



HAL
open science

Reconnaissance et identité. Deux concepts critiques dans la philosophie d'Axel Honneth

Mahaut Ritz

► **To cite this version:**

Mahaut Ritz. Reconnaissance et identité. Deux concepts critiques dans la philosophie d'Axel Honneth. Philosophie. 2012. dumas-00778482

HAL Id: dumas-00778482

<https://dumas.ccsd.cnrs.fr/dumas-00778482>

Submitted on 20 Jan 2013

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Mahaut RITZ

Reconnaissance et identité

Deux concepts critiques dans la philosophie d'Axel Honneth

Mémoire de Master 1 « Sciences humaines et sociales »

Mention : Philosophie

Spécialité : Histoire de la Philosophie et Philosophies du Langage

sous la direction de M. Éric DUFOUR

Année universitaire 2011-2012



Mahaut RITZ

Reconnaissance et identité

Deux concepts critiques dans la philosophie d'Axel Honneth

Mémoire de Master 1 « Sciences humaines et sociales »

Mention : Philosophie

Spécialité : Histoire de la Philosophie et Philosophies du Langage

sous la direction de M. Éric DUFOUR

Année universitaire 2011-2012

« [...] j'avais moi-même désiré d'être un artiste. En abandonnant en fait cette ambition, avais-je renoncé à quelque chose de réel ? La vie pouvait-elle me consoler de l'art, y avait-il dans l'art une réalité plus profonde où notre personnalité véritable trouve une expression que ne lui donnent pas les actions de la vie ? Chaque grand artiste semble en effet si différent des autres, et nous donne tant cette sensation de l'individualité, que nous cherchons en vain dans l'existence quotidienne ! »

« [...] cet ineffable qui différencie qualitativement ce que chacun a senti et qu'il est obligé de laisser au seuil des phrases où il ne peut communiquer avec autrui qu'en se limitant à des points extérieurs communs à tous et sans intérêt, l'art, l'art d'un Vinteuil comme celui d'un Elstir, le fait apparaître, extériorisant dans les couleurs du spectre la composition intime de ces mondes que nous appelons les individus, et que sans l'art nous ne connaîtrions jamais ? »

Marcel Proust, *À la recherche du temps perdu V. La Prisonnière.*

Sommaire

Partie 1 - Brève mise en contexte : une esquisse des enjeux philosophiques de la théorie de la reconnaissance.....	11
Chapitre 1 – L’inscription de la théorie de la reconnaissance d’Axel Honneth dans la lignée de la Théorie critique	12
Chapitre 2 – Influences de Hegel et de Marx	14
Partie 2 - Reconnaissance et individualité.....	18
Chapitre 3 – L’individu comme mesure critique des sociétés.....	19
Chapitre 4 – La <i>mimesis</i> à l’origine de l’individu	21
Chapitre 5 – La reconnaissance par autrui nécessaire à la construction de l’individu.....	24
Partie 3 - Lacunes dans le modèle critique de la reconnaissance.....	32
Chapitre 6 – Un paradoxe de la reconnaissance : lorsqu’elle conduit à l’auto-tromperie	33
Chapitre 7 – Renversement de la reconnaissance : lorsqu’elle devient idéologie.....	35
Chapitre 8 – Des rapports de pouvoir au sein des relations de reconnaissance	39
Partie 4 - Lorsque la construction de soi devient idéologie. Force du concept de reconnaissance pour une critique sociale.....	44
Chapitre 9 – L’individualisme ou la privation des rapports de reconnaissance	45
Chapitre 10 – L’auto-réification comme obstacle à la construction de soi.....	49
Chapitre 11 – Problèmes autour du concept d’identité.....	53

Introduction

« La candeur qui se laisse enfermer dans l'activité gratuite, avec ses élans vagues, inquiets et momentanés, est le symbole de la vie intacte, de l'accomplissement, tout en l'excluant pourtant car, au plus profond de l'homme, elle ressemble à la conservation de soi dont elle promet faussement de le délivrer. »

Theodor W. Adorno, *Minima Moralia*, Aphorisme 108¹.

Pour introduire une dissertation d'une cinquantaine de pages sur la théorie de la reconnaissance d'Axel Honneth, cette citation n'est pas aussi étonnante qu'elle y paraît. Certes le concept-clef de notre dissertation n'y est pas mentionné, et il n'en est, à vrai dire, même pas question dans la citation, mais, plus que le résultat d'un choix délibéré de la rédactrice, elle nous est précieuse pour mettre en perspective la théorie de la reconnaissance d'Axel Honneth et amener la problématique de notre dissertation. En effet, à travers cette citation d'Adorno, l'un des philosophes fondateurs de la Théorie critique, autrement appelée l'Ecole de Francfort, transparait le cœur du programme de cette même Ecole : outre une entreprise d'actualisation du marxisme, la Théorie critique consiste en une critique sociale s'appuyant sur une analyse des évolutions sociales contemporaines, tout en adoptant le point de vue des potentialités d'émancipation. Elle veut identifier les obstacles à l'émancipation pouvant empêcher ces potentialités de se réaliser ou pouvant pervertir les luttes émancipatrices. Or, dans notre citation, c'est la « conservation de soi » qui est visée comme faisant obstacle à l'émancipation. Ce concept occupe une place importante dans la philosophie d'Adorno et de la Théorie critique en général, et est particulièrement développé dans la première digression, « Ulysse, ou mythe et Raison », de *La Dialectique de la Raison*², œuvre majeure de ce courant philosophique, parue pour la première fois en 1944 aux Etats-Unis. En effet, c'est à travers l'idée de conservation de soi que réside la conception dialectique de l'individu d'Adorno et de Horkheimer : la volonté de préserver l'individualité conduit à sa destruction. Par destruction de l'individualité, il faut comprendre que l'individu se trouve

¹ ADORNO, Theodor W., (1951) 2001, p. 227.

² ADORNO, Theodor W., HORKHEIMER, Max, (1969) 1974, p. 58-91.

divisé entre sa raison, « principe de la conservation de soi »³, et la nature en lui, ses forces affectives, son cœur : la domination de l'homme sur lui-même est fondée sur l'individu lui-même qui suit son instinct de conservation. Il faut ajouter que ce renversement de l'individualité est indissociable du renversement qui caractérise les Lumières : l'autodestruction incessante de la Raison, « [...] qui contraint le penser à s'interdire même les derniers vestiges de candeur à l'égard des habitudes et des tendances de l'esprit de l'époque »⁴ et se transforme en positivisme, mythe de ce qui existe.

Il ne s'agit pas ici de faire un commentaire intégral de notre citation ou de la digression, « Ulysse, ou mythe et Raison », mais de nous permettre, tout d'abord, de remettre dans son contexte initial la théorie de la reconnaissance d'Axel Honneth. Celui-ci s'inscrit en effet dans le courant de la Théorie critique et est le représentant de sa troisième génération⁵. Or c'est justement une nouvelle théorie critique originale qu'il développe à travers sa théorie de la reconnaissance, en réintroduisant au cœur de la critique sociale le concept hégélien de reconnaissance. Il se distingue par-là d'Adorno et de Horkheimer, fondateurs de l'École de Francfort, chez qui le concept dialectique de la Raison est au centre de la critique sociale, dénonciatrice de la société capitaliste. Dans quelle mesure l'introduction du concept de reconnaissance au sein d'une critique sociale est-il pertinent, est l'un des premiers enjeux rattachés à la théorie de la reconnaissance d'Axel Honneth. Mais la question est tout d'abord de savoir comment Axel Honneth introduit le concept de reconnaissance dans sa critique sociale. Dans la lignée de la Théorie critique, celui-ci se donne pour but d'analyser les processus de développement social vécus comme manqués ou perturbateurs et qu'il désigne sous le nom de « pathologies sociales » : « Par « pathologies sociales », j'entends des relations ou des évolutions sociales qui portent atteinte, pour nous tous, aux conditions de réalisation de soi. »⁶ Il est important de noter que, dans cette première définition de « pathologie sociale », est présupposé un lien direct et nécessaire entre individualité et socialisation, lien que l'on retrouve chez Marx, mais qui est aussi très présent chez Adorno. L'individu occupe chez ces deux philosophes une place centrale en tant que concept critique et utopique : l'individu, pour Marx, pour Adorno ou Axel Honneth, pour ne citer qu'eux, « est

³ *Ibid.*, p. 62, note en bas de page n°5.

⁴ ADORNO, Theodor, HORKHEIMER, Max, (1969) 1974, p. 14.

⁵ On cite Jürgen Habermas comme étant le représentant de la deuxième génération de la Théorie critique, mais il n'en sera pas question dans notre dissertation, bien qu'il faille considérer l'influence de ce philosophe sur la philosophie d'Axel Honneth.

⁶ HONNETH, Axel, 2006, 2008, p. 179.

l'être social »⁷, il se constitue comme principe, en tant qu'il est un support nécessaire aux rapports sociaux, mais il est également nécessairement pris dans les rapports sociaux qui s'imposent à lui et qualifient son existence. Ainsi, les références aux concepts d'individu et d'individualité jouent, sans aucun doute, un rôle décisif dans le cadre d'une critique sociale. Déjà Marx développait sa critique sociale du point de vue des effets des dispositifs sociaux sur l'existence individuelle : il prend en considération le type d'individualité produit par la société capitaliste et par l'organisation marchande des interactions sociales. La citation d'Adorno, notée au début de notre introduction, témoigne aussi de cette démarche lorsqu'il parle de « vie intacte » et d' « accomplissement » de l'individu, qu'aurait pu sauvegarder la « candeur » originelle, si elle aussi ne s'autodétruisait pas, en ne délivrant pas véritablement l'homme de la raison instrumentale. L'individu sert donc de concept critique, puisqu'il recueille les expériences négatives vécues par les agents et est lié à l'identification des obstacles et des potentialités d'émancipation de l'individu, et de concept utopique, dans la mesure où la critique s'appuie sur une conception utopique de l'individu véritable. Notons que l'emploi du mot « utopie » est à considérer avec toutes les réserves que requière 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 : en étant en dehors du réel, l'utopie ne permet aucune prise sur lui et rend donc impossible toute transformation véritable. L'utopie peut cependant servir d'instrument à une critique sociale et politique de la société réelle. On devine quel problème amène l'idée d'un individu *véritable* dans la philosophie de Marx et d'Adorno particulièrement et pour l'explicitier nous ferons appel à la distinction faite par Franck Fischbach, dans son ouvrage *Manifeste pour une philosophie sociale*⁸, entre philosophie morale ou éthique et la philosophie sociale : « [...] la question « Qu'est-ce qu'une vie réussie ? » relève d'une interrogation d'ordre essentiellement moral. [...] C'est une question essentiellement individuelle : il s'agit pour l'individu de déterminer et de choisir quel type ou quel genre de vie il devrait mener pour augmenter ses chances d'accomplissement de lui-même. La question « Qu'est-ce qu'une vie mutilée ou aliénée ? » est d'un autre ordre : elle n'appartient pas à la philosophie morale ni à l'éthique, mais à la *philosophie sociale*. »⁹ La philosophie sociale se veut critique et non prescriptive et l'idée d'un individu véritable ne doit

⁷ MARX, Karl, *Les Manuscrits de 1844*, Paris, Garnier-Flammarion, 1996, p. 147.

⁸ FISCHBACH, Franck, *Manifeste pour une philosophie sociale*, Paris, Editions La Découverte, 2009.

⁹ FISCHBACH, Franck, 2009, p. 14.

servir que comme instrument méthodologique à la critique sociale : il s'agit d'analyser ce qu'est une « vie mutilée », terme employé pour la première fois par Adorno en sous-titre de son ouvrage *Minima Moralia*, sur fond de ce qu'est une vie réussie. En ce sens, la philosophie sociale ne peut pas faire l'économie de cette interrogation éthique, mais, d'après Franck Fischbach, « elle ne *commence* pas par cette interrogation : elle prend son point de départ dans les formes et les expériences de vie qui sont vécues par les agents eux-mêmes comme inaccomplies, aliénées, dégradées et mutilées, et elle cherche à identifier dans le contexte social et historique de ces formes de vie les conditions qui en font des formes non réussies au point, souvent, de devenir intolérables et de susciter la protestation ou la révolte. »¹⁰

Avec l'introduction du concept de reconnaissance dans la théorie critique par Axel Honneth, il devient difficile de savoir si la philosophie sociale ne commence pas, finalement, par un questionnement éthique¹¹. On l'a vu, comme Adorno, Axel Honneth conçoit l'individualité comme constituée dans des rapports à l'altérité et il considère la liberté véritable comme une réalisation de soi, dans le cadre d'une communication non faussée avec cette altérité. Mais à la différence d'Adorno, il aborde la question de l'individualité également par l'intermédiaire de l'identité personnelle, ce qui vaut souvent à son travail le nom de psychologie sociale. Tout cela lui permet une relecture du monde social par le biais du concept de reconnaissance : l'individu est une production sociale, il se constitue au cours de la socialisation par l'intermédiaire de l'identification à autrui – nous reviendrons à cette idée plus tard –, de la reconnaissance par autrui, mais aussi par l'intermédiaire de la reconnaissance envers soi-même. Pour Axel Honneth, et c'est là le point central de sa théorie de la reconnaissance, le cœur du social s'identifie à des relations entre les individus sous-tendues par des attentes de reconnaissance. Il existe donc un primat de la reconnaissance d'un point de vue de l'ontologie sociale. Mais l'enjeu au cœur du concept de reconnaissance dépasse sa propriété ontologique – qui serait d'ailleurs intéressante à discuter – dans le sens où la reconnaissance est, pour Axel Honneth, un concept normatif en ceci qu'elle est nécessaire aux individus pour construire un rapport positif à soi ou identité positive. On

¹⁰ FISCHBACH, Franck, 2009, p. 15.

¹¹ Notons d'ailleurs que dans une interview pour *Philosophie Magazine* n°5 datant de décembre 2006 (consultable en ligne à cette adresse <http://www.philomag.com/article,entretien,axel-honneth-sans-la-reconnaissance-l-individu-ne-peut-se-penser-en-sujet-de-sa-propre-vie,180.php>), Axel Honneth avait déclaré à propos de la philosophie sociale que celle-ci invente « un nouveau genre d'enquête philosophique dont la préoccupation première n'est pas tant de pointer les inégalités ou les injustices sociales, que de mettre au jour les critères éthiques d'une vie accomplie ou plus humaine. »

bascule bien ici dans le domaine de l'éthique : de la reconnaissance dépend la possibilité des individus de mener une « vie bonne ». On l'a dit, la philosophie sociale ne peut pas faire l'économie d'une interrogation éthique, mais le concept de reconnaissance d'Axel Honneth étant un concept positif, il sert, outre un modèle d'identification des pathologies sociales comme déni de reconnaissance ou encore oubli de reconnaissance, un modèle de réflexion au sein duquel sont explicités les critères d'une vie sociale réussie. Nous posons la question : établir un tel modèle est-il nécessaire dans le cadre d'une critique sociale ? Ne peut-on pas s'en tenir plutôt à un modèle « utopique » servant la critique, permettant de ne pas risquer la transformation de la philosophie sociale en philosophie prescriptive ? De plus, tout cela présuppose la possibilité non évidente de pouvoir établir les critères universels d'une « vie bonne ». D'ailleurs de ce point de vue-la, ne bascule-t-on pas alors dans la philosophie politique, rivale de la philosophie sociale, si l'on en croit Franck Fischbach dans *Manifeste pour une philosophie sociale* ? Il distingue rapidement ces deux domaines de la philosophie de la manière suivante : la démarche théorique de la philosophie politique conduit à dire ce qui doit être ou ce qui est « de droit », alors que la philosophie sociale « entend d'abord faire le diagnostic de « ce qui ne va pas » dans la société telle qu'elle est »¹². Comment échapper, d'un point de vue méthodologique, à la déformation du normatif, qui énonce des principes qui règlent la conduite et auxquels on se réfère pour porter un jugement de valeur, en prescriptif, lorsque le normatif devient idéologie ? Rappelons rapidement que le concept d'idéologie a été vivement critiqué par Marx en tant que système d'idées et de représentations qui domine l'esprit d'un individu ou d'un groupe social. Ainsi, classiquement, ce concept ne désigne pas seulement les justifications mystificatrices immanentes à la vie sociale, mais également la légitimation des dominations et des inégalités.

Mais pour pouvoir traiter de l'enjeu du basculement de la théorie de la reconnaissance dans la prescription éthique voire morale, si tant est que la norme de reconnaissance délimitée dans un contexte social devient une loi universelle, il nous faut déjà savoir dans quelle mesure la reconnaissance est nécessaire aux individus pour se construire une identité positive ? En corrélation avec cette question, on peut se demander dans quelle mesure l'introduction du concept d'identité, concept qui a été très critiqué par Adorno, dans la critique sociale est pertinente. D'ailleurs quel est le statut de l'identité par rapport à celui de l'individualité chez Axel Honneth ? Pourquoi ne pas se contenter simplement de prendre en considération

¹² FISCHBACH, Franck, 2009, p. 10.

l'individualité et laisser de côté l'identité, qui serait d'après Adorno la prise en considération de l'individu comme un absolu, c'est à dire considéré en dehors des rapports sociaux ? C'est bien évidemment le danger qui se cache derrière l'élaboration d'une critique sociale sous forme de théorie de la reconnaissance : la reconnaissance étant nécessaire pour la construction de l'identité, elle est désirable et peut conduire à la « passion du Moi »¹³, qui peut conduire à la construction d'une fausse identité, mais aussi être source de rivalités entre les individus. Elle devient alors idéologie et constitue elle-même une nouvelle pathologie sociale. Si tout cela est à prendre en compte, il ne faut cependant pas oublier que l'emploi premier de reconnaissance au sein de la critique est à prendre dans le sens négatif critique de déni de reconnaissance. Or ce déni de reconnaissance d'un individu par rapport à un autre, voire d'un individu par rapport à lui-même, est constitutif de pathologies sociales et surtout, nous dit Honneth, de construction d'identités négatives. Ainsi nous nous proposons d'étudier, au sein de la problématique de la construction de soi, la conception finalement dialectique¹⁴ du concept de reconnaissance, humanisante et objet instrumental de convoitise.

¹³ PULCINI, Elena, dans CAILLE, Alain (dir.), LAZZERI, Christian (dir.), 2009, p. 406.

¹⁴ Contentons-nous, pour l'instant, de définir « dialectique » dans le sens large d'interaction dynamique et féconde entre éléments opposés.

