », dans HABER, Stéphane (dir.), *Des pathologies sociales aux pathologies mentales*, Besançon, Presses Universitaires de Franche-Comté, 2010, pp149-165.
- RENAULT (E), *Souffrances sociales. Sociologie, psychologie et politique* Collection *Armillaire*, La Découverte, Paris, 2008.
- RENAULT (E), « Reconnaissance et travail », in revue *Travailler*, vol. 18, no 2, 2007, pp. 119-135.
- RENAULT (E), « Reconnaissance, institutions, injustice » «in revue du MAUSS n° 24, Paris, 2004, pp 180-195.
- RENAULT (E), *L'Expérience de l'injustice. Reconnaissance et clinique de l'injustice* Collection *Armillaire*, La Découverte, Paris, 2004.
- RENAULT (E), *Mépris social : éthique et politique de la reconnaissance*, Collection *Poches de résistance*, Editions du Passant, Bègles, 2000 (2^{ème} édition 2004).
- RICOEUR (P), *Parcours de la reconnaissance. : trois études*, Paris, Stock, 2004.
- RICOEUR (P), *Temps et récit : Tome : le Temps raconté (Vol 3)*, Paris, Seuil, 1985.
- ROUDAUT (M), *Tolérance et reconnaissance en débat. Des Lumières allemandes à l'École de Francfort*, Pessac, Presses universitaires de Bordeaux, 2015.
- SCHMIDT AM BUSCH (H.C.), *La reconnaissance comme principe de la Théorie critique*, trad. et dir. Olivier (A.P.) et Roudaut (M), Lyon, ENS Éditions, 2015.
- SCHMIDT AM BUSCH (H.C.) - ZURN (C.F.), *The Philosophy of Recognition. Historical and Contemporary Perspectives*, Plymouth, Lexington, 2010.
- TAYLOR (C), *Multiculturalisme. Différence et démocratie*, trad. D.-A. Canal, Paris, Aubier, 1994.
- TAYLOR (C), *Les sources du moi : la formation de l'identité moderne*, trad. Melançon (C), Paris, Seuil-Boréal, 1998.
- TAYLOR (C), *Le Malaise de la modernité*, Paris, Cerf, 2002.
- THOMPSON (J.B), «La nouvelle visibilité», in *Réseaux*, 2005, n°129-130, p. 59-87.
- VOIROL (O), « Reconnaissance et méconnaissance : sur la théorie de la violence symbolique » in *Information sur les Sciences Sociales*, 43 (3) 2004, pp. 403-433.

VOIROL (O), « Les luttes pour la visibilité : esquisse d'une problématique pp. 89-121 et « Visibilité et invisibilité : une introduction » In revue Réseaux, 2005, pp. 9-36, et pp.119-130.

VOIROL (O), « Critique généalogique et critique normative » in Cusset Y., Haber S. in *Habermas et Foucault. Parcours croisés, confrontations critiques*, Paris, CNRS Edition, 2006.

VOIROL (O), « L'invisibilité comme désobjectivation » pp. 101-120 in Giovannoni (A) - Guilhaumou (J) (ss dir), *Histoire et subjectivation*, Paris, Kimé. 2008.

VOIROL (O), « Invisibilité et système : la part des luttes pour la reconnaissance », in Lazzeri (C) et Caillé (A), *La reconnaissance aujourd'hui*, Paris, CNRS Editions, 2009, pp. 321-346.

VOIROL (O), « Luttes pour la reconnaissance » pp. 326-334 in Fillieule (O) - Péchu (C) - Mathieu (L), *Dictionnaire des mouvements sociaux*, Paris, Science Po, 2009.

VOIROL (O), « Invisibilité sociale et invisibilité du social pp. 57-93 in Faes, (H), *L'invisibilité sociale. Approches critiques et anthropologiques*, Paris l'Harmattan, 2013.

VOIROL (O), « Critique de l'idéologie et reconnaissance », in Granjon F. (eds.) *De quoi la critique est-elle le nom ?*, Paris, Ed Mare et Marin, 2014, pp. 163-180.

VOIROL (O), *Pluralisme et reconnaissance. Face à la diversité religieuse*, Rennes, PUR, 2018.

A-5/ Ouvrages et articles de/sur les auteurs de l'Ecole de Francfort :

ADORNO (T.W.) - HORKHEIMER (M), *La dialectique de la raison*, (1944), trad. Kaufholz (E), Paris, Gallimard, Tel, 1974.

ADORNO (T.W.), *Minima Moralia : réflexions sur la vie mutilée* (1951), Paris, Payot-Rivages, 2003.

ADORNO (T.W.), *Trois études sur Hegel*, (1957), Paris, Payot, 1979.

ADORNO (T.W.), *Jargon de l'authenticité, de l'idéologie allemande*, (1964), Paris, Payot, 2009.

ADORNO (T.W.), *Dialectique négative* (1966), Paris, Petit Bibliothèque Payot, 2003.

ADORNO (TW), « Introduction, Sociologie et recherche empirique : sur la logique des sciences sociales », in Adorno (TW) - Popper (K), *De Vienne à Francfort: la querelle allemande des sciences sociales*, Editions Complexe, 1979.

- ADORNO (T.W.), *Modèles critiques*, trad. Jimenez (M) et Kaufholz (E), Paris, Payot, 2003.
- ADORNO (TW) – LE RIDER (J), *La psychanalyse révisitée*, suivi de *L'Allié incommode*, trad. Le Rider (J), Paris, Editions de l'Olivier, 2007.
- ADORNO (TW), *L'actualité de la Philosophie et autres essais*, Paris, Editions Rue d'Ulm, 2008.
- ADORNO (T.W.), « Thèses sur le besoin » (1941, in Revue Mouvements n° 54, *Par-delà le vrai et le faux. Deux textes sur la théorie des besoins*, Paris La Découverte, 2008, pp 13-33.
- ADORNO (T.W.), *Contribution à une métacritique de la théorie de la connaissance, Etudes sur Husserl, et les antinomies de la phénoménologie* (1956), trad. David (C)-Richter (A), Paris, Payot, 2011.
- ADORNO (T.W.), *Le nouvel extrémisme de droite : une conférence* (1967), trad. Mannoni, (O), Paris, Editions Climat, 2019.
- ASSOUN (P.L.), *L'École de Francfort*, Paris, PUF, 1987, 1990.
- BENJAMIN (W), « Thèses sur le concept d'histoire », in *Œuvres*, Tome III, trad. De Gandillac (M) et Rusch P), Paris, Gallimard, 2000.
- BENJAMIN (W), « Sens unique », trad. Jouanianne (C), In *Œuvres et inédits*, Paris Editions Klincksieck, 2019.
- COHEN-HALIMI (M) (ss dir), « Adorno : suites françaises », in Revue *Critiques* n°871, Paris, Editions de Minuit, Décembre 2019.
- DURAND-GASSELIN (J.M.), *L'École de Francfort*, Paris, Tel Gallimard, 1988.
- GENEL (K), *La Dialectique de la raison: sous bénéfice d'inventaire*, Paris, Editions de la maison des sciences de l'homme, 2017.
- GENEL (K), *Autorité et émancipation. Horkheimer et la Théorie critique*, Paris, Payot, « Critique de la politique », 2013.
- GENEL (K), « La fin de l'individu ? Adorno lecteur de Kant et de Freud », in *Cahiers philosophiques* (n° 154), Paris, 2018.
- GENEL (K), « Critique de la domination et théorie de la démocratie. Retour sur la divergence entre la première et la deuxième génération de l'école de Francfort », in *Dialogues avec Jürgen Habermas*, I. Aubert et J.-F. Kervégan (dir.), Paris, CNRS Editions, 2018.

GENEL (K), « Horkheimer : une critique originale de la domination », *Matérialismes, culture et communication*, F. Granjon (dir.), Coll. Matérialismes, Presse des Mines, 2016, pp. 203-219.

GENEL (K), « Les figures de la critique dans l'École de Francfort. Normativités du social, rationalité et irrationalité », *Jurisprudence. Revue critique*, « Le droit, entre théorie et critique », 2017, p. 61-73.

GENEL (K) « École de Francfort et freudo-marxisme: sur la pluralité des articulations entre psychanalyse et théorie critique », in revue *Actuel Marx*, 2016/1, n° 59, pp. 11-25.

GENEL (K), « L'École de Francfort et la politique : la place de Marcuse entre Horkheimer, Adorno et Neumann », in revue *Illusio*, « Théorie critique de la crise, Du crépuscule de la pensée à la catastrophe », Le Bord de l'eau, n°12/13, 2014.

GENEL (K), « Psychanalyse et Théorie sociale : la psychanalyse est-elle un facteur d'émancipation ? », in *Revue en ligne Contretemps*, mars 2014.

