



L'autonomie : une approche philosophique et cognitive

Esteban Arcos Rodriguez

► **To cite this version:**

Esteban Arcos Rodriguez. L'autonomie : une approche philosophique et cognitive. Philosophie. 2015. dumas-01259281

HAL Id: dumas-01259281

<https://dumas.ccsd.cnrs.fr/dumas-01259281>

Submitted on 20 Jan 2016

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.



UFR de Philosophie

L'AUTONOMIE

UNE APPROCHE PHILOSOPHIQUE ET COGNITIVE

ARCOS RODRIGUEZ, Esteban

Master 2

Spécialité : Philosophie et Société.

Directeur de recherche : Isabelle AUBERT

2014 – 2015

TABLE DES MATIÈRES

AVANT-PROPOS	3
INTRODUCTION.....	5
CHAPITRE I. Autonomie et reconnaissance	12
a. L'autonomie dans la théorie de la reconnaissance.....	12
b. Deux variantes de la reconnaissance. Christman et le déficit de l'autonomie procédurale.....	19
c. Vers une révision du concept de reconnaissance. De l'environnement à la biologie de l'amour.....	29
1. L'éthique comme phénomène biologique: intentionnalité des émotions et espace relationnel.....	34
2. Des liens entre la reconnaissance et la biologie de l'amour.....	39
3. Différences entre la reconnaissance et la biologie de l'amour : l'environnement.....	42
CHAPITRE II. Autonomie et société	46
a. Différentes conceptions du social.....	48
1. Le social I : la lutte pour la reconnaissance.....	48
2. Le Social II : la perspective biologique.....	51
b. Ontologie sociale : théorie normative et théorie systémique.....	53
1. Théorie normative : la reconnaissance comme finalité.....	54
2. Théorie systémique : entre essentialisme et dynamisme.....	58
c. Vers une théorie politique de l'autonomie.....	65
CHAPITRE III. Autonomie et politique	74
a. Autonomie et biologie.....	76
b. Biologie de la connaissance : la phronésis ou la pensée poétique et la question de l'objectivité.....	78
1. Retour à Aristote.....	78
2. Reconnaissance et connaissance : antécédence ou implication mutuelle ?.....	81
3. Objectivité.....	88
c. Conclusion : l'autonomie comme praxis de transformation et d'auto- transformation.....	91
1. Autonomie politique : entre individualisme et relationnisme.....	91
2. L'autonomie implique la reconnaissance.....	94
3. L'autonomie doit être cultivée.....	98
BIBLIOGRAPHIE	106
SITES INTERNET.....	113

AVANT-PROPOS

Toutes les traductions des ouvrages en anglais et en espagnol, à part quelques exceptions où je cite le texte en langue originale, sont, sauf indication, miennes. Pour certains concepts les termes originaux accompagnent entre crochets la traduction proposée.

Je voudrais remercier ici quelques personnes sans lesquelles ce travail d'études et de recherche n'aurait pas vu le jour. A ce titre, je remercie Mme. Isabelle Aubert, ma directrice de mémoire, pour tous ses apports précieux lors des nombreuses discussions et échanges que l'on a entretenus tout au long de l'année. Je suis également redevable à Arthur Catraio pour m'avoir motivé à participer à l'atelier/stage d'hiver 2014-2015 du master *Erasmus Mundus Europhilosophie* qui a eu lieu en la ville de Prague autour de la question de « Normativité et subjectivité éthique », et dans lequel j'ai eu l'occasion de présenter quelques unes des idées qui sont à l'origine du présent travail. Je voudrais également remercier Thomas Botte. Sa contribution s'étend plus loin que les dialogues que l'on a eus. C'est aussi à Esther Mbih que je voudrais manifester ma reconnaissance pour la lecture du texte et les corrections qu'elle a apportées. Toute faute dans celui-ci est à mon propre compte. *Last but not least*, c'est à mes parents Oscar et Hilda, et à mon frère Oscar que je dois ma gratitude. Sans leur soutien incondtionnel, ce travail n'aurait jamais été possible. C'est donc à eux que je veux le dédier.

*you could omit anything if you knew that you omitted
and the omitted part would strengthen the story
and make people feel something more than they understood.*

Ernest Hemingway

INTRODUCTION

L'invention de la notion de morale entendue comme autonomie peut se rapporter à Kant¹. Mais le cadre conceptuel qui a donné lieu à son apparition surgit de l'idée plus générale de la morale entendue comme gouvernement de soi-même². Telle fut, par exemple, la spécificité de l'idée rousseauiste de la liberté entendue comme « obéissance à la loi qu'on s'est prescrite³ ». Mais c'est bien Kant qui impose à l'autonomie un tournant décisif, une « révolution », pour reprendre la formule de Stäudlin, « dans la recherche philosophique en morale⁴ », et dont la signification est plus qu'historique⁵. En effet, non seulement Kant fait sienne la posture de Rousseau à l'égard de la valeur du sens moral commun⁶, mais, en intégrant la conception que celui-ci avait de la liberté, il fait de celle-ci l'autonomie d'une volonté libre (*Wille*) des êtres raisonnables s'imposant à eux-mêmes la loi de leur propre volonté en tant que *fait* de la raison pratique⁷. Or, comme le montre J. B. Schneewind, l'autonomie ainsi comprise est plus une invention qu'une explication⁸. Des reproches ont été adressés, depuis F. Schiller en passant par G.W.F. Hegel jusqu'à Max Scheler et d'autres, contre cette idée de l'autonomie et de la morale comme étant trop « formelle » ou « abstraite », « a-

¹ Jerome B. Schneewind, (1998) *L'Invention de l'autonomie, Une histoire de la philosophie moderne*, Editions Gallimard, 2001, Paris.

² *Ibid.*

³ Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social*, Flammarion, coll. GF, Paris, 2011.

⁴ J. B. Schneewind, *op. cit.*, p. 569.

⁵ Voir notamment Otfried Höffe, (1985) *Introduction à la philosophie pratique de Kant, la morale, le droit et la religion*, J. Vrin, Paris, 1993.

⁶ J. B. Schneewind, *L'Invention de l'autonomie, op. cit.*, p. 548 *sq.* C'est pour cette raison que, strictement parlant, il n'existe pas de morale kantienne, mais une formulation par Kant de la morale commune. Voir Emmanuel Kant, *Fondements de la Métaphysique des mœurs*, Le livre de Poche, coll. Classiques de la Philosophie, Paris, 1993.

⁷ Emmanuel Kant, *Critique de la raison pratique*, Flammarion, coll. GF, Paris, 2003.

⁸ J. B. Schneewind, *L'Invention de l'autonomie, op. cit.*

historique » ou encore : ne manifestant qu'un « devoir subjectif »⁹. Des corrections et des élargissements ont été également apportés : d'abord par Fichte et puis par Schiller¹⁰ ; mais c'est surtout Hegel qui, en reproduisant, pour ainsi dire, le geste aristotélécien, inscrit l'autonomie dans la réalité sociale. Comme l'explique Axel Honneth, sa « philosophie politique s'est donnée pour tâche d'ôter à l'idée kantienne de l'autonomie individuelle le caractère d'une simple exigence morale et de montrer, en termes théoriques, la part active qu'elle prend dans la formation historique de la réalité sociale¹¹. » Ainsi, pour reprendre la formule de Jean-François Kervégan¹², entre « proximité et distance, idéalisme et philosophie pratique », Hegel réintroduit l'autonomie au sein de l'*éthicit*, c'est-à-dire le monde social¹³.

Ce courant critique qui commence avec Hegel et qui va jusqu'à Nietzsche, c'est, comme le remarque Marlène Jouan¹⁴, le XX^e siècle philosophique qui l'achève en s'employant à « déconstruire » le concept d'autonomie dans tout ce qu'il pouvait avoir de « subjectivisme ». Cela il l'accomplit moyennant trois critiques : la critique psycholinguistique, la critique sociopolitique et la critique éthico-morale¹⁵. En effet, la psychanalyse, d'un côté, et la philosophie du

⁹ Otfried Höffe, *Introduction à la philosophie pratique de Kant, op. cit.*, p. 51.

¹⁰ Voir, outre l'ouvrage incontournable de J. B. Schneewind, l'article de Henry E. Allison « Autonomie » in Monique Canto-Sperber (dir.) *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, PUF, coll. Quadrige, Paris, 1996.

¹¹ Axel Honneth, (1992) *La Lutte pour la reconnaissance*, Les Editions du Cerf, Paris, 2000, p. 15.

¹² Jean-François Kervégan, *L'effectif et le rationnel, Hegel et l'Esprit Objectif*, J. Vrin, Paris, 2007. Voir en particulier le chap. X (La vérité de la moralité).

¹³ « Le kantisme est, pour Hegel, la forme achevée d'une philosophie pratique qui s'en tient au "point de vue simplement moral" et "ne passe pas au concept de l'"éthicit". La doctrine de la *Sittlichkeit* apparaît donc comme une réponse aux limitations internes d'un tel point de vue ». Et plus loin : « La distinction entre moralité et éthicit implique donc une relativisation ou une circonscription du point de vue moral, mais certainement pas sa récusation. » (*Ibid.*, p. 338-9).

¹⁴ Marlène Jouan, « présentation » in Marlène Jouan et Sandra Laugier (dir.), *Comment penser l'autonomie ? Entre compétences et dépendances*, PUF, Paris, 2009, p. 1.

¹⁵ *Ibid.*

langage¹⁶, de l'esprit et de l'action, de l'autre, ont fait basculer la conception traditionnelle du sujet de même que l'on fait la prise en compte des liens et des obligations sociales, et le fait que notre expérience de la morale est plus complexe, c'est-à-dire qu'elle inclue également les désirs, les besoins et d'autres dispositions pratiques. En conséquence, l'autonomie est aujourd'hui un concept qui demande à être repensé.

Quatre alternatives structurent le champ du concept d'autonomie dans la scène contemporaine¹⁷ : l'autonomie au sens de liberté *négative* et liberté *positive* centrée sur l'indépendance personnelle ou la maîtrise de soi ; l'autonomie au sens de l'autodétermination version *forte*, c'est-à-dire « de création de soi *ex nihilo* », ou *faible* de gouvernement de soi¹⁸ ; l'autonomie avec ou sans *contenu*, c'est-à-dire qui prend en compte les motivations et les valeurs des agents ou qui, en revanche, postule une indépendance procédurale ; enfin l'autonomie comme question de « degré » ou de « tout ou rien » : l'autonomie, d'un côté, serait circonstancielle, localement située, et, de l'autre, elle serait globale, c'est-à-dire incluant la personne elle-même et sa vie toute entière.

La question que l'on pose et qui constituera le cadre général de nos réflexions est la suivante : *comment l'autonomie est-elle possible ?* Notre point de départ sera, en raison de la critique moderne du sujet, une conception « décentrée » de l'autonomie selon l'expression de Honneth¹⁹. C'est donc aussi

¹⁶ C'est-à-dire l'idée d'une définition de la langue, depuis Saussure, en tant qu'un système de signification indépendant de toute expérience antéprédicative signifiante de la part du sujet. Voir notamment Denis Vernant, (2011) *Introduction à la philosophie contemporaine du langage*, Armand Colin, Paris.

¹⁷ Pour un exposé plus complet que celui que l'on donne ici sur ces questions voir l'« Introduction générale » de Marlène Jouan in Marlène Jouan, *Psychologie morale, autonomie, responsabilité et rationalité pratique* (textes réunis), Vrin, Paris, 2008, p. 16 sq.

¹⁸ *Ibid.*, p. 18.

¹⁹ Axel Honneth « L'autonomie décentrée, Les conséquences de la critique moderne du sujet pour la philosophie morale », repris dans M. Jouan, *Psychologie morale, op. cit.*

dans les travaux que le philosophe allemand consacre au concept d'autonomie – entendu comme l'autoréalisation de l'identité individuelle – et de reconnaissance en tant que condition structurelle de l'autonomie que l'on trouvera les premiers éléments de réflexion pour notre enquête.

Or la question de l'autonomie jointe à celle de la reconnaissance fait surgir, du point de vue conceptuel, l'interrogation du lien entre ces deux termes : s'agit-il d'un lien *nécessaire* ou *contingent* ? Pour certains auteurs dont John Christman²⁰, ce lien est contingent : l'autonomie est procédurale mais elle doit prendre en compte la construction social du sujet. C'est ce que l'on appellera le défi d'une conception *soft* de l'autonomie procédurale. Mais, si ce lien est nécessaire, quelle conception de la reconnaissance doit correspondre au concept d'autonomie ? Cette question, qui découle de la première question plus générale sur la possibilité de l'autonomie, est celle qui constituera le fil conducteur de notre enquête. En d'autres termes, c'est à prouver le lien conceptuel entre autonomie et reconnaissance que l'on va consacrer les travaux qui suivent. Répondre à cette question permettra, à nos yeux, d'apporter une lumière sur la question générale portant sur la possibilité de l'autonomie.

Quelques remarques d'ordre méthodologique permettront maintenant de définir le cadre théorique dans lequel se situe notre recherche. À cet égard, on peut s'inspirer du programme de recherche scientifique tel que l'a défini Imre Lakatos²¹. Pour cet auteur, tout programme de recherche peut se caractériser par

²⁰ John Christman, « Autonomie individuelle et moi social », repris dans M. Jouan et S. Laugier (dir.), *Comment penser l'autonomie ?*, *op. cit.*

²¹ Imre Lakatos, *Histoire et méthodologie des sciences, Programmes de recherche et reconstruction rationnelle*, trad. de l'anglais par Catherine Malamoud et Jean-Fabien Spitz sous la direction de Luce Giard, PUF, coll. Bibliothèque d'Histoire des sciences, Paris, 1994.

son « noyau dur » (irréfutable)²². À partir du noyau dur, un programme scientifique se compose d'un certain nombre des « règles méthodologiques » : celles définissant des voies de recherche à éviter (« heuristique négative ») et à poursuivre (« heuristique positive »)²³. La première de ces alternatives a pour objet d'empêcher la mise en question du noyau dur, c'est-à-dire à former un « glacis protecteur autour de ce noyau » par des « hypothèses auxiliaires »²⁴. Quant à la voie positive ou « heuristique positive », elle consiste en un « ensemble de suggestions ou d'allusions » pour reformer, c'est-à-dire « modifier et raffiner » le glacis protecteur (réfutable)²⁵. Le noyau dur de notre enquête est *la reconnaissance en tant que condition de possibilité de l'autonomie*. Par rapport au défi de la conception procédurale de l'autonomie, notre démarche se situe dans l'heuristique négative, c'est-à-dire dans la production des hypothèses auxiliaires permettant de justifier le lien conceptuel entre autonomie et reconnaissance (noyau dur). Cela étant dit, chaque étape du programme de recherche augmente son contenu de manière progressive : il fait apparaître des faits nouveaux²⁶. Pour nous, cela équivaut à l'introduction des concepts tel que celui de la *phronèsis* que l'on traduit habituellement par prudence, et qui découle, selon nous, directement du concept de reconnaissance dans son lien avec l'autonomie (*cf.* chap. III sec. **b** et **c**).

Le cadre méthodologique ainsi défini, notre démarche négative au sens de Lakatos appartient au domaine de la *psychologie morale*. Cette discipline se caractérise par le fait que, comme l'explique M. Jouan, « son épistémologie est

²² *Ibid.*, p. 63.

²³ *Ibid.*, p. 62.

²⁴ *Ibid.*, p. 63.

²⁵ *Ibid.*, p. 66.

²⁶ *Ibid.*, p. 65.

nécessairement pluraliste²⁷ ». Dit autrement, elle « ouvre dans la philosophie morale un terrain empirique²⁸ ». Cela se manifeste par l'ouverture à des méthodes qui appartiennent à des disciplines aussi diverses que la philosophie analytique, les sciences humaines et les neurosciences. Par conséquent, la discipline de la psychologie morale, ses concepts et ses méthodes deviennent, selon la formule d'Edgar Morin, l'« infra-structure conceptuelle²⁹ » de l'idée d'autonomie. Notre enquête sur la possibilité de l'autonomie se présente donc comme une recherche appartenant à la philosophie et aux sciences cognitives.

Il nous reste enfin à donner une esquisse de l'idée principale que l'on va défendre tout au long de notre enquête. Au cours du développement de notre programme de recherche, une conception de l'autonomie qui n'est ni procédurale ni relationnelle, fera progressivement son apparition. Il s'agit d'une conception *politique* de l'autonomie qui, à la fois individualiste (subjective) et relationnelle (intersubjective), suppose, en tant que praxis de transformation et d'auto-transformation, la reconnaissance (au sens que l'on verra) comme condition de possibilité de sa réalisation.

On a posé le problème. On a défini le cadre historique, méthodologie et théorique de notre programme de recherche, et l'on a précisé dans ses grandes lignes l'idée qui en émerge. On peut maintenant donner suite à notre réflexion en trois moments : **I** / de l'autonomie et la reconnaissance ; **II** / de l'autonomie et la

²⁷ M. Jouan, « Introduction générale » in M. Jouan, *Psychologie morale, op. cit.*, p. 11.

²⁸ *Ibid.*, p. 8. La psychologie morale « joue en même temps le rôle d'épreuve critique des concepts normatifs qu'elle mobilise, sans que cette épreuve signifie nécessairement dissolution ou exclusion » (*Ibid.*).

²⁹ Edgar Morin, « Les bases bio-physiques de l'autonomie » in Blaise Bachofen, Sion Elbaz et Nicolas Poirier (dir.), *Cornelius Castoriadis, réinventer l'autonomie*, Éditions du sandre, coll. Bibliothèque de philosophie contemporaine, Paris, 2007. Il écrit ainsi : « cette infra-structure ne pouvant pas se restreindre à un seul groupe de disciplines [...] Il faut une approche complexe permettant de réinventer l'autonomie au moment où tant de forces puissantes tendent, je ne dirai pas à la détruire, mais à la fragmenter en de micro-autonomies sans lien. » (art. cit. p. 180).

société ; et **III** / de l'autonomie et de la politique. Dans le premier moment, il sera question, d'une part, du concept d'autonomie et de reconnaissance, et d'autre part, des difficultés et voies de solution que le lien entre ces termes, qui loin d'être évident, fait apparaître ; dans le deuxième moment, le concept d'autonomie sera analysé en rapport avec les définitions du social et de la société en faisant apparaître les présupposés ontologiques que sous-tendent les conceptions de l'autonomie et la reconnaissance développées dans le premier moment ; enfin dans le troisième moment, l'idée d'autonomie politique se présente comme une voie qui, surmontant les difficultés qui ont surgit dans le premier et deuxième moment, tente de répondre à la question que l'on a posée plus haut, à savoir celle qui consiste en l'élucidation de la possibilité de l'autonomie, et ce en prouvant le lien conceptuel entre autonomie et reconnaissance.