Partie 1

-

Brève mise en contexte : une esquisse des enjeux
philosophiques de la théorie de la reconnaissance

Chapitre 1 – L’inscription de la théorie de la reconnaissance d’Axel Honneth dans la lignée de la Théorie critique

La prise en considération du contexte dans lequel s’inscrit la théorie de la reconnaissance d’Axel Honneth est primordiale pour pouvoir analyser, commenter et critiquer, si besoin est, sa philosophie sociale. En effet, il se considère lui-même comme l’un des représentants de la Théorie critique aujourd’hui. Or, cette Théorie critique, nous l’avons dit, suivait un programme bien précis : faire une critique sociale à partir d’une analyse des évolutions sociales contemporaines en adoptant le point de vue des potentialités d’émancipation existantes. Il faut lire les concepts, et particulièrement le concept de reconnaissance, au sein de cette démarche, pour que ceux-ci prennent tout leur sens. C’est là que réside l’un des enjeux principaux du débat autour de la reconnaissance aujourd’hui et c’est pour cela que nous nous permettons d’insister là-dessus au début de notre première partie et bien que nous ayons déjà évoqué rapidement la question en introduction. Partir d’une esquisse des enjeux de la théorie de la reconnaissance d’Axel Honneth, même si nous ne nous proposons pas d’étudier un aussi vaste sujet dans notre dissertation, permettra de mieux comprendre les tenants et aboutissants de notre problématique centrée sur les liens entre reconnaissance et construction de soi. Car les choses prennent tout leur sens dans le contexte qui les sous-tend.

L’un des principaux enjeux de la théorie de la reconnaissance d’Axel Honneth tourne ainsi autour de la question de savoir dans quelle mesure cette théorie est pertinente dans le cadre de la critique sociale voulue par Adorno et Horkheimer. Qu’apporte le concept de reconnaissance à la critique sociale ? Que lui enlève-t-elle ? Qu’implique-t-il ? Bien sûr le programme esquissé par Adorno et Horkheimer est ouvert, mais si la philosophie d’Axel Honneth se distingue clairement de celle d’Adorno, il semblerait que ceux-ci poursuivent réellement cette même idée visant à amener une critique sociale, d’inspiration marxiste, en vue de mettre au jour les obstacles et les possibilités d’émancipation des individus. Ce but commun de la philosophie sociale, au moins dans les grandes lignes, permet des débats passionnants au sein de ce courant de la philosophie. Nous pensons par exemple au fameux débat qui a été très commenté ces dernières années entre Axel Honneth et Nancy Fraser et que l’on retrouve dans le livre *Redistribution or recognition ? A political-philosophical*

*exchange*¹⁵. Rapidement, Nancy Fraser critique la théorie de la reconnaissance d'Axel Honneth qu'elle pense incomplète pour arriver à une critique sociale satisfaisante. D'après elle, la théorie de la reconnaissance d'Axel Honneth consiste en un monisme théorique qui impose la culture comme facteur dominant de la critique sociale, au détriment, selon Nancy Fraser, des logiques économiques que la théorie de la reconnaissance prétend absorber. Elle privilégie un schéma dualiste qui veut prendre en compte la reconnaissance autant que la redistribution économique des ressources. Se faisant, Nancy Fraser se positionne contre le réductionnisme économique considérant les rapports culturels comme de simples variantes de l'exploitation économique, mais également contre le culturalisme qui conçoit les phénomènes économiques comme étant réductibles à des phénomènes culturels. Nous ne rentrerons pas ici plus en avant dans les détails de ce débat, qui a largement dépassé le face à face entre les deux protagonistes initiaux, et que Christian Lazzeri met en perspective de manière très intéressante dans son article « Reconnaissance *et* redistribution ? Repenser le modèle dualiste de Nancy Fraser »¹⁶. Néanmoins celui-ci nous permet de comprendre l'enjeu de l'élaboration du concept de reconnaissance d'Axel Honneth, qui prend tout son sens dans sa fonction de concept critique. C'est à partir de là que se constituent les diverses critiques que rencontrent cette théorie, celles-ci ne portent évidemment pas toutes sur les mêmes aspects de la théorie de la reconnaissance. L'inscription des concepts critiques dans une critique sociale visant à mettre au jour les obstacles à l'émancipation permet aussi une ouverture philosophique à la recherche de nouveaux concepts ou d'amélioration des concepts pour arriver à une critique sociale qui soit la meilleure possible. Ainsi, Emmanuel Renault déclare par exemple à la fin de son article, « L'individu comme concept critique »¹⁷, qu'« articuler les perspectives critiques de Honneth et d'Adorno est sans doute une bonne manière de procéder à l'approfondissement de la critique sociale sans lequel le concept d'individualité ne peut que perdre sa potentialité utopique. »

¹⁵ FRASER, Nancy, HONNETH, Axel, *Redistribution or recognition ? A political-philosophical exchange*, London, New York, Verso, 2003.

¹⁶ LAZZERI, Christian, dans CAILLE, Alain (dir.), LAZZERI, Christian (dir.), 2009, p. 171-225.

¹⁷ RENAULT, Emmanuel, « L'individu comme concept critique », *Contretemps* [en ligne], ca 2009, <http://www.contretemps.eu/fr/interventions/lindividu-comme-concept-critique> (page consultée le 28/06/2012).

Chapitre 2 – Influences de Hegel et de Marx

Toujours en vue d'une rapide remise en contexte du concept de reconnaissance et avant de rentrer dans le vif de notre sujet, il est important d'avoir conscience de l'influence majeure sur la Théorie critique de la philosophie de Hegel et de celle de Marx. La Théorie critique, initiée par Adorno et Horkheimer, se conçoit d'ailleurs comme une entreprise d'actualisation du marxisme. Ainsi elle exige que la critique sociale s'appuie sur une analyse des évolutions sociales contemporaines et reste dans la lignée du matérialisme marxiste. Rappelons que le matérialisme chez Marx correspond à la théorie selon laquelle la matière est la réalité fondamentale à partir de laquelle s'explique la vie spirituelle. Plus précisément, on parle chez Marx de matérialisme historique : l'homme se distingue des animaux car son mode de vie ne lui est pas imposé par la nature, mais il produit lui-même ses moyens d'existence, il est un être historique. Cette production de sa vie matérielle est en même temps pour l'homme une autoproduction. En effet, les différentes formes de son activité concrète à travers l'histoire, et c'est pour cela qu'on parle chez Marx d'une philosophie de l'action, déterminent son être et la pensée de son être : « Le mode de production de la vie matérielle conditionne le processus de vie social, politique et intellectuel en général. Ce n'est pas la conscience des hommes qui détermine leur être ; c'est inversement leur être social qui détermine leur conscience. »¹⁸ C'est sur ce présupposé que se construit la critique sociale et que Marx fonde son concept d'aliénation par exemple : il s'agit d'un processus par lequel l'individu s'identifie à des formes de domination, justifiées par la Raison, expliquera plus tard Adorno. La position sociale de dominé de l'individu le conduit à s'identifier à cette position même sans plus la remettre en question. Ainsi la critique sociale ne se détache pas d'une analyse historique et d'une manière plus générale de l'expérience vécue par les individus en tant qu'êtres sociaux. Notons d'ailleurs que si c'est la succession de deux modèles d'individus, correspondant d'une part à la culture bourgeoise des XVIIIe et XIXe siècles, ainsi qu'à la première phase du capitalisme et, d'autre part, au capitalisme fordiste de la société de consommation et de l'Etat de providence, qui intéresse Adorno, c'est le néolibéralisme que prend Axel Honneth comme référent. Partant de l'expérience vécue des individus, la philosophie sociale croise souvent la sociologie. C'est également la psychologie sociale que croise la philosophie d'Axel Honneth

¹⁸ MARX, Karl, (1859) 1974, p. 121.

avec son concept de reconnaissance. Or avec ce concept de reconnaissance, la critique sociale prend ses distances du matérialisme historique au sens strict et ne s'arrête pas aux aspects matériels concrets de domination de la société. Chez Axel Honneth, l'explication de processus tels que l'aliénation ou la réification – nous y reviendrons plus tard¹⁹ – ne tient pas uniquement à la cause objective que serait le capitalisme. En effet, à travers le concept de reconnaissance doivent être pris en compte les liens intersubjectifs des hommes entre eux et même le rôle de la reconnaissance dans notre subjectivité, puisqu'Axel Honneth parle également d'auto-réification. Puisque les hommes se construisent par le biais de la reconnaissance et que celle-ci correspond à une expression de « notre capacité à identifier et à valoriser la signification que possède pour notre existence les autres personnes et les choses. »²⁰ Si l'on fait un raccourci, on passe avec Axel Honneth de la lutte des classes de Marx à la lutte pour la reconnaissance²¹. Alors que le concept de lutte des classes chez Marx est rattaché à l'idée d'un conditionnement des individus selon des rapports de production, « qui correspondent à un degré de développement déterminé de leurs forces productives matérielles »²², la lutte pour la reconnaissance chez Axel Honneth prend la place centrale de la critique sociale, elle est une caractéristique essentielle de l'activité sociale en général. Dans le débat opposant Nancy Fraser et Axel Honneth, la philosophe critique autant le monisme théorique de Marx de nature économique, qui risquait de négliger l'importance des luttes pour la reconnaissance, en les ignorant ou en les réduisant uniquement à des variantes de revendications économiques, que le monisme théorique d'Axel Honneth, que nous avons expliqué précédemment, et dont le danger est d'inverser la situation antérieure en imposant la culture comme facteur social dominant de toute critique sociale. Notons aussi rapidement que l'enjeu qui réside derrière cette prise de distance avec le matérialisme historique de Marx est l'établissement de nouveaux rapports entre philosophie sociale et philosophie de l'action. On l'a dit le matérialisme historique de Marx est lié à une philosophie de l'action, puisqu'il n'y a pas d'être qui ne soit le produit et le dépôt d'un agir, et qui ne puisse être repris et transformé par cette activité. De plus, sa philosophie en tant que philosophie révolutionnaire²³ prône un passage à l'acte. Or si Adorno et Horkheimer s'inscrivent complètement dans cette pensée, il

¹⁹ Pages 47 et 48 de la dissertation.

²⁰ HONNETH, Axel, (2005) 2007, p. 48.

²¹ Notons que le terme „lutte pour la reconnaissance“ apparaît déjà dans la philosophie de Hegel. Nous reviendrons à la conception hégélienne de la reconnaissance dans quelques pages (Cf p. 16-17).

²² MARX, Karl, (1859) 1974, p. 121.

²³ « Révolution » signifie chez Marx « une pratique à la hauteur des principes ». (Cf MARX, Karl, *L'introduction à la Critique de la philosophie du droit de Hegel* (1844), Paris, Ellipses, 2000, p. 13.)

n'est plus sûr que ce soit le cas de la Théorie critique aujourd'hui. Aussi Hans Joas a par exemple reproché à Axel Honneth de se contenter de mettre au jour une structure essentielle à l'activité sociale, la reconnaissance, mais sans privilégier un type particulier d'activité²⁴. Néanmoins cette structure essentielle à l'activité sociale correspond, notons-le, à une structure commune à tous les types d'action, si l'on en croit Axel Honneth. Quoi qu'il en soit, se trouve au cœur de la philosophie sociale cet enjeu très intéressant du rapport de la philosophie à l'action. Franck Fischbach en fait état au début de son livre *Manifeste pour une philosophie sociale* : il met en garde contre une philosophie sociale qui ne serait qu'« expressive », terme proposé par Eric Pineault nous dit-il, c'est à dire qui se contenterait d'un « réquisitoire sommaire de ses « qualités » monstrueuses [celles du capitalisme contemporain] pour asseoir sa critique. »²⁵ Pour éviter cette dérive, la philosophie sociale ne doit pas reculer devant la prise de parti (politique), nous dit Franck Fischbach. De plus, ne prétendant pas à la découverte de normes universelles, à la différence de la philosophie morale, elle s'intéresse à la « normativité toujours particulière, locale et incarnée qui est portée et mise en œuvre par les pratiques des individus et des groupes en quête de conditions objectives d'une plus grande affirmation d'eux-mêmes »²⁶ et est en ceci tournée vers l'agir.

La Théorie critique tire aussi son influence, et à travers Marx également, de Hegel²⁷. Hegel est d'autant plus important pour notre dissertation que c'est de ce philosophe qu'Axel Honneth tire son concept de reconnaissance, pas ou peu utilisé par Marx, Adorno ou encore Horkheimer. La reconnaissance correspond chez Hegel à l'essence de la subjectivité humaine. Le concept joue un rôle essentiel dans sa théorie de la structuration intersubjective de la conscience de soi. Hegel fait de la reconnaissance, acte symbolique de reconnaître quelqu'un comme humain, l'enjeu du passage d'un état de nature animal à un état de sociabilité humaine. Reconnaissance rime chez lui avec humanisation. D'après lui, la conscience de soi désire dans son immédiateté être reconnue et, en même temps, elle devient conscience de soi qu'en tant qu'elle est reconnue par une autre : « La conscience de soi est *en et pour* soi en tant que et du fait qu'elle est en et pour soi pour une autre conscience de soi, c'est-à-dire qu'elle

²⁴ Cf JOAS, Hans, *La Créativité de l'agir*, Paris, Le Cerf, 1999, p. 94.

²⁵ PINEAULT, Eric, „Quelle théorie critique des structures sociales du capitalisme avancé”, *Cahiers de recherche sociologique*, n°45, 2008, p. 113-132.

²⁶ FISCHBACH, Franck, 2009, p. 18.

²⁷ Pour ce projet de mémoire de première année de master nous ne nous sommes pas encore vraiment penchés sur la philosophie de Hegel et la place qu'elle occupe dans la Théorie critique et en particulier chez Axel Honneth, mais, ayant conscience de son importance, nous nous proposons d'étudier cet aspect plus en profondeur l'année prochaine.

est seulement en tant qu'un être reconnu. »²⁸ Ainsi, la subjectivité humaine n'existe chez Hegel comme subjectivité spécifiquement humaine que parce qu'elle est a priori reconnue par un *alter ego*. Notons que chez Locke ou Fichte par exemple, c'est l'existence de la subjectivité humaine qui est a priori de l'acte de reconnaissance par une autre subjectivité. Axel Honneth, s'il conceptualise à sa manière le concept de reconnaissance qu'il insère dans une critique sociale, reprend cette idée fondamentale d'une conception de la reconnaissance a priori. D'un point de vue de l'ontologie sociale, il existe d'après lui un primat de la reconnaissance, puisque l'individu, en tant que production sociale, se constitue par l'intermédiaire de la reconnaissance par autrui. Axel Honneth va même plus loin dans son livre *Réification. Petit traité de Théorie critique*. D'après lui, la reconnaissance intervient a priori dans notre rapport au monde en général car « [...] nos actions ne possèdent pas primordialement le caractère de la posture cognitive, affectivement neutre, par rapport au monde, mais plutôt celui d'une attitude affirmative, colorée existentiellement. Toujours, nous attribuons aux éléments du monde qui nous environne une valeur propre qui fait que nous nous soucions de notre relation avec eux. »²⁹ Cette valeur nous l'attribuons par l'intermédiaire de la reconnaissance. En se référant à la conception hégélienne du concept de reconnaissance, qu'il faudra étudier plus en profondeur l'année prochaine, on prend conscience de la portée de ce concept qui dépasse une conception qui ne serait que normative. Présupposer un primat de la reconnaissance dans une ontologie sociale et même dans ce qui pourrait être une théorie de la connaissance permet à Axel Honneth de légitimer pleinement sa critique sociale sous forme d'une théorie de la reconnaissance. C'est ainsi un argument qu'il oppose à Nancy Fraser dans leur débat sur reconnaissance et redistribution, qui semble, d'après lui, ne pas mesurer la portée du concept de reconnaissance. Mais laissons à présent de côté les enjeux globaux de la théorie de la reconnaissance pour entrer dans le vif de notre sujet : lorsque la construction de l'individualité « positive » se fait par l'intermédiaire de la reconnaissance.

²⁸ HEGEL, G.F.W., *Phénoménologie de l'esprit*, Paris, Vrin, 2006, p. 201.

²⁹ HONNETH, Axel, (2005) 2007, p. 47.

Partie 2

-

Reconnaissance et individualité

Chapitre 3 – L’individu comme mesure critique des sociétés

« 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 d’elle et endurci – ce qu’il revendique comme son origine – il se limite, s’appauvrit et se réduit. »

Theodor W. Adorno, *Minima Moralia*, Aphorisme 99³⁰.

La question de l’individualité est liée dans la tradition de la Théorie critique, et Axel Honneth ne déroge pas à la règle, à l’identification des potentialités d’émancipation et à celle des obstacles à l’émancipation. D’ailleurs, la critique sociale repose déjà chez Marx, comme nous avons pu le dire en introduction, sur les effets des dispositifs sociaux sur l’existence individuelle. Il faut faire attention quant à l’emploi qu’on fait du concept d’individu. En effet, au cœur de la critique sociale d’Adorno, comme de celle d’Axel Honneth, se trouve notamment le problème de l’individualisation des rapports sociaux qui caractérise les sociétés modernes. Or l’individualisation constitue une promesse d’émancipation à partir de laquelle est forgée une conception libérale classique de l’individu perçu comme une liberté subjective et constituée indépendamment des rapports à autrui et aux contextes sociaux. A cela s’ajoute que le concept d’individu, tout comme le concept de liberté, appartient au discours politique moderne et qu’il est pris dans différentes sortes de confrontations sociales et politiques qui se répercutent dans ses significations, faisant de lui « un concept essentiellement contesté »³¹. Adorno et Axel Honneth se sont notamment fixé comme tâche d’exposer l’ambivalence du processus d’individualisation en montrant qu’elle est indissociable de la production de formes d’individualité faisant obstacle à l’émancipation et fausse ainsi la conception véritable de l’individu. Ajoutons le paradoxe soulevé par Emmanuel Renault qui existe autour de l’idée de liberté individuelle, issue de l’individualisation : elle est considérée « comme une norme universelle permettant de mesurer la valeur des dispositifs sociaux tout en exigeant d’eux

³⁰ ADORNO, Theodor W., (1951) 2001, p. 208.

³¹ RENAULT, Emmanuel, « L’individu comme concept critique », *Contretemps* [en ligne], ca 2009, <http://www.contretemps.eu/fr/interventions/lindividu-comme-concept-critique> (page consultée le 28/06/2012).

qu'ils la protègent plutôt qu'ils contribuent à son développement et à sa réalisation. »³² Rappelons la définition d'individu marxienne que nous avons donné en introduction : l'individu est le support nécessaire des rapports sociaux en même temps que les rapports sociaux s'imposent à lui et qualifient son existence. Il est donc principe, en même temps qu'il est une construction sociale. Relevons qu'en concevant ainsi l'individu, Marx évite l'alternative de l'atomisme, stipulant que le tout s'explique par les parties, du holisme, pour lequel les parties s'expliquent par le tout, du nominalisme qui ne considère que des singuliers, ou encore du réalisme, selon lequel les universels sont réels par eux-mêmes. A cette définition marxienne de l'individu s'ajoute une conception utopique de l'individu véritable – nous avons expliqué en introduction les réserves qu'il faut avoir lorsqu'on rentre dans un tel discours à propos de philosophie sociale – qui dessine un but à atteindre, mais permet surtout de mesurer l'ampleur de la conception critique de l'individu. Il s'agit d'analyser ce qu'est un individu « mutilé » sur fond de ce qu'est un individu véritable. Notons cependant 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 »³³ et suivre la perspective utopique de l'émancipation. Adorno et Axel Honneth associent également la question de l'individualité à un type de critique sociale qui prend le point de vue d'une critique des pathologies sociales, c'est-à-dire 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'individualité. »³⁴ L'individu joue le rôle d'un principe général permettant de mesurer la valeur des sociétés. Il est également sujet de l'émancipation. Or c'est par l'intermédiaire de la reconnaissance, nous dit Axel Honneth, que se développe et se réalise l'individu et qu'en se réalisant il accède à un rapport positif à soi ou identité positive. C'est dans la construction de l'identité personnelle de l'individu que réside, d'après Axel Honneth, la force du concept de reconnaissance d'une part, mais aussi, et comme on l'a dit, la mesure des sociétés. Car « par « réalisation de soi » il faut entendre un point de repère permettant de s'interroger sur un ordre social pour savoir s'il assure à ses membres des possibilités satisfaisantes de formation de l'identité. »³⁵

³² *Id.*

³³ MARX, Karl, ENGELS, F., *L'Idéologie allemande*, Paris, Editions sociales, 1976, p. 70-71.