GENEL (K), « L'autorité des faits : Horkheimer face à la fermeture des possibles » in revue *Traces*, 2013/1, n° 24, pp. 107-119.

GENEL (K), « Devenir de l'analyse freudienne de la masse dans l'École de Francfort » (co-écrit avec Julia Christ), in Wolkowicz (M.G.), Moreau (T), Nouss (A), Rabinovitch (G) (dir.), *La Psychologie de masse aujourd'hui*, Paris, éd. des Rosiers, coll. Schibboleth – Actualités de Freud, 2012, pp. 79-93.

GENEL (K), « Progrès et pathologies dans la théorie critique » in *Théorie critique des crises contemporaines : invariants épistémologiques et nouvelles perspectives conceptuelles*, Actes du Colloque International de Cerisy (6-13 Juin 2018)-Collectif Illusio, Rennes Ponceq, (à paraître Juin 2020).

HABER, (S) « Renouveau de la philosophie sociale ? », in *Revue Esprit*, Mars-Avril 2012.

HABERMAS (), *La technique et la science comme idéologie* (1979), trad. Ladmiral (JR), Paris, Gallimard, 1990.

HABERMAS (J), *Connaissance et intérêt*, trad. Cléménçon (G) Brohm (JM), Paris Gallimard, 1979.

HABERMAS (J), *Théorie de l'agir communicationnel : Rationalité de l'agir et rationalisation de la société* (Vol 1), Paris Fayard, 1987.

HABERMAS (J), *Théorie de l'agir communicationnel : pour une critique de la raison fonctionnaliste*, (Vol 2) Paris, Fayard, 1987.

- HABERMAS (J), *Le discours philosophique de la modernité*, (1985), Paris Gallimard, 1988.
- HABERMAS (J), *Après l'Etat nation. La constellation postnationale*, Paris, Fayard, 2000.
- HORKHEIMER (M) *Théorie critique*, Paris, Payot, 1978 ; traduction française de : *Kritische Theorie*, Francfort, Ed. Alfred Schmidt, 2 volumes, 1968.
- HORKHEIMER (M), *Théorie traditionnelle et théorie critique*, Paris, Gallimard, 1974.
- HORKHEIMER (M), « *La théorie critique aujourd'hui (1970)* » in *Théorie critique*, Paris Payot, 2009 (préfacé par A Renault et L Ferry).
- JAY (M), *L'imagination dialectique, l'Ecole de Francfort : 1923-1950*, Paris, Payot, 1989.
- KOUVELAKIS (S), *La critique défaite : émergence et domestication de la théorie critique*, Paris, Editions Amsterdam, 2019.
- KURZ (R), *L'industrie culturelle au XXI^e siècle : de l'actualité du concept d'Adorno et Horkheimer*, Albi, Editions Crise et Critique, 2020.
- LOWY (M), *Avertissement d'incendie : une lecture des thèses sur le concept d'histoire*, Paris, PUF, coll. "Pratiques théoriques", 2001.
- LOWY (M), *La révolution est le frein d'urgence : essai sur Walter Benjamin*, Paris, Editions de l'Eclat, 2019.
- MARCUSE (H), *L'homme unidimensionnel : essai sur l'idéologie de la société industrielle avancée*, trad. Wittig (M), Paris, Ed. Minuit, 1968.
- MARCUSE (H), *Culture et société : la philosophie et la théorie critique*. (1937), Trad. de Billy (G), Bresson (D), Grasset (JB), Paris:Ed. Minuit, 1970.
- MARCUSE (H), *Pour une théorie critique de la société : contre la force répressive* trad. Heim (H), Paris : Denoël- Gonthier, 1971.
- MARCUSE (H), *Vers la libération : au-delà de l'homme unidimensionnel*, trad. Grasset. (J.B.), Paris, Denoël-Gonthier, 1972.
- MARTIN (E) - OUELLET (M), *La tyrannie de la valeur. Débats pour le renouvellement de la théorie critique*, Paris Editions Eco-société, 2014.
- OLIVIER (A.P), «Les conditions de la non éducation selon Adorno» à travers le prisme brésilien», in *Théorie critique des crises contemporaines: invariants épistémologiques et nouvelles perspectives conceptuelles*, Actes du Colloque

- International de Cerisy (6-13 Juin 2018) - Collectif Illusio, Rennes Poncerq, (à paraître Juin 2020).
- OLIVIER (A.P), «La dialectique hégelo-adornienne» in revue Philosophie n°113, Paris, Minuit, 2012, pp. 23-36.
- PLET (L), *Essai sur la dialectique négative d'Adorno : matérialisme critique et utopie*, Paris, Classique Garnier, 2016.
- RAULET (G) *Herbert Marcuse. Philosophie de l'émancipation*, PUF, coll. « Philosophie », 1992.
- RAULET (G) *Le caractère destructeur. Esthétique, théologie et politique chez Walter Benjamin*, Paris, Aubier, 1997.
- RAULET (G), «Le débat sur la réification dans la théorie critique contemporaine» in *Théorie critique des crises contemporaines: invariants épistémologiques et nouvelles perspectives conceptuelles*, Actes du Colloque International de Cerisy (6-13 Juin 2018) - Collectif Illusio, Rennes Poncerq, (à paraître Juin 2020).
- RENAULT (A), « *Les transformations de la philosophie allemande* », in Alain Renaut (dir.), *Les philosophies politiques contemporaines (depuis 1945)*, Tome 5 de : *Histoire de la philosophie politique*, Paris, Calmann-Lévy, 1999.
- RENAULT (E) - SINTOMER (Y), *Où en est la théorie critique ?* Paris, La Découverte, 2003.
- ROUDAUT (M), « Aufklärung et révolution : sur les conditions d'émancipation de l'homme et du citoyen », (coll OLIVIER (A.P.)), in Avon (D) (dir.), *Sujet, fidèle, citoyen. Espace européen (XIe – XXIe siècles)*, Peter Lang, Berne 2014, p.123-140
- ROUDAUT (M), « Les Lumières de Jürgen Habermas » in Revue Lumières, Paris 2012).
- TERTULIAN (N). «Réflexions sur la dialectique négative». In revue L'Homme et la société, n°69-70 1983. *Actualité des philosophes de l'École de Francfort*. pp. 31-54.
- VINCENT (J.M.), *La théorie critique de l'école de Francfort*, Paris Éditions Galilée, 1976.
- VOIROL (O), « Quel est l'avenir de la Théorie critique? » In revue Questions de communication, 21 pp. 107-122, Paris, 2012.
- VOIROL (O), « Pathologies de l'espace public et agitation fasciste : leçons de la Théorie critique » in revue. Réseaux 202-203, 2017, pp. 123-159.
- VOIROL (O), « Habermas et les médias » in Aubert (I), Kervégan (JF) *Dialogues avec Jürgen Habermas*, Paris, CNRS Editions, 2018, pp. 145-162.

VOIROL (O), « L'amour à l'ère du capitalisme numérique » in *Théorie critique des crises contemporaines : invariants épistémologiques et nouvelles perspectives conceptuelles*, Actes du Colloque International de Cerisy (6-13 Juin 2018)-Collectif Illusio, Rennes Poncerq, (à paraître Juin 2020).

VUILLEROD (J.B.) – WEZEL (L) – DESPLAT-ROGER (J) (dir.), *Adorno contre son temps*, Paris, Presses Universitaires de Nanterre, 2019.

VANDENBERGHE (F), *Une histoire critique de la sociologie allemande. Aliénation et réification, (T2): Horkheimer, Adorno, Marcuse, Habermas (La Théorie de l'école de Frankfort)*, Paris, La Découverte/MAUSS., 1998.

B/ BIBLIOGRAPHIE SECONDE :**Ouvrages et articles de/sur Hegel, Marx, Lukacs,
la Théorie Psychanalytique, Foucault et Castoriadis.****CASTORIADIS (C) :**

CASTORIADIS (C), *L'Institution imaginaire de la société* Paris, Seuil, 1975 (Réed 1990).

CASTORIADIS (C), *Les carrefours du labyrinthe*, (Tome 1), Paris, Seuil, 1979.

CASTORIADIS (C), *Les carrefours du labyrinthe, domaines de l'homme*, (Tome II), Paris, Seuil, 1986.

CASTORIADIS (C), *Les carrefours du labyrinthe : le Monde morcelé* (Tome III), Paris, Seuil, 1990.

CASTORIADIS (C), *Les carrefours du labyrinthe : la montée de l'insignifiance* (Tome IV), Paris, Seuil, 1996.

CASTORIADIS (C), *Les carrefours du labyrinthe : Fait et à faire*, (Tome V) Paris, Seuil, 1997.

CASTORIADIS (C), *Les carrefours du labyrinthe : Figures du pensable* (Tome VI), Paris, Seuil, 1999.