CHAPITRE I

Autonomie et reconnaissance

a. *L'autonomie dans la théorie de la reconnaissance.*

Le fait, d'une part, que le sujet ne soit pas transparent à lui-même (qu'il y ait de l'inconscient) et, d'autre part, qu'il soit inséré dans un système de signification linguistique qui le précède – ensemble ils constituent ce que l'on peut appeler la crise moderne du sujet, doit nous conduire à réélaborer le concept d'autonomie de telle sorte que ces « pouvoirs » qui dépassent le sujet deviennent des conditions constitutives de son individualisation : au « décentrement du sujet », comme le dit Honneth, doit correspondre une « conception décentrée de l'autonomie »³⁰. Honneth définit donc l'autonomie comme **a** / la capacité du sujet d'articuler linguistiquement les phénomènes de l'inconscient ; **b** / d'organiser réflexivement sa vie (préférences) de manière cohérente à l'aune de valeurs éthiques (vie bonne) tout en étant capable **c** / d'appliquer de manière sensible au contexte des normes morales universalistes (principes moraux). Un sujet autonome est donc celui qui réunit en lui-même et met en œuvre ces trois capacités³¹.

On comprend qu'il ne s'agit plus de penser, comme dans la tradition kantienne, l'autonomie morale de l'homme (le respect universel de la personne

³⁰ Voir Axel Honneth « L'autonomie décentrée », art. cit.

³¹ *Ibid.*

humaine en tant que « fin en soi »³²), mais les « conditions d'autoréalisation » ou, c'est la même chose, les « éléments structurels de l'éthicité »³³. Et ce, si l'on suit Honneth, dans le cadre d'un projet plus vaste d'une réactualisation de l'idée hégélienne de la « lutte pour la reconnaissance »³⁴ ou, comme dans ses travaux plus récents, d'une « éthicité démocratique »³⁵.

L'autonomie, entendue donc comme l'*autoréalisation de l'identité personnelle*, apparaît ici d'emblée liée aux conditions sociales de sa réalisation ou aux modèles sociaux de la reconnaissance, à savoir de l'amour (relations primaires), du droit (relations juridiques) et de la solidarité (communauté de valeurs)³⁶. Ces trois formes de la reconnaissance mutuelle (éthicité) constituent les conditions intersubjectives de la réalisation du sujet autonome³⁷. Il semble de ce fait qu'un lien conceptuel solide peut s'établir entre ces deux termes, l'un renvoyant à l'autre, de telle sorte que l'autonomie apparaît nécessairement liée à la reconnaissance, c'est-à-dire aux relations sociales qui la rendent possible.

Toutefois, ce lien conceptuel est loin d'être évident. En effet, pour des auteurs comme J. Christman, on peut incorporer la question de la reconnaissance à l'autonomie sans pour autant impliquer, comme dans les modèles de l'« autonomie relationnelle », un lien conceptuel entre les deux³⁸. Il s'agit alors de

³² « [L]e point de vue du respect universel », explique Honneth, « ne représente-t-elle ici que l'un des multiples dispositifs servant à garantir la possibilité d'une vie bonne. » (A. Honneth, *La Lutte pour la reconnaissance*, op. cit., p. 88).

³³ Ainsi, « par le concept d'« éthicité », nous désignons [...] l'ensemble des conditions intersubjectives dont on peut prouver qu'elles constituent les présupposés nécessaires de la réalisation individuelle de soi. » (*Ibid.*, p. 289).

³⁴ A. Honneth, *La Lutte pour la reconnaissance*, op. cit.

³⁵ Voir Axel Honneth, *Le droit de la liberté, Esquisse d'une éthicité démocratique*, trad. fr. par Frédéric Joly et Pierre Rusch, Editions Gallimard, 2015.

³⁶ Voir A. Honneth, *La Lutte pour la reconnaissance*, op. cit., en particulier le chap. V (Modèles de reconnaissance intersubjective).

³⁷ Honneth écrit ainsi : « [c]'est alors seulement qu'une personne est en mesure de se comprendre pleinement comme un être à la fois autonome et individualisé, de s'identifier à ses fins et à ses désirs. » (*Ibid.*, p. 83).

³⁸ J. Christman, « Autonomie individuelle et moi social », art. cit.

défendre un concept d'autonomie réflexive qui soit « individualiste et subjectiviste³⁹ », mais qui, selon Christman, ne serait pas exclusif des composantes sociales du sujet. En d'autres termes, il s'agit de substituer à l'« autonomie relationnelle⁴⁰ », ou à une conception sociale de l'autonomie, une conception « procédural » qui soit compatible avec les théories socioconstructivistes du sujet. Pour Christman, il ne peut pas y avoir de lien nécessaire entre autonomie et reconnaissance, car, l'autonomie étant procédurale, ce lien ne peut être que contingent : tout ce qui relève du domaine des relations sociales (reconnaissance) aurait moins avoir avec son concept, c'est-à-dire avec ce qui définit l'autonomie, qu'avec sa possibilité de réalisation⁴¹ et, au fond, avec la question (qui serait extérieure) de la justice sociale⁴². On peut donc parler à cet égard d'une conception *soft* de l'autonomie procédurale dans la mesure où celle-ci, tout en se posant comme indépendante, prend néanmoins en compte la construction sociale du sujet.

Or il n'est pas sûr que l'on puisse séparer la question de la justice de celle de l'autonomie et donc de la reconnaissance. En effet, comme le montre Honneth, la question de la justice, la définition de ce qu'*est* le juste, découle des « valeurs

³⁹ Voir John Christman, « Autonomie et Histoire Personnelle », in M. Jouan, *Psychologie morale*, *op. cit.*

⁴⁰ Ce terme général « englobe toutes les conceptions de l'autonomie partageant l'idée selon laquelle “les sujets sont encrés socialement et l'identité des agents prend forme dans le contexte de leurs relations sociales [...]” » (J. Christman, « Autonomie individuelle et moi social », art. cit., p. 186. L'auteur renvoi à son tour à « Introduction : Autonomy reconfigured » in C. Mackenzie, N. Stoljar (eds), *Relational Autonomy : Feminist Perspectives on Autonomy, Agency, and the Social Self*, New York, OUP, 2000). Pour d'autres conceptions de l'autonomie relationnelle voir Jennifer Nedelsky, « Reconceiving Autonomy : Sources, thoughts and possibilities », *Yale Journal of Law and feminism*, vol. 1, no. 1, 1989, p. 7-36 ; Marina Oshana, « Personal autonomy and society », *Journal of Social Philosophy*, vol. 29, no. 1, 1998, p. 81-102.

⁴¹ Ainsi, « l'on peut considérer certaines relations sociales comme généralement nécessaires à l'établissement, au soutien, à la stabilisation, ou à la protection de l'autonomie sans pour autant estimer qu'elles la définissent [en italiques dans l'original E.A.] » (J. Christman, « Autonomie individuelle et moi social », art. cité, p. 197).

⁴² Il écrit : « Cette résistance à faire référence à la reconnaissance s'étend à l'application de cette dernière à une théorie de l'autonomie, et non à son application aux conceptions de l'injustice plus généralement parlant. » (art. cit., p. 196).

suprêmes » de la société⁴³, en l'occurrence, « la liberté » au sens de l'« autonomie individuelle⁴⁴ ». Puisque la liberté est une idée plurielle, on aura une idée de justice différente suivant les principes ou la conception de la liberté et/ou de l'autonomie que l'on a posé au départ – c'est ce qu'Amartya Sen appelle « la base plurielle [*plural grounding*] » de la justice⁴⁵. Il s'ensuit qu'à partir du concept d'autonomie posé, c'est-à-dire, ici, du concept procédural de l'autonomie, il doit découler nécessairement une définition correspondante de la réalité institutionnelle et sociale (un modèle du social). Christman ne nous dit pas quel est ce modèle, sauf que sa fonction doit consister dans le « maintient » de l'autonomie⁴⁶. Or, comme on l'a vu, toute idée de l'autonomie et/ou de la liberté implique un type d'organisation institutionnel et de réalité sociale. Pour les libertariens, par exemple, l'idée que l'autonomie des individus découle du principe de la « propriété de soi » (Nozick), implique un modèle social et institutionnel centré sur le respect de certains droits dont celui de la propriété privée⁴⁷. Ainsi, contrairement à ce que pense Christman, la question de la justice, et ce du point de vue conceptuel, est inséparable de celle de l'autonomie, car, généralement, elle peut en être déduite. L'exercice ou la réalité de l'autonomie implique, que ce soit de manière explicite ou non, un modèle institutionnel et social dont la nature est le reflet même de notre idée de l'autonomie.

⁴³ « [L]es critères », écrit Honneth, « permettant de déterminer ce qui peut être considéré comme juste ne peuvent en définitive être analysés qu'à l'aune des idéaux institutionnalisés en fait dans cette société [...] Ce qui est "juste", c'est ce qui se fonde sur un traitement approprié lorsqu'il est question du rôle assigné à chaque sphère sociale, dans la configuration de répartition des tâches éthiques d'une société donnée. » (A. Honneth, *Le droit de la liberté, op. cit.*).

⁴⁴ *Ibid.*, p. 33 sq.

⁴⁵ Amartya Sen, (2009) *L'idée de Justice*, Flammarion, 2010, Paris, p. 12. Voir en particulier l'exemple des trois enfants et une flûte dans le chap. 1 (Une approche de la justice), p. 38 et le chap. 9 (Pluralité des raisons impartiales).

⁴⁶ J. Christman, « Autonomie individuelle et moi social », art. cit.

⁴⁷ Robert Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, Basic Books, 1974, USA.

Suivant toujours Honneth, on peut distinguer trois modèles de la liberté : celui **a** / de la liberté « négative », **b** / de la liberté « réflexive » et **c** / de la liberté « sociale »⁴⁸. La conception *soft* de l'autonomie procédurale est une variante du modèle de la liberté réflexive, et en particulier de celle qui consiste dans « l'auto-détermination »⁴⁹. Or, comme le montre Honneth, l'insuffisance des approches centrées sur la liberté réflexive réside dans le fait qu'il s'agit de modèles dont les conditions sociales qui permettraient leur réalisation ne sont prises en compte qu'après coup, c'est-à-dire au moment (secondaire) de leur application à une réalité sociale indépendante ou, en l'occurrence, « contingente ». C'est que ces modèles supposent, comme le dit Honneth, « une division du travail entre les sciences sociales et la théorie normative⁵⁰ ».

D'autre part, si l'idée même d'autonomie ou de liberté que l'on pose au départ définit d'emblée les conditions (sociales) de sa réalisation (la possibilité de l'autonomie), alors le modèle du social auquel renvoie l'autonomie, que ce soit de manière directe (comme dans les conceptions relationnelles de l'autonomie) ou indirecte (comme chez Christman), ne peut tout simplement pas être contingent, et ce dans la mesure où le « maintient » de l'autonomie implique une réalité institutionnelle et sociale – et donc une idée de justice, dont la nature dépend, seule peut être éclairée, par l'idée même d'autonomie ou de liberté que l'on cherche à promouvoir.



⁴⁸ A. Honneth, *Le droit de la liberté*, *op. cit.*, p. 38-9.

⁴⁹ Pour Christman, « une personne est autonome par rapport aux éléments fondamentaux de son caractère qui motivent son action, à partir du moment où, si elle examinait de façon critique l'un quelconque d'entre eux, à la lumière des processus par lesquels il s'est développé, elle ne s'en sentirait pas aliénée. » (J. Christman, « Autonomie individuelle et moi social », *art. cit.*, p. 183).

⁵⁰ A. Honneth, *Le droit de la liberté*, *op. cit.*, p. 22 Et plus loin : « Au fond, les idées de liberté réflexive n'ont pas prise sur les conditions permettant en premier lieu l'exercice de la liberté ; ces réalités et formes institutionnelles, qu'il s'agirait de concrétiser, sont, dans cette définition de la liberté, pour ainsi dire artificiellement mises entre parenthèses. » (*Ibid.*).

Ceci n'invalide pas un nombre d'objections que Christman soulève à l'égard des conceptions sociales ou relationnelles de l'autonomie. Jusqu'ici on a vu, en nous appuyant sur les réflexions de Honneth, que la conception *soft* de l'autonomie procédurale souffre des mêmes insuffisances que les modèles réflexifs de la liberté⁵¹. Cela nous montre déjà, par voie négative, c'est-à-dire par la critique du modèle procédural, que l'on doit tenir compte, dans l'élucidation du concept, des conditions sociales de l'autonomie, et donc que son lien avec la reconnaissance, que l'on n'a pas encore explicité, est plus étroit que ne le pense Christman.

Les objections de Christman à l'égard de la conception relationnelle de l'autonomie, c'est-à-dire du lien entre l'autonomie et la reconnaissance, sont au nombre de trois (*cf. infra* sec. **b** p. 24). Or il convient avant de définir la prémisse de base sur laquelle elles reposent. Celle-ci consiste dans l'idée que la *reconnaissance* est toujours liée à l'« *identité* ». D'où la conclusion suivante :

Dire que la reconnaissance entre personnes est nécessaire à l'autonomie, c'est dire que, pour être autonome, il faut être reconnu – et, plus précisément, reconnu *en tant que* tel ou tel être social [en italiques dans l'original E.A.]⁵².

Ce passage concentre le noyau de la critique de Christman, à savoir l'identification de l'autonomie à l'identité et de celle-ci à la reconnaissance =

⁵¹ En effet, quand bien même cette conception arrive à concilier les théories socioconstructivistes du sujet, il n'en reste pas moins que, dans la mesure où l'autonomie est ici « hypothétique » et son concept indépendant des conditions sociales de sa réalisation, elle peut donc être l'objet des mêmes objections que Honneth, et avant lui Hegel, adresse aux conceptions de la liberté réflexive. Quoiqu'il en soit, on aura l'occasion de voir en quel sens l'autonomie implique nécessairement la reconnaissance (*cf. infra* III sec. **b** et en particulier sec. **c** 2).

⁵² J. Christman, « Autonomie individuelle et moi social », art. cit., p. 194.

« être reconnu » (P. Ricœur). Les conséquences de cette thèse à l'égard du concept d'autonomie, recèlent une infinité de questions très complexes que nous ne pouvons que développer progressivement tout au long de notre enquête. Cependant, on peut signaler d'ores et déjà l'axe théorique sur lequel cette triple identification de l'identité, de l'autonomie et de la reconnaissance, et les objections qui lui sont adressées, se place.

En reprenant l'hypothèse dans les analyses lexicographiques et philosophiques que Paul Ricœur⁵³ consacre au vocable de la reconnaissance, c'est-à-dire l'idée « que les usages philosophiques potentiels du verbe “reconnaître” peuvent être ordonnés selon une trajectoire partant de l'usage à la voix active à l'usage à la voix passive⁵⁴ », on est en mesure d'identifier le noyau théorique à partir duquel surgissent les difficultés que soulève Christman à l'égard de l'autonomie relationnelle. Celles-ci se situent dans l'usage à la voix passive du terme reconnaître avec tout ce que cette utilisation implique. On y reviendra. Comme le souligne Ricœur, la demande de reconnaissance (voix passive) « exprime une attente qui peut-être satisfaite seulement en tant que reconnaissance mutuelle [c'est-à-dire dans le modèle de l'*être reconnu* E.A.]⁵⁵ », contrairement au « reconnaître » (voix active) qui, lui, évoque pour sa part une *activité*⁵⁶. On y reviendra aussi. Par conséquent, le débat autour de l'autonomie relationnelle et l'autonomie procédurale, et la possibilité, pour ainsi dire, d'en sortir, réside dans l'élucidation, d'une part, de la signification de ce passage du « reconnaître » à

⁵³ Paul Ricœur, *Parcours de la reconnaissance, trois études*, Éditions Stock, dans la coll. Gallimard, Folio Essais, 2004.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 39.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 40. Et il ajoute : « que celle-ci [la reconnaissance mutuelle E.A.] reste un rêve inaccessible ou qu'elle requière des procédures et des institutions qui élèvent la reconnaissance au plan politique. » (*Ibid.*).

⁵⁶ Ainsi, « [r]econnaître en tant qu'acte exprime une prétention, un *claim*, d'exercer une maîtrise intellectuelle sur le champ des significations, des assertions significatives [en italiques dans l'original E.A.]. » (*Ibid.*, p. 39-40). Cf. *infra* chap. III sec. c 3 et note 282.

l'« être reconnu » et, d'autre part, des conséquences qu'il entraîne⁵⁷. Cependant, pour être en mesure d'effectuer ce pas, il nous faut d'abord faire une portion de ce vaste « parcours de la reconnaissance », et nous arrêter en particulier à la théorie de la reconnaissance de Honneth où l'on a trouvé, à partir du diagnostique sur la crise du sujet, notre point de départ pour penser la question de l'autonomie.

b. Deux variantes de la reconnaissance. Christman et le déficit de l'autonomie procédurale.

Le concept de reconnaissance, quand bien même il joue un rôle attesté au sein de la philosophie pratique depuis l'Antiquité jusqu'à nos jours, est pourtant marqué dans son usage, et ce à cause de son extension, d'un caractère « controversé ». Il s'agit en effet d'un concept « vague » du fait qu'il n'est pas « fixé en aucune manière, ni dans la langue quotidienne, ni dans son acception philosophique⁵⁸. » C'est ce dont témoignent ses différents usages dans les théories féministes et du multiculturalisme parmi d'autres⁵⁹. Toutefois, selon Honneth, la reconnaissance a au moins deux aspects génériques⁶⁰ : son concept doit renvoyer, d'une part, à un « acte moral » (autonomie) et, d'autre part, au « social »⁶¹ (*cf. infra* chap. II).

⁵⁷ Montrer les difficultés de ces implications nous oblige à abandonner le modèle de l'être reconnu et à adopter en conséquence celui du reconnaître. Voir la note précédente.

⁵⁸ Axel Honneth, « reconnaissance » in Monique Canto-Sperber (dir.) *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, PUF, coll. Quadrige, Paris, 1996. Voir également P. Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*, *op. cit.*

⁵⁹ Ainsi, écrit Honneth, « les différentes valeurs sémantiques du terme “reconnaissance” sont en chaque cas associées à des perspectives morales spécifiques » ce qui, pour lui, équivaut à poser le problème de « la justification des implications morales de chaque forme de reconnaissance. » (Honneth, A., « reconnaissance », art. cit., p. 1223).

⁶⁰ Axel Honneth, « La reconnaissance comme idéologie », repris dans A. Honneth, *La société du mépris, Vers une nouvelle théorie critique*, Editions La Découverte, Paris, 2008.

⁶¹ C'est-à-dire à la fois aux conditions de possibilité de l'autonomie (intersubjectivité) et à une idée correspondante de réalité sociale, institutionnelle et de la justice (« éthicité démocratique »).

Ainsi, outre le fait qu'elle se rattache à la tradition kantienne de la morale, notamment avec le concept de « respect » ou, selon Honneth, la « limitation de l'égoïsme⁶² » impliqué dans tout acte de reconnaissance, celle-ci renvoie négativement, du point de vue phénoménologique, à un « sentiment d'injustice⁶³ », c'est-à-dire à ce que Honneth appelle aussi des « expériences de mépris⁶⁴ ». C'est que, au fond, la reconnaissance a toujours à voir avec la « vulnérabilité » des êtres humains, car dans la « faute morale », on peut toujours trouver, comme l'explique Honneth, « un retrait ou un déni de reconnaissance ». La reconnaissance est donc par définition un concept qui, du point de vue de notre expérience, appartient au domaine général de la morale.