³⁴ RENAULT, Emmanuel, « L'individu comme concept critique », *Contretemps* [en ligne], ca 2009, <http://www.contretemps.eu/fr/interventions/lindividu-comme-concept-critique> (page consultée le 28/06/2012).

³⁵ HONNETH, Axel, 2006, 2008, p. 179.

Chapitre 4 – La *mimesis* à l’origine de l’individu

L’individu est en effet chez Axel Honneth une production sociale constituée au cours de la socialisation par l’intermédiaire de l’identification à autrui et de la reconnaissance par autrui. C’est en ce sens que le philosophe place la reconnaissance au cœur du social qui s’identifie, d’après lui, à des relations intersubjectives sous-tendues par des attentes de reconnaissance. Cela présuppose bien évidemment que les sociétés reposent sur des relations sociales et qu’elles ne peuvent subsister qu’à condition de satisfaire les attentes de reconnaissance fondamentales des individus³⁶. Ajoutons qu’Axel Honneth conceptualise la reconnaissance de cette façon avec cette idée en tête : esquisser une théorie des conditions de l’action. On l’a dit la critique sociale se donne également pour but d’analyser les potentialités d’émancipation. Or, d’après Axel Honneth, seuls les sujets reconnus par un *alter ego* disposent d’un rapport suffisamment positif à soi pour pouvoir chercher à agir dans le but de valoriser leurs existences et de transformer la société pour y rendre la vie meilleure.

Par identification à autrui, il faut comprendre ce que décrit le concept de *mimesis* qu’Axel Honneth reprend à Adorno. « Le principe de l’humain est l’imitation : un être ne devient vraiment humain qu’en imitant d’autres êtres humains. »³⁷ Un tel comportement correspond pour Adorno à une forme primitive de l’amour. Ainsi *mimesis* désigne chez le philosophe les rapports de communications libres et non faussées avec différentes formes d’altérité dans lesquels peut se réaliser l’individualité véritable. Celle-ci se constitue également dans des rapports avec sa propre altérité naturelle, corporelle et sociale. Pour Axel Honneth, il s’agit dans les deux cas de rapports de reconnaissance : « le fait de se placer dans la perspective de la seconde personne exige une forme préalable de reconnaissance qui ne peut pas être entièrement saisie à l’aide de concepts cognitifs ou épistémiques, pour cette raison qu’elle contient toujours un moment non volontaire d’ouverture, d’attachement ou encore d’amour. »³⁸ Deuxièmement, le rapport à sa propre altérité correspond pour Axel Honneth à une reconnaissance de soi-même également primordiale pour la construction de

³⁶ Il semblerait qu’il y ait une ambivalence à ce stade du raisonnement d’Axel Honneth. Comment expliquer en effet la survivance de la société capitaliste, à l’origine des fameux “dénis de reconnaissance”, si les sociétés ne peuvent subsister sans reconnaissance ? Il manquerait ainsi un élément au raisonnement du philosophe. Peut-être cela tient-il, et nous verrons cela plus tard dans notre dissertation, au fait qu’il ne prenne pas (assez) en compte le renversement que l’on peut constater au sein du concept de reconnaissance.

³⁷ ADORNO, Theodor W., (1951) 2001, p. 208.

³⁸ HONNETH, Axel, (2005) 2007, p. 59.

soi. Nous reviendrons à cet aspect plus en détails tout à l'heure³⁹. Pour saisir toute l'ampleur de ce concept de *mimesis* adornien, il est important de préciser que de cette *mimesis* dépend également l'accès cognitif au monde objectif des individus : par l'identification, l'individu apprend à séparer les attitudes à l'égard des objets des objets eux-mêmes, formant ainsi progressivement le concept d'un monde indépendant. Mais l'idée adornienne va encore plus loin : la *mimesis* enrichit l'objet de l'imitation lui-même par les autres significations dont la personne qui l'imité le dote. Pour le dire plus simplement, au cours de son identification avec un objet, plus le sujet rassemble d'attitudes d'autres personnes autour de ce même objet, plus la réalité objective de ce dernier lui apparaîtra finalement riche en aspects divers. C'est en ce sens nous dit Axel Honneth, qu'« Adorno est persuadé que l'on peut également parler de « reconnaissance » pour ce qui concerne les objets non humains, mais n'y voit qu'une manière de parler »⁴⁰. D'après Axel Honneth se dessine ainsi dans cette conception mimétique d'Adorno une connexion interne entre la morale et la connaissance, qu'il reprend à son compte : « la reconnaissance de l'individualité d'autres personnes exige que nous observions les objets en tenant compte de tous les aspects particuliers que ces personnes ont pu percevoir. »⁴¹ Ce lien entre connaissance et reconnaissance, que nous avons esquissé tout à l'heure à propos de l'influence hégélienne dans la philosophie d'Axel Honneth, joue un rôle important pour notre dissertation, car on peut finalement poser l'idée de la construction de soi comme étant dirigée vers la connaissance de soi. Nous y reviendrons en détails tout à l'heure. Avant cela, j'aimerais faire remarquer à propos de cette théorie mimétique d'Adorno sur la construction de soi, et qui vaut aussi pour la construction de la connaissance, que, comme celle d'Axel Honneth, elle s'inspire de la théorie sur la structuration de la subjectivité de Hegel, que nous avons exposée rapidement précédemment. Et ce d'autant plus chez Adorno qui emploie le concept hégélien de *désir* pour désigner ce qui est à l'origine des liens intersubjectifs entre les individus bien sûr, mais également de toutes connaissances. Rappelons que chez Hegel, la conscience de soi est dans son immédiateté désir structuré de manière intersubjective par la reconnaissance : elle est essentiellement désir d'être reconnue. Or c'est ce désir qui anime chez Adorno ce processus de *mimesis*. Dans l'aphorisme 79 de *Minima Moralia*, il met d'ailleurs en garde contre l'oubli du désir originaire lié à toutes

³⁹ Nous y consacrons le chapitre 10 (partie 4) : « L'auto-réification comme obstacle à la construction de soi » (Cf p. 48 à 51).

⁴⁰ HONNETH, Axel, (2005) 2007, p. 87.

⁴¹ *Id.*

connaissances : « Mais si les impulsions ne sont pas en même temps préservées et dépassées dans la pensée qui échappe à cet empire, la connaissance devient impossible et la pensée qui tue le désir, son père, est rattrapée par la vengeance de la bêtise. »⁴² L'imagination est le deuxième élément permettant la connaissance d'après Adorno, qui comme on peut le constater, sans nier l'intervention de la reconnaissance, ne décrit pas directement la construction de l'individu ou de la connaissance en ces termes : désir et imagination sont ses maîtres mots pour décrire le rapport au monde et à autrui, si l'on en croit l'aphorisme 79 de *Minima Moralia*⁴³.

⁴² ADORNO, Theodor W., (1951) 2001, p. 166.

⁴³ Pour le plaisir de la citation : « Une fois supprimée la dernière trace d'émotion, il ne restera de la pensée que la tautologie absolue. Toute la raison pure de ceux qui se sont complètement débarrassés de l'aptitude à « concevoir un objet même sans le voir », rejoindra la pure inconscience, la faiblesse d'esprit – au sens littéral du terme – car si on la mesure à l'idéal prétentieusement réaliste de la pure donnée libre de toute catégorie, toute connaissance est fautive, et n'est juste que ce à quoi ne pourrait même plus s'appliquer la question du juste et du faux. » Cf ADORNO, Theodor W., (1951) 2001, p. 166-167.

Chapitre 5 – La reconnaissance par autrui nécessaire à la construction de l’individu.

L’individu se constitue par l’intermédiaire, outre de l’identification à autrui, de la reconnaissance par autrui nous dit également Axel Honneth. C’est dans ce deuxième mouvement que réside tout l’enjeu de sa critique sociale, car c’est justement le déni de reconnaissance qui est à l’origine de pathologies sociales, puisqu’il empêche alors la construction de l’individu. Avec cette idée, la reconnaissance prend toute son ampleur de concept-clef pour l’ontologie sociale, mais pas seulement : on arrive ici à l’aspect normatif⁴⁴ de la reconnaissance. En effet, on rentre ici dans le champ du comportement pratique que les individus ont les uns envers les autres, dépassant ainsi le domaine de l’ontologie sociale. Le problème n’est plus l’origine de la construction de l’individu, mais les conditions requises pour une construction « bonne » de l’individu. Suivant un schéma dichotomique, très présent d’ailleurs chez Axel Honneth, celui du mépris *versus* la reconnaissance, force est de constater en effet qu’un individu méprisé ne peut se réaliser de manière positive, devenir un individu entier, non « mutilé ».

1) Une reconnaissance normative expressive

A ce stade de notre dissertation se pose la question pratique suivante : comment se traduit un adressage de reconnaissance par autrui ? Comment savoir si un adressage de reconnaissance est véritable ou faux, si la personne est vraiment méprisée ou non ? Mais avant tout, la reconnaissance présuppose-t-elle nécessairement un acte d’adressage ? Axel Honneth aborde plus spécifiquement ce problème dans l’article « Invisibilité : sur l’épistémologie de la « reconnaissance » »⁴⁵. Le philosophe établit dans cet article un parallèle entre mépris et invisibilité : celui qui méprise l’autre le rend finalement invisible au sens propre comme au sens figuré. Dans son attitude il fait sentir à l’autre qu’il ne le voit pas, il manifeste son mépris envers la personne présente en se comportant comme si elle n’était pas

⁴⁴ Rappelons qu’est « normatif » en philosophie tout jugement ou discours qui énonce des principes qui règlent la conduite ou auxquels on se réfère pour porter un jugement de valeur.

⁴⁵ Dans HONNETH, Axel, 2006, 2008, p. 225-243.

réellement là, dans le même espace : « [...] une forme [de mépris, d'humiliation] qui rend invisible, fait disparaître, qui ne correspond évidemment pas à une non présence physique mais plutôt à une non existence au sens social du terme. »⁴⁶ Notons que pour introduire son article, Axel Honneth se sert du roman de Ralph Ellison, *L'Homme invisible*⁴⁷. L'histoire est narrée à la première personne par un homme afro-américain décrivant son « invisibilité », il témoigne d'une forme d'humiliation raciste : ceux qui regardent à travers lui sont désignés comme « Blancs ». A travers cet article, Axel Honneth essaye de cerner la nature de la reconnaissance : il s'agit d'une attitude à travers laquelle on affirme la « valeur » sociale d'autrui et qui transparait vraisemblablement à travers des gestes ou des manières de se comporter. Pour cette raison, on peut parler d'acte expressif voire performatif de reconnaissance d'après Axel Honneth. « Performatif » signifie dans son texte que l'acte est intentionnellement traduit par des gestes qui ont un impact sur le statut de l'individu : reconnu/non reconnu. Notons que cette théorie repose sur le présupposé selon lequel la reconnaissance est un *acte* et non un *effet*. Et en effet, d'après Axel Honneth, la légitimité de la reconnaissance ne peut se mesurer à la qualité normative de sa réalisation, de ses effets, sinon le concept de reconnaissance « perdrait alors les implications morales qui sont justement censées permettre de le distinguer d'une approche sociologique de l'« étiquetage ». »⁴⁸ Axel Honneth ne détaille pas plus son propos, mais il semblerait qu'il fasse référence à ce qui serait une conception presque économique de la reconnaissance : lorsqu'elle est distribuée arbitrairement et ne consiste plus en une réponse juste et appropriée aux qualités de l'individu. Nous détaillerons ce point plus précisément à propos du modèle de l'attribution de la reconnaissance. Axel Honneth en partant d'une attitude inverse, méprisante, conclut également à un aspect performatif du mépris, « parce que cela exige des gestes ou des manières de se comporter qui témoignent clairement que l'autre n'est pas vu, ceci de façon intentionnelle et non pas accidentelle. »⁴⁹ Ainsi la reconnaissance est un acte expressif, en plus de servir à l'« identification cognitive »⁵⁰ subjective, intersubjective et objective, à travers un primat de la reconnaissance, comme nous l'avons vu précédemment. Par-là, la reconnaissance intersubjective ou sociale acquière une certaine forme de matérialité

⁴⁶ HONNETH, Axel, 2006, 2008, p. 225.

⁴⁷ Œuvre publiée sous le titre suivant en français : ELLISON, Ralph, *Homme invisible, pour qui chantes-tu ?*, Paris, Grasset, collection "Les Cahiers rouges", 1984.

⁴⁸ HONNETH, Axel, 2006, 2008, p. 256.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 227.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 231.

puisque'elle est liée à la corporéité de l'être humain et à la corporéité de l'interaction sociale. Axel Honneth voit dans la matérialité de la reconnaissance un aspect important voire nécessaire, « si j'entends analyser la société comme une organisation de formes de reconnaissance »⁵¹, dit-il dans son article « La Théorie critique de l'Ecole de Francfort et la théorie de la reconnaissance ». Cet aspect expressif de la reconnaissance s'éclaire en même temps qu'il éclaire la distinction entre connaître (*Erkennen*) et reconnaître (*Anerkennen*). Notons que ces deux concepts, deux mots en allemand, ont été traduits par deux mots distincts en français, alors que « *Erkennen* » devrait plutôt se traduire par « reconnaître » dans le sens cognitif de distinction, d'identification. « *Anerkennen* » a, lui, un sens normatif qui décrit l'attribution d'un statut positif. Axel Honneth voit dans la « connaissance » d'une personne son identification en tant qu'individu et dans la « reconnaissance » un acte expressif par lequel cette connaissance est octroyée avec le sens positif d'une affirmation. « Contrairement à la connaissance, qui est un acte cognitif non public, la reconnaissance dépend de médiums qui expriment le fait que l'autre personne est censée posséder une « valeur » sociale. »⁵² La reconnaissance par autrui signifierait donc recevoir une confirmation sociale d'autrui par l'intermédiaire de médiums que seraient des gestes expressifs du corps. Cette définition est intéressante, néanmoins elle pose le problème suivant : si seuls des gestes corporels sont capables de signifier publiquement cette affirmation, qui fait la différence entre « connaître » et « reconnaître », alors la reconnaissance est tributaire de ces gestes expressifs. Mais peut-être faut-il définir ce en quoi consistent ces adressages de reconnaissance de manière négative : ils ne sont pas absence de réactions qui, elle, est preuve d'invisibilité.

2) Problèmes des modèles attributif et réceptif de la reconnaissance intersubjective

Un deuxième problème se pose à travers cette problématique de l'acte de reconnaissance, qui correspond à une interaction entre deux individus : est-il de nature attributive ou réceptive ? L'enjeu est de taille : dans le premier cas on a affaire à un modèle de l'attribution par lequel l'autre personne se voit conférer une qualité nouvelle et positive. Axel

⁵¹ *Ibid.*, p. 165.

⁵² *Ibid.*, p. 230.

Honneth parle alors d' « acte de reconnaissance productive »⁵³. Dans le cas d'un modèle de la réception, la qualité préalable d'une personne ne se manifeste publiquement ou ne se renforce que de manière secondaire. Il s'agit alors d'un « acte de reconnaissance reproductive »⁵⁴. Or ces deux modèles sont problématiques. En effet, si une attitude de reconnaissance envers une personne pouvait à elle seule lui conférer des qualités positives, alors nous n'aurions plus aucun critère interne pour juger du « caractère juste ou approprié »⁵⁵ de ce genre d'attribution. On rentre alors dans une conception presque économique de la reconnaissance, comme s'il y avait un rapport proportionnel entre la quantité de reconnaissance attribuée à un individu et la quantité de qualités positives qu'il développe par la suite. Le concept de reconnaissance perd dans ce modèle ses implications éthiques et morales : il ne s'agit plus de réagir de manière juste ou appropriée envers un individu mais de lui distribuer arbitrairement des adressages de reconnaissance. De plus, ce modèle de l'attribution nie l'existence de qualités évaluatives a priori chez le sujet, et se faisant ne reconnaît pas sa subjectivité. Nous approfondirons ce point un peu plus tard dans notre dissertation⁵⁶. Dans le cas du modèle de réception, autrement appelé modèle de la réponse, un autre problème se pose. En effet, prétendre que l'attitude de la reconnaissance suppose une réaction « juste » face aux qualités d'un individu ou d'un groupe d'individus implique de présupposer l'existence objective de valeurs déterminées à un individu. Or l'acte de reconnaissance présuppose une conception constitutive des valeurs : la valeur sociale d'une personne se constitue par le biais de la reconnaissance. Par « constitutif », il faut comprendre un entre-deux entre le déterminisme et le pur constructivisme. Nous y reviendrons un peu plus tard dans notre analyse de l'auto-réification, qui nous permettra d'approcher d'encore plus près la nature de la reconnaissance et les enjeux que cela a sur la construction de soi. Bien entendu, un tel modèle n'est pas viable : il aboutit inévitablement à la négation de ses propres postulats intersubjectifs de départ, selon lesquels le sujet a besoin de la reconnaissance d'autrui pour la construction de sa propre identité, et donc à la négation de la réalité d'un besoin de reconnaissance. Ainsi les deux modèles que nous avons étudié, le modèle de la reconnaissance attributive et le modèle de la

⁵³ HONNETH, Axel, 2006, 2008, p. 255. Cet acte de reconnaissance productive est parfois appelé « acte de reconnaissance imputative ». Modèle de l'attribution, modèle de l'imputation ou encore « modèle constructiviste de l'imputation » (Cf CAILLE, Alain (dir.), LAZZERI, Christian (dir.), 2009, p. 27.) désignent une seule et même chose.

⁵⁴ HONNETH, Axel, 2006, 2008, p. 255.

⁵⁵ *Id.*

⁵⁶ Page 50 notamment.

reconnaissance réceptive, ne sont pas satisfaisants. Il faut néanmoins garder du modèle attributif, nous dit Axel Honneth, l'idée selon laquelle « la reconnaissance renvoie toujours à un acte constitutif dès lors que des capacités particulières sont attribuées à une personne ou à un groupe »⁵⁷. Du modèle réceptif, il faut garder l'idée selon laquelle, dans la reconnaissance, nous réagissons de manière juste ou appropriée aux motifs auxquels sont rattachés des qualités évaluatives que les êtres humains possèdent préalablement.