CASTORIAIDIS (C), *La création humaine, (Tome I). Sujet et vérité dans le monde social-historique. Séminaires, 1986-1987*, Paris, Seuil, 2002.

CASTORIADIS (C), *Histoire et création : textes philosophiques inédits, 1945-1967*, Paris, Seuil, 2009.

CAUMIÈRES (P), SOPHIE KLIMIS (S), VAN EYNDE (L), (coll), « Le social-historique chez Castoriadis et le poids de la pensée héritée », in *Cahiers Castoriadis, II. Imaginaire et création historique*, Bruxelles, Facultés Universitaires Saint-Louis, 2006.

CHATELLIER (M), « Entre angoisse, déni et fétichisme, la disparition de l'institution comme tiers structurant au sein de l'École », in *Théorie critique des crises contemporaines, : invariants épistémologiques et nouvelles perspectives conceptuelles*, Actes du Colloque International de Cerisy (6-13 Juin 2018) - Collectif Illusio, Rennes, Poncerq, (à paraître Juin 2020).

KLIMIS (S), « Créer un *eidos* du social-historique selon Castoriadis », dans *Affectivité, imaginaire, création sociale*, Bruxelles, Facultés universitaires Saint-Louis, 2010.

LASCH (C), *La culture de l'égoïsme* : entretiens avec C Castoriadis, Paris, Climats, 2012.

FOUCAULT (M) :

FOUCAULT (M), *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique*, (1961) Paris, Gallimard, 1976.

FOUCAULT (M), *L'archéologie du savoir* (1969), Paris, Gallimard, 1969, (rééd 2008).

FOUCAULT (M), *L'Ordre du discours*, (1970, leçon inaugurale du Collège de France), Paris, Gallimard, 1971.

FOUCAULT (M), *Surveiller et punir : naissance de la prison*, Paris, Gallimard, 1975.

FOUCAULT (M), *L'Herméneutique du sujet. Cours au Collège de France, 1981-1982*, Paris, Gallimard-Seuil, coll. Hautes études, 2001.

FOUCAULT (M), *Le pouvoir psychiatrique. Cours au Collège de France. 1973-1974*, Paris, Seuil, 2003.

FOUCAULT (M), *Naissance de la bio politique. Cours au Collège de France, 1978-1979*, Paris, Gallimard - Seuil, coll. Hautes études, 2004.

FREUD (S) :

FREUD (S), *Trois essais sur la théorie sexuelle*, (1905) Paris, Gallimard, coll. «Folio», 1989.

FREUD (S), « Considérations actuelles sur la guerre et la mort » (1915) in *Essais de psychanalyse*, Paris, Payot, 1981.

FREUD (S), « Une difficulté de la psychanalyse » (1917) in *L'inquiétante étrangeté et autres textes*, Gallimard Folio, 1985.

FREUD (S), *Au-delà du principe de plaisir* (1920), in *Essais de psychanalyse*, Paris, Payot, 2004.

FREUD (S), *Psychologie des masses et analyse du moi* (1921), Paris, Payot Petite Bibliothèque, 2012.

FREUD (S), *Le Moi et le Ça* (1923), Paris, Payot, « Petite Bibliothèque », 2010.

FREUD (S), *Inhibition, symptôme et angoisse*, (1926), Paris, Puf, 2005.

FREUD (S), *L'avenir d'une illusion*, (1927), Paris, Puf, 2004.

- FREUD (S), « Malaise dans la civilisation » (1930) in *Le Malaise dans la Culture*, Paris, Puf, 2004.
- FREUD (S), *Abrégé de psychanalyse*, (1940) Paris, Puf, 2010.
- CHATELLIER (M), *Freud à l'école ? De la résistance des sujets aux sujets de la résistance*, Lormont, Bord de l'Eau, 2017.
- DELEUZE, (G), GUATTARI, (F), *L'Anti-OEdipe*, Paris, Éditions de Minuit, 1972.
- EISENBERG (G), « Les psychopathes » arrivent, un adieu à 'ère du narcissisme » in revue en ligne *Critique de la valeur-dissociation, repenser une théorie critique du capitalisme*, Paris, 2011, <http://www.palim-psao.fr/article-les-psychopathes-arrivent-un-adieu-a-l-ere-du-narcissisme-par-gotz-eisenberg-92504696.html>
- GREEN (A) & FAVAREL-GUARRIGUES (B) & GUILLAUMIN (J) & FÉDIDA (P), (dir.), « Le Négatif, travail et pensée », in *L'Esprit du temps, Perspectives psychanalytiques*, Bordeaux-Le-Boucat, 1995.
- GREEN (A), « *Idées directrices pour une psychanalyse contemporaine : méconnaissance et reconnaissance de l'inconscient*, Paris, PUF, 2002.
- HABER (S), *Freud et la théorie sociale*, Paris, la Dispute, 2012.
- LASCH (C), *Le moi assiégé* (1984), Paris, Climats, 2008.
- RABINOVITCH (G) ET WOLKOWICZ (MG), MOREAU (T), NOUSS (A) (dir.), *La Psychologie de masse aujourd'hui*, Paris, éd. des Rosiers, coll. Schibboleth – Actualités de Freud, 2012.
- RAULET (G), (coll Le Rider (J) Plon (M) / Henri Rey-Flaud (H), *Autour du "Malaise dans la culture" de Freud*, Paris, PUF 1998.

HEGEL (G.W.F.) :

- HEGEL (G.W.F.), *Leçons sur la Philosophie de l'histoire*, trad. Gibelin (J), Paris, Vrin, 1963.
- HEGEL (G.W.F.), *Encyclopédie des sciences philosophiques, T1, La science de la logique*, trad. de B. Bourgeois, Paris, Vrin, 1970.
- HEGEL (G.W.F.), *Des manières de traiter scientifiquement du droit naturel*, trad. de Bernard Bourgeois, Paris, Vrin, 1990.
- HEGEL (G.W.F.), *Système de la vie éthique*, trad. de Jacques Taminiaux, Paris, Payot, 1976.

- HEGEL (G.W.F.), *Écrits politiques*, trad. M. Jacob (M) et P. Quillet) (P), Paris, Champ Libre, 1977.
- HEGEL (G.W.F.), *La philosophie de l'esprit de la Realphilosophie*, (1805), trad. Planty-Bonjour (G), Paris, PUF, 1982.
- HEGEL (G.W.F.), *Encyclopédie des sciences philosophiques : la philosophie de l'esprit*, trad. de B. Bourgeois, Paris, Vrin, 1988.
- HEGEL (G.W.F.), *L'esprit du Christianisme et son destin*, trad. de Franck Fischbach, Paris, Press Pocket-Agora, 1992.
- HEGEL (G.W.F.), *Encyclopédie des sciences philosophiques. Science de la logique*, trad. Bourgeois (B), Paris, Vrin, 1994.
- HEGEL (G.W.F.), *Le premier système, La philosophie de l'esprit 1803-1804*, trad. de Bienenstock (M), Paris, Puf, 1999.
- HEGEL (G.W.F.), *La philosophie de l'esprit de la Realphilosophie, 1805*, trad. Planty-Bonjour (G), Paris, PUF, 1982.
- HEGEL (G.W.F.), *Principes de la philosophie du droit, ou droit naturel et science de l'État en abrégé*, (1821), trad. Vieillard-Baron (J.L), Paris, Flammarion, 1999.
- HEGEL (G.W.F.), *Phénoménologie de l'esprit, (1807)* trad. de Bernard Bourgeois, Paris, Vrin, 2006.
- HEGEL (G.W.F.), *Science de la logique, Livre premier : l'être (1812-1816)* trad. Bourgeois (B), Paris Vrin, 2015.
- BUTLER (J), *Sujets du désir, réflexions hégéliennes en France au XXe siècle*, trad. Sabot (Ph), Paris, PUF, 2011.
- CARRE (L), « Qu'est-ce que la constitution de l'Etat ? Une lecture non métaphysique de Hegel », in revue Mosaïques, Bruxelles, 2011.
- CROCE (B), *Matérialisme Historique et économie marxiste : essais critiques (1901)* Trad. A. Bonnet (A), Genève, Ed Slatkine, 1981.
- HARRIS (H.S), « Hegel's System of Ethical Life: An Interpretation » in *Hegel: System of Ethical Life and First Philosophy of Spirit*, ed. and trad. Harris (HS) - TM Knox (TM), New York, New York University Press, 1979.
- HAYM (R), *Hegel et son temps : leçons sur la genèse et le développement, la nature et la valeur de la philosophie hégélienne (1857)*, trad. Osmo (P), Paris, Gallimard, 2008.
- HYPOLITE (J), *Genèse et Structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*, Paris, Aubier, 1946.