Le lien entre reconnaissance et moral ne se révèle pas seulement à travers l'expérience du mépris, mais aussi dans ce que Honneth désigne par le syntagme de « réalisme moral modéré⁶⁵ ». Il faut entendre par là que la reconnaissance appartient au « “domaine de raisons” (*Reich der Gründe*) », c'est-à-dire des *raisons* qu'ont les personnes et qui motivent leur acte de reconnaissance. La reconnaissance devient ainsi un « acte émanant du jugement [moral E.A.]⁶⁶ ». Or une question surgit ici immédiatement : en faisant de la reconnaissance un acte du jugement moral, n'est-on pas en train d'effectuer un glissement entre la question *éthique* de ce qui est *bon* d'être, sur laquelle repose, en dernière analyse, la théorie

⁶² A. Honneth, « La reconnaissance comme idéologie », art. cit., p. 261. Voir aussi Axel Honneth, « Invisibilité : sur l'épistémologie de la “reconnaissance” », repris dans A. Honneth, *La société du mépris*, op. cit., p. 237. Et plus loin il écrit : « la moralité coïncide avec la reconnaissance, parce qu'il n'est possible d'adopter une attitude morale que si l'on accorde à l'autre personne une valeur inconditionnelle à l'aune de laquelle mon propre comportement doit être évalué. » (*Ibid.*, p. 240).

⁶³ Axel Honneth, « Conscience morale et domination de classe, De quelques difficultés dans l'analyse des potentiels normatifs d'action », repris dans A. Honneth, *La société du mépris*, op. cit., p. 208.

⁶⁴ Axel Honneth, « La dynamique du mépris, D'où parle une théorie critique de la société ? », repris dans A. Honneth, *La société du mépris*, op. cit., p.193 et A. Honneth, *La Lutte pour la reconnaissance*, op. cit.

⁶⁵ A. Honneth, « La reconnaissance comme idéologie », art. cit., p. 256 sq.

⁶⁶ *Ibid.*

de la reconnaissance, et la question *morale* de ce qui *doit* être ? Pourquoi se référer à la faculté de juger et fonder sur des raisons l'acte de reconnaissance ? Il a deux choses ici et qui ne sont pas sans lien l'une avec l'autre. Il y a, d'abord, le problème du point de vue épistémique de l'attribution de la reconnaissance (*cf.* un peu plus bas p. 23) et, d'autre part, celui des catégories qu'elle exige et qui sont des catégories axiologiques contestables (*cf. infra* p. 24 *sq.*), c'est-à-dire aussi celui des formes légitimes et illégitimes de la reconnaissance ou de l'« idéologie » (Honneth)⁶⁷. Ce deuxième aspect, qu'il soit envisagé sous la forme des catégories des valeurs changeantes (dimension historique) ou authentiques-inauthentiques (dimension morale), est celui du *relativisme* au sens fort du terme, à la fois le renvoie nécessaire à *une* société/époque donnée (ce qui serait incompatible avec le contenu normatif de la reconnaissance⁶⁸) *et* le constat de la multiplicité de formes ou conceptions de la vie bonne. C'est donc à surmonter ces deux difficultés que répond la question du jugement moral fondé sur des raisons.



Le concept de reconnaissance repose sur quatre prémisses. Outre le fait que la reconnaissance, comme on l'a remarqué, **I** / vise et constitue l'expression de l'autonomie et qu'elle est **II** / un « concept générique » susceptible d'avoir des « sous-variantes » (amour, droit, solidarité) ; il se définit aussi **III** / par le fait qu'il exprime « l'affirmation de qualités positives de sujets humains ou de groupes » et

⁶⁷ Ce point on ne l'abordera pas directement ici. Mais à l'aune des idées que l'on va développer plus loin (*cf. infra* en particulier le chap. III sec. **b** et **c**), on croit que notre approche pourrait jeter un autre regard sur cette question.

⁶⁸ C'est-à-dire avec les conditions structurelles de l'autonomie (*cf. supra* **a** p. 13 et *infra* chap. II sec. **b** 1 en particulier p. 56 *éthicité*.)

donc **IV** / se réalise dans l'« action », c'est-à-dire, comme l'écrit Honneth, dans une « “attitude” [...] devenue effective dans l'action », ce qui nous renvoie à l'autonomie et celle-ci à l'affirmation des catégories de l'identité⁶⁹.

C'est sur ce dernier point que l'on peut rattacher le concept de reconnaissance qu'élabore Honneth au modèle de l'usage à la « voix passive » du terme reconnaître, c'est-à-dire à la reconnaissance intersubjective ou « mutuelle », et donc au pôle de l'« être reconnu » ou, en d'autres termes, de l'*identité*, puisque qu'il s'agit bien, pour le sujet, d'être reconnu, à l'aune d'un ensemble de catégories ou étiquettes sociales, *en tant que* tel ou tel « individu ». En effet, comme l'explique Ricœur, c'est ici que « la question de l'identité [atteint E.A.] une sorte de point culminant : c'est bien notre identité la plus authentique, celle qui nous fait être ce que nous sommes, qui demande à être reconnue⁷⁰. »

La reconnaissance peut donc être définie de la manière suivante : il s'agit du « caractère générique des différentes formes prises par une attitude pratique [possédant un contenu normatif en ce sens où elle décrit un comportement rationnel et moral E.A.] dont l'intention première consiste en une certaine affirmation du partenaire d'interaction⁷¹. » Cette définition incorpore la reconnaissance au domaine de la morale et établit son lien étroit avec l'autonomie entendue comme l'autoréalisation de l'identité personnelle.

On est maintenant en mesure de préciser le contenu de ce lien. Il s'agit d'une « relation pratique » à l'égard de soi même et qui consiste en la *confiance*

⁶⁹ « La reconnaissance », écrit Honneth, « a la caractéristique d'une action [...] de tels actes de reconnaissance constituent un phénomène distinct dans le monde social qui, en conséquence, ne doit pas être compris comme un sous-produit d'une action orientée dans un autre sens, mais comme l'expression d'une intention autonome [dont la E.A.] finalité première [est E.A.] de s'orienter de manière affirmative vers l'existence de l'autre personne ou de l'autre groupe. » (*Ibid.*, p. 253).

⁷⁰ P. Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*, *op. cit.*, p.43.

⁷¹ A. Honneth, « La reconnaissance comme idéologie », *art. cit.*, p. 254.

en soi dans l'amour, du *respect* de soi dans le droit et de l'*estime* de soi dans la solidarité⁷². Or, il est intéressant de voir que le point de vue moral, tout comme dans le « sentiment d'injustice » ou le « mépris », relève ici moins du jugement fondé sur des raisons que d'un « réseau d'attitudes » et des « pratiques », c'est-à-dire de l'*activité* ou du comportement (*embodiment*), et ce dans la mesure où la reconnaissance repose, avant tout, sur ce fond anthropologique (biologique) d'une relation positive à soi qui constitue et maintient l'identité individuelle (autonomie). C'est ici que la question que l'on a posée plus haut réapparaît de nouveau : pourquoi alors recourir, comme le fait Honneth, au jugement moral fondé sur des raisons dans l'acte de reconnaissance ? La réponse se trouve, comme on l'a annoncé, dans la difficulté que rencontre Honneth lorsqu'il aborde la question de savoir si, du point de vue épistémique, la reconnaissance est un acte « attributif » (*prescriptif*), de reconnaissance « productive », ou si, au contraire, il s'agit d'un acte « réceptif » ou « reproductive » (*descriptif*) – et des insuffisances de l'un et l'autre modèle – d'une catégorie préalable de l'identité de l'individu⁷³. Or, comme on essayera de le montrer, il ne s'agit ni de l'un ni de l'autre⁷⁴.



Le contenu des arguments que l'on a développés jusqu'ici confirme l'affirmation de Christman, à savoir que « les marqueurs identitaires définissent

⁷² Par relation à soi Honneth entend « la conscience ou le sentiment qu'une personne a d'elle-même pour ce qui concerne les facultés et les droits qui lui reviennent. » (A. Honneth, « reconnaissance », art. cit., p. 1275).

⁷³ A. Honneth, « La reconnaissance comme idéologie », art. cit., p. 254-5.

⁷⁴ Et ce parce que la description ou la prescription, tout en étant des catégories épistémiques (théoriques) ont en réalité un caractère pratique d'attestation dans l'ascription (voir *infra* chap. III sec. c. 3).

les termes des relations auxquelles la reconnaissance donne forme⁷⁵. » La reconnaissance est reconnaissance de l'identité de l'individu au sein des relations sociales de pouvoir. C'est pour cette raison que, selon Christman, ce serait de « l'impropriété *conceptuelle*⁷⁶ » que de vouloir établir, sur cet aspect, un lien entre reconnaissance et autonomie.

Les objections qu'il soulève sont, comme on l'a dit, au nombre de trois : **1)** la reconnaissance diffère du respect. Le respect fait référence à « l'agentivité rationnelle⁷⁷ » alors que la reconnaissance, du fait qu'elle est reconnaissance au sens de l'être reconnu, renvoie à des « étiquettes qui [...] sous-tendent les politiques d'identité⁷⁸ » comme seul moyen permettant de décrire l'injustice ressentie ou l'attente de reconnaissance. Le meilleur exemple, à nos yeux, le constitue le multiculturalisme (*cf. infra* chap. II sec. **b** 2). Puis, en lien avec ceci, **2)** les catégories de l'identité ont des « connotations axiologiques » : la « force » de la reconnaissance réside dans le fait qu'elle mobilise des « catégories de valeurs »⁷⁹. Christman donne ici l'exemple d'être mère. La catégorie de mère soulève la question de savoir « si l'on est une *bonne* mère⁸⁰ ». Enfin, **3)** les catégories de classification sont « contestables ». En effet, comme l'explique Christman, les catégories sociales « par le biais desquelles la reconnaissance s'exprime sont sujettes à questionnement et à évaluation constante⁸¹. »

En bref, les qualités sociales des individus, et qui sont à la base de leur identité, sont politiques (au sens où elles renvoient à des groupes sociaux), axiologiques et contestables. Aux yeux de Christman, cela suffit pour mettre en

⁷⁵ J. Christman, « Autonomie individuelle et moi social », art. cit., p. 193.

⁷⁶ *Ibid.* (En italiques dans l'original).

⁷⁷ *Ibid.*

⁷⁸ *Ibid.*

⁷⁹ *Ibid.*

⁸⁰ *Ibid.*

⁸¹ *Ibid.*, p. 194.

cause le lien conceptuel qu'il y aurait entre autonomie et reconnaissance. Or il nous semble que ce qu'il y a derrière ces objections, c'est toujours le problème du relativisme ou, mieux, le problème qu'introduit l'idée de reconnaissance dès lors qu'elle est historiquement située comme, en effet, elle ne peut pas ne pas l'être lorsqu'il est question en particulier de la sphère du droit et de la solidarité⁸². En d'autres termes, c'est la reconnaissance face à l'apparition du *nouveau* historique (*cf. infra* chap. II sec. **b**). D'où, par ailleurs, la solution que Honneth se voit obligé d'adopter en doublant l'analyse phénoménologique de la reconnaissance, appuyée sur les recherches de psychologie sociale (*cf. infra* sec. c 2), pour introduire, cette fois-ci du point de vue logique, non plus la question du jugement moral mais celle, plus hasardeuse encore, d'un stade final de la reconnaissance (*cf. infra* chap. II sec. **b** 1). C'est aussi pour ces raisons que la question des formes authentique et inauthentiques de la reconnaissance (idéologie) n'est pas, à nos yeux et jusqu'à un certain point, sans lien avec ce problème du relativisme au sens large du terme et dont le « communautarisme » serait, selon nous, une illustration⁸³.

En prouvant le lien conceptuel entre autonomie et reconnaissance, on pourra donc non pas donner une solution définitive à l'ensemble de ces problèmes mais, croit-on, ouvrir une autre voie permettant d'approcher autrement les difficultés que ces questions soulèvent. C'est donc à explorer cette voie que l'on va consacrer la suite de notre travail. Notre point de départ sera donc l'analyse d'une autre variante de la reconnaissance que l'on peut trouver dans les réflexions

⁸² L'agentivité rationnelle du sujet étant universelle, la conception de l'autonomie procédurale échapperait donc au relativisme.

⁸³ Il s'agit de l'idée d'une « vision de la société où chacun serait enfermé dans sa communauté culturelle, elle-même séparée des autres ». Et Cohn-Bendit de conclure : « je récusé vivement cette idée, qui s'apparente d'ailleurs plutôt au communautarisme » (Daniel Cohn-Bendit, *Que faire ?* Hachette Littératures, 2009, Paris, p.112).

que Honneth consacre à ce sujet depuis la parution de *La lutte pour la reconnaissance* en 1992, et qui nous révèlent un autre aspect du concept qui mérite que l'on s'y attarde. Cette nouvelle dimension de la reconnaissance, longuement développée dans un écrit de 2005 intitulé *La Réification, Petit traité de Théorie critique*⁸⁴, revêt pour nous un grand intérêt dans la mesure où l'on peut y trouver les premiers éléments nous permettent de consolider le concept d'autonomie dans son lien avec les conditions sociales de sa réalisation, c'est-à-dire, pour reprendre les termes du débat, de prouver le lien conceptuel entre autonomie et reconnaissance.



Dans l'écrit de 2005, Honneth cherche à réactualiser le concept de réification développé par Lukács⁸⁵. Pour Honneth, parler de réification c'est aussi une manière de parler de reconnaissance⁸⁶. C'est pour cette raison qu'il définit le phénomène de la réification comme « cette forme d'«oubli de la reconnaissance»⁸⁷ ». La thèse sur laquelle s'appuie l'entreprise de reconstruction qu'entame Honneth est que « la reconnaissance précède la connaissance⁸⁸ ».

Par reconnaissance Honneth entend d'abord, comme il nous est déjà familier, une « posture affirmative⁸⁹ ». Mais très vite l'auteur adopte une autre

⁸⁴ Axel Honneth, *La réification, Petit traité de Théorie critique*, Editions Gallimard, Paris, 2007. Voir aussi A. Honneth, « Invisibilité. Sur l'épistémologie de la reconnaissance », art. cit.

⁸⁵ Georg Lukács, *Histoire et conscience de classe*, Trad. Fr. De K. Axelos et J. Bois, Paris, Minit, 1960.

⁸⁶ En effet, « le recours au concept de "réification" révèle déjà, chez celui qui l'utilise, que, à travers les phénomènes qu'il dépeint, se joue une manière de manquer une attitude "authentique", "juste", à l'égard du monde ». (A. Honneth, *La réification, op. cit.*, p. 18-9).

⁸⁷ *Ibid.*, p. 78.

⁸⁸ Voir en particulier le chapitre III (Le primat de la reconnaissance).

⁸⁹ *Ibid.*, p. 44.

conception. Dès lors la reconnaissance devient synonyme d'une « attitude » ou d'une « participation engagée » faisant apparaître de cette manière son caractère « existentiel ». Cette redéfinition du concept s'effectue à travers le dialogue que Honneth établit avec Lukács, Heidegger et Dewey. Avec des concepts tels que « participation » (Lukács), « souci » (Heidegger) et « interaction » ou « engagement pratique » (Dewey), Honneth arrive à l'intuition générale qu'une posture de reconnaissance exprime toujours « notre capacité à identifier et à valoriser la signification que possèdent pour notre existence les autres personnes et les choses⁹⁰ ». Or cela ne signifie pas seulement l'adoption de la « perspective du participant », à savoir cette « attitude communicationnelle » spécifique à la conduite humaine qui consiste dans l'adoption de la perspective d'autrui pour la compréhension réciproque des motifs de l'action⁹¹, car, à un niveau plus fondamental, la reconnaissance est une « interaction antérieure qui », comme le dit le philosophe, « possède les traits d'une sorte de préoccupation (*Besorgnis*) existentielle⁹² ».

Si l'on revient maintenant sur l'autre terme qui constitue l'affirmation « la reconnaissance précède la connaissance », à savoir le concept de connaissance, il n'est plus question, selon Honneth, de l'« engagement » ou de l'« intérêt » (spécifiques à la reconnaissance), mais de la « neutralité » et de « l'observation détachée » ou, comme chez Dewey, du « modèle du spectateur⁹³ ». Avec cet outillage conceptuel, Honneth peut maintenant reformuler le concept de reconnaissance de telle sorte que « posture affirmative » et « préoccupation

⁹⁰ *Ibid.*, p. 48.

⁹¹ « Ainsi, les deux éléments qui caractérisent ce que l'on appelle la perspective du participant sont l'adoption de la perspective d'autrui et la compréhension de son action qui en résulte. » (*Ibid.*, p. 41-2).

⁹² *Ibid.*, p. 52-3.

⁹³ *Ibid.*, p. 46 et ailleurs, en référence à Lukács : « l'habitude de concevoir la relation à soi-même et au monde environnant d'après le modèle d'une saisie neutre de données chosales ». (*Ibid.*, p. 40).

existentielle » apparaissent étroitement liées. Comme l'explique Honneth, « 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 existentiellement⁹⁴. »

Il n'est pas difficile de montrer que le concept de reconnaissance ainsi redéfini ne se réduit pas seulement aux catégories ou aux « étiquettes » sociales de classification des individus, car, au contraire, il s'agit ici, comme le dit Honneth, d'une « forme totalement élémentaire de l'intersubjectivité qui n'inclut pas encore en elle la perception d'une valeur *déterminée* de l'autre personne [l'acceptation des propriétés ou qualités spécifiques E.A.]⁹⁵. » La modalité existentielle de la reconnaissance, dont Honneth trouve une analogie dans des concepts aussi distincts que ceux de « la reconnaissance [*acknowledgement*] » (Cavell), « le souci » (Heidegger) ou l'« engagement » (Lukács), signifie donc cette « posture pratique » (non épistémique) nécessaire à toute relation intersubjective et donc à l'autonomie.

Il est clair que cette reformulation du concept de reconnaissance, c'est-à-dire l'apparition de la dimension « existentielle » de la reconnaissance, nous permet d'effectuer un premier pas vers la justification du lien conceptuel entre autonomie et reconnaissance. Mais cela ne suffit toujours pas pour donner une réponse au problème (politique) que soulève la question des qualités axiologiques et contestables de la reconnaissance. De même, quand bien même le concept de reconnaissance est d'avantage enrichi avec des nouvelles significations telles que « reconnaissance préalable » ou « existentielle », reste-t-il que la reconnaissance

⁹⁴ *Ibid.*, p. 47. On comprend donc que « [l]a réification est le processus par lequel, dans notre savoir sur les autres hommes et la connaissance que nous en avons, la conscience se perd de tout ce qui résulte de la participation engagée et de la reconnaissance. » (*Ibid.*, p. 78).

⁹⁵ *Ibid.*, p. 69 (souligné dans le texte).

se classe toujours dans la catégorie de l'« être reconnu » – dont on n'a pas encore analysé toutes les implications –, et c'est précisément ici que le concept, redéfini ou amplifié, tombe une nouvelle fois, comme on va le voir, dans le paradigme de la reconnaissance mutuelle, c'est-à-dire de la reconnaissance des catégories sociales de l'identité individuelle ou des groupes.

c. *Vers une révision du concept de reconnaissance. De l'environnement à la biologie de l'amour.*

En découvrant la planète, je me suis découvert.

J'ai compris que nous faisons tous partie du même ensemble, le système Terre.