3) Une reconnaissance morale

Mais qu'est-ce que signifie exactement réagir de manière « juste et appropriée » ? La précision est importante car de là dépend la propriété éthique voire morale de la reconnaissance. D'ailleurs, d'après ce que nous avons dit jusqu'à présent quant aux médiums de valorisation de l'individu, il est facile de confondre reconnaissance et bienveillance ou reconnaissance et sympathie, si on ôte à la reconnaissance son caractère normatif. Notons qu'Axel Honneth pose la question du statut de la reconnaissance par rapport à la bienveillance à de nombreuses reprises dans ses textes⁵⁸. Mais la question de la reconnaissance, on l'a compris, dépasse l'idée de liens positifs entre les individus, puisqu'elle est constitutive de la valeur sociale des individus, elle est humanisante. Cela s'explique par son caractère normatif, et même moral selon Axel Honneth. C'est pourquoi il parle d'attitude « juste ou appropriée » de reconnaissance d'un individu face à un autre. Pour l'expliquer, Axel Honneth reprend la conception kantienne du respect. L'attitude de la reconnaissance renvoie à un acte motivé par des raisons pratiques duquel elle tire son « réalisme moral »⁵⁹, nous dit-il. Ce n'est pas le sujet lui-même qui s'impose une obligation, mais, comme dans le cas de l'acte de respect chez Kant, c'est l'acte de reconnaissance qui dispose en tant que tel du pouvoir d'agir. Cela implique un nécessaire refoulement de l'inclination égocentrique du sujet. Rappelons justement que Kant définit le respect de la manière suivante : c'est la « représentation d'une valeur qui porte préjudice à mon amour-propre »⁶⁰. Or d'après Axel Honneth, « dans les

⁵⁷ HONNETH, Axel, 2006, 2008, p. 255.

⁵⁸ Cf par exemple : HONNETH, Axel, 2006, 2008, p. 236.

⁵⁹ HONNETH, Axel, 2006, 2008, p. 255.

⁶⁰ KANT, Emmanuel, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, dans *Œuvres philosophiques II*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1985, p. 260, note**.

gestes expressifs de reconnaissance qui, normalement, indiquent une reconnaissance de premier degré, se manifeste précisément la même volonté que celle décrite par Kant dans les termes d'un « amour-propre contrarié ». La formulation kantienne exprime encore plus clairement ce que recouvre l'aspect moral de la reconnaissance »⁶¹. Ainsi la reconnaissance recouvre un champ beaucoup plus important que la bienveillance, la sympathie ou encore la gratitude, qui ne sont finalement que des *formes* de reconnaissance : il s'agit, lors d'un acte de reconnaissance, de ne plus nous comporter de manière égocentrique pour rendre justice à la valeur de l'autre personne et surtout ne plus la considérer comme un moyen⁶². D'ailleurs rappelons que pour Axel Honneth, il existe trois sources de morale⁶³ correspondant aux différentes formes de reconnaissance dans notre monde vécu. L'amour est l'attitude de reconnaissance qui correspond à la valeur qu'on se voit conférer en tant qu'êtres de besoins, le respect juridique correspond à notre valeur en tant que sujets autonomes dotés des mêmes droits que ces semblables et l'estime sociale correspond à notre valeur en tant que sujets capables d'accomplir un certain nombre de choses. Mais c'est le respect contenu dans la reconnaissance qui constitue véritablement la valeur des individus et qui fait qu'ils se sentent reconnus. Notons qu'en philosophie morale et politique l'estime est également souvent citée aux côtés du respect comme constitutive elle aussi de la valeur des individus. Là où la « reconnaissance-respect » se révèle comme une reconnaissance mutuelle, égale et universelle, la « reconnaissance-estime » est à l'inverse socialement variable et « dépend des performances variables, des capacités ou des compétences individuelles qui peuvent se déployer dans un contexte de concurrence. »⁶⁴

Ainsi c'est la reconnaissance en tant que manifestation expressive d'une attribution de la valeur, qui revient aux qualités intelligibles de la personne, qui est nécessaire à la construction de l'individu. Mais le processus fonctionne dans les deux sens : l'individu qui voit sa valeur sociale reconnue accède à un rapport positif à lui, en même temps que

⁶¹ HONNETH, Axel, 2006, 2008, p. 262.

⁶² Il serait intéressant de comparer cette conception morale ou plutôt immorale – chez Kant ou Axel Honneth – de la prise en considération d'autrui comme un moyen, avec la conception adorniennne d'une telle considération d'autrui, qui ne mêlerait sûrement pas une terminologie morale à son analyse et parlerait sans doute d'un fait de la raison instrumentale. Notons qu'Axel Honneth ne conceptualise pas toujours la reconnaissance dans une terminologie morale : elle ne dépasse pas la sphère normative éthique et n'est pas loi morale. C'est sans user d'une terminologie morale qu'il traite par exemple le problème de la réification, que nous aborderons un peu plus tard.

⁶³ Cf HONNETH, Axel, 2006, 2008, p. 262.

⁶⁴ CAILLE, Alain (dir.), LAZZERI, Christian (dir.), 2009, p. 19.

l'individu qui reconnaît se socialise lui aussi en apprenant progressivement à faire l'expérience des qualités des autres personnes. De ce fait l'attitude réglée sur la reconnaissance s'oriente non pas vers ses propres intentions mais vers les qualités évaluatives de l'autre. Attribution d'une valeur inconditionnelle « à l'aune de laquelle mon propre comportement doit être évalué »⁶⁵, nous dit Axel Honneth, la reconnaissance est concept moral.

Voilà ce que le philosophe conclut à la fin de son article « Invisibilité : sur l'épistémologie de la « reconnaissance » » ou encore de son article « La reconnaissance comme idéologie »⁶⁶. Néanmoins on peut opposer plusieurs arguments à la conceptualisation morale qu'il fait de la reconnaissance dans ces textes. Tout d'abord : la reconnaissance ne précède-t-elle pas la morale ? En effet, pour adopter une attitude morale envers quelqu'un ne faut-il pas que l'individu ait déjà été reconnu préalablement, pas seulement en tant qu'individu, mais en tant qu'être social ? Opposer cet argument revient certes à revenir à la conception ontologique sociale de la reconnaissance. Néanmoins ne faut-il pas voir là-dedans également une différence entre normatif et moral/prescriptif ? La distinction n'est pas évidente et est au cœur de nombreux débats en philosophie sociale⁶⁷. Nous nous proposerons d'étudier la question un peu plus tard dans notre dissertation⁶⁸. Deuxièmement, il faut se méfier de la conception uniquement positive, qu'elle soit morale ou non, du concept de reconnaissance. Notons qu'Axel Honneth est beaucoup critiqué à ce sujet. Certains philosophes tel que Jean-Philippe Deranty trouvent que sa théorie de la reconnaissance aboutit à un « optimisme théorique problématique de l'éthique de reconnaissance »⁶⁹. Mais surtout, et nous nous positionnons là dans une visée dialectique, le normativisme que prend la conception morale de reconnaissance, oublie de prendre en compte qu'il faut « enseigner à la norme sa propre perversité »⁷⁰, dit Adorno dans son aphorisme 60, « Un mot pour la morale ». L'enjeu est de taille : en étant admise comme norme, la reconnaissance n'est plus interrogeable, elle est

⁶⁵ HONNETH, Axel, 2006, 2008, p. 240.

⁶⁶ Premier article dans HONNETH, Axel, 2006, 2008, p. 225-243 et deuxième article dans HONNETH, Axel, 2006, 2008, p. 245-274.

⁶⁷ A cela s'ajoute également le problème du choix entre une terminologie éthique ou une terminologie morale, sachant que ces deux notions philosophiques sont souvent très proches. En introduction, nous les avons différenciées de la manière suivante : l'éthique est à l'origine de normes délimitées dans un contexte social particulier, elle s'incarne dans les valeurs et est le fait d'une communauté structurée ; la morale est loi universelle et est le fait de l'individu, en tant que raison pratique, en tant que personne.

⁶⁸ Page 58 notamment.

⁶⁹ DERANTY, Jean-Philippe, dans RENAULT, Emmanuel (dir.), SINTOMER, Yves (dir.), 2003, p. 197.

⁷⁰ ADORNO, Theodor W., (1951) 2001, p. 132.

naturalisée et n'est plus admise à la critique, compromettant ainsi la fonction critique de la philosophie sociale.

Partie 3

-

Lacunes dans le modèle critique de la reconnaissance

Chapitre 6 – Un paradoxe de la reconnaissance : lorsqu'elle conduit à l'auto-tromperie

Tout d'abord, nous nous devons de faire part d'un paradoxe qui existe autour de la reconnaissance et qu'Elena Pulcini met très bien en lumière dans son article « Pathologies de la reconnaissance »⁷¹. On peut le synthétiser en trois prémisses : (i) la reconnaissance d'autrui est nécessaire pour la construction de sa propre identité, (ii) désirable de ce point de vue-là, la reconnaissance peut devenir l'objet de la « passion du Moi »⁷², (iii) la « passion du Moi » conduit à la construction d'un *faux* Moi. Expliquons rapidement chacune des prémisses. Tout d'abord la première : (i) la reconnaissance d'autrui est nécessaire pour la construction de sa propre identité. Nous avons déjà rencontré précédemment ce présupposé qui lie reconnaissance et construction de soi. En effet, nous avons vu que la reconnaissance correspond à une manifestation de la valeur d'autrui et est ainsi, en tant que telle, primordiale pour la construction sociale du sujet et son développement. (ii) Parce que la reconnaissance est nécessaire pour la construction de sa propre identité, elle est désirable et peut en ce sens devenir l'objet de la « passion du Moi ». C'est Elena Pulcini qui conceptualise l'idée de la « passion du Moi » en se servant de l'héritage de différents philosophes. Il s'agit en particulier de l'héritage de Hobbes et de sa « lutte pour l'« honneur » »⁷³ qui entraîne des conflits entre les hommes pour que soit reconnue leur supériorité, de celui de Pascal et de son Moi pascalien⁷⁴ qui tend, par vanité, à tromper les autres et lui-même en construisant une image de lui non authentique, ainsi que de l'héritage philosophique de Rousseau avec sa « passion de la distinction »⁷⁵ engendrée par l'apparition des premières formes de lien social et qui entraîne une rivalité entre les hommes dans une course à la reconnaissance. Bien sûr ces philosophes utilisent des concepts différents et n'expliquent pas cette « passion de Moi » obligatoirement de la même façon, mais il transparait néanmoins que ceux-ci s'accordent sur l'existence de cette passion issue de notre besoin de reconnaissance. Cette passion entraîne alors une compétition entre les hommes qui recherchent tous un perfectionnement moral du Moi par

⁷¹ PULCINI, Elena, dans CAILLE, Alain (dir.), LAZZERI, Christian (dir.), 2009, p. 403-425.

⁷² PULCINI, Elena, dans CAILLE, Alain (dir.), LAZZERI, Christian (dir.), 2009, p. 406.

⁷³ Elena Pulcini donne la référence suivante à Hobbes : HOBBS, Thomas, *Elementi di legge naturale e politica (Éléments de la loi naturelle et politique)* (1640), Firenze, La Nuova Italia, 1985, p. 59.

⁷⁴ PASCAL, Blaise, *Pensées* (1670), Fragment XXIV : Vanité de l'homme, Paris, Editions Gallimard, 2004, p. 84?.

⁷⁵ ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (1755), Paris, Editions Gallimard, 2006, p. 346.

amour propre, véritable prétention à la reconnaissance : « L'amour propre n'est qu'un sentiment relatif, factice et né dans la société qui porte chaque individu à faire plus de cas de soi que de tout autre, qui inspire aux hommes tous les maux qu'ils se font mutuellement, et qui est la véritable source de l'honneur. »⁷⁶ Mais il ne s'agit pas seulement de rivalités pouvant mener à des conflits. En effet, voici la troisième prémisse de notre paradoxe : (iii) la « passion du Moi » conduit à la construction d'un *faux* Moi. Le désir d'obtenir la reconnaissance publique incite en effet les individus à construire leur propre identité selon les attentes et les valeurs de l'autre. D'une telle « trahison de soi »⁷⁷ ressort alors la démarcation entre être et paraître. A cela s'ajoute que ce nouveau masque produit non seulement une tromperie à l'égard des autres, mais il produit également une auto-tromperie. Cette auto-tromperie, nous dit Elena Pulcini, accentue encore plus l'importance pour le sujet à obtenir la reconnaissance des autres : « Cette identification inconsciente avec le masque rend les hommes tout à fait dépendants de la confirmation et de l'estime des autres [...] »⁷⁸

Ainsi le paradoxe dont nous faisons état peut se résumer de la manière suivante : la reconnaissance de la part de l'autre, nécessaire pour la réalisation de soi, exige la construction d'une fausse identité menant à une auto-tromperie. Il s'agit bel et bien, nous dit Elena Pulcini d'« une idée de reconnaissance pathologique [qui] se configure pleinement comme l'effet de ce que nous pouvons justement définir, avec Honneth, des « pathologies du social » : c'est-à-dire d'une structure sociale corrompue et injuste qui empêche toute autoréalisation individuelle. »⁷⁹. Or, la conclusion d'une telle thèse est que l'idée de reconnaissance morale n'est pas donnée a priori, puisque nous nous fourvoyons en quête de reconnaissance. Elle révèle aussi une distinction conceptuelle entre ce qui serait une reconnaissance authentique et une fausse reconnaissance « « managériale » du désir de reconnaissance »⁸⁰ pour reprendre le terme d'Alain Caillé et de Christian Lazzeri qui ont en tête le cas de figure dans lequel la distribution de marques de reconnaissance devient outil de gestion de la ressource humaine dans une grande entreprise par exemple. Pire encore, cela révèle qu'il est facile de considérer la reconnaissance comme un bien instrumental, un bien désirable, qui satisfait une utilité ou une préférence, au même titre que d'autres biens désirables, une voiture, une belle maison ou du prestige.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 366.

⁷⁷ PULCINI, Elena, dans CAILLE, Alain (dir.), LAZZERI, Christian (dir.), 2009, p. 417.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 409.

⁷⁹ PULCINI, Elena, dans CAILLE, Alain (dir.), LAZZERI, Christian (dir.), 2009, p. 417.

⁸⁰ CAILLE, Alain (dir.), LAZZERI, Christian (dir.), 2009, p. 21.

Chapitre 7 – Renversement de la reconnaissance : lorsqu'elle devient idéologie

Le phénomène d'auto-tromperie que décrit Elena Pulcini, Axel Honneth l'appelle « méconnaissance » ou « faux adressage ». Cette autre pathologie permet de sortir du schéma dichotomique (mépris *versus* reconnaissance) dont nous parlions précédemment et correspond donc à une troisième catégorie qu'Axel Honneth rattache aux idées de « faux adressage », « adressage incorrect » ou encore de « reconnaissance apparente » et qu'il ne faut pas négliger dans la problématique de la reconnaissance. Axel Honneth définit plus précisément la méconnaissance de la manière suivante : « [phénomène] d'une reconnaissance s'opérant de manière déplacée, trompeuse et génératrice de loyauté. ».⁸¹ Tout l'enjeu du concept de méconnaissance réside dans l'idée de tromperie. C'est notamment pour expliquer la figure (hégélienne) de l'« esclave heureux » qu'Axel Honneth développe ce concept : habituellement les acteurs sociaux luttent pour la reconnaissance lorsque leurs atteintes morales sont blessées, comme c'est le cas dans une situation de déni de reconnaissance par exemple, or, l'« esclave heureux », lui, est un sujet social qui se trouve dans des situations d'oppression sans entrer en lutte, sans manifester de résistance. On voit tout de suite la difficulté que rencontre ce problème de méconnaissance pourtant pertinent et nécessaire : comment savoir si un adressage est juste ou faux, si la personne est vraiment méconnue, méprisée ou pas ?

Ainsi Axel Honneth ne nie nullement l'existence d'un tel phénomène de tromperie ou d'auto-tromperie dans le cadre de relations de reconnaissance, mais celle-ci n'est pas directement mise en cause. Nous verrons tout l'heure avec l'exemple de l'auto-réification, terme que l'on peut corréliser à celui d'auto-tromperie, qu'il ne s'agit pas pour lui d'une pathologie sociale issue de la reconnaissance, mais au contraire issue d'un manque de reconnaissance. Quoi qu'il en soit, cet aspect négatif de la reconnaissance, dont parle Elena Pulcini et d'autres commentateurs, Axel Honneth le désigne sous le terme de « reconnaissance idéologique »⁸². On l'a rappelé en introduction, l'idéologie correspond, chez Marx, au système des idées, des représentations qui non seulement domine l'esprit d'un

⁸¹ HONNETH, Axel, 2006, 2008, p. 177.

⁸² Un article y est consacré, „La reconnaissance comme idéologie“ dans HONNETH, Axel, 2006, 2008, p. 245-274.

homme ou d'un groupe social, mais à travers lesquelles les hommes traduisent leurs conditions réelles d'existence. Elles sont alors adoptées non en fonction de leur vraisemblance, mais parce qu'elles expriment les intérêts, réels ou imaginaires, d'une classe ou d'un groupe social. Ainsi, classiquement, ce concept ne désigne pas seulement les justifications mystificatrices immanentes à la vie sociale, mais également la légitimation des dominations et des inégalités. L'instrumentalisation de la reconnaissance par le « néomanagement »⁸³ par exemple, n'est pas seulement idéologique parce qu'elle n'offre pas une véritable reconnaissance, mais aussi parce qu'elle induit des formes légitimées de domination. La reconnaissance idéologique peut se traduire comme une course pour la reconnaissance qui ne correspond plus à une réponse appropriée et en ceci fait preuve de faux adressage. Elle peut donc conduire à l'auto-tromperie outre des formes de domination et d'inégalité, que nous étudierons rapidement dans le paragraphe suivant.

Axel Honneth fait donc une distinction conceptuelle entre reconnaissance idéologique et reconnaissance non idéologique, qu'il appelle également « reconnaissance justifiée »⁸⁴, pour faire face à ces critiques, qui lui reprochent essentiellement le fait que sa théorie de la reconnaissance n'ait pas de critères pour distinguer une reconnaissance authentique d'une fausse reconnaissance. L'argument d'Axel Honneth consiste essentiellement à dire qu'une promesse institutionnelle de reconnaissance est idéologique, lorsque celle-ci ne peut pas être honorée par l'institution en question, comme cela peut être le cas encore une fois lorsque la distribution de marques de reconnaissance devient un outil de gestion de la ressource humaine au sein d'un système managérial. La distinction entre reconnaissance idéologique et reconnaissance justifiée réside dans le fait que, contrairement à la reconnaissance justifiée, la reconnaissance idéologique ne dépasse pas le stade purement symbolique et ne va pas jusqu'à la réalisation matérielle de l'acte de reconnaissance, ce qui la décrédibilise. Il termine son article, « La reconnaissance comme idéologie », sur cette définition finale de la reconnaissance idéologique : « [...] alors de tels modèles institutionnels de distinction évaluative auxquels toute perspective de réalisation matérielle fait défaut peuvent être qualifiés sans remords d'« idéologies » de la reconnaissance »⁸⁵. La question que l'on se pose alors est la suivante : qu'en est-il lorsque le besoin de reconnaissance conduit réellement à

⁸³ Ce terme fait directement référence à la « fausse reconnaissance « managériale » du désir de reconnaissance » dont nous parlions tout à l'heure.