- KERVEGAN (J.F), *L'effectif et le rationnel : Hegel et l'esprit objectif*, Paris, Vrin, 2008.
- KERVEGAN (JF) - MARMASSE (G) (dir.), *Hegel, penseur du droit*, Paris, CNRS-éditions, 2004.
- KOJEVE (A), « La métaphysique religieuse de Vladimir Soloviev », in *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, t. XIV, Paris, 1934.
- KOJEVE (A), *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris, Gallimard, 1947.
- KOJEVE (A), *Esquisse d'une phénoménologie du droit*, Paris, Gallimard, 1981.
- KOJEVE (A), « Note inédite sur Hegel et Heidegger », (1936) (CR d'un ouvrage oublié de Delp (A), intro Hesbois (B), in *Rue Descartes*, n°7, Collège international de philosophie, *Logique de l'éthique*, Albin Michel, 1993.
- LARDIC (J.M.), « Hegel et la vertu de l'éthique ». In collectif Hegel, *Cahiers d'histoire de la philosophie*, Paris, Le Cerf, 2007 pp. 475-488.
- LARDIC (J.M.), *La contingence chez Hegel*, Arles, Actes Sud, 1989.
- LARDIC (J.M.), *L'infini et sa logique, e'étude sur Hegel*, Paris, L'Harmattan, 1995.
- LEBRUN (G), *La Patience du Concept, Essai sur le Discours hégélien*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de philosophie », 1972.
- LEFEBVRE (JP) - MACHEREY (P), *Hegel et la société*, Paris, PUF, coll. Philosophies, 2001.
- NANCY (J.L.), *Hegel, l'inquiétude du négatif*, Paris, Galilée, 2018.
- QUANTE (M), M., *Le concept Hégélien de l'action*, (trad-présentation, OLIVIER (A.P.), Rennes : Presses universitaires de Rennes, 2012.
- RENAULT (E), *Connaître le présent. Enquête sur le présentisme hégélien* Collection *Bibliothèque d'histoire de la philosophie*, Vrin, 2015.
- RENAULT (E), (ss dir Buée (JM)). *Hegel à Iéna*, Collection « La croisée des chemins », Paris, ENS éditions, 2015.
- RENAULT (E), *Hegel. La naturalisation de la dialectique*, Collection *Bibliothèque d'histoire de la philosophie*, Vrin, Paris, 2001.
- RENAULT (E), *Philosophie chimique. Hegel et la science dynamiste de son temps* Collection *Etudes culturelles*, PUB, Pessac, 2002.
- STANGUENNEC (A), « Inquiétude, désir et volonté de la loi dans la "Phénoménologie de l'esprit" de Hegel », in *Revue germanique internationale*, vol. 18, Paris, 2002, pp. 177-185.

- STANGUENNEC (A), *La dialectique réflexive, (Vol I), lignes fondamentales d'une ontologie du soi*, Lille, Presses Universitaires du Septentrion, 2006.
- SIEP (L), « The Struggle for Recognition: Hegel's Dispute with Hobbes in the Iena Writings », in *Hegel's dialectic of desire and recognition: texts and commentary*, edited by John. O'Neill. Albany, New York, Suny Press, 1996.
- SIEP (L), « Esprit objectif et évolution sociale: Hegel et la philosophie sociale contemporaine », in Bienenstock (M) et Crampe-Casnabet (M), *Dans quelle mesure la philosophie est pratique: Fichte, Hegel*, Paris, ENS Éditions, 2000.
- SIEP (L), *La philosophie pratique de Hegel. Actualité et limites. 1992-2010*, Traduction Buée (J.M.), Paris, l'Eclat, 2013.
- TAYLOR (C), *Hegel et la société moderne*, Paris, Ed Cerf, 1998.
- VOIROL (O), « La reconnaissance et la peur : note sur Hegel et le travail » in. *Revue Economique et Sociale*, 69, Paris, 2011, pp. 79-83.
- WILLIAMS (R.R.), *Recognition: Hegel and Fichte on the Other*, New-York, State University of New-York Press, 1992.

LACAN (J) :

- LACAN (J), « La science et la vérité », dans *Écrits*, Paris, Le Seuil, 1966.
- LACAN (J), *Le Séminaire, Livre XIII, L'objet de la psychanalyse*, Paris Seuil, 1965-1966.
- LACAN (J), *Le Séminaire, Livre XI, Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1973.
- LACAN (J), *De la psychose paranoïaque avec ses rapports avec la personnalité*, Paris, Seuil, 1975.
- LACAN (J), *Le Séminaire, Livre I, Les écrits techniques de Freud*, Paris, Seuil, 1975.
- LACAN (J), *Le Séminaire, Livre II, Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de l'analyse*, Paris, Seuil, 1978.
- LACAN (J), *Le Séminaire, Livre III, Les psychoses*, Paris, Seuil, 1981.
- LACAN (J), *Le Séminaire, Livre VII, L'Éthique de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1986.
- LACAN (J), *Le Séminaire, Livre VIII, Le transfert*, Paris, Seuil, 1991.
- LACAN (J), *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001.

LACAN (J), Le Séminaire, Livre X, *L'angoisse*, Paris, Seuil, 2004.

LACAN (J), Le Séminaire, Livre XIV, *La logique du fantasme*, Paris, Seuil, 2004.

LACAN (J), Le Séminaire, Livre XVI, *D'un Autre à l'autre*, Paris, Seuil, 2006.

LACAN (J), *Mythe individuel du névrosé*, Paris, Seuil, 2007.

LACAN (J), Le Séminaire, Livre VI, *Le désir et son interprétation*, Paris, Seuil, 2013.

LOEWALD (H.W.) :

LOEWALD (H.W.), *Psychoanalysis and the History of the Individual*, New-York, Yale University Press, 1978.

LOEWALD (H.W.), *Sublimation: Inquiries into Theoretical Psychoanalysis*, New York, Yale University Press, 2005.

LOEWALD (H.W.), « Moi et réalité » trad. Hudon (M), in *Revue française de psychanalyse*, vol. 75 Paris, 2011, pp 349-365.

LUKACS (G) :

LUKACS (G), *Histoire et conscience de classe*, (1923 - trad. Axelos (K) et Bois (J)), Paris, Minit, 1960.

LUKACS (G), *Entretiens avec Georg Lukács (1923)*, Paris, Maspero, 1969.

LUKACS (G), *Le Jeune Hegel : sur les rapports de la dialectique et de l'économie*, Paris, Gallimard, 1981.

LUKACS (G), *Dialectique et Spontanéité*, Paris, Ed. de la Passion, 2001.

LUKACS (G), *Le Jeune Marx, son évolution philosophique de 1840 à 1844*, Paris, Ed. de la Passion, 2002.

LUKACS (G), *Prolégomènes à l'ontologie de l'être social*, Paris, Delga, 2009.

LUKACS (G), *Ontologie de l'être social*, trad. Morbois (JP), Renault (D), Paris, Delga, 2011.

CHANSON (V), CUKIER (A), MONFERRAND (F), *La Réification : Histoire et actualité d'un concept critique*, Paris, La Dispute, 2014.

CHARBONNIER, (V) *Le problème de la totalité chez Lukacs*, in revue électronique, in revue HAL, 2011, <https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-00640683>

ISAGHPOUR (Y) (dir.), « Avant-propos à Lukács et Heidegger » in, *Lukács et Heidegger : pour une nouvelle philosophie. Fragments posthumes*, Paris, Denoël - Gonthier, 1973.

MORGAN (A), «The « living entity »: Reification and forgetting », in *European Journal of Social Theory*, 17(4), 2014.

VANDENBERGHE, (F), *Une histoire critique de la sociologie allemande : aliénation et réification*, La Découverte, Paris, 1997.

VANDENBERGHE, (F), « La notion de réification : réification sociale et chosification méthodologique », in *Revue L'Homme et la société, Aliénations nationales* (193), 1992, pp. 81-93.

MARX (K) :

MARX (K) – ENGELS (F), *L'Idéologie allemande*, trad. Badia (G), Paris, Éditions sociales, 1968.

MARX (K) – ENGELS (F), *La sainte famille ou critique de la critique : critique contre Bruno Bauer et consorts*, Paris, Éditions Sociales, 1975.

MARX (K) *Contribution à la critique de l'économie politique : introduction aux Grundrisse, dite de 1857*, Paris, Éditions Sociales, 1977 ;

MARX (K) - ENGELS, (F), « Le Manifeste communiste » in *Œuvres*, Gallimard, Paris, 1980.

MARX (K), *Le dix-huit Brumaire de Louis Bonaparte*, Paris, Les Editions sociales, 1984.

MARX (K), *Philosophie*, trad. Rubel (M), Paris Gallimard-Folio, 1994.