Sebastião Salgado

La question de l'environnement, tel que Honneth l'analyse dans son texte de 2005, est significative pour effectuer un premier abord des implications du concept de la reconnaissance dans son usage à la voix passive de l'« être reconnu ». On peut y voir en effet émerger un certain nombre de difficultés liées au lien qui est établi entre l'autonomie et la reconnaissance moyennant l'identité personnelle ou des groupes. Le statut de l'environnement découle ici donc de son lien privilégié avec la reconnaissance mutuelle.

Honneth se sépare des conclusions auxquelles sont arrivés Lukács, Heidegger et Dewey à propos de l'environnement, à savoir, pour ces auteurs, le fait que la « posture » de reconnaissance est aussi spécifique de notre rapport (direct) avec la nature. En effet, Honneth ne peut pas adopter cette position étant donné que les arguments empiriques et philosophiques sur lesquels il s'est appuyé pour montrer la primauté de la reconnaissance (préalable) « ne concernent »,

comme il dit, « que le monde interpersonnel⁹⁶ » (*cf. infra* sec. c 2). Le prix à payer, pour ainsi dire, permettant la reformulation du concept de reconnaissance (en reconnaissance préalable), c'est donc la possibilité de penser un rapport *immédiat* de reconnaissance à l'égard de l'environnement. Cette possibilité est d'emblé écartée, encore une fois, du fait que le concept de reconnaissance opère strictement dans un cadre intersubjectif (de l'« être reconnu »). Il s'ensuit que, à moins d'entamer une révision conceptuelle, la reconnaissance ne nous permettra pas de penser la question de l'environnement autrement que comme l'effet contingent des valeurs subjectives affirmées au sein d'une interaction interpersonnelle, ce qui est, en dernière analyse, ce à quoi aboutit, comme on va le voir, l'argumentation de Honneth.

En s'appuyant sur le concept développé par Adorno d'« imitation originaire », Honneth trouve la clé qui lui permet d'expliquer, au sein de la théorie de la reconnaissance, notre rapport à la nature. Le concept d'Adorno repose sur l'idée que l'identification personnelle est nécessaire pour notre connaissance du monde. De cette idée on déduit que la perspective de l'autre est maintenue dans la connaissance de l'objet : l'objet subsiste dans sa réalité indépendante *et* se voit en même temps enrichi par les perspectives, les significations, d'autrui⁹⁷. La reconnaissance signifie alors que « nous observons les objets en tenant compte de tous les aspects particuliers que ces personnes ont pu percevoir⁹⁸. » Pour ce qui est de l'environnement, la reconnaissance est donc le respect à l'égard des

⁹⁶ *Ibid.*, p. 84.

⁹⁷ Cela signifie que « nous respectons tous les aspects particuliers et les significations d'un objet qui doivent leur existence aux attitudes d'autres personnes. » (*Ibid.*, p. 87).

⁹⁸ *Ibid.*

significations, représentations et sentiments que les personnes attribuent aux êtres non humains⁹⁹.

Toutefois, une fois la question posée dans ces termes, la frontière entre le concept de reconnaissance préalable et reconnaissance mutuelle tend à s'effacer. Cela tient, il nous semble, au fait que Honneth se voit contraint, pour les raisons que l'on a vu, de penser la reconnaissance (préalable) dans le cadre strict de l'intersubjectivité. En effet, dans le cas de l'environnement, il s'agit d'un rapport de reconnaissance à l'égard d'aspects (pour ne pas les confondre avec les qualités qui renvoient à l'individu), qu'ont, certes, non pas les sujets, mais, grâce à eux, les objets. Or, à moins d'établir une séparation, du point de vue logique, entre les représentations individuelles (subjectives) et sociales (ou socialement construites, ou encore, objectives), on aboutit alors au fait que la reconnaissance (préalable) qui n'inclut pas de valeurs déterminées mobilise en réalité des valeurs qui renvoient, de fait, à ceux qui constituent ou définissent l'identité de l'individu (ou des groupes), si ce n'est pas aussi, en dernière analyse, au monde social – et donc à des valeurs ou significations déterminées, qui conditionne les représentations subjectives. C'est que, comme on l'a remarqué, le concept de reconnaissance, dans ces deux variantes, n'a de sens, chez Honneth, qu'au sein du modèle de la reconnaissance intersubjective, c'est-à-dire, avec Ricœur, de l'« être reconnu » ou de la reconnaissance mutuelle. Il n'en reste pas moins qu'une relation avec la nature, fondée sur la reconnaissance, n'est ici possible que par la reconnaissance des valeurs attribuées par les sujets aux objets naturels – ce qui, par ailleurs, introduit à une autre échelle la question des catégories sociales axiologiques

⁹⁹ « [C]ette reconnaissance préalable signifie également que l'on respecte les significations que les êtres humains ont attribuées aux objets [...] en même temps que nous reconnaissons les autres personnes [nous reconnaissons E.A.], leurs représentations subjectives et leurs sentiments à propos des objets non humain. » (*Ibid.*, p. 88).

contestables. Tout se passe, en fait, comme si la question au final était moins celle de la reconnaissance (du sentiment) dans notre rapport avec la nature que de la reconnaissance mutuelle de « second degré »¹⁰⁰ et par une propriété accidentelle de celle-ci, de l'environnement¹⁰¹.



Ces considérations semblent justifier la tentative d'une révision du concept de reconnaissance avec lequel on a réfléchi jusqu'ici, ce afin de pouvoir non seulement rendre compte de notre rapport, fondé sur la reconnaissance, avec la nature, mais également pour apporter des éléments de réponse aux difficultés que soulève la question normative de la théorie de la reconnaissance lorsque celle-ci, sous le modèle de la lutte pour la reconnaissance, doit s'inscrire dans le monde « social-historique » (Castoriadis) et faire face au nouveau historique. C'est donc ici que l'on va se tourner vers la science biologique et les théories de biologie cognitive ou des sciences cognitives. C'est en effet avec le concept biologique d'« amour » (H. Maturana) ou, de ce que l'on appellera aussi la *reconnaissance*

¹⁰⁰ Si l'on garde la distinction utilisée plus haut entre subjectif et objectif et qui nous semble traduire ce que Honneth veut dire lorsqu'il parle de significations et des sentiments par opposition à des propriétés et des qualités (sociales) des individus.

¹⁰¹ Le mérite de cette conception réside dans le fait que, au sein de la politique de la reconnaissance, la reconnaissance ainsi comprise permet de justifier le respect que l'on doit à la vision de la nature que d'autres groupes (des communautés indigènes en Amérique Latine par exemple) peuvent avoir et, par là-même, de garantir l'intégralité de leur territoire, et donc de l'environnement. N'empêche que l'on est toujours confrontés à la difficulté de rendre compte théoriquement de ce rapport que nous mêmes ou certains groupes entretenons avec la nature, c'est-à-dire la question de savoir comment la reconnaissance, qui n'est pas reconnaissance mutuelle, est-elle possible à l'égard des objets non-humains. En d'autres termes, comment se fait-il que nous ayons des préoccupations éthiques à l'égard de l'environnement et qui dépassent de loin ce que tel ou tel individu ou groupe peut avoir comme représentation de la nature ?

*biologique*¹⁰², que l'on pourra, croit-on, entamer une révision du concept de reconnaissance. Quelques remarques d'abord.

L'introduction du concept biologique de la reconnaissance entraîne, comme on peut le deviner, un grand nombre d'implications théoriques en même temps qu'une complexification de notre champ de recherche (*cf.* notre introduction). En effet, on quitte, encore que, comme on va le voir, ce n'est pas vraiment le cas, le domaine du social dans lequel on a, avec Honneth, élaboré le concept de reconnaissance et d'autonomie, pour passer au biologique. Dit autrement, on passe de la philosophie et des sciences sociales au scientifique. Cette précision apportée, les conséquences au niveau de la méthode, c'est-à-dire de l'ensemble de catégories avec lesquelles on réfléchit, et de la théorie ne seront pas, comme on va le voir, négligeables. En effet, une approche fondamentale telle que la « reconstruction historique » d'une éthicité démocratique sur laquelle repose, parmi d'autres prémisses, la vaste entreprise à laquelle se consacre Honneth dans son *Le droit de la liberté*, se voit ici confrontée à ce que l'on peut appeler une reconstruction anthropologique et biologique de l'éthicité démocratique¹⁰³. Cela sans tenir compte, comme on va le voir, des conséquences

¹⁰² La définition complète de ce concept sera donnée plus loin lorsque l'on aura développé tous les éléments conceptuels qui le composent (*cf. infra* chap. III sec. **b** 2 p. 87). On utilisera souvent ce terme comme synonyme du concept d'amour (au sens que l'on verra *cf. infra* sec. **a** 1 p. 37) et qui en est une composante. Ce changement par rapport au vocable d'amour, et qui n'est, pour l'instant, que purement terminologique, possède, à nos yeux, l'intérêt d'ouvrir, pour ainsi dire, une nouvelle branche dans le « parcours de la reconnaissance ». Cela nous permet en effet de rapprocher le concept d'amour aux théories et aux débats autour de la reconnaissance, et ce dans la mesure où l'amour, au sens biologique, connote différents types de relations ou « dimensions » : amour filial, maternelle etc. C'est que l'idée d'amour que l'on va développer ultérieurement a un sens large qui peut inclure non seulement l'*eros* mais aussi la *philia* et l'*agapè*. Sur ces trois formes d'amour voir notamment Monique Canto-Sperber, « amour », in M. Canto-Sperber (dir.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, *op. cit.* Pour une étude sur le rapport entre l'amour (*agapè*) et la reconnaissance voir Paul Ricœur, (1990) *Amour et Justice*, Editions points, Paris, 2008, et du même auteur *Parcours de la reconnaissance*, *op.cit.*, en particulier le chap. V (La lutte pour la reconnaissance et les états de paix).

¹⁰³ Cette question on ne l'abordera pas ici. Il est possible cependant que, à première vue, ces deux approches ne soient pas totalement incompatibles dans la mesure où le biologique est inséparable

que les thèses relevant du domaine de la biologie cognitive peuvent avoir pour une théorie de l'action et de l'autonomie individuelle et collective.

1. L'éthique comme phénomène biologique : intentionnalité des émotions et espace relationnel.

Dans ce que l'on peut appeler, non pas sans quelques réserves, le « versant pratique » des analyses spéculatives menées par le biologiste et philosophe chilien Humberto Maturana dans le domaine de la science biologique – ce qui ne veut pas dire, comme dans la « techno-science » (Castoriadis), application –, et en particulier dans celui de la « biologie de la cognition¹⁰⁴ », l'éthique apparaît en tant que phénomène biologique. Pour Maturana, le fait que nous ayons des préoccupations éthiques s'explique à partir de ce que biologiquement constitue l'origine de notre lignée en tant qu'êtres humains. Il faut souligner, et c'est d'une importance capitale, que, du point de vue méthodologique, cette affirmation, quand bien même elle est destinée au domaine de « la raison pratique », est une affirmation qui en réalité repose, avec tout ce que cela implique, sur une thèse scientifique¹⁰⁵.

du culturel, c'est-à-dire, au fond, de l'institution (*cf. infra* chap. II sec. **b** 2). C'est encore une question à développer postérieurement.

¹⁰⁴ Humberto Maturana R., (1970) *Biology of cognition*, Biological Computer Laboratory Research Report BCL 9.0. Urbana IL: University of Illinois. L'article est disponible sur le site : <http://www.enolagaia.com/M70-80BoC.html#VI>.

¹⁰⁵ Maturana introduit son enquête en ces termes : « This book presents a scientific, not a philosophical work » (Humberto Maturana, Gerda Verden-Zöllner, *The Origin of Humanness in the Biology of Love*, Imprint Academic, Exeter (UK), 2008, p. 9). Et ailleurs : « In this essay we have not used any primary non-biological notions as an argument for what we have said. » (*Ibid.*, p. 146). Puisqu'il s'agit d'une explication scientifique, on doit comprendre que le modèle explicatif du phénomène en question (un processus que s'il devait se réaliser aurait pour résultat l'expérience ou le phénomène qu'on cherche à expliquer) satisfait les critères de validation d'une explication scientifique. A ce sujet voir l'Annexe 1 (Scientific Explanations).

Notre point de départ c'est donc le vivant. Un système vivant c'est un système *autopoïétique*, c'est-à-dire « autonome¹⁰⁶ » ou qui est constitué, vit ou existe, en tant qu'« unité » ou « totalité » dans une « dynamique fermée » des « changements structurels » continus dans la « conservation de la vie [*living*] » ou, c'est la même chose, dans une clôture opérationnelle qui interagit avec un milieu¹⁰⁷. Qu'en est-il donc de l'être humain (la question du sujet) ?

Pour Maturana, l'être humain est la combinaison d'un corps biologique et d'un « mode d'être » qu'il appelle l'« humain [*humanness*] ». Dans la mesure où l'on participe à la catégorie du vivant, notre existence est celle qui implique les dynamiques structurelles de notre corporalité biologique (*Homo sapiens sapiens*¹⁰⁸). En d'autres termes, en tant qu'entités biologiques, nous sommes des êtres autonomes, au sens de Maturana, c'est-à-dire des êtres structurellement déterminés (autoprotéiques). Or ce qui constitue et définit notre existence en tant qu'êtres humains c'est ce que Maturana désigne, comme on l'a dit, par le terme de l'« humain », à savoir, d'une part, notre existence (*spécifique* de l'être humain) dans le langage¹⁰⁹ et, d'autre part, notre dépendance (*générale* des mammifères) à l'égard des « dynamiques émotionnelles [*emocionar*] » de notre corporalité, et à celle, en particulier, de l'« amour ».

¹⁰⁶ « [L]a forma de ser autónomo de un ser vivo estaba en el hecho de que todos los aspectos del operar de su vivir tenían que ver sólo con él, y que este operar no surgía de ningún propósito o relación en la que el resultado guiase el curso de los procesos que le daban origen. » (Humberto Maturana, Francisco Varela, *De Máquinas y seres vivos, Autopoiesis: La organización de lo vivo*, Lumen, Buenos Aires, 2003, p. 12).

¹⁰⁷ H. Maturana, G. Verden-Zöller, *The Origin of Humanness in the Biology of Love, op. cit.*, p. 26. Et plus loin : « The life history of a living system is a history of structural changes contingent to internal structural dynamics of the living system as well as to the structural changes triggered in it by its interactions in the medium. » (*Ibid.*).

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 28.

¹⁰⁹ À ce sujet voir Humberto Maturana, (1992) *La Objetividad, un argumento para obligar*, Dolmen Ediciones, Chile, 2002.

L'aspect émotionnel (*emocionar*) est en effet un trait commun des êtres humains et des animaux non-humains. En ce sens, les émotions sont préexistantes au langage car, en tant que différents « modes d'agir », elles sont constitutives de l'être animal¹¹⁰. L'émotion implique donc toujours la corporalité de l'être vivant et le domaine ou espace relationnel où il se réalise, c'est-à-dire l'action¹¹¹ : « par émotion », dit Maturana, « j'entends des dispositions pour l'action¹¹². » Ainsi, un changement d'action s'accompagne, implique, ou, rigoureusement parlant, *c'est* un changement d'émotion et, inversement, un changement d'émotion *c'est* un changement dans le domaine relationnel, c'est-à-dire de l'action¹¹³. Lorsque l'émotion désigne non pas un état psychologique – que l'on désigne plutôt par le terme « humeur [*mood*] ¹¹⁴ » –, mais, d'un point de vue pragmatique, un « mode d'agir » (et donc un ensemble d'actions), des notions telles que l'amour, la peur, la colère etc., connotent alors différents domaines d'action dans lesquels l'agent

¹¹⁰ Humberto Maturana, Gerda Verden-Zöllner, (1993) *Amor y Juego, Fundamentos olvidados de lo humano desde el patriarcado a la democracia*, J.C. Sáez editor, Chile, 2003, p. 31.

¹¹¹ On ne saurait pas assez insister sur cet aspect que constitue l'espace relationnel qui suppose l'émotion (amour). D'où que l'on puisse définir la démocratie (comme mode de vie et non pas comme « régime ») en tant que l'espace relationnel où les individus sont membres complets de la communauté (où l'autre surgit de manière légitime).

¹¹² Humberto Maturana, Bernhard Pörksen, *Del Ser al hacer: Los Orígenes de la Biología del Conoce*, J.C. Sáez editor, Chile, 2004, p. 235.

¹¹³ « Moyennant différentes émotions les êtres humains et non-humains deviennent des êtres différents, qui voient différemment, écoutent différemment, se meuvent et agissent différemment. » (H. Maturana, G. Verden-Zöllner, *Amor y Juego, op. cit.*, p. 31). Cela étant dit, une des caractéristiques des émotions c'est qu'elles se réalisent en elles-mêmes. Ainsi, l'amour est réalisé par les actions qui produisent l'amour, l'agression par l'agression et ainsi de suite : « Emotions create the systemic relational dynamics which conserve them [...] » (H. Maturana, G. Verden-Zöllner, *The Origin of Humanness in the Biology of Love, op. cit.*, p. 39) Ou encore : « Emotions as domains of relational behaviours constitute the relational space in which they exist and are conserved. » (*Ibid.*, p. 40). Ces remarques mettent l'accent sur l'antériorité de l'exercice de l'action et nous font évidemment penser au célèbre passage dans l'*Éthique à Nicomaque* où, en posant une analogie avec les arts, Aristote fait de la vertu (*aretè*) le résultat d'une habitude : « [c'est] en jouant de la cithare qu'on devient cithariste ; ainsi encore, c'est en pratiquant les actions justes que nous devenons justes. » (*EN*, II, 1 1103a 38 ; 1103b). Voir aussi *EN*, II, 3 où il est question des vertus et des arts, et les conditions de l'acte moral. Voir enfin *infra* chap. III sec. c.

¹¹⁴ On peut se référer à l'humeur comme : « a certain flavor to consciousness, a certain tone to one's conscious experiences [...] moods predispose us to emotions. If you are in an irritable mood, you will be more likely to experience the emotion of anger, for example » (John R. Searle, *Mind, a brief introduction*, coll. Fundamentals of philosophy series, Oxford University Press, New York, 2004, p. 97).

(humain ou non-humain) effectue un certain type d'actions. Comme le dit J. R. Searle, « les émotions sont toujours intentionnelles ¹¹⁵ ». C'est donc que « l'émotion définit l'action ¹¹⁶ » (H. Maturana) ou encore, selon le brillant sous-titre de l'ouvrage de A. R. Damasio ¹¹⁷ : il y a une « raison des émotions ».

Cela dit, la dynamique émotionnelle (*emocionar*) qui est au fondement de notre existence en tant qu'êtres humains c'est l'« amour ». Par amour on doit entendre :

« [L]e domaine de relations » dans et par lequel l'autre et / ou soi-même surgit comme un autre « légitime » dans les relations que nous entretenons avec ce ou ces autres et / ou avec nous-mêmes ¹¹⁸.