⁸⁴ HONNETH, Axel, 2006, 2008, p. 250.

⁸⁵ HONNETH, Axel, 2006, 2008, p. 274.

l'auto-tromperie et est à l'origine de « fausses » identités ? En effet, dans sa distinction entre reconnaissance idéologique et reconnaissance justifiée, Axel Honneth répond à la question sur l'identification d'adressage de reconnaissance faux, qui n'est pas honoré, mais ne dit rien à propos de la reconnaissance lorsqu'elle devient source de pathologies sociales : il ne s'agit plus seulement d'un adressage de reconnaissance qui ne serait pas véritable, mais la reconnaissance, ou plutôt le besoin de reconnaissance, porte lui-même atteinte aux conditions de réalisation de soi. Il s'agit là de reconnaissance idéologique, mais au sens fort du terme marxien : lorsque les individus traduisent leurs conditions d'existence à travers la reconnaissance à laquelle ils aspirent en vue de leurs intérêts et non plus en vue de sa vraisemblance. En fait, le paradoxe dont fait état Elena Pulcini témoigne du renversement du concept de reconnaissance, qu'Axel Honneth semble ne pas complètement prendre en compte : le désir de reconnaissance conduit à une destruction de la reconnaissance. On arrive ici à une aporie, système logique privilégié par Adorno notamment, qui en cherchant à le dépassé en fait une figure de sa dialectique⁸⁶. La digression « Ulysse, ou mythe et Raison » montre par exemple quel renversement de l'individualité s'effectue : la volonté de préserver l'individualité, à travers la conservation de soi dont nous avons parlé en introduction, conduit à la destruction de l'individualité puisque, pour se faire, elle renie la nature dans l'homme. L'individu se sépare alors de la conscience qu'il a d'être lui-même nature. Adorno et Horkheimer énoncent ainsi cette aporie : « La domination de l'homme sur lui-même, sur laquelle se fonde son soi, signifie chaque fois la destruction virtuelle du sujet au service duquel elle s'accomplit ; car la substance dominée, opprimée et dissoute par l'instinct de conservation, n'est rien d'autre que cette part de vie – en fonction de laquelle se définissent uniquement les efforts de conservation de soi – ce qui doit justement être conservé. »⁸⁷ La solution réside alors pour les deux philosophes dans la « réconciliation »⁸⁸ de l'individualité

⁸⁶ La dialectique d'Adorno s'inspire de la dialectique hégélienne, processus d'autoproduction du vrai et du savoir absolu à partir de contradictions surmontées. En effet, selon Hegel, la pensée et l'être se développent dialectiquement selon un rythme ternaire : affirmation, négation, négation de la négation dans laquelle les deux moments précédents sont à la fois dépassés et conservés. La dialectique est donc ce "travail du négatif" à l'œuvre dans toute histoire. Chez Hegel, elle renvoie au mouvement réel de la pensée.

⁸⁷ ADORNO, Theodor W., HORKHEIMER, Max, (1969) 1974, p. 68.

⁸⁸ Cf ADORNO, Theodor W., HORKHEIMER, Max, (1969) 1974, p. 62, note en bas de page n°5 : à propos de ce qui a été dit : « L'individu en tant que sujet n'est pas encore réconcilié avec lui-même ; il n'a pas encore trouvé son identité. » Notons que chez Adorno et Horkheimer, « identité » est parfois synonyme de « rigidité » et d'« unité ». Ce concept est également ambivalent dans la philosophie d'Adorno et de Horkheimer qui l'ont beaucoup critiqué, nous y reviendrons plus tard dans notre dissertation. Pourtant dans cette citation, l'identité semble être l'aboutissement de la réconciliation de l'individualité avec elle-même et donc solution du renversement de l'individualité.

avec elle-même. Nous laisserons de côté dans cette dissertation le contenu de ce concept de « réconciliation », précieux à Adorno, qui faute d'explicitation, du moins dans les textes que j'ai lu jusqu'à présent, signifierait de manière générale, et je l'accorde très peu précise, ce qui pourrait mettre fin à l'aporie⁸⁹, afin d'établir une première piste qui pourrait résoudre cette conception ambivalente de la reconnaissance. Mais la piste est peut-être toute autre. Il faut peut-être voir à travers ce renversement de la reconnaissance une insuffisance du concept de reconnaissance, qui devenu norme n'est pas autocritique d'une part et est peut-être insuffisant également pour faire état du développement des individus dans la société. La théorie de la reconnaissance est certes pertinente lorsqu'elle souligne que ce qui est fondamental dans la construction de l'identité, c'est-à-dire avoir un rapport positif à soi, demande toujours à être confirmé dans des rapports de reconnaissance, mais en restant dans un champ normatif, elle oublie parfois de prendre plus en considération les effets des rapports structurels de domination sur l'existence individuelle. C'est notamment la thèse défendue par Emmanuel Renault, à la fin de son article « L'individu comme concept critique » et dont nous avons parlé précédemment, lorsqu'il déclare qu' « articuler les perspectives de Honneth et d'Adorno est sans doute une bonne manière de procéder à l'approfondissement de la critique sociale »⁹⁰. Quoi qu'il en soit, et pour reprendre Emmanuel Renault, l'idée que la reconnaissance puisse effectivement avoir une dimension idéologique « ne débouche pas nécessairement sur une réfutation du programme de la théorie de la reconnaissance. Elle définit bien plutôt un défi qu'elle tente de relever pour être à la hauteur de ses ambitions critiques. »⁹¹

⁸⁹ Il s'agit avant tout pour Adorno et Horkheimer d'établir une critique de la Raison mais qui « tend à préparer un concept positif de cette Raison qui puisse la libérer des rets dans lesquels la retient la domination aveugle. » Cf ADORNO, Theodor W., HORKHEIMER, Max, (1969) 1974, p. 18. On comprend que derrière cette idée de „réconciliation“ se cache ce concept positif.

⁹⁰ RENAULT, Emmanuel, « L'individu comme concept critique », *Contretemps* [en ligne], ca 2009, <http://www.contretemps.eu/fr/interventions/lindividu-comme-concept-critique> (page consultée le 28/06/2012).

⁹¹ RENAULT, Emmanuel, dans CAILLE, Alain (dir.), LAZZERI, Christian (dir.), 2009, p. 72-73.

Chapitre 8 – Des rapports de pouvoir au sein des relations de reconnaissance

Prendre en considération dans une plus large mesure les effets des rapports de domination sur l'existence individuelle serait donc une piste à suivre pour la théorie de la reconnaissance. Or, d'après Estelle Ferrarese ces rapports de domination et de pouvoir existent au sein de la reconnaissance même. Il ne s'agit plus de montrer les dérives de ce que serait une reconnaissance idéologique, que nous avons vu précédemment : pour elle, la reconnaissance est déjà à l'origine sous-tendue par des relations de pouvoir. En effet, Estelle Ferrarese défend, dans son article « Performativité, pouvoir, vulnérabilité. A propos de quelques immanquables corrélats de l'idée de reconnaissance »⁹², l'idée selon laquelle l'hypothèse stipulant que la constitution de soi s'opère dans des rapports de reconnaissance a deux conséquences théoriques : « d'une part qu'une relation de reconnaissance est toujours-déjà une relation de pouvoir ; d'autre part que l'acte de reconnaissance est un acte de type performatif. »⁹³. L'enjeu pour elle de la mise en évidence d'une telle thèse est de montrer l'exigence d'admettre la vulnérabilité constitutive de départ de la reconnaissance. Elle veut ainsi faire prendre conscience aux théories normatives contemporaines de la reconnaissance la nécessité de prendre conscience que les rapports de pouvoir, d'une manière générale, ne peuvent être éradiqués. Pour cette raison, une théorie de la reconnaissance doit, d'après elle, « énoncer les conditions d'opération dans la « matrice du pouvoir »⁹⁴ afin d'en modifier les rapports. »⁹⁵ Cette relation de pouvoir qui existe dans toute relation de reconnaissance repose d'après Estelle Ferrarese sur la *possibilité* qui est donnée de ne pas répondre à la demande de reconnaissance d'un sujet. Pour étayer sa thèse, Estelle Ferrarese fait référence à de nombreuses reprises à Judith Butler⁹⁶. La philosophe américaine considère en effet que les identités sont socialement construites à partir de mécanismes de pouvoir, de telle sorte que les demandes de reconnaissance, déjà préconstruites, ne produisent des satisfactions qu'en y subordonnant toujours plus les agents. Elle rejoint là-dessus une conception foucauldienne de

⁹² FERRARESE, Estelle, dans CAILLE, Alain (dir.), LAZZERI, Christian (dir.), 2009, p. 303-320.

⁹³ FERRARESE, Estelle, dans CAILLE, Alain (dir.), LAZZERI, Christian (dir.), 2009, p. 303.

⁹⁴ Estelle Ferrarese note ici emprunter l'expression à Judith Butler et donne comme référence : BUTLER, Judith, *Gender Trouble. Feminism and the subversion of identity*, London, Routledge, 1990, p. 30.

⁹⁵ FERRARESE, Estelle, dans CAILLE, Alain (dir.), LAZZERI, Christian (dir.), 2009, p. 320.

⁹⁶ Cf par exemple BUTLER, Judith, *La Vie psychique du pouvoir*, Paris, Léo Scheer, 2002.

la subjectivité qui n'aurait d'autre réalité que celle du pouvoir, car, rappelons-le, chez Foucault le développement de techniques disciplinaires représente la mise au point d'une technologie « pour constituer effectivement les individus comme éléments corrélatifs d'un pouvoir et d'un savoir »⁹⁷. Si pour Foucault, philosophe qui s'inscrit dans le courant de la philosophie sociale, cette idée doit amener à une critique des normes et des mécanismes du pouvoir, Jacques Rancière, philosophe politique, tire de cette même idée de toutes autres conclusions. Jacques Deranty s'en fait l'écho dans l'article « Mécontentement et lutte pour la reconnaissance : Honneth face à Rancière »⁹⁸. Il s'agit pour Jacques Rancière d'établir une critique totale de l'identité sociale issue de la reconnaissance sociale : un sujet peut certes faire reconnaître sa contribution à l'ordre commun, mais si cette contribution provient d'une position de dominé, ce qui aura été reconnu n'aura été que sa domination, c'est-à-dire la négation même de sa véritable reconnaissance. D'après Jacques Rancière toute reconnaissance véritable ne peut être que la position de la radicale égalité des êtres sociaux, ce qui exige la transcendance de leur être social : « Pour que la demande de reconnaissance produise des effets politiques, c'est-à-dire réellement égalitaires, il faut que l'identité sociale soit brouillée, oubliée ou niée. Le sujet politique se définit à l'encontre de toute identité sociale. »⁹⁹ Bien évidemment, on a affaire ici à une différence radicale de présupposés entre philosophie sociale et philosophie politique. En effet, la philosophie sociale part des individus, construits socialement, pour mettre au jour des pathologies sociales. Jacques Rancière voit là-dedans une attitude hypocrite de la part du philosophe social, surplombante, car il se donnerait pour tâche de « soigner les incapables, ceux qui ne savent pas voir, qui ne comprennent pas le sens de ce qu'ils voient, qui ne savent pas transformer le savoir acquis en action militante »¹⁰⁰, alors que parallèlement le médecin a besoin de ces malades à soigner. Cet argument semble recevable dans le cadre d'une philosophie sociale qui serait prescriptive, or là n'est pas son but. De plus, ajoute Franck Fischbach, lorsqu'il résume dans la conclusion de *Manifeste pour une philosophie sociale* le débat qui anime philosophie sociale et philosophie politique, la philosophie sociale porte avec soi l'exigence maintenue d'une transformation et d'une émancipation sociales, auxquelles cependant « (sur ce point J.

⁹⁷ FOUCAULT, Michel, *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard, 1975, p. 195.

⁹⁸ DERANTY, Jean-Philippe, dans RENAULT, Emmanuel (dir.), SINTOMER, Yves (dir.), 2003, p. 185-199. Il fait référence à deux ouvrages de Jacques Rancière en particulier : RANCIERE, Jacques, *La Mécontentement*, Paris, Galilée, 1985 ; *Aux Bords du politique*, Paris, La Fabrique, 1998.

⁹⁹ DERANTY, Jean-Philippe, dans RENAULT, Emmanuel (dir.), SINTOMER, Yves (dir.), 2003, p. 195.

¹⁰⁰ RANCIERE, Jacques, *Le Spectateur émancipé*, Paris, La Fabrique, 2008, p. 54.

Rancière a parfaitement raison), certains modèles « critiques » renoncent ou tendent à renoncer. »¹⁰¹ Mais il est alors permis de douter de la validité de tels modèles « critiques ». A cela s'ajoute encore que les pathologies sociales, ce qui dysfonctionne dans une forme sociale donnée, ne sont pas déterminées de l'extérieur, mais justement par les individus vivant dans cette forme sociale. En fait, la philosophie sociale a pour fonction « de renforcer, de développer cette capacité [des individus à déterminer ce qui constitue selon eux une pathologie sociale], et de fournir des arguments et des analyses qui aident et contribuent de façon décisive à la détermination de ce qu'il est possible de considérer comme une pathologie du social. »¹⁰² De même, nous dit Franck Fischbach, l'horizon normatif de la philosophie sociale est celui de la vie sociale et de ses acteurs, il s'agit de l'horizon d'attente de ceux qui participent à la vie sociale en attendant de cette participation qu'elle leur procure les conditions d'une vie accomplie et réussie. Soulignons que la notion de « condition » est importante pour la philosophie sociale : c'est justement parce qu'elle ne détermine pas le *contenu* de modèles de vie accomplie ou réussie, mais qu'elle essaye de définir les *conditions* sociales minimales permettant aux individus de formuler sans contrainte des idéaux de vie, qu'elle ne tombe pas dans la prescription. Elle ne critique pas une situation sociale au motif qu'elle empêcherait la réalisation de tel modèle de vie réussie, mais « elle considère que des individus ne peuvent poursuivre la réalisation d'un modèle de vie bonne – quel qu'il soit en son contenu – sans que soient rassemblées un certain nombre de conditions sociales leur permettant de le faire. »¹⁰³ Par ailleurs, et pour en revenir plus spécifiquement à l'argument de Jacques Rancière, sa position philosophique me semble paradoxale : une philosophie qui transcenderait l'être social des individus est-elle tout d'abord possible ? De plus, ne serait-elle pas d'autant plus surplombante ? Comment détacher un être social de sa caractéristique sociale ? La solution à ses questions réside sans doute dans la définition que fait Jacques Rancière de l'individu comme sujet politique.

Ce qui ressort de cette troisième partie de notre dissertation et donc des critiques les plus souvent adressées à la théorie de la reconnaissance d'Axel Honneth réside dans la conception normative de la reconnaissance qui s'avère problématique. Le danger lorsque le concept devient norme, qui plus est morale, est qu'il ne soit plus critiqué, alors qu'il peut être

¹⁰¹ FISCHBACH, Franck, 2009, p. 155.

¹⁰² *Ibid.*, p. 157.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 159.

lui-même à l'origine de pathologies sociales, mais son statut de normes sociales est en lui-même problématique, si l'on part du présupposé qu'il est déterminé également par les systèmes de pouvoir : on peut lui reprocher alors de méconnaître les contraintes symboliques et les rapports de pouvoir pouvant conduire les individus à revendiquer des formes de reconnaissance ne faisant que déplacer les dominations et les injustices qu'ils endurent. Pour rendre justice à Axel Honneth, il faut préciser qu'il ne nie nullement l'instrumentalisation de la reconnaissance par le néomanagement par exemple, mais il nomme cette forme de reconnaissance « reconnaissance idéologique », comme nous l'avons vu précédemment, car tout en n'offrant pas de véritable reconnaissance, elle induit des formes de domination et de légitimation de cette domination. Mais il semblerait que l'enjeu général situé au cœur du débat réside dans le choix d'Axel Honneth de ne pas théoriser les *causes* de l'injustice, qui pourraient l'amener à proposer une théorie du pouvoir ou une théorie du capitalisme, mais de théoriser les *expériences* de l'injustice à travers une théorie de la reconnaissance. Cela n'empêche pas néanmoins la complémentarité des objectifs des deux théories. C'est d'ailleurs d'après Emmanuel Renault ce vers quoi doit tendre la théorie de la reconnaissance si elle vise à approfondir la critique sociale : « articuler une théorie de l'expérience de l'injustice et une théorie des contraintes systémiques »¹⁰⁴, ce qui signifierait expliquer comment les contraintes normatives et les contraintes systémiques, c'est à dire fonctionnelles, structurales, se combinent dans l'interaction sociale. A ce propos, il tente d'analyser, dans son article « Sauver Marx par la reconnaissance ? »¹⁰⁵, la position d'Axel Honneth, qui semble partir d'un autre présupposé vis-à-vis du statut des « contraintes systématiques » et dans lequel réside finalement tout l'enjeu du débat. En effet, Axel Honneth est de l'avis qu'aucune sphère sociale ne peut totalement s'affranchir du poids des attentes normatives et que l'« administration » aussi bien que le « marché » sont soumis aux contraintes morales du monde de la vie. Cette idée peut s'interpréter de deux manières différentes par rapport aux contraintes systémiques d'après Emmanuel Renault. Soit l'idée de contrainte systémique peut être entièrement rejetée, la théorie de la reconnaissance suffisant à décrire toutes les relations sociales, puisque celles-ci consistent toujours en des interactions qui doivent être reconnues comme légitimes par les agents sociaux ; soit Axel Honneth récuse seulement l'idée selon laquelle les relations systématiques existent sous la forme de sphères sociales séparées et autonomes. Ce que l'on peut retenir également de cette idée d'Axel Honneth est qu'il part

¹⁰⁴ RENAULT, Emmanuel, dans CAILLE, Alain (dir.), LAZZERI, Christian (dir.), 2009, p. 77.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 65-85.

d'un concept émancipé de la reconnaissance, qui peut potentiellement dériver en idéologie, mais n'est pas constitué ainsi à l'origine, comme le stipule Estelle Ferrarese notamment.

Pour recentrer le débat sur notre problématique, on peut alors se demander dans quelle mesure l'existence de contraintes systématiques pèse sur la construction de soi et comment cela est-il pris en compte dans la théorie de la reconnaissance d'Axel Honneth.