MARX (K), *Misère de la philosophie* trad. Kessler (G), Paris Payot-Petite Bibliothèque, 1999.

MARX (K), *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, trad. et intro Fischbach (F), Paris, Vrin, 2007.

MARX (K), *Le capital. Volume 1, Livre I*, trad. Rubel (M) Paris Gallimard-Folio, 2008.

MARX (K), *Le capital. Volume 2, Livre II et III*, trad. Rubel (M) Paris Gallimard-Folio, 2008.

MARX (K), *Les Thèses sur Feuerbach*, Paris, Syllepse, 2014.

- MARX (K), *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel*, Paris Allia, 2018.
- MARX (K), *Le caractère fétiche de la marchandise et son secret*, Paris, Allia, 2018.
- ALTHUSSER (L), *Réponse à John Lewis*, Paris, Maspero, 1973.
- ARTHOUS (A), *Marx et le fétichisme : le marxisme comme théorie critique ?* Paris Syllepse, 2006.
- BALIBAR, (E), *La Crainte des masses. Politique et philosophie avant et après Marx*, Paris, Galilée, 1997.
- BUTLER (J), *Deux lectures du jeune Marx*, trad. Carbonnel (J.S.), Haselden (F), Heimendinger (V) et Leclair (M), Paris, Editions sociales, Collection les irrégulières, 2019.
- COLLIOT-THELENE (C) (DIR.), *Que reste-t-il de Marx ?* Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2017.
- DEBORD (G), *La société du spectacle*, Genève, Buchet-Chastel, 1967.
- DERRIDA (J), *Spectres de Marx*, Paris, Galilée, 1993.
- FISCHBACH (F), *Marx. Relire Le Capital*, Paris, PUF, 2009.
- FISCHBACH (F), *Manifeste pour une philosophie sociale*, Paris, La Découverte, 2009.
- JAEGGI, (R) « Qu'est-ce que la critique de l'idéologie ? » in revue *Actuel Marx*, n°43, Paris, 2008, pp 96 à 108.
- HENRY (M), *Marx : une philosophie de la réalité*, (Vol 1) Paris, Gallimard, 1976) (réédition collection "Tel", 1991.
- HENRY (M), *Marx, une philosophie de l'économie*, (vol 2) Paris Gallimard, 1976 (réédition collection "Tel", 1991.
- HENRY (M) «La rationalité selon Marx», in GERAETS (T.F.), *La rationalité aujourd'hui*, Ottawa, Éd. de l'Université d'Ottawa, 1979.
- HENRY (M) «Préalables philosophiques à une lecture de Marx», in *Bulletin de la société française de philosophie*, tome 77, 1983.
- KURZ (R), *Lire Marx. : Les textes les plus importants de Karl Marx pour le XXIe siècle*, Paris, La Balustrade, 2002.
- KURZ (R), *Vies et mort du capitalisme*, Paris, Editions Lignes, 2011.
- KURZ (R), *La substance du capital*, trad. Besson (S), préface Jappe (A), Paris, Editions l'Echappée, 2019.

- LEFEBVRE (H) (dir.), *Marx, 1818-1883 / Introduction et choix par Lefebvre (H)*, Éditions des Trois Collines, Genève, 1947.
- POSTONE (M), *Temps, travail et domination sociale*, (1993) Paris, Editions Mille et une Nuits, 2003.
- RAULET (G), *Marx*, Paris, Ellipses 1997.
- RAULET (G) - BALIBAR (E), *Marx démocrate. Le manuscrit de 1843*, Paris, PUF 2001.
- RENAULT (E), *Marx et la Philosophie*, Collection *Actuel Marx Confrontation*, PUF, Paris, 2013.
- RENAULT (E), *Lire Marx*, Collection *Quadrige*, PUF, Paris, 2009 (en collaboration avec Duménil (G) et Löwy (M)).
- RENAULT (E), *Les 100 mots du marxisme*, Collection *Que sais-je ?* PUF, Paris, 2009 (en collaboration avec Duménil (G) et Löwy (M)).
- RENAULT (E), « Post fordisme, marxisme et critique sociale en débat », *Actuel Marx*, n°40, 2006, pp. 156-168.
- RENAULT (E), *Le vocabulaire de Marx*, Collection *Le vocabulaire de*, Editions Ellipses, Paris, 2001.
- RENAULT (E), *Marx et l'idée de critique*, Collection *Philosophies*, P.U.F, Paris 1995.

WINNICOTT (D) :

- WINNICOTT (D), *Processus de maturation chez l'enfant* (1965), Paris, Payot, 1988.
- WINNICOTT (D), *L'Enfant et le monde extérieur*, Paris, Payot, 1988.
- WINNICOTT (D), *Jeu et réalité : l'espace potentiel*, (1975) Paris, Gallimard, Rééd 2004.
- WINNICOTT (D), *La Relation parent-nourrisson*, Payot, coll. « Petite Bibliothèque », 2011.
- WINNICOTT (D), *La Haine dans le contre-transfert*, Payot, coll. « Petite Bibliothèque », 2014.

C/ BIBLIOGRAPHIE ANNEXE:**Autres références.**

- ABENSOUR (M), *L'Utopie de Thomas More à Walter Benjamin*, Paris, Sens & Tonka, 2000.
- ABENSOUR (M), *Pour une philosophie politique critique*, Paris, Sens & Tonka, 2009.
- ABENSOUR (M), *L'Homme est un animal utopique / Utopiques II*, Arles, Les Éditions de La Nuit, 2010.
- AGAMBEN (G), *Ce qui reste d'Auschwitz. L'archive et le témoin. Homo-Sacer III* (1998), Paris, Payot et Rivages, 2003.
- ALTHUSSER, (L), « Idéologie et appareils idéologiques d'Etat », *Positions 1964-1975*, Paris, Editions Sociales, 1976, pp.67-125.
- ALTHUSSER (L), *Sur la philosophie*, Paris, Gallimard, coll. « L'infini », 1994.
- ARENDT (H), *Condition de l'homme moderne*, trad. Fradier (G), Paris, Calmann-Lévy, 1961 - Paris, Presses-Pocket, 1988.
- ARISTOTE, *Éthique de Nicomaque*, Paris, Garnier-Flammarion, 1965.
- BALANDIER (G) : *Le détour*, Paris, Fayard, 1985.
- BERTHELOT (J.M.), *Ecole, orientation, société*, Paris, PUF, 1993, pp 182-183.
- BLOCH (E), *Le Principe Espérance* (t 1), trad. Wuilmart (F), Paris, Gallimard, 1976.
- BOLTANSKI (L) – BOURDIEU (P), « La production de l'idéologie dominante », in *Revue Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 2, n 2-3 1976, pp. 4-73.
- BOLTANSKI (L) - CHIAPELLO (E), *Le nouvel esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard, coll. « NRF essais », 1999.
- BOURDIEU (P) - BOLTANSKI (L), *La Production de l'idéologie dominante*, Paris, Demopolis, 2008.
- BOURDIEU, Pierre (dir.), *La Misère du monde*, Paris, Le Seuil, 1993.
- BOURDIEU (P), *Méditations pascaliennes*, Paris, Seuil, coll. « Liber », 1997.
- BOURDIEU (P), *La domination masculine*, Paris, Seuil, coll. « Liber », 1998.
- BOURDIEU (P), *Raisons pratiques : sur la théorie de l'action*, Paris, Seuil, 1994.
- BOURDIEU (P), *Les structures sociales de l'économie*, Paris, Seuil, 2000.
- BOURDIEU (P), *Langage et pouvoir symbolique*, Paris, Seuil, 2001.
- BUTLER (J), *La vie psychique du pouvoir: l'assujettissement en théories*, trad. Mathieussant (B), Paris, Léo Scheer, 2002.