¹¹⁵ *Ibid.*

¹¹⁶ H. Maturana, G. Verden-Zöllner, *Amor y Juego*, *op. cit.*

¹¹⁷ Les recherches du neurobiologiste Antonio R. Damasio autour du concept de « marqueurs somatiques » montrent qu'il y a des processus physiologiques conscients ou inconscients qui ont pour fonction d'informer le corps au cours de la prise de décision. Voir A.R. Damasio, *L'erreur de Descartes : la raison des émotions*, trad. franç. M. Blanc, Odile Jacob, Paris, 1995. cité par Jérôme Ravat, « Autonomie et moralité à la lumière des approches naturalistes : la fin de l'autonomie rationnelle ? » in M. Jouan, S. Laugier (dir.), *Comment penser l'autonomie ? Entre compétences et dépendances*, *op. cit.*, p. 361. Toujours en lien avec cette approche pragmatique de l'émotion (*emocionar*) on peut trouver une illustration dans le plus récent film de Pixar, *Inside out* (2015) de Pete Docter, sorti en français sous le titre de *Vice Versa*. En effet, dans ce film le personnage principal, Riley, est en réalité, comme le dit le critique de cinéma Jonathan Romney, « Tales of ordinary sadness », *Sight & Sound*, August 2015, Vol. 25, issue 8, « l'espace de la mise en scène du film [the film's "setting"] » où les émotions, les véritables personnages du film, agissent. Les réalisateurs se sont notamment inspirés de la théorie psycho-évolutionniste de R. Plutchik. Selon cet auteur, notre comportement (*behaviour*) est motivé par huit émotions de base qui ont à la fois une fonction adaptative (ex. protection), une composante ou expérience subjective (ex. la peur), et une impulsion ou action correspondante (ex. fuir). Voir Robert Plutchik, *Emotion: A Psychoevolutionary Synthesis*, Harper & Row, New York, 1979. Voir aussi *infra* chap. III sec. a.

¹¹⁸ Cette définition est une synthèse des différentes formulations du concept d'amour qu'emploie Maturana. Par exemple : « Digo que siempre que observamos una conducta humana que lleva a que otro humano adquiere presencia como un legítimo otro en coexistencia con éste, lo que vemos es amor. » (H. Maturana, B. Pörksen, *Del Ser al hacer*, *op. cit.*, p. 136) Et ailleurs : « El amor es la emoción, la disposición corporal dinámica que constituye en nosotros la operacionalidad de las acciones de coexistencia en aceptación mutua en cualquier dominio particular de relaciones con otros seres, humanos o no. » (H. Maturana, G. Verden-Zöllner, *Amor y Juego*, *op. cit.*, p. 127). Ou encore : « the domain of those relational behaviours through which another arises as a legitimate other in coexistence with oneself. » (H. Maturana, G. Verden-Zöllner, *The Origin of Humanness in the Biology of Love*, *op. cit.*, p. 39).

Quelques remarques sur cette définition dont les implications se révéleront déterminantes comme on va le voir tout au long de notre étude. D'abord, Maturana ne restreint pas l'usage du concept aux seules relations interpersonnelles. L'« autre » doit ici être compris au sens large : il englobe aussi bien un « autre » humain ou non-humain que, par exemple, un phénomène de l'inconscient et, au fond, tout ce qui est objet d'expérience. Puis, l'amour étant une émotion, il est une propriété non seulement des êtres humains, mais, comme on l'a vu, des animaux et des mammifères en particulier¹¹⁹.

Or en quoi la relation d'amour chez les êtres humains « diffère »-t-elle de celle présente chez les autres mammifères ? Il est clair, d'après ce que l'on a dit, qu'il ne peut pas s'agir d'une différence de nature, mais donc de degré. En effet, la particularité chez les êtres humains est que l'amour, contrairement à ce qui se passe chez les animaux, est quelque chose qui est présent *tout au long* de la vie. C'est ce que l'on désigne en biologie par le terme de « néoténie »¹²⁰. L'amour chez les mammifères n'est qu'une caractéristique de l'enfance, c'est-à-dire de la relation mère/enfant, car, à l'âge adulte, leur mode de vie se caractérise essentiellement par des relations de domination et de soumission (comme, par exemple, chez les chimpanzés)¹²¹.

Or nous êtres humains appartenons à une lignée avec des caractéristiques néoténiques, c'est-à-dire où il existe une expansion à l'âge adulte des

¹¹⁹ H. Maturana, B. Pörksen, *Del Ser al hacer*, op. cit., p. 226. Pour Plutchik aussi, les émotions sont propres aux animaux et même à ceux qui n'ont pas de système nerveux complexe (op. cit.).

¹²⁰ La néoténie signifie le « [m]aintien des caractéristiques larvaires chez des animaux qui sont cependant aptes à la reproduction » (T. Lender, R. Delavault, A. Le Moigne, (1979) *Dictionnaire de biologie*, PUF, Paris, 1994, p. 433), ou encore comme le « ralentissement de la maturité somatique de tous ses organes [ceux de l'organisme E.A.] exceptés ses organes reproducteurs », (Romaric Forêt, *Dico de Bio*, De Boeck, Bruxelles, 2012, p. 706). Tel est, par exemple, le cas des certains Amphibiens comme l'Axolotl *Ambystoma mexicanum* (*Ibid.*). En bref, la néoténie signifie la conservation à l'âge adulte des caractéristiques spécifiques à l'enfance.

¹²¹ H. Maturana, G. Verden-Zöllner, *The Origin of Humanness in the Biology of Love*, op. cit., p. 52.

caractéristiques spécifiques à l'enfance. Cela signifie, comme l'explique Maturana, « l'expansion de la dynamique émotionnelle [*emotioning*] spécifique de la relation mère/enfant d'*acceptation* corporelle *mutuelle* et de total confiance à l'âge adulte [on souligne dans le texte E. A.]¹²². » D'où l'on peut conclure, toujours avec Maturana, que nous êtres humains sommes des êtres qui *tout au long de notre vie* vivons en dépendance de l'amour comme une caractéristique néoténique de notre lignée (*homo sapiens-amans*)¹²³.

Il n'est donc pas difficile de montrer maintenant que l'éthique apparaît – et comme on le verra aussi par la suite (*cf. infra* chap. III sec. **b** et **c**), comme un phénomène biologique et cognitif dans la mesure où nous sommes des êtres qui, comme résultat d'un processus évolutif, c'est-à-dire d'une « dérive évolutive [*evolutionary drift*]¹²⁴ », baignons tout au long de notre vie dans ce type de dynamique émotionnelle (*emocionar*) particulier qu'est l'amour (reconnaissance).

2. Des liens entre la reconnaissance et la biologie de l'amour.

À ce stade de notre réflexion, il n'est pas difficile de montrer, une fois que l'on a explicité le contenu du concept biologique de l'amour, qu'il est possible d'établir des liens avec la théorie de la reconnaissance de Honneth. En effet, cette

¹²² *Ibid.*, p. 53. Et ailleurs : « some features of the child's body development and emotional dynamics are extended, so that the tasks of the adult life are progressively realized in the members of the evolving lineage by individuals who retain more and more infantile relational characteristics [...] this process of neoteny entails the conservation into adulthood of the relational dynamics of love proper to the mother/child and to the child/child relations in the mammalian basic emotioning. » (*Ibid.*, p. 69).

¹²³ Maturana explique que le terme *sapiens* fait référence à notre existence dans le langage alors que celui d'*amans* a pour fin de mettre l'accent sur l'émotion de base à partir de laquelle notre lignée a été conservée (*Ibid.*, p. 78). Ainsi : « we are peculiar in that our evolutionary history is centred in the biology of love as a basic feature of our manner of living in a way that has expanded through our whole life span » (*Ibid.*, p. 69-70).

¹²⁴ A ce sujet voir Humberto Maturana, Francisco Varela, *The Tree Of Knowledge : The Biological Roots of Human Understanding*, Shambhala, Revises edition, 1992, en particulier le chapitre 5 (The Natural drift of living beings).

relation que l'on a évoqué avec Maturana fondée sur l'amour ou la reconnaissance entre mère et enfant constitue, comme le montre la psychologue allemande Gerda Verden-Zöllner¹²⁵, une condition essentielle pour le développement réussi de l'enfant en tant qu'être autonome et capable de socialisation. Il en est presque de même dans les réflexions de Honneth, notamment dans *La lutte pour la reconnaissance*, qui, comme on le sait, s'appuie d'abord sur Mead et ses recherches en psychologie sociale, et puis sur Winnicott et son étude sur le développement de l'enfance pour montrer le rôle de la reconnaissance dans la constitution de l'identité personnelle, c'est-à-dire de l'autonomie. Cette incursion dans le champ de la psychologie est reconduite dans son texte de 2005. Et c'est à l'aune des réflexions que Honneth mène ici que, comme on va le voir, la thèse biologique de l'amour et la recherche psychologique se retrouvent pour, ensuite, se séparer sur des voies irréconciliables.

On se souvient que l'entreprise de réactualisation du concept de réification dans son lien avec la reconnaissance a pour point de départ la thèse selon laquelle « la reconnaissance précède la connaissance ». Cette antériorité est double dans la mesure où la reconnaissance, comme l'explique Honneth, « précède toutes les autres attitudes aussi bien d'un point de vue génétique que d'un point de vue catégoriel¹²⁶. » D'abord, du point de vue catégoriel, c'est dans les réflexions de Stanley Cavell et de Sartre, avec des concepts tels que « sympathie » et « reconnaître [*to acknowledge*] » que Honneth trouve les arguments philosophiques qui lui permettent de montrer l'antériorité de la reconnaissance sur la connaissance.

¹²⁵ Gerda Verden-Zöllner, « El Juego en la Relación Materno-Infantil, Fundamento biológico de la conciencia de sí mismo y de la conciencia social » in : H. Maturana, G. Verden-Zöllner, *Amor y Juego*, *op. cit.*

¹²⁶ *Ibid.*, p. 44.

Ensuite, du point de vue génétique ou de l'ontogenèse, Honneth distingue, d'une part, les conditions qui permettent à l'enfant d'adopter la perspective d'autrui et, d'autre part, ce qu'il appelle ailleurs une « perception évaluative¹²⁷ » à l'égard d'autrui. Sur le premier aspect, l'« attitude communicationnelle », Honneth montre, en s'appuyant sur Mead, que l'acquisition des aptitudes cognitives chez l'enfant dépend intrinsèquement des relations de communication interpersonnelles¹²⁸, ou comme il dit ailleurs (toujours en dialogue avec Mead) : « [o]n prend conscience de la signification de ses réactions pour autrui avant de prendre conscience de soi-même¹²⁹. »

Mais, aux yeux de Honneth, cette approche « cognitiviste » n'est pas suffisante dans la mesure où elle méconnaît les « composantes affectives » qui précèdent l'interaction communicationnelle, c'est-à-dire la « perception évaluative » dont on a fait mention¹³⁰. Car comme il dit, en s'appuyant cette fois-ci sur les recherches empiriques de Peter Hobson et Michael Tomasello, ou encore de Daniel Stern¹³¹ : « il faut que le jeune enfant se soit *identifié émotionnellement* [on souligne dans le texte E.A.] à la personne privilégiée de son environnement pour qu'il puisse ensuite considérer l'attitude de celle-ci [...]»¹³². » C'est donc ici,

¹²⁷ Il s'agit de l'idée que « le nourrisson déduit à partir d'expressions du visage les « valeurs » des personnes avant d'être capable de comprendre son environnement de manière neutre » (A. Honneth, « Invisibilité : sur l'épistémologie de la "reconnaissance" », art. cit.).

¹²⁸ A. Honneth, *La Réification*, op. cit., p. 53.

¹²⁹ A. Honneth, *La Lutte pour la reconnaissance*, op. cit., p. 124.

¹³⁰ Ailleurs, dans un entretien réalisé à l'Institut de recherche sociale les 5 et 8 octobre 2001 il dit : « Les interactions prélangagières de l'enfant avec la mère sont d'une telle importance, capitale et constitutive je pense, pour toute reproduction sociale qu'il faut montrer clairement combien il est fatal de réduire les processus d'interaction sociale et les rapports de communication à la dimension étroite de l'entente langagière. » (Axel Honneth et Olivier Voirol, « La théorie critique de l'École de Francfort et la théorie de la reconnaissance », repris dans A. Honneth, *La société du mépris*, op. cit., p. 161).

¹³¹ A. Honneth, « Invisibilité : sur l'épistémologie de la "reconnaissance" », art. cit., p. 231.

¹³² A. Honneth, *La Réification*, op. cit., p. 55. Et plus loin il dit ceci : « [il s'agit d' E.A.] une sorte de sympathie existentielle et même affective à l'égard des autres personnes qui fait que l'enfant peut, pour la première fois, éprouver leurs perspectives sur le monde comme quelque chose d'important. Le fait de se placer dans la perspective de la seconde personne exige une forme

sur l'« identification émotionnelle » (Honneth) et l'« acceptation corporelle mutuelle » ou l'« amour » (Maturana, Verden-Zöllner), que biologie et psychologie trouvent un noyau commun.

Or les liens entre la théorie de la reconnaissance et la reconnaissance biologique ne s'arrêtent pas là. Ainsi, de la même manière que, chez Maturana, l'éthique apparaît comme un phénomène biologique dans son lien étroit avec le concept biologique d'amour, chez Honneth, la reconnaissance, dans ses deux variantes, est, comme on l'a vu, l'expression d'un acte moral¹³³. En effet, ce n'est pas seulement d'un « sentiment d'injustice » ou de « mépris » dont il est question (*cf. supra* chap. I sec. **b**), mais aussi, dans une perspective phénoménologique, des « symboles » de l'expression de la reconnaissance tels que des actes, des gestes ou des expressions du visage, comme le sourire, qu'expriment « des formes nécessaires de réaction “pour rendre justice” à la personne reconnue¹³⁴. » Comme l'explique Honneth, « l'expression de la reconnaissance représente le “symbole” d'une action morale¹³⁵. »

3. *Des différences entre la reconnaissance et la biologie de l'amour : l'environnement.*

Les concepts de reconnaissance et d'amour nous révèlent chez ces deux penseurs, chacun à partir des horizons différents, une réflexion commune qui

préalable de reconnaissance [...] elle contient toujours un moment non volontaire d'ouverture, d'attachement ou encore d'amour. » (*Ibid.*, p. 59).

¹³³ On prend ici les termes de moral et d'éthique pour des équivalents, c'est-à-dire comme renvoyant à l'idée générale de mœurs (ethos/mores). Voir à ce sujet Paul Ricoeur, « Ethique et Morale », 1990.

¹³⁴ A. Honneth, « Invisibilité : sur l'épistémologie de la “reconnaissance” », art. cit., p. 233. Et plus loin il écrit : « ce qui est clairement démontré par les gestes expressifs de la reconnaissance, c'est le fait qu'un sujet a déjà opéré une restriction de sa perspective égocentrique de manière à rendre justice à la valeur de l'autre personne en tant qu'être intelligible. » (*Ibid.*, p. 239).

¹³⁵ On souligne dans le texte (*Ibid.*, p. 233).

touche à un aspect spécifique à notre constitution en tant qu'êtres humains, qui est donc au fondement de la formation de notre identité personnelle et de notre capacité de socialisation. Il doit, en ce sens, renvoyer en dernière analyse au concept d'autonomie individuelle et collective (*cf. infra* chap. III sec. c). Toutefois, ce rapprochement que permet le thème de la reconnaissance, du fait d'intérêts théoriques divers, mais aussi de la méthode, fait éclater le noyau commun au niveau des implications et des conséquences à la fois sur le plan théorique ou philosophique *et* pratique ou politique. Le concept de reconnaissance de Honneth, même avec son incorporation de la dimension existentielle dans ses réflexions sur le concept de réification ou de la perception évaluative dans son approche phénoménologique, appelle, à l'aune de notre incursion dans le domaine de la science biologique, à une reformulation ou à une révision éventuelle.

Cette tentative devient souhaitable à partir du moment où à la lumière d'éléments qui, comme on va le voir, sont, au sein de la théorie de la reconnaissance (et plus précisément du modèle de l'être reconnu), soit étrangères soit que les liens avec le concept de reconnaissance et ses implications ne se suivent pas directement ou entrent même en conflit avec certains postulats de la théorie de la reconnaissance. Tel est le cas, par exemple, du concept, au sein d'une théorie de l'action, et donc de l'autonomie, de la *phronesis* (*cf. infra* chap. III sec. b 1). Ce concept demande une conception de l'autonomie qui ne se réduisant pas seulement à l'idée d'autoréalisation individuelle (à l'identité) ou au modèle de la reconnaissance mutuelle, fasse émerger la dimension politique au sens que l'on verra (*cf. infra* chap. III sec. c). Certes, on peut définir ce concept, comme chez Ricœur, à partir de la thématique qu'englobe le « reconnaître soi-même », c'est-à-

dire en tant que composante de « l'homme capable »¹³⁶, et donc comme un premier pas pour ensuite arriver au modèle de la reconnaissance mutuelle. Cependant, on préférera y voir plutôt la base conceptuelle qui, en lien avec le concept de reconnaissance biologique, nous met sur la voie vers un concept d'autonomie qui se situe, tout en l'incluant, au delà du modèle de la reconnaissance mutuelle.

A cela s'ajoute le fait qu'il subsiste encore les difficultés rencontrées tout au long du développement que l'on a suivi jusqu'ici. Tel est le cas des objections que soulève Christman et le déficit d'une conception procédurale de l'autonomie, et qui tiennent, pour une grande partie, aux exigences de normativité de la théorie de la reconnaissance, si ce n'est pas, en dernière analyse, aux présupposés ontologiques qui la fondent (*cf. infra* chap. II sec. **a** et **b**).

Enfin, c'est aussi, comme on l'a vu, la difficulté que la théorie de la reconnaissance rencontre face à la possibilité de penser de manière satisfaisante un rapport, fondé sur la reconnaissance, à l'égard de l'environnement. C'est donc avec quelques réflexions finales sur cette question que l'on voudrait conclure ce premier moment de notre réflexion.



On se souvient que la conclusion à laquelle on est arrivé sur la question de l'environnement à partir de la théorie de la reconnaissance, fait du sujet et ses représentations le médium de la reconnaissance à l'égard de la nature au sein d'une relation intersubjective. Mais s'il est vrai que les représentations ou les significations subjectives ne peuvent pas être séparées des représentations ou des

¹³⁶ P. Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*, *op. cit.*, Deuxième étude, chap. II.

significations sociales, alors, c'est à des catégories sociales et à des valeurs axiologiques et contestables que l'on a affaire, et donc au modèle de la reconnaissance mutuelle et de la lutte pour la reconnaissance (ce qui, par ailleurs, s'accorde parfaitement avec le projet général de Honneth). Mais le sentiment à l'égard de la nature, ce dont précisément on devait au départ rendre compte, reste inintelligible à cause du cadre théorique que l'on s'est donné, à savoir l'intersubjectivité.