Partie 4

-

Lorsque la construction de soi devient idéologie. Force du
concept de reconnaissance pour une critique sociale

Chapitre 9 – L’individualisme ou la privation des rapports de reconnaissance

On l’a dit, Axel Honneth ne nie aucunement l’instrumentalisation de la reconnaissance, manipulée parfois comme un bien instrumental lors d’une course à la reconnaissance. Comme l’identité se constitue dans la socialisation, c’est par la reconnaissance que les individus parviennent à accéder à un rapport positif à soi, autrement dit à une identité positive. Néanmoins ce rapport peut également être endommagé par des formes de reconnaissance sociale dévalorisantes : il s’agit alors de déni de reconnaissance ou de méconnaissance pour Axel Honneth. Ceci tend à montrer une vulnérabilité essentielle de l’individualité. Mais plus qu’un problème d’idéologie de la reconnaissance, cela semble être dû d’après lui à une « idéologie » de l’individualité, si l’on peut l’exprimer ainsi, propre aux sociétés actuelles : l’individualisme ou l’individualisation des rapports sociaux.

Tout d’abord, il est important de préciser que ce n’est pas une critique de l’individualisme contemporain que vise Axel Honneth, mais une critique du capitalisme néolibéral en ceci qu’il n’est pas à la hauteur du modèle d’individualité qu’il prétend promouvoir. Le philosophe veut en effet mettre au jour le paradoxe de nos sociétés modernes caractérisées par l’individualisation des rapports sociaux qui promettent l’émancipation des individus en s’appuyant sur une conception subjective des individus constituée indépendamment des rapports à autrui. Axel Honneth tente de montrer que se faisant, ces sociétés produisent des formes d’individualité faisant justement obstacle à l’émancipation, puisque les individus sont alors privés de rapports de reconnaissance intersubjectifs, conditions nécessaires à la construction de soi. Mais avant tout, nous nous devons de définir plus précisément en quoi consiste ce fameux processus d’individualisation à l’origine de l’individualisme ou « paradoxe de l’individualité ». C’est ainsi qu’Emmanuel Renault, dans son article « L’individu comme concept critique », décrit l’individualisme, car il explique qu’historiquement un individualisme positif, défini par les valeurs de l’autonomie, de la responsabilité et de l’authenticité individuelle et qui se serait développé à partir de l’après-guerre, se serait renversé en mettant en cause tout ce qui constituait une entrave à son développement dans le travail taylorien, dans la famille patriarcale, dans la consommation standardisée et dans la mainmise de l’Etat sur l’éducation et la culture. Se faisant il acquiert son sens négatif de recentrement des individus sur leurs intérêts purement personnels et

contribue à remplacer un capitalisme fordiste par un néolibéralisme caractérisé par de nouvelles conditions de travail où le salarié est censé être autonome, responsable et créatif, et par une très forte diversification des modes de vie et de consommation. En ce sens le néolibéralisme semble constituer un progrès dont Axel Honneth veut montrer l'ambivalence. Emmanuel Renault dans son article « L'individu comme concept critique » donne trois définitions différentes, une neutre, une positive et une négative, de l'individualisation. Dans un sens neutre, l'individualisation désigne une diversification des trajectoires biographiques. En ce sens l'individualisation de parcours personnels recouvre un processus aisément observable, parce qu'inscrit sur un plan objectif. Emmanuel Renault cite en exemple une diversification des emplois et des formations au cours des dernières décennies. Il devient par contre déjà plus problématique d'analyser ce que décrit le terme d'individualisation dans un sens positif qu'Emmanuel Renault définit de la manière suivante : il s'agit de « la capacité d'un individu à opérer un retour réflexif sur son conditionnement social, à engager des expérimentations pour déterminer en conscience la trajectoire biographique qui lui convient et à parvenir à concrétiser les projets qui motivent ces choix fondamentaux. », c'est-à-dire une réelle autonomisation du sujet. Or il est difficile, d'une part, de définir des critères accessibles à une forme d'observation extérieure de ce phénomène, car un tel processus d'autonomisation de l'individu n'existe que dans la perspective de personnes impliquées dans un rapport d'interaction correspondant ; d'autre part, pour que cette conception positive de l'individualisation consiste en un réel progrès, il faudrait que celui-ci soit observable et il est plus que douteux que ce soit le cas. Notons très rapidement, puisque nous recentrons dès à présent notre dissertation sur la philosophie d'Axel Honneth, que ce dernier parle d'« individuation » pour désigner ce qu'Emmanuel Renault appelle « individualisation ». Plus exactement chez Axel Honneth, l'individuation est le processus d'ensemble qui amène une individualisation des parcours personnels. Voilà comment il définit ce processus dans son article « Capitalisme et réalisation de soi : les paradoxes de l'individuation »¹⁰⁶ : « Le concept d'« individuation », qui forme le second axe d'un diagnostic sociologique de la modernité [, le premier étant la « rationalisation »], présente à cet égard un trait ambivalent et incertain, puisqu'il désigne à la fois le fait extérieur d'un élargissement des caractères individuels, et le fait « intérieur » d'une intensification de l'activité propre du sujet. »¹⁰⁷ Si l'on a vu dans la partie précédente que les rapports sociaux entre individus pouvaient être faussés et de fausses

¹⁰⁶ HONNETH, Axel, 2006, 2008, p.305-323.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 306.

identités construites à cause d'une reconnaissance devenue idéologique, il semble que chez Axel Honneth la cause en soit plutôt la recherche d'une identité et d'une authenticité devenue idéologique. En effet, l'idée d'une individualisation positive s'accompagne dans les sociétés néolibérales de normes de l'autonomie, de la responsabilité, ou encore de l'authenticité, imposées aux individus par la nouvelle organisation du travail. Les médias et la publicité imposent également l'authenticité et l'expérimentation de soi dans les modes de consommation et le loisir. Autrement dit, ce sont des processus de transformation socio-structurels qui mettent l'individu lui-même au centre des projets de vie et qui « ont permis la reprise massive des schémas d'interprétation venus pour la plupart de romantisme et véhiculés par de petits groupes de type sectaire, qui envisagent la vie comme un processus de réalisation expérimentale de soi. »¹⁰⁸ Axel Honneth reprend ce diagnostic socio-historique à Charles Taylor¹⁰⁹ pour qui l'idéal romantique d'« authenticité » a été de nos jours tellement « galvaudé » qu'il en a perdu ses connotations dialogiques, collectives, et a conduit à la perspective purement égocentrique d'une quête de soi-même. Pour Axel Honneth cela va même encore plus loin qu'une « idéologie » de l'identité : ces attentes de réalisation individuelle sont désormais intégrées dans le « profil » institutionnalisé sur lequel se fonde la reproduction sociale, à tel point qu'elles ont perdu leur finalité interne et sont devenues un principe de légitimation du système. Axel Honneth parle alors d'une mutation d'une promesse de liberté qualitative en « idéologie de la désinstitutionnalisation »¹¹⁰. L'individualisation passe par la prescription et ne consiste pas en l'affirmation réflexive de la liberté. Promesse non réalisable et sous-tendue par des normes souvent faussées conduisant à différentes formes de souffrance sociale, l'individualisation est devenue idéologie. A ce stade, Emmanuel Renault arrive ainsi à la troisième définition, négative, de l'individualisation : on peut l'entendre « au sens négatif de l'isolement accru des individus, au sens d'une privation des rapports de reconnaissance assez stables et valorisants pour rendre possible le rapport positif à soi et par là même, l'autonomie, la responsabilité et la réalisation de soi. » Cette idée critique de l'individu isolé, on la retrouve déjà chez Marx sous le terme de « robinsonnade », en référence directe au héros du roman de Daniel Defoe, *Robinson Crusoé*. Les « robinsonnades » chez Marx consistent plus exactement en des conceptions de la société

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 314.

¹⁰⁹ Axel Honneth cite notamment comme référence : TAYLOR, Charles, *Le Malaise de la modernité*, Paris, Cerf, 1994.

¹¹⁰ HONNETH, Axel, 2006, 2008, p. 311.

comme agrégation de comportements individuels indépendants¹¹¹. Adorno et Horkheimer réutilisent ce concept dans *La Dialectique de la Raison*, à propos du personnage homérique d'Ulysse dans la première digression du livre « Ulysse, ou mythe et Raison ». Ils décrivent Ulysse et Robinson comme « deux naufragés exemplaires [qui] font de leur faiblesse – celle de l'individu qui se sépare de la collectivité – leur force sociale. Livrés au caprice des vagues, isolés sans espoir d'être secourus, ils sont contraints, dans leur isolement, à poursuivre avec témérité leur intérêt atomistique. »¹¹² Ces nouvelles formes d'individualité font obstacle à l'émancipation en ceci qu'elles sont sous-tendues, par des processus socio-structurels, et sous-tendent des rapports de domination : les rapports d'Ulysse, capitaine du bateau, avec ses marins, lors de l'épisode avec les Sirènes, sont marqués par la domination, lorsqu'il les oblige à le lier au mât et à se constituer ainsi en agents de sa propre répression. L'individualité est alors caractérisée par la réification, c'est-à-dire la réduction d'autrui, mais également de soi-même, à un ensemble de données contrôlables et manipulables et à l'aliénation puisque l'individu s'identifie finalement à des formes de la domination justifiée par la Raison, d'après Adorno et Horkheimer. Ulysse a une position de dominant dans le bateau tout en n'étant pas libre, dominé tour à tour par les créatures mythologiques que sont les Sirènes et sa propre raison, principe de la conservation de soi, qui le conduit à réclamer lui-même à être attaché au mât et donc à l'auto-domination. Et en effet, nous dit Emmanuel Renault, « on pourrait montrer comment le rapport faussé aux normes que tend à induire la nouvelle organisation du travail implique des formes de « réification » de soi par lesquelles les salariés cherchent à présenter leurs « performances » et même leur « savoir-être » sous un jour répondant à des critères de reconnaissance qu'ils jugent parfois dénués de sens. »¹¹³ Une telle définition de l'individualisation amène aussi à l'idée d'aliénation, puisque l'individu, privé des rapports intersubjectifs de reconnaissance véritable, comme dans un cas de servitude volontaire, finit par s'identifier à ses normes idéologiques d'authenticité et d'autonomie. Quelles conséquences cette nouvelle idée d'une idéologie de l'individualisation a-t-elle pour la théorie de la reconnaissance ?

¹¹¹ A ce propos, voir notamment : MARX, Karl, « Introduction générale à la critique de l'économie politique », dans RUBEL, Maximilien (dir.), *Karl Marx. Philosophie*, Paris, Editions Gallimard, Collection Folio, 1994, p. 447.

¹¹² ADORNO, Theodor W., HORKHEIMER, Max, (1969) 1974, p. 74.

¹¹³ RENAULT, Emmanuel, « L'individu comme concept critique », *Contretemps* [en ligne], ca 2009, <http://www.contretemps.eu/fr/interventions/lindividu-comme-concept-critique> (page consultée le 28/06/2012).

Chapitre 10 – L’auto-réification comme obstacle à la construction de soi

Pour Axel Honneth, il s’agit dans tous les cas d’une instrumentalisation de la reconnaissance à travers ces processus socio-structurels qui conduisent l’individu à se réifier lui-même. Emmanuel Renault résume ainsi cette idée dans l’article « L’individu comme concept critique » : « une telle utilisation stratégique de la reconnaissance, en sapant ainsi les conditions d’une reconnaissance authentique par autrui, contribue à des formes d’isolement à l’intérieur même de la relation à autrui. »¹¹⁴ Mais que faut-il entendre exactement par « réification de soi » ? Notons que ce terme de « réification » est un concept forgé par Georg Lukács dans *Histoire et conscience de classe*¹¹⁵ paru en 1923. Ce terme traduit traditionnellement un *habitus* ou une forme de comportement par lequel le sujet ne considère plus ses semblables comme sujets mais comme choses ou objets. Phénomène plus vaste encore, c’est le monde entier qui apparaît à travers la réification comme un ensemble d’entités chosales. Les individus perdent l’aptitude à se rapporter aux personnes et aux événements du monde de manière participative engagée. Notons que derrière cette définition du concept lukácsien marxiste de réification, on retrouve les grandes idées de la philosophie de Marx quant à son concept d’aliénation¹¹⁶ en particulier. Marx dénonce en effet l’opposition entre activité et passivité comme une des caractéristiques essentielles et remarquables de la situation sociale et historique présente : la société est d’après lui le lieu de déploiement d’« une activité transsubjective et relationnelle, mais dans les conditions actuelles cette activité s’ignore elle-même, elle n’apparaît pas aux individus comme activité et encore moins comme leur propre activité. »¹¹⁷ On remarque encore une fois la place primordiale qu’occupe l’agir dans la philosophie marxiste. De plus, à travers la réification le sujet devenu chose perd en quelque sorte son existence au sens social du terme. Or, si l’on suit toujours la conception lukácsienne de réification, qu’Axel Honneth reprend dans son livre *Réification. Petit traité de*

¹¹⁴ RENAULT, Emmanuel, « L’individu comme concept critique », *Contretemps* [en ligne], ca 2009, <http://www.contretemps.eu/fr/interventions/lindividu-comme-concept-critique> (page consultée le 28/06/2012).

¹¹⁵ LUKÁCS, Georg, *Histoire et conscience de classe*, Paris, Minuit, 1960.

¹¹⁶ Réification et aliénation sont bien évidemment deux concepts distincts. Là où la réification correspond, comme nous l’avons dit, à un oubli de la reconnaissance ayant pour effet que les sujets perçoivent partenaires et biens comme des choses et non comme de véritables sujets, l’aliénation correspond, dans un sens large, au processus non conscient par lequel un individu est dépossédé de ce qui le constitue au profit d’un autre, qui l’asservit.

¹¹⁷ FISCHBACH, Frank, dans RENAULT, Emmanuel (dir.), SINTOMER, Yves (dir.), 2003, p. 178.

*Théorie critique*¹¹⁸, il ne s'agit ni d'une erreur épistémique de catégorie, bien que la réification ait pour effet que les sujets perçoivent partenaires et biens comme des choses et non comme de véritables sujets, ni en une infraction à des principes moraux, car, nous dit Axel Honneth, « il [le concept de réification] ne suppose pas qu'une responsabilité ni une culpabilité pèse sur quiconque. »¹¹⁹ En fait, il s'agit d'après Lukács d'un fait social dû à la généralisation unidimensionnelle de l'échange marchand à toute interaction sociale. La cause de la réification n'intéresse pas directement Axel Honneth qui essaye de traduire dans *Réification. Petit traité de Théorie critique* l'expérience de réification dans les termes d'une théorie de la reconnaissance. Très vite il se confronte au paradoxe suivant : « [...] comment expliquer la « réification » comme un processus social si ce que l'on suppose avoir été perdu [une attitude de reconnaissance et de participation] possède néanmoins une signification à ce point constitutive pour la société humaine qu'il s'exprime d'une façon ou d'une autre dans tous les processus sociaux ? »¹²⁰ Il fait ici référence à la conception ontologique sociale de la reconnaissance, constitutive de l'individu. La solution d'Axel Honneth est de conceptualiser la réification comme un *oubli* de reconnaissance. Par oubli, il entend une restriction de l'attention « par laquelle le fait de la reconnaissance se déplace à l'arrière-plan de la conscience et ne s'offre plus à la vue immédiate. »¹²¹ Ainsi la réification peut avoir des conséquences éthiques et morales en ceci qu'elle prive indirectement les individus des conditions de reconnaissance nécessaires pour arriver à un rapport positif à soi et une construction réussie de son identité, néanmoins le concept n'est pas en lui-même moral ou amoral : il participe d'un fait social sous-tendu par des contraintes systémiques transmettant une idéologie de l'individualisation, pour en revenir à notre partie précédente. Or justement à travers cette idéologie reléguée par divers processus socio-structurels, on rencontre des cas d'auto-réification. Lukács évoque déjà trois sphères dans lesquelles on peut observer une conduite réifiante de la part des individus : outre le monde objectif des phénomènes naturels, le monde intersubjectif formé par les hommes, il distingue également le monde des expériences internes, des activités mentales. Le thème d'auto-réification est traité plus particulièrement par Axel Honneth dans le chapitre V de *Réification* : « L'auto-réification :

¹¹⁸ HONNETH, Axel, *Réification. Petit traité de Théorie critique* (2005), Paris, Gallimard, 2007.

¹¹⁹ HONNETH, Axel, (2005) 2007, p. 72.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 73.

¹²¹ *Ibid.*, p. 82.

les contours du phénomène »¹²². L'enjeu du chapitre est pour Axel Honneth de savoir si le concept de reconnaissance est pertinent dans notre manière de nous rapporter à *nos* désirs, à *nos* sentiments, à *nos* projets. Autrement dit, est-il possible de parler à propos du monde intérieur d'une antériorité nécessaire de la reconnaissance ? Pour le découvrir, il nous faut analyser le phénomène d'auto-réification lui-même, nous dit Axel Honneth. Pour le philosophe deux processus expliquent l'auto-réification du sujet : le « détectivisme » et le constructivisme (ou « constitutionalisme »¹²³). Tous deux sont bien évidemment liés à la construction de soi du sujet. Dans le cas du « détectivisme », le rapport du sujet à lui-même est pensé comme un rapport du sujet au monde : le sujet adopte une attitude cognitive neutre en se rapportant à ses propres désirs comme il se rapporte au monde. Cette conception cognitiviste du rapport à soi est appelée également « détectiviste », car elle donne au sujet un statut de détective avec un savoir privilégié, qui n'a qu'à découvrir quels sont ses désirs à l'issue d'une enquête intérieure. Le constructivisme, quant à lui, stipule que le sujet forge lui-même et de manière consciente ses désirs et intentions en les formulant. Il part du principe, contraire au « détectivisme », selon lequel nous parlons de nos états mentaux sans pouvoir cependant nous prévaloir à leurs propos d'une connaissance certaine de leur contenu. Or de cette asymétrie, comme dit Honneth, le constructivisme « déduit que ces états doivent consister en des entités que nous contribuons activement à former. »¹²⁴ Axel Honneth rejette avec force l'une comme l'autre de ces conceptions quant au degré de vérité de leur réponse à la question de la formation des états mentaux chez un sujet, mais également parce la croyance en ces conceptions et leurs applications constituent des processus d'auto-réification. La conception « détectiviste » pense en effet le rapport à soi selon le modèle des actes de connaissance dans lesquels il s'agit de mettre au jour des états de choses existants, pour laquelle nous analysons notre monde intérieur comme un objet à découvrir : nous adoptons ainsi un comportement réifiant envers nous-mêmes. La conception constructiviste, quant à elle, en attribuant au sujet une capacité illimitée à l'auto-attribution, nie l'effet de limitation inhérent aux sentiments : « En effet, aucun des sentiments que nous éprouvons ne possède une plasticité suffisante pour que nous puissions, par un simple acte de nomination, leur assigner

¹²² HONNETH, Axel, (2005) 2007, p. 89-106.