- BUTLER (J), *Le Pouvoir des mots. Politique du performatif*, trad. Nordmann(C)-Vidal (J), Paris, Editions Amsterdam, 2004.
- BUTLER (J), *Vie précaire. Les pouvoirs du deuil et de la violence après le 11 septembre ?* Paris, Editions Amsterdam, 2005.
- BUTLER (J), *Humain, Inhumain. Le Travail critique des normes. Entretiens*, trad. Vidal (J) - Vivier (C), Paris, Editions Amsterdam, 2005.
- BUTLER (J), *Rassemblement. Pluralité, performativité et politique*, Paris, Fayard, 2016.
- CAILLE (A), *Critique de la raison utilitaire*, Paris, La Découverte, 1989.
- CAILLE (A), *Théorie anti-utilitariste de l'action : Fragments d'une sociologie générale*, Paris, La Découverte, 2009.
- CANGULHEM (G), *Le normal et le pathologique*, (1943) augmenté de *Nouvelles Réflexions concernant le normal et le pathologique* (1966), PUF/Quadrige, Paris, 2005.
- CASTEL (R), *La montée des incertitudes. Travail, protections, statut de l'individu*, Paris, Le Seuil, 2009.
- COURPASSON (D), *L'action contrainte, organisations libérales et domination*, Paris, PUF, 2000.
- CYRULNIK (B), *Un merveilleux malheur*, Odile Jacob, Poches, 2002.
- DAGERMAN (S), *Notre besoin de consolation est impossible à rassasier*, Actes Sud, Arles, 1989.
- DESJOURS (C), *Souffrance en France - La banalisation de l'injustice sociale*, Paris, Seuil, 1998.
- DESJOURS (C), *Conjurer la violence - Travail, violence et santé*, Paris, Payot, 2007.
- DUPUY (J.P.), *Introduction aux nouvelles sciences sociales : logique des phénomènes collectifs*, Paris, Ellipse, 1992.
- DURKHEIM (E), *Les règles de la méthode sociologique*, (1895) Paris, Presses Universitaires de France, 2007.
- EHRENBER (A), *La Fatigue d'être soi – dépression et société*, Paris, O. Jacob, 1998.
- FEUERBACH (L), *L'Essence du christianisme*, Paris, Gallimard, 1992.
- FISCHBACH (F), *Fichte. Fondement du droit naturel*, Paris, Ellipses, 2000.

- FISCHBACH (F), *Sans objet. Capitalisme, subjectivité, aliénation*, Paris, Vrin, 2009.
- FISCHBACH (F), *La privation de monde. Temps, espace et capital*, Paris, Vrin, 2011.
- FICHTE (J.G.), *Fondement du droit naturel selon les principes de la Doctrine de la science* (1796-1797, Trad. Renault (A), Paris, PUF, 1998.
- LA BOETIE (de) (E), *Discours de la servitude volontaire*, Paris, Petite Bibliothèque Payot, 2002.
- LE BLANC (G), *Les Maladies de l'homme normal*, Paris Vrin, 2007.
- LEVINAS (E), *De l'évasion* (1935) Paris, Le Livre de Poche, Biblio-Essais, 1998.
- GADAMER (H.G.), *L'art de comprendre : écrits II: herméneutique et champ de l'expérience humaine*, Paris, Aubier, 1991.
- GENEL (K), *Hannah Arendt. L'expérience de la liberté*, Paris, Belin, 2016.
- GENEL (K), « Les logiques ambivalentes de l'émancipation », revue *Prismes*, n°1, 2018.
- GENEL (K), « Prendre la parole et être entendu. Lectures de l'analyse arendtienne de l'espace public par Seyla Benhabib et Iris Marion Young », in *Raisons politiques* 2017/4 N° 68, pp. 47-63.
- GIRARD (R), *Mensonge romantique et vérité romanesque*, Paris Grasset, 1972.
- GOFFMANN (E), *La Misère de la vie quotidienne, (Vol I) La Présentation de soi*, Paris, Seuil - Sens Commun, 1973.
- HERDER (J.G. Von), *Idées pour une philosophie de l'histoire de l'humanité* (1784-1791), trad. Quinet (E) intro, notes et dossier Crepon (M) Paris, Presses-Pocket, Agora, 1991.
- HIRSCHMANN (A), *Défection et prise de parole*, Paris, Fayard, 1995.
- HÖLDERLIN (F), « Être et Jugement » IN *Œuvres*, Pléiade,- trad. Jacottet (P), Paris, Gallimard, 1967.
- HORCHSCHILD (A) - GHILLIGHAN (C) & TORONTO (J) (Coll), *Contre l'indifférence des privilégiés : à quoi sert le care*, Paris, Payot, 2013.
- HUNYADI (M), *L'Homme en contexte*, Paris, Ed du Cerf, 2012.
- HUNYADI (M), *La tyrannie des modes de vie*, Lormont, Bord de l'Eau, 2015.
- HUSSERL (E), *Logique formelle et logique transcendantale*, trad. Bachelard (S), Paris, PUF, 1965.

- JAPPE (A), *Les aventures de la marchandise : pour une critique de la valeur*, Paris, Découverte, 2003.
- JAPPE (A), *Crédit à mort*, Paris Ed Lignes, 2011.
- JAPPE (A), *La société autophage : capitalisme, démesure et autodestruction*, Paris, Découverte, 2017.
- KANT (E), « Qu'est-ce que les Lumières ? », in *Eléments métaphysiques de la doctrine de droit*, Paris, Auguste Durand, 1853.
- KANT (E), *Critique de la raison pure* (1781), trad. Renault (A), Paris, Livre de Poche, 2006.
- KANT (E), *Métaphysique des mœurs : première partie : doctrine du droit*, (trad. Philonenko (A), Paris, Vrin, 2011.
- KUHN (TH.), *La structure des révolutions scientifiques*, Paris, Flammarion, 1970.
- LAPLANCHE (J), *Entre séduction et inspiration : l'homme*, Paris, PUF, 1999.
- LECOINTRE (G) (dir), *Les Matérialismes et leurs détracteurs*, Paris, Editions Syllepse, 2004.
- LEVINAS (E), *De l'évasion* (1935) Paris, Le Livre de Poche, Biblio-Essais, 1998.
- LOWY, (M), *Marxisme et romantisme révolutionnaire : essais sur Lukács et Rosa Luxemburg*, Le Sycomore, Paris, 1979.
- LUHMANN (N), *La Légitimation par la procédure*, Québec, Presses Universitaires de Laval, 2007.
- MACHEREY (P), *De Canguilhem à Foucault. La force des normes*, Paris, La Fabrique, 2009.
- MACHEREY (P), *Le Sujet des normes*, Paris, Editions Amsterdam, 2014.
- MARTUCELLI (D) *Sociologies de la modernité : l'itinéraire du XXe siècle*, Gallimard, Paris, 1999.
- MAUSS (M), *Cohésion sociale et division de la sociologie*, Paris, Minuit – Sens Commun, 1969.
- MEAD (G.H.), *L'esprit, le soi et la société* (trad. et intro Cefaï (D) et Quéré (L), Paris : PUF, 2006.
- PIAGET (J), *Introduction à l'épistémologie génétique. Tome III: La pensée biologique, la pensée psychologique et la pensée sociale*, Paris, PUF, 1950.
- RAULET (G), *Humanisation de la nature, naturalisation de l'homme : Ernst Bloch ou le projet d'une autre rationalité*, Paris, Klincksieck, « Philosophia », 1982.

- RAULET (G), *les Lumières allemandes*, textes et commentaires, Paris, Flammarion, « GF », 1995.
- RAULET (G), *Max Scheler. L'anthropologie philosophique en Allemagne dans l'entre-deux-guerres*, Paris, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, 2002.
- RAULET (G), *La philosophie allemande depuis 1945*, Paris, Armand Colin, « Collection U. Philosophie », 2006.
- RAWLS (J), *Théorie de la justice* (1971), trad. Audard (C), Paris, Le Seuil, 1987.
- RORTY (R), *Conséquences du pragmatisme*, Paris, Seuil, 1999.
- ROSA (H), *Accélération : une critique sociale du temps*, Paris, La Découverte, 2010.
- ROSA (H), *Résonance : une sociologie de la relation au monde*, Paris, La Découverte, 2018.
- SARTRE (JP), *L'Être et le Néant : essai d'ontologie phénoménologique* (1943) Paris, Gallimard, 1976.
- SILBERSTEIN (M), (dir.), *Matériaux philosophiques et scientifiques pour un matérialisme contemporain*, Paris, Éditions Matériologiques, 2013.
- SIMMEL (G), *Sociologie, étude sur les formes de la socialisation* (1908), Paris, P.U.F, 2013.
- SUPIOT (A), *Homo Juridicus : essai sur la fonction anthropologique du Droit*, Paris, Seuil, 2005.
- SCHELER (M), *La Situation de l'homme dans le monde*, Paris, Aubier, 1979.
- VOIROL (O), « Entre technique et critique : les sciences humaines dans les sociétés modernes contemporaines » in revue *Regards sociologiques* 23 2002, pp. 7-22.
- WALZER, (M), *Le Deuxième Âge de la Critique sociale au XXe siècle*, Paris Métailié, 1996.
- WEBER (M), *Essai sur la théorie des sciences* (1917), trad. Freund (J), Paris, Plon, Pocket, 1992.
- WEBER (M), *Economie et société : Les catégories de la sociologie* (1921), trad. Freund (J), Paris Pocket, 2003.
- WILLIAMS (B), *L'Éthique et les limites de la philosophie*, trad. Lescourret (M.A.), Paris, PUF, 1990.