En revanche, le concept de reconnaissance biologique nous permet de rendre compte de ce sentiment. D'abord, parce que, comme on l'a vu, dans l'« amour » ou la reconnaissance biologique *tout autre* surgit de manière légitime. Cela s'explique par le fait que, contrairement au concept de reconnaissance, le concept biologique de la reconnaissance est *unidirectionnel*. Cette particularité a une grande importance car c'est ici que, comme on va le voir, une « politique de la liberté » (Castoriadis) peut avoir lieu. Ensuite, ce qui découle d'une relation fondée sur la reconnaissance biologique à l'égard de la nature c'est la conscience que l'on fait tous parti du « système terre » : la conscience qu'il s'agit d'un rapport d'*inclusion* fondé sur une certaine manière d'*apercevoir* (on y reviendra), et qui intègre la nature (biosphère) et le cosmos comme champ d'expérience légitime. Pour employer les mots du grand photographe brésilien Sebastião Salgado, il s'agit en fait de notre « instinct », cet instinct qui nous permet de « sentir et prévoir beaucoup de choses, un changement de température, des phénomènes climatiques à travers l'observation du comportement des animaux¹³⁷. »

¹³⁷ Sebastião Salgado et Isabelle Francq, *De ma Terre à la Terre*, Presses de la Renaissance, coll. Pocket, Paris, 2013, p. 147. Voir aussi le film de Wim Wenders et Juliano Ribeiro Salgado, (2014) *Le sel de la Terre*. Et le site Internet : www.amazonasimages.com

CHAPITRE II

Autonomie et société

Notre incursion dans la science biologique nous a fourni de nouveaux éléments nous permettant de renforcer la thèse du rôle de la reconnaissance dans la socialisation et l'autoréalisation individuelle. Cependant, ceci ne nous dit pas encore comment l'autonomie peut impliquer conceptuellement la reconnaissance. Jusqu'ici, tout ce que l'on peut dire c'est que la reconnaissance biologique se révèle une voie prometteuse nous permettant, d'une part, de justifier le lien conceptuel entre l'autonomie et la reconnaissance et, d'autre part, de faire face aux difficultés que soulève, au sein de la théorie de la reconnaissance et du modèle de l'être reconnu (reconnaissance mutuelle), la question des catégories axiologiques contestables. Il s'agit du fait que la reconnaissance est, avant tout, l'affirmation des catégories individuelles ou des groupes ayant une valeur sociale et qui constituent, comme on l'a vu, la base de l'estime sociale ou, dans le cas du déni, du mépris. Mais, précisément, puisque leur nature est sociale et historique, ces catégories sont contestables. En revanche, la reconnaissance (biologique), tout en se réalisant *dans* la reconnaissance, c'est-à-dire à l'intérieur d'un rapport intersubjectif, n'implique pas, comme on va le voir, ni dans son concept ni dans sa finalité, la reconnaissance mutuelle. La solution à cette question ne s'atteindra qu'après avoir discerné la dimension essentiellement politique de l'autonomie, ce qui, pour les raisons que, on espère, se feront jour par la suite, suppose que l'on aborde avant la question des modèles et conceptions sociales de l'autonomie.

L'idée d'autonomie se réfère doublement au social : aux modalités de la socialisation des individus, comme cela a été le cas au premier chapitre, *et* aux institutions ou conditions sociales qui permettent l'exercice de l'autonomie¹³⁸. Ceci à son tour suscite deux questions distinctes. Celle, d'une part, de la *définition* même du social et, d'autre part, celle des *implications* des conditions sociales et institutionnelles de l'autonomie : soit que, à la suite d'Emmanuel Renault, on parle ici, du point de vue négatif, de l'impossibilité d'exercer effectivement l'autonomie soit que, du point de vue positif, on envisage la possibilité de l'autonomie en tant qu'« autotransformation de l'action sociale¹³⁹ » (*cf. infra* sec. **c** p. 72 *sq.*).

La question définitionnelle, quant à elle, se partage entre deux conceptions du social : l'une *substantielle* et l'autre *relationnelle*¹⁴⁰ ou encore : une conception *essentialiste* et une conception *dynamique* (*cf. infra* sec. **b** 2). Dans cette deuxième conception, le social ce n'est pas une réalité substantielle, comme dans la première conception, mais le résultat des rapports sociaux d'interaction¹⁴¹, de socialisation¹⁴² ou de domination¹⁴³. Selon E. Renault, ces trois types de relations sociales correspondent aux trois modèles du social qui, du point de vue sociologique, satisfont les propriétés de l'autonomie, à savoir : **1** / le modèle

¹³⁸ Voir Emmanuel Renault, « Modèles du social et modèles de l'autonomie », in : M. Jouan, S. Laugier (dir.), *Comment penser l'autonomie ? Entre compétences et dépendances*, *op. cit.*

¹³⁹ *Ibid.*, p. 265.

¹⁴⁰ Soit donc le modèle (substantiel), à la Durkheim, d'une réalité « se caractérisant par son extériorité à la conscience individuelle et par la contrainte » ou (relationnel), à la Max Weber, des « logiques d'action influencées par la présence d'autrui dans un contexte institutionnel déterminé. » (*Ibid.*, p. 255). Or, comme on essayera de le montrer, il nous faut en réalité une conception intermédiaire (*cf. infra* **b**. 2).

¹⁴¹ Voir Erving Goffman, *Les rites d'interaction*, trad. franç. A. Kihm, Minit, Paris, 1974, cité par E. Renault, « Modèles du social et modèles de l'autonomie », art. cit.

¹⁴² Voir Herbert Mead, *L'esprit, le soi, la société*, trad. franç. D. Cefaï, L. Quéré, PUF, Paris, 2006, cité par E. Renault, « Modèles du social et modèles de l'autonomie », art. cit.

¹⁴³ Voir Pierre Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, Le Seuil, Paris, 1997, cité par E. Renault, « Modèles du social et modèles de l'autonomie », art. cit.

« interactionniste » ou qui repose sur des règles d'action ; **2** / le modèle « intersubjectiviste » fondé sur des « réseaux de dépendances » ; et **3** / le modèle du social « comme domination ».

Il est évident que, d'après ce que l'on a dit (et comme on va le voir encore), le concept de reconnaissance, et donc d'autonomie, implique une définition relationnelle du social (au sens large du terme), c'est-à-dire que ce qui, dans cette perspective, caractérise le social c'est uniquement le fait qu'il existe, comme le dit E. Renault, en tant qu'une « qualité de l'action¹⁴⁴ ». Une fois cette première définition donnée (point commun), quelles sont donc les conceptions du social qu'impliquent les deux concepts de reconnaissance que l'on a opposé au premier chapitre ? Et que peut-on en conclure quant à la question qui nous intéresse ici surtout, à savoir la possibilité de l'autonomie ?

a. Différentes conceptions du social.

1. Le social I : la lutte pour la reconnaissance.

La théorie de la reconnaissance de Honneth va bien au-delà de la seule mise en lumière des conditions nécessaires de l'autoréalisation de l'individu, c'est-à-dire de l'autonomie. Car son intention, qui repose sur le projet d'une réactualisation de l'idée hégélienne de la lutte pour la reconnaissance, est plus profonde : élaborer une théorie normative et critique de la société. Dans cette approche le social se définit par son lien spécifique avec la catégorie de « lutte sociale », et celle-ci à son tour par celui avec la reconnaissance. Ce lien apparaît

¹⁴⁴ E. Renault, « Modèles du social et modèles de l'autonomie », art. cit. p. 257.

dès lors qu'il y a une « atteinte » aux règles de la reconnaissance. Comme l'explique Honneth, « les conflits sociaux doivent être rapportés au non-respect de règles implicites de reconnaissance mutuelle¹⁴⁵. » Ce qui vient caractériser le social c'est son aspect « concurrentiel » dont le fondement, ce qui l'anime, et la finalité c'est toujours la reconnaissance (le « cœur du social »)¹⁴⁶. Pour Honneth, la reconnaissance n'advient donc que sous fond de conflit ou de lutte sociale à partir d'une expérience particulière d'injustice (mépris). La reconnaissance renvoie donc à la lutte sociale et *mutatis mutandis* la lutte sociale renvoie à la reconnaissance. Cela ne peut pas se présenter autrement car, comme on l'a vu, la reconnaissance est toujours reconnaissance mutuelle, c'est-à-dire reconnaissance des propriétés qui constituent l'identité personnelle et des groupes en particulier¹⁴⁷. C'est pour cette raison que la reconnaissance contient en elle de nouvelles possibilités d'identité, et une nouvelle possibilité d'identité signifie toujours une nouvelle lutte pour la reconnaissance¹⁴⁸.

Il convient de souligner que le terme de « lutte sociale » est une notion, pour ainsi dire, objective en ceci qu'elle dépasse les intentions individuelles, en tant qu'individuelles, et constitue la base des mouvements collectifs. C'est une notion objective quand bien même elle possède une base subjective, à savoir

¹⁴⁵ A. Honneth, *La Lutte pour la reconnaissance*, *op. cit.*, p. 268. Et plus loin il écrit : « les motifs de résistance et de révolte sociale se constituent dans le cadre d'expériences morales qui découlent du non respect d'attentes de reconnaissance profondément enracinées. » (*Ibid.*, p. 273).

¹⁴⁶ Comme il dit ailleurs dans un entretien avec Olivier Voirol « nous ne pouvons définir le social de manière satisfaisante que si nous le comprenons simultanément comme un champ de luttes et de confrontations sociales » (A. Honneth, « La Théorie critique de l'Ecole de Francfort et la théorie de la reconnaissance », art. cit., p. 159).

¹⁴⁷ En effet, comme on peut lire toujours dans *La lutte pour la reconnaissance*, *op. cit.*, p. 273 : « [d]e telles attentes sont liées, sur le plan psychique, aux conditions de formation de l'identité personnelle, pour autant qu'elles renvoient aux modèles sociaux de reconnaissance qui permettent au sujet de se savoir respecté dans son environnement socioculturel, comme un être à la fois autonome et individualisé. »

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 270.

l'expérience du mépris¹⁴⁹. La lutte sociale a donc pour base la reconnaissance qui parcourt la totalité du social en renvoyant en même temps au subjectif (le sujet) et à l'objectif (le collectif) ou encore : la reconnaissance est dans l'amour, le droit et la solidarité. En revanche, la notion de « lutte sociale » ne peut s'appliquer qu'à l'objectif, c'est-à-dire que son action se déroule dans et vise la sphère du droit et de la solidarité.

On remarque que, au sein du conflit, la reconnaissance conserve toujours un lien spécifique avec la morale. La lutte sociale n'est pas seulement, du point de vue économique, conflit d'intérêts, ou, du point de vue politique, le résultat de la violation de principes de justice, mais elle est aussi la forme concentrée d'« expériences sociales » et plus précisément d'« expériences morales » qui sont, comme on l'a vu, des « sentiments d'injustice » qui se manifestent sous la forme du « mépris »¹⁵⁰. En effet, ailleurs, Honneth fait allusion, à propos des potentiels normatifs d'action des mouvements collectifs¹⁵¹, à l'idée d'une moralité « non écrite » (implicite) ou encore : « intérieure », qui se manifeste dans des actions qui sont, comme l'explique Honneth, un « ensemble disparate de revendications réactives¹⁵² ». Ces revendications, loin donc d'incarner des valeurs de justice déterminées, sont, encore une fois, des manifestations sous forme de « réprobation », c'est-à-dire donc des exigences de moralité ou de justice qui

¹⁴⁹ Honneth écrit ainsi : « il s'agit du processus pratique au cours duquel des expériences individuelles de mépris sont interprétées comme des expériences typiques d'un groupe tout entier, de manière à motiver la revendication collective de plus larges relations de reconnaissance. » (*Ibid.*, p. 271).

¹⁵⁰ Et ailleurs (*Ibid.*, p. 276) on peut lire : « [I]es sentiments de mépris [...] constituent le noyau d'expériences morales qui interviennent dans la structure des interactions sociales [...] de tels sentiments d'injustice peuvent conduire à des actions collectives, dans la mesure où un nombre important de sujets les perçoit comme typiques d'une situation sociale. »

¹⁵¹ A. Honneth, « Conscience morale et domination de classe », art. cit., p. 203.

¹⁵² *Ibid.*, p. 206.

renvoient toujours aux modèles de la reconnaissance¹⁵³. En bref, la définition du social qui découle de la théorie de la reconnaissance se constitue donc à partir d'une triade conceptuelle autour de l'action collective : d'abord, la reconnaissance qui, ensuite, est elle-même un facteur de la lutte sociale moyennant, enfin, des expériences morales d'injustice ou de mépris.

2. *Le Social II : la perspective biologique.*

Dans l'étude que l'on a consacré au sujet du rôle de la reconnaissance dans la socialisation, on a montré qu'il existe une réflexion commune au philosophe allemand et au biologiste chilien qui nous a permis d'établir un rapprochement conceptuel entre la reconnaissance et le concept d'amour (*cf. supra* chap. I sec. **b** 1). Toutefois, ce point commun où les deux théories se rencontrent est aussi, comme on l'avait annoncé, un point de bifurcation. Et cela n'est nulle part plus manifeste que dans les conceptions du social que ces deux auteurs développent. On a vu en effet que, pour Honneth, le social est défini par des interactions qui sont l'expression d'une lutte social alimentée par autant d'attentes de reconnaissance qu'il y a de catégories nouvelles de l'identité.

Aux antipodes de cette conception, le social qu'offre la perspective biologique se définit uniquement par le rapport intersubjectif qui a lieu *dans* l'amour au sens que l'on a vu (*cf. supra* chap. I sec. **c** 1 p. 37). Et c'est tout. Cela ne signifie pas que c'est là le seul modèle intersubjectif (société) que l'on connaît, car, comme on va le voir, il y a, pour ainsi dire, autant de modèles du social qu'il

¹⁵³ *Ibid.*, p. 206 *sq.* Et plus loin (p. 208) : « la notion de “sentiment d'injustice” vise à signaler que la morale sociale des groupes opprimés [...] comporte [...] une sensibilité exacerbée aux atteintes contre des revendications morales jugées légitimes. »

y a d'émotions¹⁵⁴. En d'autres termes, c'est tout ce qui fait parti de ce que l'on peut appeler *le social au second degré*, celui, en fait, des sociologues et des économistes si ce n'est pas aussi, dans une certaine mesure, celui des anthropologues et, bien sûr, des philosophes.

On peut trouver, par ailleurs, une idée analogue chez les penseurs classiques de l'économie politique, notamment Adam Smith qui, de manière très explicite, fait une telle allusion à la possibilité de l'existence de la société (le social au second degré) indépendamment des relations affectives (reconnaissance) entre ses membres, c'est-à-dire, pour nous, le social¹⁵⁵. Il s'en suit que, à l'exception des relations intersubjectives qui ont lieu dans la « biologie de l'amour [*biology of love*] » et qui elles seules constituent et définissent le social, tout autre rapport intersubjectif ne saurait se cataloguer, dans la perspective biologique, que comme appartenant à la catégorie d'« existence politique » ou de ce que Maturana appelle aussi « patriarcat », c'est-à-dire, en bref, l'ensemble des relations fondées sur le contrôle, la manipulation et la soumission¹⁵⁶. Quand bien même il existerait différents types de social (au second degré), c'est-à-dire des rapports sociaux ou modes de vie, il n'y a qu'une seule forme ou définition du social, à savoir le mode de vie démocratique ou, c'est la même chose, l'existence dans la biologie de l'amour, car, comme le dit Maturana, « l'émotion qui constitue

¹⁵⁴ « Certainly », écrit Maturana, « we human beings flow or can flow in our emotioning through all the emotional dimensions that we can live. But we claim that it can be argued biologically that we are the kind of beings that we are because love has been the emotion that has grounded the course of the evolutionary history that gave origin to us. » (H. Maturana, G. Verden-Zöllner, *The Origin of Humanness in the Biology of Love*, op. cit., p. 51).

¹⁵⁵ « Society », écrit Smith, « may subsist among different men, as among different merchants, from a sense of its utility, without any mutual love or affection, and though no man in it should owe any obligation, or be bound in gratitude to any other, it may still be upheld by a mercenary exchange of good offices according to an agreed valuation ». Cité par Roger E. Backhouse, *The Penguin History of economics*, Penguin, London, 2002, p. 121 sq.

¹⁵⁶ « [P]olitical alliances have become a central feature of our cultural living in our European tradition only during the last 10,000 years since the origin of patriarchy » (H. Maturana, G. Verden-Zöllner, *The Origin of Humanness in the Biology of Love*, op. cit., p. 74). Voir aussi H. Maturana, G. Verden-Zöllner, *Amor y Juego*, op. cit.

les relations sociales, c'est l'amour¹⁵⁷. » On est dès lors tenté d'admettre que reconnaissance (amour) et social sont presque des synonymes ou deux faces d'une même pièce, et ce dans la mesure où le social commence et s'arrête à l'amour. Comme l'explique Maturana, « l'amour en tant que tel n'est pas bon ni mauvais, il est seulement *le domaine relationnel dans lequel le social [social life], la confiance [et] la coopération ont lieu [...]*¹⁵⁸ ». Ceci s'explique par le fait que, comme on l'a vu, nous êtres humains, en tant qu'êtres humains, nous sommes tels et telles parce que nous appartenons, du point de vue biologique, à une histoire évolutive enracinée dans l'amour, c'est-à-dire dans la reconnaissance au sens biologique ou, si l'on veut, de l'ontogenèse (Honneth). C'est sur ce point que l'amour, le social, diffère donc du politique et du social que l'on a appelé de second degré¹⁵⁹.

b. Ontologie sociale : théorie normative et théorie systémique.

Les deux définitions du social que l'on a développées jusqu'ici, celle des sciences sociales et celle de la science biologique, bien qu'ayant comme point de départ le concept de reconnaissance, introduisent une différence irréconciliable qui s'accompagne des répercussions substantielles à la fois sur le plan théorique et pratique. On ne pense pas, par exemple, que Maturana serait en désaccord avec l'idée d'une lutte pour la reconnaissance, si par là on entend seulement le *désir* ou,

¹⁵⁷ H. Maturana, G. Verden-Zöller, *The Origin of Humanness in the Biology of Love*, op. cit., p. 50.

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 80 (on souligne dans le texte).

¹⁵⁹ Ainsi, « [political alliances] do not have the permanence of a mutual acceptance rooted in a social manner of living, and they are not social actions, they are political actions. » (*Ibid.*, p. 74).

pourrait-on encore dire comme Castoriadis, la « volonté lucide¹⁶⁰ » d'établir les conditions sociales de l'autonomie, c'est-à-dire à condition de ne pas faire de la reconnaissance une fonction de la lutte sociale. L'idée de la reconnaissance comme effet d'une lutte serait en ce sens étrangère à Maturana. Ce qui, en effet, est en cause ici c'est, du point de vue conceptuel, le lien même entre reconnaissance et lutte sociale. Tout au moins, ce qui s'esquisse dans la perspective biologique du social et de la reconnaissance, c'est l'émergence d'une sphère d'action (praxis) qui dépasse, comme on va le voir, le cadre strict de la reconnaissance mutuelle et donc du conflit, car ce qu'elle vise c'est autre chose, ou plus que cela, à savoir la transformation, au plan éthique, du sujet par sa propre activité et, au plan politique, de la collectivité par sa propre activité, c'est-à-dire, en d'autres termes, l'*autonomie* individuelle et collective au sens que l'on verra (*cf. infra* chap. III sec. **b** et **c**). À ce stade de la discussion, on peut avancer un point décisif : là où, chez Honneth, la reconnaissance constitue la base conceptuelle d'une théorie normative et critique de la société, chez nous, au contraire, la reconnaissance devient, en nous appuyant sur Maturana, un point de départ à partir duquel une théorie politique peut voir le jour, c'est-à-dire où *la* politique émerge avec tout ce qu'elle comporte de liberté et de tragique.