¹²³ « Détectivisme » et « constitutionalisme » sont deux termes qu'Axel Honneth dit avoir empruntés à David Finkelstein. Il donne dans ses notes la référence suivante : FINKELSTEIN, David, *Expression and the Inner*, Cambridge, Harvard University Press, 2003, chap. 1.

¹²⁴ HONNETH, Axel, (2005) 2007, p. 98.

des propriétés empiriques déterminées. »¹²⁵. De ce fait, elle ne *reconnait* plus en quelque sorte notre subjectivité, le caractère non objectif de nos états intérieurs, et finalement, en considérant que le rapport à soi-même, docile, repose sur des actes perceptifs dirigés vers l'intérieur, elle adopte également une attitude réifiante. C'est une conception « expressiviste »¹²⁶ qui constitue, d'après Axel Honneth, la solution du problème du rapport à soi et à ses dérivés. Si Marcel Proust en a l'intuition dans *Le Côté de Guermantes* : « Nous travaillons à tout moment à donner sa forme à notre vie, mais en copiant malgré nous comme un dessin les traits de la personne que nous sommes et non de celle qui nous serait agréable d'être. »¹²⁷, Axel Honneth la conceptualise de cette manière : « Nous n'observons pas nos états mentaux comme des objets, nous ne les construisons pas non plus grâce aux expressions langagières ; nous les formulons en fonction de ce qui nous est intérieurement toujours familier. »¹²⁸. D'après Axel Honneth, cette manière « expressiviste » qu'a le sujet de se rapporter à lui-même témoigne d'une forme de reconnaissance préalable, dans le sens où il considère ses désirs et sentiments propres comme *méritants* d'être formulés. L'acte de reconnaissance *actualise* l'identité pour reprendre une formule d'Estelle Ferrarese¹²⁹ qu'elle reprend elle-même à Arto Laitinen : « la reconnaissance est à la fois une réponse à quelque chose (par exemple à une autonomie potentielle), et une contribution au fait que la personne puisse jouir de ces caractéristiques (par exemple, une autonomie réelle) »¹³⁰. A travers la critique du « détectivisme » et du « constructivisme » sont à nouveau démentis les modèles réceptif et attributif de la reconnaissance dont nous avons parlé précédemment.

¹²⁵ HONNETH, Axel, (2005) 2007, p. 98.

¹²⁶ Axel Honneth emprunte également ce terme à David Finkelstein.

¹²⁷ PROUST, Marcel, *Le Côté de Guermantes*, Paris, Editions Gallimard, 1988, p. 179.

¹²⁸ HONNETH, Axel, (2005) 2007, p. 101.

¹²⁹ Cf FERRARESE, Estelle, dans CAILLE, Alain (dir.), LAZZERI, Christian (dir.), 2009.

¹³⁰ LAITINEN, Arto, „Interpersonal Recognition: A Response to Value or a Precondition of Personhood?” dans *Inquiry*, 45, 2002, p. 423-474.

Chapitre 11 – Problèmes autour du concept d'identité

On l'a compris, au cœur de la théorie de la reconnaissance d'Axel Honneth se situe le concept d'identité. Un acte de reconnaissance permet une actualisation de l'identité de l'individu suivant la description « expressiviste » que nous avons exposé précédemment. Cependant l'emploi de ce concept chez le philosophe allemand est étonnant quand on connaît un peu l'histoire du concept, vivement critiqué par Adorno notamment. De plus, on peut se demander ce qu'apporte réellement à la critique sociale et au questionnement éthique sur la vie « bonne » ce concept d'identité et pourquoi ne pas s'en être tenu à celui d'individualité comme mesure critique des sociétés. Chez Adorno en effet, le concept d'identité est critiqué pour son absolutisme¹³¹ : il décrit l'individu comme un absolu, c'est-à-dire en dehors de tous rapports sociaux, sans place pour l'altérité et toujours même à travers le temps. Adorno écrit à ce propos dans l'aphorisme 99 « Pierre de touche » de *Minima Moralia* : « C'est en lui [l'individu conçu comme un absolu] que prétend s'exprimer cette fiction selon laquelle ce qui est biologiquement unique doit logiquement précéder la totalité sociale »¹³². Et en effet, la conception adornienne de l'identité est souvent corrélée par les notions d'unité, de rigidité et d'authenticité. Ainsi l'aphorisme 99 de *Minima Moralia* est rythmé de phrases critiquant l'authenticité et à travers elle l'idée d'identité : « L'authenticité n'est rien d'autre que l'insistance têtue, obstinée sur la forme monadique que l'oppression sociale impose aux hommes. »¹³³ Non seulement elle est le résultat d'une scission au sein du processus social, mais, outre la conception de l'individu, elle sous-tend un autre enjeu épistémologique : l'authenticité fait échos à un processus de la connaissance absolu et ultime. Il y a à travers ce concept l'idée de propriétés fixes rattachées à un objet qu'elles définissent. Si l'objet regroupe toutes ces propriétés, il devient le modèle authentique prédéfini préalablement par celles-ci. Il y a identité entre l'objet et le modèle de propriétés. Or d'après Adorno, « placer l'authenticité à égalité avec la vérité est une démarche indéfendable. C'est précisément l'imperturbable réflexion sur soi – ce comportement que Nietzsche appelait psychologie – c'est-à-dire le fait d'insister sur la vérité quand à soi-même, qui nous montre constamment, dès les premières

¹³¹ Adorno parle à la page 207 de *Minima Moralia* des „abîmes de l'absolutisme individuel » à propos de l'identité.

¹³² ADORNO, Theodor W., (1951) 2001, p. 208.

¹³³ *Id.*

expériences conscientes de l'enfance, que les émotions sur lesquelles on fait porter sa réflexion ne sont pas tout à fait « authentiques ». Elles contiennent toujours une part d'imitation, de jeu, de désir d'être autre. »¹³⁴ Cette citation fait directement référence à la conception mimétique de la construction de l'individu d'Adorno que nous avons vu précédemment : le principe de l'humain est l'imitation, en cela il n'est jamais vraiment authentique. Si Adorno critique l'absolutisme du concept d'identité, on peut néanmoins retrouver dans certains de ses textes l'emploi de ce mot dans un sens positif. On en a cité un exemple tout à l'heure à propos du personnage homérique d'Ulysse et du renversement de l'individualité : « L'individu en tant que sujet n'est pas encore réconcilié avec lui-même ; il n'a pas encore trouvé son identité. » Ici, l'identité est ce qui permet de faire la synthèse des deux parties de l'individualité renversée, mutilée. L'identité n'est pas déjà fixée et déterminée, elle se construit dans le temps et au contact d'autrui, néanmoins elle n'est pas non plus pure construction puisqu'elle est déjà sous-tendue par une individualité première.

A travers la notion d'identité il y a l'idée de vérité : toutes deux sont de l'ordre du discours et de la représentation et elles sont correspondance ou adéquation entre la réalité et le langage ou la représentation de la réalité délimités par l'activité de connaissance. Or on retrouve dans la conception de l'identité d'Adorno, sa conception dialectique du processus de connaissance : « La dialectique s'oppose aussi abruptement au relativisme qu'à l'absolutisme ; ce n'est pas en recherchant une position intermédiaire entre les deux mais c'est au contraire en passant aux extrêmes, en partant de leur propre idée qu'elle cherche à en montrer la non-vérité. »¹³⁵ Et en effet Adorno critique l'absolutisme du concept d'identité en même temps qu'il critique une conception de la réalité qui serait relativiste. La solution réside pour lui dans la dialectique négative : celle-ci permet d'approcher la vérité par des négations universelles, l'affirmation étant déjà détermination (ou utopie ?)¹³⁶. Cette conception est peut-être à rapprocher du concept de différence chez Deleuze. La différence – négation – est chez Deleuze déjà une affirmation : « Dans son essence, la différence est objet d'affirmation, affirmation elle-même. Dans son essence, l'affirmation est elle-même différence. »¹³⁷ Derrière son concept de différence réside bien sûr l'idée de distinction mais nullement dans un sens d'opposition, de comparaison avec l'autre. Ce sont des limites qui se dessinent derrière le

¹³⁴ *Ibid.*, p. 206-207.

¹³⁵ ADORNO, Theodor W., (1966) 2003, p. 50.

¹³⁶ Nous n'avons malheureusement pas eu le temps de nous pencher plus avant sur la question cette année, mais espérons pouvoir le faire l'année prochaine.

¹³⁷ DELEUZE, Gilles, *Différence et répétition*, Paris, PUF, 1968, p. 74.

processus de différence, elles sont la première dimension de la différence. Tout se passe comme dans l'exemple des bateaux de Leibniz, nous dit Deleuze, ils sont « emportés par le courant, il peut y avoir des chocs, mais ces chocs ont nécessairement valeur de limitation et d'égalisation, non pas de neutralisation ni d'opposition. »¹³⁸ C'est ainsi que la négation dessine les contours de la connaissance.

Adorno résume ainsi cette idée à la fin de l'aphorisme « Logique de la dislocation » de la *Dialectique négative* : « Le sujet doit donner au non-identique réparation de la violence qu'il lui a faite. C'est précisément par là qu'il se libère de l'apparence de son être-pour-soi-absolu. Celle-ci est pour sa part le produit du penser identifiant qui, à mesure qu'il dégrade une chose en un simple exemplaire de son espèce ou genre, prétend le posséder en tant que tel sans apport subjectif. »¹³⁹ En fait, si on recentre à présent le concept d'identité dans la problématique de l'individualité et de la critique sociale, on peut retenir qu'il est douteux parce que l'identité est soit trop générale – elle porterait la trace de l'assujettissement à l'ordre social et de l'oppression à l'individualité – ou trop particulière – si l'on s'y référait politiquement, on risquerait de formuler des revendications insuffisamment collectives –. D'après Emmanuel Renault ces objections sont trop abstraites pour être prises au sérieux : « il est clair que l'identité personnelle comporte toujours des composantes collectives, et il est tout aussi clair que nous accédons toujours aux revendications universelles à partir des enjeux rencontrés dans notre expérience individuelle qui est elle-même conditionnée biographiquement, socialement et culturellement. »¹⁴⁰ Que la conception de l'identité soit aussi claire est douteux quand on connaît l'histoire du concept et l'énergie qu'a dépensé Adorno pour critiquer ce concept. Néanmoins il est évidemment qu'Axel Honneth ou Emmanuel Renault, lorsqu'ils déclarent chacun que la pensée critique a besoin d'une conception cohérente de la nature et des enjeux de l'identité, ne l'entendent pas dans le même sens qu'Adorno, qui correspondrait pour eux à une identité idéologique. Ils entendent identité dans le sens de rapport à soi. La reconnaissance par autrui, mais aussi se reconnaître soi-même est essentielle pour se construire une identité positive ou un rapport à soi positif. L'objectif éthique de construction d'une identité positive motive la pensée critique à dépasser le questionnement sur l'individualité pour le formuler en termes d'identité également, mais là

¹³⁸ *Ibid.*, p. 71-72.

¹³⁹ ADORNO, Theodor W., (1966) 2003, p. 180.

¹⁴⁰ RENAULT, Emmanuel, « L'individu comme concept critique », *Contretemps* [en ligne], ca 2009, <http://www.contretemps.eu/fr/interventions/lindividu-comme-concept-critique> (page consultée le 28/06/2012).

n'est peut-être pas la raison principale : ce n'est plus seulement l'individualité mais aussi l'identité, la manière dont l'individu se perçoit et se définit, qui est victime des pathologies sociales. On l'a vu, le néolibéralisme est caractérisé par la manière dont le management par exemple instrumentalise les identités individuelles par l'intermédiaire de promesses non réalisables sous une forme non faussée de reconnaissance de l'autonomie, de la responsabilité et de l'authenticité. Emmanuel Renault parle de critique de l'individualité sur le « terrain psychosocial de l'identité »¹⁴¹. C'est ainsi que peuvent être dénoncés ces projets managériaux et politiques qui à travers une conception flexible de l'individu – les projets, les aspirations, les ancrages sociaux et biographiques des individus peuvent être redéfinis à tout moment par les impératifs de la production ou encore de la gestion du chômage – leur dénie toute reconnaissance.

¹⁴¹ RENAULT, Emmanuel, « L'individu comme concept critique », *Contretemps* [en ligne], ca 2009, <http://www.contretemps.eu/fr/interventions/lindividu-comme-concept-critique> (page consultée le 28/06/2012).

Conclusion

La pertinence du concept de reconnaissance dans le cadre de la philosophie sociale ne fait aucun doute. L'individu et ses expériences sont les mesures de la philosophie sociale, dont la ligne directrice est l'établissement de théories critiques de la société. Et qui dit société, dit regroupement d'individus, structuré par des liens de dépendance réciproque et évoluant selon des schémas réglés. Or, partant du présupposé que l'individu, en tant qu'être social, se construit socialement, le concept de reconnaissance acquière toute sa force et sa place primordiale dans l'ontologie sociale : c'est par l'intermédiaire de la reconnaissance, c'est-à-dire de relations entre individus sous-tendues par des attentes de reconnaissance, que se constitue l'individu. Pour être plus précis, l'individu se constitue au cours de la socialisation par l'intermédiaire de l'identification à autrui qui stipule déjà une forme de reconnaissance préalable, de la reconnaissance par autrui, mais aussi par l'intermédiaire de la reconnaissance envers soi-même. Il existe donc un primat de la reconnaissance d'un point de vue de l'ontologie sociale. Cette idée, Axel Honneth la prend chez Hegel, mais la développe dans le cadre de sa critique sociale, qui s'inscrit directement dans la lignée de la Théorie critique, qui, rappelons-le, outre une entreprise d'actualisation du marxisme, consiste en une critique sociale s'appuyant sur une analyse des évolutions sociales contemporaines, tout en adoptant le point de vue des potentialités d'émancipation.

Axel Honneth entreprend une analyse des processus de développement social vécus comme manqués ou perturbateurs, désignés ainsi sous le nom de « pathologies sociales », à travers le concept de reconnaissance. Situé au cœur du social, parce qu'étant au fondement de la construction de l'individualité, le concept de reconnaissance est indiscutablement pertinent pour établir une théorie critique de la société. Néanmoins, on peut faire un premier reproche à la critique sociale d'Axel Honneth constituée uniquement en théorie de la reconnaissance. L'individu en tant que production sociale n'est pas constitué uniquement par l'intermédiaire de relations de reconnaissance, mais aussi à travers les contraintes systémiques de la société, dictées dans nos sociétés contemporaines par l'économie capitaliste, nous dirait Marx. Une société est en effet sous-tendue par des schémas réglés, fonctionnels et structurels, qu'on ne peut pas laisser de côté et qui influent sur les individus. Il serait intéressant de savoir dans quelle mesure les individus sont conditionnés par la société d'une manière générale et par leur appartenance à une classe. Or, sans nier ces contraintes systémiques, la théorie de la

reconnaissance d'Axel Honneth ne les prend pas assez en compte, la reconnaissance étant pour lui a priori dans la construction de l'individu. Et il est possible en effet de théoriser des relations de domination comme étant des dénis de reconnaissance, c'est-à-dire de les théoriser par la reconnaissance. Le problème se pose lorsque la reconnaissance elle-même devient source ou moyen de domination, comme c'est le cas avec l'instrumentalisation de la reconnaissance par le « néomanagement » : ce sont les impératifs de production ou les impératifs de gestion du chômage par exemple qui redéfinissent à tout moment les aspirations et projets des individus pour les rendre toujours plus flexibles et qui transforment ainsi la reconnaissance en bien instrumental. Axel Honneth explique ce phénomène à travers le terme de « reconnaissance idéologique » : la reconnaissance elle-même n'est pas directement remise en cause car il s'agit en réalité d'une fausse reconnaissance, d'un faux adressage de reconnaissance qui est prodigué par le « néomanagement ». La question est alors de savoir comment distinguer un vrai adressage de reconnaissance d'un faux. L'argument d'Axel Honneth consiste essentiellement à dire qu'une promesse institutionnelle de reconnaissance est idéologique, lorsque celle-ci ne peut pas être honorée par l'institution en question. Cependant cette reconnaissance idéologique est bien due à un facteur extérieur qui n'est pas la reconnaissance elle-même, mais bien des contraintes systémiques. La reconnaissance est potentiellement et effectivement sous-tendue par des relations de pouvoir. En ceci, on peut affirmer, à mon sens, que le concept de reconnaissance n'est pas suffisant pour assoir une critique sociale. La question reste quand même de savoir dans quelle mesure la reconnaissance est sous-tendue par des relations de pouvoir.

La réponse d'Axel Honneth à cette critique est d'expliquer qu'il se préoccupe plus d'analyser les *expériences* d'injustice des individus que les *causes* de ces injustices et il range de toute évidence les contraintes systémiques dans les causes des pathologies sociales. Mais ceci amène, d'après moi, une question ouverte « méthodologique » : tout d'abord, est-il réellement possible de séparer expériences et causes de l'injustice dans le cadre d'une critique sociale ? Ensuite, une critique sociale qui ne s'intéresse pas directement aux causes, aux fondements des dysfonctionnements sociaux est-elle pertinente ? Ou ne perd-elle pas tout simplement de sa force d'action, précieuse à Marx et Adorno notamment ? L'expérience de l'injustice est bien évidemment au fondement de la critique sociale, mais la propriété contestataire et démystificatrice de la critique ne s'établit-elle pas à l'aune des fondements de la société, culturels sous-tendus par des attentes de reconnaissance et systémiques ?