TABLE DES MATIERES

REMERCIEMENTS, INCIPIT ET SOMMAIRE.....	2
INTRODUCTION GENERALE.....	10

**PREMIERE PARTIE : nature de paradigme et visée épistémique :
Le CONFLIT EPISTEMOLOGIQUE dans l'évolution et l'articulation
des trois paradigmes sous-tendant le concept de reconnaissance.**

INTRODUCTION DE LA PREMIERE PARTIE	32
CHAPITRE PREMIER : Premier conflit : de l'idéalisme phénoménologique au matérialisme historique, un triple et difficile héritage entre Hegel, le jeune Marx et Lukacs.....	39
1/ Le concept de reconnaissance chez le jeune Hegel et ses enjeux pour la philosophie sociale contemporaine	39
A/ La question de la lutte dans la phénoménologie hégélienne	40
B/ Les trois formes d'interactions sociales porteuses de reconnaissance intra et intersubjective chez Hegel	43
C/ La question de la dialectique sujet-objet chez Hegel : les apports d'Adorno	47
2/ L'activité pratique et générique de l'homme comme procès d'auto-objectivation de soi : l'importance de l'analyse du Jeune Marx	50
A/ L'homme au fondement de l'être : l'identification de l'activité générique et du procès d'auto-objectivation de soi de la conscience	50
B/ Le caractère théorique de la pratique Feuerbachienne : la signification du matérialisme subjectif du jeune Marx et l'élucidation de l'essence objective de la sensibilité.....	55
C/ Entre subjectivité et objectivité de l'action : les modalités du renversement de l'ontologie de l'objectivité et la question de la pratique sociale	59
3/ Un monde de déchirement : l'actualité souterraine de la réification chez Lukacs.....	64
A/ La réification chez Lukacs : de la réification issue du monde du travail à la réification du tout social.....	67
B/ La reprise honnethienne du concept de réification	71
C/ De Lukacs à Honneth, le concept de réification peut-il être encore opératoire ?	73

CHAPITRE II : Deuxième conflit : de la méta-critique dialectique et rationnelle à la philosophie sociale à visée normative, une tâche aporétique pour réinventer la théorie critique ?.....	82
4/ L'idée initiale de Max Horkheimer, le déficit de la théorie traditionnelle pour les sciences sociales	82
A/ Le scepticisme pour dépasser le positivisme surdéterminant des sciences de la nature	83
B/ Entre scepticisme, conscience de soi et Histoire : trouver une alternative.....	85
C/ Après « <i>la Dialectique de la raison</i> », rupture ou continuité dans la théorie critique ?	87
5/ La dialectique négative selon Adorno et ses implications pour la théorie de la connaissance	90
A/ Retour sur la dialectique sujet-objet et réfutation du principe hégélien d'identité	90
B/ Du « <i>matérialisme dogmatique au matérialisme réel</i> », admettre pour Adorno un point aveugle dans la connaissance.....	92
C/ Face à l'irréductible dans la connaissance, Adorno et la dialectique nostalgie/utopie.....	94
6/ Face à la raison instrumentale, les jalons d'une épistémologie radicale	96
A/ Théorie de la connaissance et réalité sociale : le défi de la dialectique pour la nouvelle génération de la théorie critique	98
B/ D' Habermas à Honneth, la fidélité au principe dialectique	100
C/ Engagement et neutralité : deux perspectives différentes chez Habermas et Honneth	102

CHAPITRE III : Troisième conflit : de la philosophie sociale normative à la psychologie empirique : la délicate question psychanalytique du désir.....	110
7 / La question psychanalytique du désir : négativité, altérité, et angoisse du non sens.	110
A/ A propos du désir : forces et faiblesses d'une commune structure de la négativité chez Freud, et Hegel	112
B/ Dualité et altérité comme fondement du désir anthropogène : le désir d'un autre désir	119
C/ L'aliénation dans l'être-autre et le désir de reconnaissance.....	122
8/ Les processus d'identification primaires et secondaires : la question du « Sujet du vide » ?	125
A/ Narcissisme (primaire/secondaire), identifications (primaire/secondaire) et construction du sujet : ce que Honneth oublie chez Freud	127
B/ Le « Sujet du Vide » et l'inconscient comme langage non objectivable : retour à la négativité chez Lacan.....	129
C/ La division du sujet et la quête impossible de l'objet	131
9/ Prendre au sérieux la conflictualité intrapsychique : limites de la théorie psychanalytique mobilisée par Honneth	133
A/ Les modèles psychanalytiques de Winnicott et Loewald mobilisés par Honneth	134
B/ L'articulation psychanalytique « <i>relation d'objet/théorie des pulsions</i> » comme source d'individuation ?	136
C/ Le principe d'identité de « <i>Je</i> » et du « <i>ça</i> » chez Honneth : intérêts et limites d'un tel modèle du dialogue intrapsychique.....	139
CONCLUSION DE LA PREMIERE PARTIE	143

**DEUXIEME PARTIE : principe d'entendement et finalité du modèle.
Le DETOUR CONCEPTUEL dans l'articulation des trois modèles théoriques
contenant l'évolution du concept de reconnaissance.**

INTRODUCTION DE LA DEUXIEME PARTIE	150
CHAPITRE IV : Premier détour, le modèle explicatif et son principe d'objectivité. Dans la dimension méta-critique, déconstruire Marx à partir de Habermas	160
10/ Le point de départ de Honneth : la théorie critique d'Habermas.....	160
A/ Rationalité instrumentale du travail et réductionnisme théorique de Marx	160
B/ Agir instrumental autonomisant et subordination aliénante : distinguer deux formes du travail.....	162
C/ Le potentiel normatif de l'activité travail sous-évaluée par le Jeune Marx ?	164
11/ La conception du travail chez Marx : aporie des rapport intersubjectifs ?.....	167
A/ Critique des deux modèles du travail social chez Marx	167
B/ La nécessité de réarticuler les modèles séparés par Habermas d'agir communicationnel et agir instrumental.....	169
C/ De la lutte pour la reconnaissance à l'éthique de la reconnaissance : la question de la neutralité ?.....	171
12/ Entre Marx et Habermas : détour critique ou premier renoncement ?	174
A/ Registres des discours et hiérarchisation des niveaux entre agir communicationnel et agir instrumental.	174
B/ La reconnaissance comme totalité qui précède la dichotomie du modèle habermassien	175
C/ Le choix du premier registre de reconnaissance au détriment de la relation sujet-objet.....	176

CHAPITRE V : Deuxième détour, le modèle interprétatif et son principe d'intelligibilité. Reconstruire dialectiquement la reconnaissance selon Hegel, à partir de Fichte et Hobbes.....	177
13/ Du droit naturel selon Kant au principe d'éthicité selon Hegel	177
A/ Dépasser la conception anhistorique du droit selon Kant	178
B/ Dépassement du modèle Fichtéen de la reconnaissance réciproque.....	182
C/ Entre intuition et concept, entre unité et différence : le retour de la domination dans les relations intersubjectives	183
14/ Hegel et Hobbes : reconnaissance et action criminelle ? La capacité créatrice du crime dans la construction des liens juridiques.....	191
A/ Hegel et Hobbes : la dialectique étrange entre action criminelle et reconnaissance.....	194
B/ De la lutte pour la reconnaissance à la lutte pour l'honneur, l'unité organique de la famille à l'origine de liens juridiques.....	196
C/ La capacité créatrice du crime dans la construction des liens juridiques	198
15/ Du <i>jeune</i> Hegel au Hegel de la maturité : un changement de perspective.....	204
A/ De la communauté organique à la communauté politique, le crime comme « <i>tragédie de l'éthique</i> ».....	204
B/ De « <i>l'égalité du danger</i> » pour les sujets à « <i>l'état de guerre</i> » pour les communautés politiques : la nécessité d'un dépassement.....	206
C/ Pour Honneth, dépasser ce qui reste encore de métaphysique dans les conceptions de la reconnaissance et du droit chez Hegel.....	208

CHAPITRE VI : Troisième détour, le modèle normatif et son principe de rationalité.

De la nécessité d'une fondation rationnelle et normée de la critique sociale.....210

16 / De l'éthicité naturelle à l'éthicité démocratique : construire un modèle normatif contre l'indétermination210

A/ Pour un modèle alternatif de théorie normative.....211

B/ L'éthicité contre l'indéterminité212

C/ Reconnaissance horizontale et institution verticale : les ambiguïtés de l'anti-institutionnalisme.....214

17/ Philosophie du droit et éthique de la reconnaissance : quelle articulation ?