1. Théorie normative : la reconnaissance comme finalité.

La théorie de la reconnaissance renvoie, comme on l'a souligné, à une théorie normative de la société centrée autour de l'idée hégélienne d'une lutte pour la reconnaissance. Elle donne, comme on l'a vu, d'une part, un modèle

¹⁶⁰ Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, Editions du Seuil, coll. Points Essais, Paris, 1975.

descriptif du social et, d'autre part, un cadre interprétatif des événements sociaux. Le point de référence est un processus qui, selon Honneth, doit se comprendre comme une « formation » ou un « progrès » moral provoqué par les luttes sociales. Il existe dès lors un lien entre les événements particuliers que sont les luttes sociales et le développement moral de la société en général. Dit autrement, les différents mouvements sociaux seraient des phénomènes qui constituent un « élargissement » ou un « progrès » dans les relations de reconnaissance¹⁶¹. D'où l'idée, lourde de conséquences, d'un « processus orienté » qui, pour Honneth, doit trouver sa source ultime dans les sentiments d'injustice éprouvés par les différents groupes qui composent la société¹⁶². La reconnaissance apparaît donc à la fois comme « commencement » et comme « finalité ».

Comme commencement, cela signifie que la reconnaissance est, du point de vue de l'ontogenèse, la condition de possibilité de la socialisation et de l'autoréalisation individuelle (autonomie). Comme finalité la reconnaissance est un « état » qui se transforme au sein d'un processus téléologique (vers plus d'autonomie). C'est ici que la question ontologique apparaît dans son plus haut degré d'intensité, à savoir dans la nécessité de postuler une « intentionnalité objective¹⁶³ » sur laquelle fonder une théorie critique de la société¹⁶⁴ :

¹⁶¹ « On ne peut en effet mesurer la signification d'une lutte ou d'un conflit historique pour le développement de la société qu'une fois mise au jour sa contribution particulière à la réalisation d'un progrès moral dans l'ordre de la reconnaissance. » (A. Honneth, *La Lutte pour la reconnaissance*, *op. cit.*, p. 282).

¹⁶² « [L]es sentiments d'injustice [...] les sentiments moraux [deviennent] des facteurs de ralentissement ou d'accélération dans un processus de développement plus général » (*Ibid.*, p. 282).

¹⁶³ *Ibid.*, 285.

¹⁶⁴ Il n'est pas difficile de voir que cet ensemble de prémisses suppose une thèse décidée sur l'histoire. Honneth lui-même le reconnaît lorsqu'il écrit que « la lutte pour la reconnaissance constitue la force morale qui alimente le développement et le progrès de la société humaine. » (*Ibid.*, p. 240).

[D]écrire l'histoire des luttes sociales comme un processus orienté exige en effet qu'on anticipe, ne fût-ce qu'à titre d'hypothèse provisoire, sur un état final qui fournit le point de vue à partir duquel il convient d'ordonner et d'évaluer les événements particuliers.¹⁶⁵

On a ici a) la supposition hypothétique d'un état final de la reconnaissance à partir d'une « ébauche formelle de l'éthicité » ; mais il y a aussi b) l'idée, qui fait écho à cette hypothèse, d'un « apprentissage » moral des sociétés¹⁶⁶. Enfin, entre a) et b) on peut placer la question lancinante des critères permettant de distinguer normativement entre des formes authentiques et des formes fausses ou « idéologiques » de la reconnaissance¹⁶⁷.

a. *Ethicité*. Pour Honneth, la vie éthique fait référence à l'*ethos* d'une société concrète, c'est-à-dire au « monde vécu particulier » de cette société. Mais, dans la mesure où la vie éthique renvoie aux valeurs particulières d'une communauté donnée (contenu), elle est, de ce fait, incompatible avec la perspective d'une théorie à visée normative. L'éthicité doit donc se définir par la structure (forme), c'est-à-dire l'ensemble de conditions de possibilité de la vie éthique¹⁶⁸. Ces dernières sont les éléments *formels* de la reconnaissance, à savoir l'amour, le droit et la solidarité. Or l'éthicité a aussi une dimension *matérielle* qui consiste dans le fait que ces éléments sont constitutifs de l'autoréalisation individuelle ou de l'autonomie (*cf. supra* chap. I). Il en résulte que l'éthicité, ainsi

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 286.

¹⁶⁶ Voir A. Honneth, « La reconnaissance comme idéologie », art. cit.

¹⁶⁷ En effet, « la reconnaissance sociale peut toujours produire également des effets idéologiques suscitant du conformisme » (*Ibid.*, p. 248).

¹⁶⁸ Car, comme l'écrit Honneth, il s'agit de « l'ensemble des conditions intersubjectives dont on peut prouver qu'elles constituent les présupposés nécessaires de la réalisation individuelle de soi. » (A. Honneth, *La lutte pour la reconnaissance*, *op. cit.*, p. 289).

définie, arrive, par son côté matériel, et de ce fait, à échapper à une conception trop abstraite de la morale sans pour autant tomber, par son côté formel, dans l'autre extrême de s'identifier à la multiplicité des formes particulières d'existence¹⁶⁹. Cela quant au niveau conceptuel.

L'introduction de la dimension historique fait apparaître un autre aspect de la question. L'éthicité est à la fois une structure formelle et matérielle *mais* historiquement située. En effet, les conditions formelles de l'éthicité sont liées, comme l'explique Honneth, « à la situation unique et à l'époque particulière où elle [l'éthicité E.A.] prend naissance¹⁷⁰. » « Historiquement située » signifie, chez Honneth, que les différents modes de la reconnaissance (et en particulier le droit et la solidarité) « recèlent », du fait de leur caractère essentiellement historique, des potentiels d'un développement normatif¹⁷¹. L'idée d'éthicité apparaît donc ici, du point de vue théorique, comme l'état final à partir duquel juger le réel, et, du point de vue pratique ou, mieux, de l'immanence¹⁷², comme le signe d'un élargissement des rapports de reconnaissance ou encore : d'un progrès dans l'« apprentissage » moral des sociétés.

b. *Apprentissage*. Honneth écrit ainsi : « les sujets sont socialisés en apprenant progressivement à faire l'expérience des qualités des autres

¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 287 sq. Ainsi (p.288-9) : « l'approche normative [...] dans la perspective d'une théorie de la reconnaissance se situe à mi-chemin entre la théorie morale héritée de Kant et les éthiques communitaristes ». La moralité, au sein de la réalité sociale, devient une autre variable, « l'un des multiples dispositifs », que l'individu doit prendre en compte, de la même manière qu'il prend en compte ses préférences et les valeurs ou « attitudes éthiques » historiquement variables de la conception de la vie bonne, dans la détermination de la réalisation de sa liberté, c'est-à-dire « le libre accomplissement des buts » qu'il a « choisit de fixer à sa propre vie » (*Ibid.*, p. 291).

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 293. Et il ajoute : « Cette limitation nous oblige à introduire les trois modèles de reconnaissance sur un mode historique. »

¹⁷¹ En ce qui concerne le droit, Honneth écrit : « Les présupposés juridiques de l'autoréalisation individuelle représentent une grandeur susceptible d'évoluer, parce qu'ils peuvent être ajustés de plus près à la situation particulière des individus, sans pour autant perdre leur contenu universaliste » (*Ibid.*, p. 296).

¹⁷² A. Honneth, *Le droit de la liberté*, op. cit.

personnes¹⁷³. » L'apprentissage implique une limitation de « notre égocentrisme naturel¹⁷⁴ », c'est-à-dire, comme on l'a vu, le respect. D'où donc l'idée de progrès moral. En l'absence d'un tel postulat, l'idée d'apprentissage signifierait seulement, comme le dit Honneth, la formation d'une « seconde nature » ou d'un « faisceau d'habitudes¹⁷⁵ » toujours spécifiques d'une société et une époque donnée, et qui renvoient, en dernière analyse, à des valeurs particulières, contestables et donc relatives. En revanche, l'apprentissage doit consister, selon Honneth, en une « forme réflexive de notre savoir » dans la différenciation des qualités que, au sein du processus de socialisation, on perçoit dans les autres personnes¹⁷⁶.

Que l'on parle d'éthicité ou d'apprentissage, la théorie normative de la reconnaissance repose systématiquement sur le présupposé ontologique d'une finalité dans l'histoire.

2. *Théorie systémique : entre essentialisme et dynamisme.*

Le point de plus haute tension entre l'approche normative et l'approche à visée politique – dont le contenu et la portée ne pourront s'entrevoir qu'à la fin de notre étude – surgit, au niveau théorique, d'une part, dans l'évaluation de la multiplicité des formes de vie (le nouveau historique) et, d'autre part, dans les

¹⁷³ A. Honneth, « La reconnaissance comme idéologie », art. cit., p. 257.

¹⁷⁴ « Ce processus d'apprentissage doit être compris comme un processus complexe à travers lequel nous acquérons à la fois la perception des qualités évaluatives et les modes de comportement correspondants, dont la spécificité devrait reposer sur une limitation de notre égocentrisme naturel. » (*Ibid.*).

¹⁷⁵ *Ibid.*

¹⁷⁶ « [P]lus il y a différenciation historique des qualités chez les sujets, plus il y a un niveau normatif élevé des relations de reconnaissance, et, donc, une plus grande autonomie individuelle » (*Ibid.*, p. 258).

impasses auxquels aboutissent, par exemple, la « politique de reconnaissance » (Charles Taylor) et les théories du multiculturalisme. L'analyse de ces deux questions demanderait une étude à part entière. On risque en outre de s'éloigner de notre préoccupation principale, à savoir, on se souvient, la possibilité de l'autonomie et son lien conceptuel avec la reconnaissance. Il convient cependant de faire quelques remarques à ce sujet afin de mieux faire ressortir, on l'espère, la spécificité de la conception politique de l'autonomie que l'on cherche à élucider (*cf. infra* chap. III sec. **b** et **c**) et montrer sa pertinence au sein de ce débat. On peut considérer à cet égard le défi que pose le féminisme au multiculturalisme.



Le défi que pose le féminisme au multiculturalisme est présenté par Susan M. Okin¹⁷⁷ dans son article « le multiculturalisme nuit-il aux femmes ? » L'interrogation qu'elle soulève met l'accent sur le caractère problématique, pour ne pas dire contradictoire, du multiculturalisme lorsqu'il s'agit en effet de reconnaître des « droits collectifs » spécifiques aux groupes minoritaires, groupes qui, par leur organisation culturelle patriarcale, nuisent en fait aux intérêts des femmes. Aussi la reconnaissance contribuerait, de fait, au maintien de l'inégalité entre les genres¹⁷⁸.

¹⁷⁷ Susan Moller Okin, (1997) « Le multiculturalisme nuit-il aux femmes ? » trad. fr. Solange Chavel.

¹⁷⁸ « D'un point de vue féministe », écrit S. M. Okin, « il n'est donc pas clair du tout que les droits collectifs pour les groupes minoritaires soient "une partie de la solution". Ils pourraient bien exacerber le problème. Dans le cas d'une culture minoritaire plus patriarcale au sein d'une culture majoritaire moins patriarcale, aucun argument ne peut se fonder sur le respect de soi ou la liberté pour montrer que les membres féminins d'une culture ont un clair intérêt à sa préservation. » (*Ibid.*, p. 11).

Les différentes approches qui ont été suivies jusqu'ici aboutissent la plupart du temps à des situations, si l'on peut dire, de compromis¹⁷⁹. Ce serait le cas, par exemple, de l'« approche fondée sur la différence [*difference-based approach*] » que défend Avigail Eisenberg¹⁸⁰. Il s'agit d'une méthode qui, contrairement à des approches centrées sur les droits (*rights-based approach*) ou sur les processus décisionnels (*process-based approach*), a le mérite de poser, à partir du contexte social et historique, un cadre méthodologique permettant de résoudre les conflits culturels en termes d'« intérêts et valeurs » qui, en renvoyant à l'« identité » des individus, d'un côté, et des groupes, de l'autre, constituent, de ce fait, le critère normatif ou, comme le dit A. Eisenberg, la « monnaie commune » à partir d'où évaluer les revendications en conflit¹⁸¹. Toutefois, des telles théories ont tendance à privilégier le féminisme comme cela ressort en effet de l'approche de la différence¹⁸², et ce quand bien même la relation féminisme et multiculturalisme n'est pas, comme le dit Sarah Song, « exclusive ».

Mis à part cela, les théories de la reconnaissance multiculturelle ont ceci d'important qu'elles introduisent, explicitement ou non¹⁸³, la question définitionnelle de la culture. Et c'est ici, à propos de la catégorie de culture, que l'on peut renouer avec le fil de notre discussion. En effet, il est maintenant

¹⁷⁹ Par « compromis » on entend en gros le respect des groupes minoritaires (leur mode de vie, culture, pratiques etc.) *dans la limite* du cadre des valeurs libéraux.

¹⁸⁰ Avigail Eisenberg (2003) « Diversity and Equality : Three Approaches to Cultural and Sexual Difference » in : *The Journal of Political Philosophy* : Vol. 11, No. 1, p.41-64.

¹⁸¹ *Ibid.*, p. 50. Et puis, en conclusion : «The challenge to understanding and resolving these conflicts is to construct a method of adjudication that reveals the ways in which identity-related differences are at stake in these struggles. » (*Ibid.*, p. 62).

¹⁸² En effet, « the difference approach [et presque toute approche qui prend en compte la dimension contextuelle E. A.] will always tend to favour sexual equality when it conflicts with claims based on group identity. The survival of a group's identity seldom if ever depends on cultural purity [...] groups rarely have as much at stake in such conflicts as individuals do. » (*Ibid.*, p. 59).

¹⁸³ Car, comme le remarque S. Song, dans le débat sur le multiculturalisme on a tendance à oublier la manière comme la culture est conceptualisée. Voir Sarah Song, « Majority Norms, Multiculturalism, and Gender Equality » in : *The American Political Science Review*. Vol. 99, No. 4 (Nov.), p. 474.

possible de revenir à la question posée au début de ce chapitre, à savoir celle de la définition du social. À ce sujet, on peut parler d'une conception *essentialiste* de la culture, d'un côté, et d'une conception *dynamique*, de l'autre¹⁸⁴. Or il n'est pas difficile de montrer que cette distinction recoupe pour l'essentiel celle que l'on a posée au départ entre une définition substantielle et relationnelle du social. En effet, la conception essentialiste définit en général la culture comme ayant des caractéristiques immuables ou supposées données dès le départ. En revanche, la conception dynamique conçoit la culture comme un produit social, c'est-à-dire comme le résultat d'un processus historique d'interactions complexes¹⁸⁵.

Mais il existe encore une troisième conception de la culture ou de la société¹⁸⁶, une conception qui, à première vue, pourrait se placer à mi-chemin entre la conception essentialiste et dynamique, à savoir une conception à teneur biologique, c'est-à-dire *systemique*¹⁸⁷.



¹⁸⁴ Voir notamment Anne Philipps, *Multiculturalism without Culture*, Princeton, Princeton University Press, 2007. Elle discute cette question en employant les termes de culture, d'un côté, et de cosmopolitisme, de l'autre (cf. chap. 2, p. 67 sq.).

¹⁸⁵ Il convient, selon certains auteurs dont S. Song, d'adopter un « point de vue interactif [*interactive view*] » (S. Song, « Majority Norms, Multiculturalism, and Gender Equality », art. cit.). Le point de vue interactif, prend en compte la manière dont les cultures minoritaires et les cultures majoritaires interagissent souvent de manière à renforcer réciproquement leurs préjugés patriarcales, et ce contrairement au « point de vue interne » qui, lui, postule que ce rapport entre culture et inégalité de genre n'est compréhensible qu'à l'intérieur d'une culture donnée. Ce dernier néglige donc les interactions et les influences interculturelles. Voir aussi Avigail Eisenberg, « Diversity and Equality : Three Approaches to Cultural and Sexual Difference », art. cit.

¹⁸⁶ On prend ici culture et société pour des équivalents. Voir *infra* chap. II sec. b 2.

¹⁸⁷ La conception systémique est en un sens large du terme relationnelle, c'est-à-dire elle implique l'action des éléments qui composent le système. Cependant, on ne saurait pas la placer ni sur la catégorie d'interaction ni sur la catégorie de domination voire celle de socialisation. Et ce dans la mesure où la relation entre ces termes est, pour ainsi dire, analogue à celle de genre à espèce. En effet, ces catégories (interaction, socialisation etc.) sont « explicables » à partir de l'approche systémique. Si la conception systémique est relationnelle, c'est donc en ce sens que le modèle social est le résultat (et à la fois la possibilité) de l'action de ses éléments. Voir la suite de notre argument.

La vue systémique de la culture est présente dans les écrits de Cornelius Castoriadis ayant pour objet la société. Ce point est crucial dans la mesure où c'est en s'appuyant sur les réflexions du philosophe que l'on parviendra à donner un sens plus précis au concept d'autonomie que, à nos yeux, la reconnaissance (au sens biologique) implique conceptuellement. Cela dit, pour Castoriadis, la culture, c'est-à-dire toute société, est sur « le mode d'être du pour soi¹⁸⁸. » Pour soi signifie « être fin de soi-même. » C'est que, comme l'explique Castoriadis, il y a, dans le mode d'être du pour soi, une « autofinalité », c'est-à-dire l'« autocréation d'un monde propre¹⁸⁹. » Par monde propre, il faut entendre que, pour l'être vivant (le pour soi), il y a toujours, de manière spécifique à sa particularité, « représentation et mise en relation de ce qui est représenté¹⁹⁰. » En d'autres termes, le vivant existe dans une « clôture¹⁹¹ » ou, c'est la même chose, le vivant est un système structurellement déterminé, c'est-à-dire autopoïétique (H. Maturana). (cf. *supra* chap. I sec. c 1).

La société est donc la création d'un « monde propre ». Cela signifie que, comme l'explique Castoriadis, « rien pour elle ne peut faire sens ou simplement exister s'il n'entre pas dans son monde propre de la manière dont ce monde propre organise et dote de sens ce qui y entre¹⁹². » La société s'auto-institue dans un réseau *fermé* de significations, dans une « clôture », et donc, si influence interculturelle (dynamisme) y-a-t-il, elle n'est jamais telle que la *validité* de la

¹⁸⁸ Cornelius Castoriadis, « Fait et à faire », repris dans *Fait et à faire, Les Carrefours du Labyrinthe 5*, Éditions du Seuil, Paris.

¹⁸⁹ Cornelius Castoriadis, « L'état du sujet aujourd'hui », repris dans *Le monde morcelé, Les carrefours du labyrinthe 3*, Éditions du Seuil, Paris, p. 246.

¹⁹⁰ *Ibid.*, p. 243.

¹⁹¹ « [L]e vivant chaque fois existe dans et par une *clôture*. En un sens, le vivant est une boule fermée ». (*Ibid.*, p. 240). Voir également la discussion entre Cornelius Castoriadis et Robert Legros, « Briser la Clôture », repris dans Blaise Bachofen, Sion Elbaz et Nicolas Poirier (dir.), *Cornelius Castoriadis, réinventer l'autonomie*, Éditions du sandre, coll. Bibliothèque de philosophie contemporaine, Paris, 2007.