Force est d'admettre que tout au long de notre dissertation s'est posée également une difficulté récurrente : d'un côté, on reconnaît avec Axel Honneth un primat de la reconnaissance à tout phénomène social et en même temps, il est possible de parler de déni de reconnaissance ou de perte de reconnaissance pour décrire des pathologies sociales telles que l'aliénation, la réification ou encore l'individualisation au sens négatif du terme. Comment soutenir que ces processus sont des faits sociaux si ce que l'on suppose avoir été perdu ou nié possède néanmoins une signification à ce point constitutive pour la société humaine qu'il exprime d'une façon ou d'une autre tous les processus sociaux ? La solution à ce problème réside alors, me semble-t-il, dans la distinction de deux champs qu'occupe le concept de reconnaissance : l'ontologie sociale et un champ normatif éthique et moral. Si la reconnaissance joue un rôle dans la construction de l'individu d'un point de vue ontologique, elle joue également un rôle dans la construction « bonne », positive de l'individu. On arrive là dans le champ de l'éthique et de la morale qui pose la question de savoir ce qu'est une vie réussie, une vie bonne. C'est, à mon sens, la reconnaissance normative qui anime le plus de débats autour de la critique sociale et non la conception ontologique de la reconnaissance. En effet, la thèse d'Axel Honneth est la suivante : une revendication de reconnaissance est une demande essentiellement qualitative portant sur les conditions qui doivent permettre un rapport positif à soi, une construction réussie de son identité, la reconnaissance est nécessaire pour arriver à construire une identité positive. En ceci elle est au cœur de la critique sociale qui analyse les évolutions sociales qui justement portent atteinte aux conditions de la réalisation de soi. Or il y a clairement une méfiance dans la tradition de la philosophie sociale à l'égard des questionnements éthiques et moraux : elle ne se veut pas prescriptive, or la morale est loi/prescription universelle. Peut-être il y a-t-il une solution à trouver du côté de l'éthique qui délimite des normes dans un contexte social donné et sédimente pour l'usage social les finalités et les valeurs inhérentes aux actions humaines, alors que la morale, plus abstraite peut-être, délimite des devoirs qui consistent essentiellement dans la règle d'universalisation, si l'on suit la conception de la morale kantienne. Mais l'éthique aussi sous une autre forme est prescriptive puisqu'elle délimite des normes et des valeurs propres à l'action. Pour trouver une solution, il nous faut peut-être distinguer tout de même prescriptif et normatif, dans le sens où le prescriptif déterminerait des contenus d'identités positives par exemple et le normatif les conditions sociales minimales permettant aux individus de formuler sans contrainte des idéaux de vie. Néanmoins le normatif relève toujours d'un déterminisme voire d'un absolutisme qui peut toujours se renverser en formes de domination et de

légitimation de cette domination. Une position inverse relativiste ne conviendrait pas non plus. À quoi bon d'ailleurs faire une critique sociale sous-tendue par une conception relativiste du monde et des individus prête à tout accepter ? Cela signifie deux choses : on ne peut pas méthodologiquement construire une critique basée sur les expériences négatives des individus sans avoir l'idée d'expériences positives des individus et, deuxièmement il existe un lien direct entre l'élaboration d'une critique de la société, avec tout ce qu'elle englobe, et l'activité théorique de connaissance.

Vis-à-vis de cette première remarque, il faut noter qu'introduire une terminologie et des valeurs morales pour faire une critique sociale ne semble pas nécessaire, si l'on part du présupposé marxien, et c'est le cas d'Axel Honneth, selon lequel ce n'est pas la conscience des hommes qui détermine leur être, c'est inversement leur être social qui détermine leur conscience. D'ailleurs Axel Honneth conceptualise la réification par exemple à travers la reconnaissance comme un processus indépendant de tout questionnement moral. C'est une des difficultés, je trouve, de la théorie de la reconnaissance d'Axel Honneth qui emploie parfois une terminologie morale et parfois s'en garde, de savoir dans quel cas et pour quelle raison le concept devient moral. Peut-être la raison est-elle que la théorie de la reconnaissance dépasse la critique sociale, la philosophie sociale et s'ouvre sur la philosophie morale. Bien sûr, cette solution n'est pas pleinement satisfaisante puisqu'elle impliquerait une séparation entre social et moral, sphères dont je voudrais étudier plus en avant les liens l'année prochaine, à travers Hegel notamment, néanmoins l'introduction de questionnements éthiques dans la critique sociale complique en un sens l'établissement de la critique même : Adorno n'utilise pas directement de terminologie éthique dans sa critique, il ne parle pas d'individu « positif » mais d'individu « véritable ». Bien sûr, les deux conceptions se rejoignent d'une certaine manière, mais au lieu d'établir un concept normatif de l'individu, c'est un concept utopique de l'individu que développera Adorno à la suite de Marx. Le concept utopique n'est pas affirmation comme la norme, mais sert de fond à la critique. L'emploi de cette terminologie permet d'établir une critique objective de la société, ou la plus objective possible. On retrouve également cette terminologie chez Axel Honneth lorsqu'il parle de *faux* ou de *vrais* adressages de reconnaissance par exemple. Le choix également d'Axel Honneth d'analyser les problèmes de l'identité dans sa critique, et pas seulement de l'individualité, permet encore plus à mon sens de donner à la critique un contenu tourné vers l'idée de vérité et non vers la morale. En effet, l'identité, construite à travers des relations de reconnaissance, est également directement en lien avec l'idée de l'individu vrai. On entre vraiment ici dans le

champ de la connaissance : une conception de l'individu a priori déterminé est fautive, tout comme une conception de l'individu complètement flexible et modifiable. L'enjeu du bon développement réside dans la vraie construction de son identité prenant en compte ses qualités subjectives de départ et le fait qu'il se constituera dans le temps dans ses rapports à autrui soutenus par des relations de reconnaissance. D'une manière encore plus générale, puisqu'une critique distingue ce qui est vrai de ce qui est faux ou ce qui va bien de ce qui ne va pas, elle pose la question des limites et se fait donc en fonction de la constitution de nos connaissances. J'ai l'impression que c'est là que réside l'enjeu de la forme que peut prendre la critique qui a pour but d'être la plus pertinente donc la plus vraie possible. Aussi, si toute affirmation est déjà une forme de déterminisme faux pour Adorno, il use de la dialectique négative pour établir sa critique, la négation étant déjà une forme d'affirmation. J'aimerais l'année prochaine me pencher plus en avant sur la question du lien entre connaissance et société qui résiderait d'ailleurs dans le concept de reconnaissance : la connaissance est soutenue par la reconnaissance qui lui permet de garder le lien originare avec l'individu subjectif et le monde intersubjectif. L'enjeu est également de savoir s'il existe vraiment une « vérité » de la société ou une société véritable. Pour la critique sociale, il existe à n'en pas douter une non-vérité de la société.

*Sur l'eau*¹⁴². – 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 jamais. [...]

Theodor W. Adorno, *Minima Moralia*, Aphorisme 100.

¹⁴² En français dans le texte.

Bibliographie

ADORNO, Theodor W., *Minima Moralia* (1951), Paris, Editions Payot, 2001.

ADORNO, Theodor W., *Dialectique négative* (1966), Paris, Editions Payot, 2003, p. 50-52.

ADORNO, Theodor W., HORKHEIMER, Max, *La Dialectique de la raison* (1969), Paris, Editions Gallimard, Collection Tel, 1974, Introduction, p. 13-20.

Ibid., Digression I : « Ulysse, ou mythe et Raison », p. 58-91.

BUTLER, Judith, *Gender Trouble. Feminism and the subversion of identity*, London, Routledge, 1990, p. 30.

BUTLER, Judith, *La Vie psychique du pouvoir*, Paris, Léo Scheer, 2002.

CAILLE, Alain (dir.), LAZZERI, Christian (dir.), *La reconnaissance aujourd'hui*, Paris, CNRS Editions, 2009, Introduction, p. 8-39.

DELEUZE, Gilles, *Différence et répétition*, Paris, PUF, 1968, p. 43-95.

DERANTY, Jean-Philippe, « Mécontentement et lutte pour la reconnaissance : Honneth face à Rancière », dans RENAULT, Emmanuel (dir.), SINTOMER, Yves (dir.), *Où en est la théorie critique ?*, Paris, Editions La Découverte, Collection « Recherches », 2003, p. 185-199.

DIONNE, Olivier, « La Structure de la subjectivité selon Hegel : désir, reconnaissance, altérité », *Phares* [en ligne], Volume 4, été 2004, <http://www.ulaval.ca/phares/vol4-ete04/texte05.html> (page consultée le 24/07/2012).

ELLISON, Ralph, *Homme invisible, pour qui chantes-tu ?*, Paris, Grasset, Collection « Les Cahiers rouges », 1984.

FERRARESE, Estelle, « Performativité, pouvoir vulnérabilité. A propos de quelques immanquables corrélats de l'idée de reconnaissance », dans CAILLE, Alain (dir.), LAZZERI, Christian (dir.), *La reconnaissance aujourd'hui*, Paris, CNRS Editions, 2009, p. 303-320.

FINKELSTEIN, David, *Expression and the Inner*, Cambridge, Harvard University Press, 2003, chap. 1.

FISCHBACH, Franck, « Axel Honneth et le retour aux sources de la théorie critique : la reconnaissance comme « autre de la justice » », dans RENAULT, Emmanuel (dir.), SINTOMER, Yves (dir.), *Où en est la théorie critique ?*, Paris, Editions La Découverte, Collection « Recherches », 2003, p.169-184.

FISCHBACH, Franck, *Manifeste pour une philosophie sociale*, Paris, Editions la Découverte, 2009, Avant-propos, p. 5-18.

Ibid., Conclusion : Philosophie et critique sociale, p. 133-161.

FOUCAULT, Michel, *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard, 1975, p. 195.

FRASER, Nancy, HONNETH, Axel, *Redistribution or recognition? A political-philosophical exchange*, London, New York, Verso, 2003.

HEGEL, G.W.F., *Phénoménologie de l'esprit*, Paris, Vrin, 2006, p. 201.

HOBBS, Thomas, *Elementi di legge naturale e politica (Eléments de la loi naturelle et politique)* (1640), Firenze, La Nuova Italia, 1985, p. 59.

HONNETH, Axel, *La réification. Petit traité de Théorie critique* (2005), Paris, Editions Gallimard, 2007.

HONNETH, Axel, *La société du mépris. Vers une nouvelle Théorie critique*, Paris, Editions La Découverte, 2006, 2008, 1^{ère} partie : Les pathologies du social. Tradition et actualité de la philosophie sociale, III. Fonder le diagnostic de pathologie sociale : l'état actuel de la philosophie sociale, p. 85-100.

Ibid., 4^{ème} partie : La Théorie critique de l'École de Francfort et la théorie de la reconnaissance, interview d'Olivier Voirol, Francfort-sur-le-Main, octobre 2001, p. 151-180.

Ibid., 7^{ème} partie : Invisibilité : sur l'épistémologie de la « reconnaissance », p. 225-243.

Ibid., 8^{ème} partie : La reconnaissance comme idéologie, p. 245-274.

Ibid., 10^{ème} partie : Capitalisme et réalisation de soi : les paradoxes de l'individuation, p. 305-324.

HONNETH, Axel, « Sans la reconnaissance, l'individu ne peut se penser en sujet de sa propre vie », *Philosophie Magazine* [en ligne], n°5, décembre 2006, propos recueillis par Alexandra Laignel-Lavastine, <http://www.philomag.com/article,entretien,axel-honneth-sans-la-reconnaissance-l-individu-ne-peut-se-penser-en-sujet-de-sa-propre-vie,180.php> (page consultée le 25/07/2012).

JOAS, Hans, *La Créativité de l'agir*, Paris, Le Cerf, 1999, p. 94.

KANT, Emmanuel, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, dans *Œuvres philosophiques II*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1985, p. 260, note**.

LAITINEN, Arto, « Interpersonal Recognition: A Response to Value or a Precondition of Personhood? », dans *Inquiry*, 45, 2002, p. 473-474.

LAZZERI, Christian, « Reconnaissance et redistribution ? Repenser le modèle dualiste de Nancy Fraser », dans CAILLE, Alain (dir.), LAZZERI, Christian (dir.), *La reconnaissance aujourd'hui*, Paris, CNRS Editions, 2009, p. 171-225.

LUKÁCS, Georg, *Histoire et conscience de classe*, Paris, Minuit, 1960.

MARX, Karl, *L'introduction à la Critique de la philosophie du droit de Hegel* (1844), Paris, Ellipses, 2000, commentaire d'Eustache Kouvélakis.

MARX, Karl, *Les Manuscrits de 1844*, Paris, Garnier-Flammarion, 1996, p. 147.

MARX, Karl, *Contribution à la critique de l'économie politique* (1859), Préface, dans *Etudes philosophiques*, Paris, Editions sociales, 1974, p. 121.

MARX, Karl, « Introduction générale à la critique de l'économie politique », dans RUBEL Maximilien (dir.), *Karl Marx. Philosophie*, Paris, Editions Gallimard, Collection Folio, 1994, p. 445-446-447.

MARX, Karl, ENGELS, F., *L'Idéologie allemande*, Paris, Editions sociales, 1976, p. 70-71.

MOUOTOT, Gilles, *Adorno. Langage et réification*, Paris, PUF, 2004, p 80-95.

PASCAL, Blaise, *Pensées* (1670), Fragment XXIV : Vanité de l'homme, Paris, Editions Gallimard, 2004, p. 84.

PINEAULT, Eric, „Quelle théorie critique des structures sociales du capitalisme avancé”, *Cahiers de recherche sociologique*, n°45, 2008, p. 113-132.

PROUST, Marcel, *À la recherche du temps perdu III. Le Côté de Guermantes*, Paris, Editions Gallimard, 1988, p. 179.

PROUST, Marcel, *À la recherche du temps perdu V. La Prisonnière*, Paris, Editions Gallimard, 1989, p. 148.

Ibid., p. 245-246.

PULCINI, Elena, « Pathologies de la reconnaissance », dans CAILLE, Alain (dir.), LAZZERI, Christian (dir.), *La reconnaissance aujourd'hui*, Paris, CNRS Editions, 2009, p. 403-425.

RANCIERE, Jacques, *La Méésentente*, Paris, Galilée, 1995.

RANCIERE, Jacques, *Aux Bords du politique*, Paris, La Fabrique, 1998.

RANCIERE, Jacques, *Le Spectateur émancipé*, Paris, La Fabrique, 2008, p. 54.

RENAULT, Emmanuel, « L'individu comme concept critique », *Contretemps* [en ligne], ca 2009, <http://www.contretemps.eu/fr/interventions/lindividu-comme-concept-critique> (page consultée le 28/06/2012).

RENAULT, Emmanuel, « Assumer l'héritage de la théorie critique : sauver Marx par la reconnaissance ? », dans CAILLE, Alain (dir.), LAZZERI, Christian (dir.), *La reconnaissance aujourd'hui*, Paris, CNRS Editions, 2009, p. 65-85.

ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (1755), Paris, Editions Gallimard, 2006, p. 346, 366.

SCHMIDT, Alfred, art. « Verdinglichung », dans *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, 2001, Bd. 11, 608-613.

TAYLOR, Charles, *Le Malaise de la modernité*, Paris, Cerf, 1994.

Table des matières

Sommaire	4
Introduction.....	5
Partie 1 - Brève mise en contexte : une esquisse des enjeux philosophiques de la théorie de la reconnaissance.....	11
Chapitre 1 – L’inscription de la théorie de la reconnaissance d’Axel Honneth dans la lignée de la Théorie critique	12
Chapitre 2 – Influences de Hegel et de Marx.....	14
Partie 2 - Reconnaissance et individualité.....	18
Chapitre 3 – L’individu comme mesure critique des sociétés.....	19
Chapitre 4 – La <i>mimesis</i> à l’origine de l’individu	21
Chapitre 5 – La reconnaissance par autrui nécessaire à la construction de l’individu.....	24
1) Une reconnaissance normative expressive	24
2) Problèmes des modèles attributif et réceptif de la reconnaissance intersubjective.....	26
3) Une reconnaissance morale	28
Partie 3 - Lacunes dans le modèle critique de la reconnaissance.....	32
Chapitre 6 – Un paradoxe de la reconnaissance : lorsqu’elle conduit à l’auto-tromperie	33
Chapitre 7 – Renversement de la reconnaissance : lorsqu’elle devient idéologie.....	35
Chapitre 8 – Des rapports de pouvoir au sein des relations de reconnaissance	39
Partie 4 - Lorsque la construction de soi devient idéologie. Force du concept de reconnaissance pour une critique sociale.....	44
Chapitre 9 – L’individualisme ou la privation des rapports de reconnaissance	45
Chapitre 10 – L’auto-réification comme obstacle à la construction de soi.....	49
Chapitre 11 – Problèmes autour du concept d’identité.....	53
Conclusion	57
Bibliographie.....	63
Table des matières	67

RÉSUMÉ

La Théorie critique, autrement appelée « Ecole de Francfort », née initialement dans les années 60 autour de philosophes comme Theodor W. Adorno et Max Horkheimer, se perpétue aujourd'hui à travers la philosophie d'Axel Honneth, philosophe allemand représentant de sa troisième génération. La Théorie critique a pour but d'analyser les processus de développement sociaux vécus comme manqués ou perturbateurs. Dans sa quête d'une critique des « pathologies sociales », peut-elle faire appel au concept de reconnaissance pour approfondir son analyse ?

C'est le choix philosophique que fait Axel Honneth, transformant ainsi la critique sociale en théorie de la reconnaissance. A travers le développement qu'il fait de ce concept, il analyse en effet non seulement les pathologies de la société et la façon dont elles font obstacle aux conditions de la construction et de la réalisation de soi des individus, mais aussi la façon dont elles peuvent être à l'origine de la construction de rapport négatif des individus avec eux-mêmes, appelé autrement « identité négative ». La reconnaissance occupe en effet une place essentielle et nécessaire, d'après Axel Honneth, dans les rapports des individus entre eux et des individus avec eux-mêmes. Bien plus, elle joue un rôle dans notre rapport avec le monde extérieur et est à l'origine de la construction de notre connaissance. Les individus se construisent par la reconnaissance ontologique, mais ont également besoin de la reconnaissance pour atteindre une « vie bonne ». Les « pathologies sociales » s'expliquent, d'après le philosophe, comme des dénis de reconnaissance ou des formes de méconnaissance. Pourtant le concept de reconnaissance n'est pas tout blanc non plus et lui aussi, transformé en bien instrumental, peut porter atteinte à la réalisation de soi.

ZUSAMMENFASSUNG

Die Kritische Theorie, auch unter dem Begriff "Frankfurter Schule" bekannt und in den 60er Jahren von Theodor W. Adorno und Max Horkheimer gegründet, lebt heute durch die Philosophie von Axel Honneth weiter. Er ist der wichtigste lebende Vertreter der Frankfurter Schule. Das Ziel der Kritischen Theorie besteht in einer Analyse der Prozesse von sozialen Entwicklungen, die als verfehlte und störende Entwicklungen erlebt werden. Kann die Kritische Theorie an den Begriff der Anerkennung appellieren, um ihre Analyse und ihre Kritik an der „Pathologien des Sozialen“ zu entwickeln?

Darin besteht die philosophische Wahl von Axel Honneth, der die soziale Kritik in eine Theorie der Anerkennung umwandelt. Durch die Entwicklung des Anerkennungsbegriffs untersucht er nämlich nicht nur die „Pathologien des Sozialen“ und ihre Folgen auf die Bedingungen der Selbstverwirklichung der Individuen, sondern auch die Entstehung von negativen Identitäten auch als Folge der „Pathologien des Sozialen“. Die Anerkennung ist nämlich notwendigerweise in den Beziehungen zwischen den Individuen anwesend und in dem Verhältnis des Individuums mit sich selbst. Sie spielt auch eine Rolle in unserem Verhältnis mit der Außenwelt und ist die Ursache der Erkenntnis. Die Individuen entwickeln sich durch die ontologische Anerkennung und brauchen sie auch, um ein „gutes Leben“ zu erreichen. Die „Pathologien des Sozialen“ sind nach Axel Honneth Verweigerungen der Anerkennung oder Verkennungen. Dennoch kann der Anerkennungsbegriff der Selbstverwirklichung abträglich sein.

MOTS-CLES : reconnaissance/Anerkennung, individualité/Individualität, identité/Identität, connaissance/Erkennen, idéologie/Ideologie, pathologie/Pathologie, critique/Kritik, réification/Verdinglichung, normatif/normativ.