Du problème de l'immanence et de la norme.....215

A/ Le danger des principes substantiels : quand la critique interne supporte la rationalité de l'ordre social.....219

B/ De la nécessité d'une mise au jour des contradictions internes : pour une critique immanente ?.....222

C/ Critique interne contingente ou critique externe immanente : l'origine de la norme au fondement de la critique sociale ?.....225

18 / De l'impossibilité d'une fondation rationnelle de la critique immanente à la question de la fonction de la philosophie sociale226

A/ Efficience normative et volonté de transformation : quelle articulation ?.....227

B/ Fondation rationnelle de la critique immanente et justification impraticable de la critique sociale ?.....231

C/ Vers une anthropologie minimale formelle de l'être humain : la prise de parti critique241

CONCLUSION DE LA DEUXIEME PARTIE.....251

**TROISIEME PARTIE : nature du registre et ordre de la contrainte.
La méthodologie du TIERS et son évolution à travers les trois périodes
qui vont de la lutte pour la reconnaissance à l'éthique de la reconnaissance,
puis au paradigme de la reconnaissance.**

INTRODUCTION DE LA TROISIEME PARTIE	262
CHAPITRE VII : Limites du tiers empirique comme contrainte pragmatique : institution, invisibilité, et nouvelles formes de domination	268
19/ L'institution comme tiers structurant dans le processus de lutte pour la reconnaissance : insuffisance et paradoxes	268
A/ Qu'est ce qu'une institution ?	268
B/ La question de la règle dans l'institution et ses effets non apparents de domination.....	271
C/ Invisibilité, reconnaissance dépréciative et reconnaissance fragmentée : les limites des normes instituées dans le modèle honnethien.....	274
20/ L'institution génératrice d'invisibilité, de reconnaissance dépréciative et/ou fragmentée.	278
A/ Sur la visibilité et l'invisibilité intersubjective : de quelques paradoxes	278
B/ La vulnérabilité fondamentale de l'être visible chez Sartre et Levinas	281
C/ A propos d'une épistémologie de la reconnaissance : la question dialectique invisibilité sociale/reconnaissance ?	285
21/ Praxis et institution : quand la domination réapparaît derrière les injonctions normatives liées au monde du travail	291
A/ Du consentement à la contrainte : les insuffisances du modèle critique de l'idéologie de la domination	293
B/ De l'assujettissement à la responsabilisation, de l'aliénation à l'injonction, les nouvelles expériences de la domination	301
C/ De la responsabilisation à l'injonction et la dévolution : nouvelles inscriptions subjectives de la domination au sein de l'institution travail.....	305

CHAPITRE VIII : Limites du tiers généralisé comme contrainte normative : le modèle honnethien face à l'auto-institution imaginaire de la société selon Castoriadis	323
22/ La saisie du social-historique : création et méthode chez Castoriadis	324
A/ L'Histoire et les tâches des sciences sociales selon Castoriadis	324
B/ L'occultation du social-historique dans les sciences sociales et historiques : le cas de l'UN social-historique	326
C/ Les rapports entre identité, fonctionnalité, effectivité et imaginaire.....	331
23/ Castoriadis et la critique de l'économie politique	335
A/ Castoriadis et la critique du marxisme traditionnel	335
B/ Castoriadis et la critique de l'imaginaire capitaliste.....	339
C/ L'antinomie des imaginaires sociaux : entre volonté d'émancipation du sujet et rationalité instrumentale de l'homo-oeconomicus, une contradiction indépassable ?.....	343
24/ Entre socio-ontologie de l'action et socio-ontologie de la représentation, les apories d'une d'une socio-ontologie totale chez Castoriadis	344
A/ La fidélité à Marx : la critique des conditions d'optimisation du travail social	345
B/ La rupture avec Marx et l'imaginaire radical comme moteur du social historique : pour une socio-ontologie de la représentation	347
C/ Socio-ontologie de la représentation : entre hétéronomie et autonomie, les limites, de l'imaginaire radical sur l'action	348

CHAPITRE IX : Retour du tiers réflexif comme contrainte anthropologique : entre philosophie morale et philosophie politique, la philosophie sociale peut-elle répondre à la question de la normativité ?.....	352
25 /Philosophie sociale et philosophie politique : quelle articulation ? Les apports de Ludwig Siep	352
A/ A propos du prétendu idéalisme hégélien : quelques réfutations dans la comparaison du droit selon Kant	352
B/ Hegel héritier d'Aristote : contre le libéralisme et le platonisme	356
C/ Réflexions sur la notion d'actualité: l'actualité négative de Hegel ?.....	359
.....359	
26/ Penser conjointement normes et institutions : retour à Foucault	364
A/ Entre normes prescriptives contraignantes et normes principiell	
ouvertes : s'inspirer du modèle critique de Foucault ?	365
B/ Les normes principiell	
et le problème de l'infra-idéologie	367
C/ Normes infra-idéologiques et jeu des normes : le retour du point aveugle ou du « sujet du vide » chez Lacan	368
27/ Retour à la dialectique domination/émancipation, justice/ normativité : que faire de la philosophie sociale après Marx ?	369
A/ Marx et la question philosophique de la normativité.....	370
B/ La théorie matérialiste de l'histoire sourde aux injonctions morales et normatives	372
C/ Philosophie sociale au service de l'émancipation : de la nécessité d'une autoréflexion critique permanente et conjointe, des présupposés pratiques, théoriques et idéologiques	373
CONCLUSION DE LA TROISIEME PARTIE.....	377
<u>CONCLUSION GENERALE</u>	382
<u>BIBLIOGRAPHIE</u>	399
<u>TABLE DES MATIERES</u>	428

**Titre : Entre conflit, détour et tiers, apories et limites du paradigme de la reconnaissance.
Contribution à la critique de la philosophie sociale d'Axel Honneth.**

Mots clés : aliénation, domination, identité, intersubjectivité, institution, invisibilité, mépris, praxis, (travail social), reconnaissance, réification.

Résumé : Entre 1987 et 2017, le philosophe allemand Axel Honneth a souhaité – s’inspirant du modèle de la lutte pour la reconnaissance réciproque développé par le jeune Hegel – redonner un nouveau souffle à la théorie critique francfortoise, en voulant dépasser les apories du modèle habermassien de « *l’agir communicationnel* », qui ne s’était en rien montré opératoire, pour contrecarrer les logiques de domination sociale présentes dans toutes les sphères des sociétés capitalistes. Ce faisant Honneth a développé - au cours de trois périodes successives – trois formes paradigmatiques différentes du concept de « *reconnaissance* ». Si - au cours de ces trois périodes couvrant les trente dernières années - Honneth est resté logique et rigoureux dans son outillage descriptif, si de même l’enrichissement permanent de sa « *grammaire morale des conflits sociaux* » est resté l’outil principal de ses analyses, les visées épistémologiques et conceptuelles de son modèle, ont elles changé Par le passage du premier modèle de « *la lutte pour la reconnaissance* » au deuxième modèle d’une « *éthique démocratique de la reconnaissance* » puis enfin à un troisième modèle (normatif) du « *paradigme de la reconnaissance* », Axel Honneth a opéré un changement radical à trois niveaux, considérés comme invariants épistémologiques de la théorie critique francfortoise. Notre recherche – en déconstruisant chronologiquement et rigoureusement chaque modèle successif – cherchera à identifier entre conflit (épistémique), détour (conceptuel) et tiers (méthodologique), les apories et limites du dernier modèle, qui paradoxalement assigne dès lors à sa philosophie sociale, une dimension plus normative qu’émancipatrice.

**Title : Between conflict, detour and third party, aporias and limits of the recognition paradigm.
Contribution to criticism of Axel Honneth’s social philosophy.**

Keywords : alienation, domination, identity, intersubjectivity, institution, invisibility, contempt , praxis, (social work), recognition, reification.

Abstract : Between 1987 and 2017, the german philosopher Axel Honneth - inspired by the model of the struggle for mutual recognition developed by the young Hegel - wished to breathe new life into Frankfurt's critical theory, wanting to go beyond the aporias of the habermassian model of « *communicative action* », which had in no way shown itself to be operative, to counteract the logics of social domination anywhere in all spheres of capitalist societies. Doing so Honneth has developed - over three successive periods - three different paradigmatic forms for his concept of « *recognition* ». If - during these three periods covering the last thirty years - Honneth has remained logical and rigorous in his descriptive tools, if likewise the permanent enrichment of his « *moral grammar of social conflicts* », has remained the main tool of his analyses, the epistemological and conceptual aims of his model have changed By moving from the first model of « *the struggle for recognition* » to the second model of a « *democratic ethics of recognition* » and finally to a third (normative) model of the « *recognition paradigm* », Axel Honneth has effected a radical change on three levels, considered as epistemological invariants of the Frankfurt critical theory. Our research - by chronologically and rigorously deconstructing each successive model - will seek to identify between conflict (epistemic), detour (conceptual) and third (methodological), both aporiaes and limits of the last model, which paradoxically therefore assigns to his social philosophy, a more normative than emancipatory dimension.