¹⁹² Cornelius Castoriadis, « Fait et à faire », art. cit. p. 14-5.

pratique X aura le même *sens* pour les sociétés A et B. En d'autres termes, il n'y a pas, selon l'expression de Castoriadis, « “ solipsisme ” des sociétés mais il y a assurément altérité essentielle¹⁹³. »

On peut donc dire, en reprenant la formule de Giovanni Busino, que « [l]a société se crée et se recrée elle-même¹⁹⁴. » En un sens, cela fait de la société un phénomène biologique¹⁹⁵. Elle l'est en tout cas aux yeux de Maturana dans la mesure où notre existence en tant qu'êtres humains est biologique *et* culturelle. Les deux déterminations étant inséparables, la société est donc nécessairement un phénomène biologique, et ce, comme on va le voir, au-delà du seul point de vue de son appartenance à la catégorie du « pour soi ».

Pour mieux comprendre ceci, on peut déconstruire la question en remontant du sujet à la société. La totalité du sujet, du point de vue biologique, est, comme on l'a vu, l'entrecroisement d'une corporalité *et* d'un mode d'être (*cf. supra* chap. I sec. c. 1). Ce dernier est toujours « un espace relationnel » qui, pour ce qui est de notre lignée, est fondé sur l'amour au sens que l'on a vu. L'« humain » c'est donc la combinaison de ces deux déterminations. Comme l'explique Maturana, « en tant qu'êtres humains on n'est pas ni notre corporalité ni notre mode d'être [*behaviour*], car on est plutôt [le produit d'] une dynamique systémique continue qui a lieu dans l'entrecroisement entre corporalité et mode d'être [...]»¹⁹⁶. »

¹⁹³ *Ibid.*, p. 44.

¹⁹⁴ Giovanni Busino, *Autonomie et autotransformation de la société, La philosophie militante de Cornelius Castoriadis*, Genève, Librairie Droz, 1989, p. 9. En effet, « [l]a société produit son propre sens et ses propres significations, voire un rapport à elle-même qui n'est nulle part déterminé. » (*Ibid.*). « Autant dire », comme l'écrit P. Caumières, « que la société n'est à rapporter à rien d'autre qu'à soi, qu'elle est création d'elle-même : la reconnaissance explicite de ce fait est la condition première de toute autonomie. » (Philippe Caumières, *Castoriadis, Le projet d'autonomie*, Éditions Michalon, coll. Le bien commun, Paris, 2007, p. 44).

¹⁹⁵ En tout cas, on peut dire, à la suite de J. Ravat, « Autonomie et moralité à la lumière des approches naturalistes », art. cit., p. 368, que « [t]oute analyse pertinente de la culture ne doit pas occulter les mécanismes naturels qui rendent possible les dynamiques socioculturelles. »

¹⁹⁶ H. Maturana, G. Verden-Zöllner, *The Origin of Humanness in the Biology of Love*, *op. cit.*

Sur ce point, Castoriadis rejoint Maturana : la notion du sujet, écrit-il, « est en un sens pré-psychique, car elle concerne déjà le vivant [la corporalité E.A.]¹⁹⁷. » La totalité du sujet est, de fait, paradoxale : « qui n'en est pas une et est une en même temps [...] ». Elle est composée d'un corps biologique, un être social, une personne plus ou moins consciente, une psyché inconsciente : « le tout suprêmement hétérogène et pourtant définitivement indissociable¹⁹⁸. » Ainsi, le mode d'être (social) de l'humain est inséparable de la corporalité biologique et, inversement, la corporalité biologique est inséparable du mode d'être (social) de l'humain. C'est en effet ce à travers quoi ou ce qui rend possible, est condition, et condition prenante, du mode d'être (social) de l'humain. En reprenant la formule d'Edgar Morin, on peut dire que l'« autonomie humaine est une trinité inséparable individu/société/espèce¹⁹⁹ ».

Reprenons maintenant la question par l'autre bout, c'est-à-dire en commençant par la société. La société est un phénomène biologique en ce sens qu'elle implique une dimension qui a lieu dans les relations dynamiques du langage²⁰⁰. Avec Maturana, on peut définir la société ou ce qu'il appelle la « culture », comme « un réseau fermé de conversations qui constitue et définit une manière de vivre ensemble [*convivir*] proprement humain²⁰¹. » Par *conversation*,

¹⁹⁷ Cornelius Castoriadis, « L'état du sujet aujourd'hui », art. cit., p. 234.

¹⁹⁸ *Ibid.*, p. 238.

¹⁹⁹ Edgar Morin, « Les bases bio-physiques de l'autonomie » in B. Bachofen, S. elbaz et n. Poirier (dir.), *Cornelius Castoriadis, réinventer l'autonomie*, op. cit., p. 177.

²⁰⁰ H. Maturana, G. Verden-Zöller, *The Origin of Humanness in the Biology of Love*, op. cit., p. 136.

²⁰¹ H. Maturana, G. Verden-Zöller, Gerda, *Amor y Juego*, op. cit., p. 32-3. Et il ajoute : « comme un réseau de coordinations d'émotions et actions qui prend la forme d'une configuration particulier de l'entrecroisement [*entrelazamiento*] de l'agir et l'émotionner des individus qui vivent dans cette culture. » (*Ibid.*).

il faut entendre les configurations particulières d'actions (langage²⁰²) et d'émotions²⁰³. Ainsi, qui dit conversation dit émotion et langage, et qui dit émotion et langage dit action, c'est-à-dire conversation. La société est donc un système « conservateur » fermé, un « être pour soi » (Castoriadis), qui, pour ainsi dire, produit des individus qui, en même temps, réalisent, *traen a la mano*, mettent à portée de main (selon l'expression intraduisible de Maturana), la société à travers leur participation active aux conversations qui la constituent et la définissent. Il en résulte une conception de la société qui n'est pas seulement *systemique* **mais aussi**, comme on le verra plus loin sur le plan du sujet, productrice, et que l'on peut appeler *créatrice*. La différence entre les sociétés consiste alors en différents « manières de vivre [*manner of living*] » qui ont lieu à l'intérieur de divers réseaux fermés de « conversations ». Or, en introduisant le concept de conversation, on n'a pas assez insisté sur le caractère essentiellement émotionnel qui définit et constitue en réalité l'*identité* culturelle ou de la société, car, comme on l'a vu, c'est l'émotion (amour) qui est à la base du social²⁰⁴.

c. *Vers une théorie politique de l'autonomie.*

Ces considérations font apparaître rétrospectivement la question de savoir si l'autonomie peut se penser sans ontologie au sens fort du terme, c'est-à-dire sans une conception, explicite ou non, de l'être de la société et de l'histoire ou, dit

²⁰² A ce sujet voir notamment H. Maturana, G. Verden-Zöllner, *The Origin of Humanness in the Biology of Love*, *op. cit.*, chap. 1 (Languaging) ; H. Maturana, B. Pörksen, *Del Ser al hacer*, *op. cit.*, p. 105-8 ; H. Maturana, *La Objetividad, un argumento para obligar*, *op. cit.*, chap. 2.3.

²⁰³ H. Maturana, G. Verden-Zöllner, Gerda, *Amor y Juego*, *op. cit.*, p. 41-3.

²⁰⁴ En effet, « c'est la configuration particulière d'une dynamique émotionnelle [*emotioning*] conservée dans chacune [chaque culture E.A.] qui définit son caractère et son identité. » (H. Maturana, G. Verden-Zöllner, *The Origin of Humanness in the Biology of Love*, *op. cit.*, p. 88). La société est biologique en un doublé sens, d'abord comme être pour soi et, ensuite, en tant qu'ayant un fondement émotionnel.

autrement, du monde dans lequel l'autonomie doit être possible. On pense que non. Toute action se déroule dans un monde qui est défini par ce que les grecs appelaient le domaine de ce qui peut être autrement qu'il n'est pas (τὸ ἐνδεχόμενον ἄλλως εἶναι)²⁰⁵. La question de l'*ontos* de la société et de l'histoire sous-tend donc les réflexions sur l'autonomie. Ce n'est pas seulement que l'autonomie, pour être réalisée, suppose un cadre institutionnel et certaines conditions sociales, mais que, pour qu'elle soit pensable, on a aussi besoin d'une conception du monde où elle est possible.

Dans les arguments que l'on a développés (*cf. supra* chap. II sec. **b**), de telles conceptions sur l'être de la société et de l'histoire sont présentes. Leur contenu suffit, d'après nous, à justifier l'opposition que l'on a posée entre théorie normative et théorie systémique. Il serait intéressant de procéder à une étude plus poussée des présupposés ontologiques que sous-tendent les différentes conceptions de l'autonomie. On ne peut pas, bien entendu, le faire ici. Mais la question est d'autant plus importante qu'elle est impliquée par toute réflexion sur l'agir. Quelques remarques suffiront peut-être pour faire apparaître l'intérêt que cette question soulève.

Ces remarques ont pour point de départ le moment de divergence que l'on a identifié à partir du concept de reconnaissance : chez Honneth, la théorie de la reconnaissance est, comme on l'a vu, directement reliée à une théorie normative et critique de la société. Chez nous, *compte tenu* de l'être de la société, la reconnaissance ne peut être qu'un point de commencement pour une action autonome en un sens que l'on précisera. Toutefois, on peut noter déjà que le fait

²⁰⁵ Voir notamment Pierre Aubenque, (1963) *La Prudence Chez Aristote*, Presses Universitaires de France, 2009.

d'avoir introduit la question de la société dans la réflexion sur l'autonomie constitue un pas supplémentaire dans l'élucidation du concept. Aussi, l'autonomie découle ici, d'une part, et comme cela reste à montrer, du concept de reconnaissance et, d'autre part, et comme cela suit directement des réflexions que l'on a développées jusqu'ici, de la conception que l'on a du social et de la société. En effet, notre définition de l'autonomie doit tenir compte du fait que, d'un côté, la société est un réseau fermé de conversations (actions et émotions), c'est-à-dire un être pour soi, ou encore : qu'elle est auto-institution ; et, de l'autre, que le social, « le cœur du social », c'est la reconnaissance, c'est-à-dire, pour nous, l'amour au sens que l'on a vu. Les implications de ces déterminations deviendront plus claires lorsque l'on abordera directement la question de l'autonomie politique.

Tout cela signifie, à un autre niveau, que notre vision doit être confrontée à la vision normative. On est donc ici au cœur même du point de rupture que le concept de reconnaissance introduit suivant que l'on adopte la perspective biologique ou sociologique. Ce problème, nous semble-t-il, renvoie en partie à la question ontologique du social : y-a-t-il un progrès dans l'apprentissage des sociétés ou une dérive indéterminée des sociétés s'auto-instituant²⁰⁶ ? Dans le premier cas, on postule un processus téléologique vers plus d'autonomie, c'est-à-dire de reconnaissance ; dans l'autre cas, c'est à une activité (praxis) de transformation et d'auto-transformation que l'on pense et qui suppose, selon nous, la reconnaissance comme point de départ et non pas comme finalité (*cf. infra* chap. III sec. c). La question que l'on vient de poser touche donc, sur beaucoup

²⁰⁶ « Indéterminée » ne voulant pas dire, bien entendu et pour ce qui est de l'autonomie, sans « intelligence » ou « lucidité ».

d'aspects, à la question qui a lancé le débat Habermas - Honneth / Castoriadis, à savoir, selon le nom de l'article de Honneth, « sauvetage ontologique²⁰⁷ » versus sauvetage de la logique, c'est-à-dire, comme le dit Castoriadis, de « l'illusion de rationalisation rétrospective²⁰⁸ », ou encore : dans les termes que l'on a utilisés ici, théorie normative versus théorie systémique.



Une discussion approfondie sur les présupposés ontologiques de l'autonomie à partir d'une théorie normative ou systémique est une voie qui mérite d'être explorée. La confrontation des deux approches aura comme résultat l'affirmation de l'une ou l'autre de ces théories. C'est, par exemple, la direction que J. M Bernstein a emprunté pour défendre la théorie sociale de Castoriadis²⁰⁹. Or l'approche qui sera la nôtre consistera plutôt en la mise en avant d'arguments ayant pour objet l'affirmation de la perspective systémique, ou ce que l'on a appelé heuristique négative (*cf.* notre introduction). À nos yeux, ce n'est que dans le cadre de cette théorie que le concept d'autonomie est véritablement opératoire. En effet, tout en gardant l'acquis de la reconnaissance, le concept d'autonomie que l'on cherche à élucider possède l'avantage qu'il échappe, pour ainsi dire, aux paradoxes de la reconnaissance mutuelle sous le paradigme de l'attribution des

²⁰⁷ Axel Honneth, (1985) « Un sauvetage ontologique de la révolution, Sur la théorie sociale de Cornelius Castoriadis » in Axel Honneth, *Ce que social veut dire I. Le déchirement du social*, Éditions Gallimard, coll. *nrf* essais, Paris, 2013.

²⁰⁸ Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, *op. cit.*, p. 74. Voir aussi Philippe Caumières, *Castoriadis, Le projet d'autonomie*, *op. cit.*, p. 62. Pour une discussion sur la question de savoir si la pensée de Castoriadis n'est pas « tributaire » d'une philosophie du progrès voir Robert Legros, « Castoriadis et la question de l'autonomie » in B. Bachofen, S. Elbaz et N. Poirier (dir.), *Cornelius Castoriadis, réinventer l'autonomie*, *op. cit.*

²⁰⁹ J. M. Bernstein, « Praxis and Aporia Habermas's Critique of Castoriadis », *Revue européenne des sciences sociales*, T. 27, No. 86.

catégories de l'identité, c'est-à-dire, comme on l'a vu avec Christman, au caractère relatif des catégories ; et ce dans la mesure où l'autonomie vise autre chose et plus que la réalisation de l'identité personnelle. Mais cela ne deviendra vraiment intelligible qu'à partir de l'analyse du concept que l'on va introduire postérieurement de *multivers*. Ce sera seulement alors que le lien conceptuel entre autonomie et reconnaissance pourra apparaître avec toutes ses implications. Ce qui est en effet contenu dans le concept d'autonomie à partir de la théorie systémique, et dans son lien avec la reconnaissance, c'est, comme on l'a dit, une certaine activité du sujet et des collectivités dont la nature, étant donnée le fait que l'existence humaine a lieu dans une multiplicité de conversations ou domaines relationnels, ne peut être que politique.

Maintenant, puisque l'autonomie consiste en une certaine activité ancrée dans un mode de vie, l'idée d'un progrès dans l'apprentissage des sociétés n'a pas de sens²¹⁰. L'autonomie, l'activité fondée sur l'amour ou la reconnaissance biologique, ne peut pas être l'objet d'un apprentissage explicite comme s'il s'agissait d'une valeur ou d'un comportement donné. Cela suffit pour montrer que ce n'est pas de l'acquisition d'une « seconde nature » dont il est ici question : l'« homme honnête du village [*the village honest man*] » de Mencius (*cf. infra* chap. III sec. c 3). L'autonomie, en ce sens, a donc moins affaire avec

²¹⁰ « La tendance se fait jour, depuis longtemps, de vouloir faire jouer à l'apprentissage le rôle d'une catégorie centrale, plus même, d'un *deus ex machina* qui parviendrait miraculeusement à couvrir l'écart entre l'animal et l'humain et, plus encore, à dissiper par une curieuse alchimie la question du nouveau. » (Cornelius Castoriadis, « Fait et à faire » in G. Busino, *Autonomie et autotransformation de la société, La philosophie militante de Cornelius Castoriadis, op. cit.*, p. 477. Et ailleurs, Jacques Derrida écrit : « Là où il y a *telos*, là où une téléologie semble orienter, ordonner et rendre possible une historicité, elle l'annule du même coup, elle neutralise l'irruption imprévisible et incalculable, l'altérité singulière et exceptionnelle de ce *qui* vient. » (Jacques Derrida, *Voyous*, Galilée, Paris, 2003, p. 180 cité par Manuel Cervera-Marzal « Cornelius Castoriadis, Miguel Abensour : quelles convergences ? » in Nicolas Poirier (dir.), *Cornelius Castoriadis et Claude Lefort : l'expérience démocratique*, Le Bord de L'eau, dans la coll. La Bibliothèque du Mauss, Lormont, 2015, p. 177).

l'affirmation des valeurs ou qualités qu'avec une manière d'agir inséparable du domaine relationnel où elle peut surgir.

Il en résulte que l'autonomie ne peut pas s'enseigner, et donc s'apprendre, mais seulement se *cultiver*. Cela ressort en fait du fondement biologique de l'autonomie, à savoir l'amour ou la reconnaissance. Comme l'explique Maturana, « la biologie de l'amour peut seulement se cultiver, car son existence se réalise uniquement de façon systémique dans l'épigenèse d'un être humain²¹¹. » On retrouve de nouveau le fond aristotélicien : l'autonomie ou la reconnaissance (amour) est cultivée en se réalisant ou en vivant dans la reconnaissance (amour), et c'est dans la reconnaissance (amour) que cela, c'est-à-dire l'autonomie, devient possible²¹². C'est seulement de cette manière, c'est-à-dire en postulant une telle circularité dans l'exercice de l'autonomie, que la question paradoxale de savoir comment, à propos d'une activité autonome qui n'existe pas, éduquer à l'autonomie peut trouver une solution satisfaisante²¹³.



La perspective tracée par la théorie normative s'appuie sur une conception du social et de la société qui implique une idée dynamique du social : la société est, comme on l'a vu, *construite* par des rapports sociaux (de pouvoir, de luttes pour la reconnaissance etc.) Ce qui compte ici c'est le fait que la société n'est pas donnée. Elle est, au contraire, le produit d'interactions complexes entre les

²¹¹ H. Maturana, G. Verden-Zöller, *The Origin of Humanness in the Biology of Love*, op. cit., p. 122.

²¹² Voir aussi *supra* note 113.

²¹³ Voir à ce sujet notre « Education et Autonomie » paru dans la revue *Cultura Crítica* d'Avril 2015. <http://www.culturacritica.cc/2015/04/education-et-autonomie/?lang=en>

individus ou les groupes sociaux. Or, dans la perspective biologique, il n'est pas possible, comme cela ressort des arguments que l'on a développés, d'avoir une conception uniquement dynamique de la société, en ce sens que toute société est aussi un « être pour soi », c'est-à-dire un réseau fermé de conversations. Mais il serait faux d'y voir une conception substantielle dans la mesure où, dans la perspective systémique, la société est *créée* par l'action (les relations) des individus qui la composent. Il s'ensuit que la société n'est ni donnée ni construite. Elle est, paradoxalement, l'une et l'autre ou encore : la société est *création* et *récréation* d'elle-même, c'est-à-dire qu'elle est « auto-institution » (Castoriadis). En effet, la société se pose comme « totalité », totalité qui n'existe que par l'interaction des éléments qui la composent. C'est, d'ailleurs, ainsi que Castoriadis dépasse, comme le disent les auteurs de *Réinventer l'autonomie*, l'antinomie de l'individu et de la société : « les hommes sont des produits tout autant que des producteurs [...] »²¹⁴.

D'autre part, dans le modèle dynamique, les interactions qui ont lieu au sein de la société se définissent en tant qu'appartenant *au* politique ou à l'« existence politique » (Maturana), c'est-à-dire, en bref, par des rapports de pouvoir et de domination. Dans la conception systémique fondée sur la reconnaissance biologique, il est possible, au contraire, de penser des rapports sociaux qui ont lieu non pas dans *le* politique mais dans *la* politique ou le mode de vie démocratique²¹⁵.

²¹⁴ G. Busino, *Réinventer l'autonomie*, *op. cit.*, p. 9. En effet, les hommes « produisent par leurs interactions individuelles la société, le langage et la culture, lesquels agissent en retour sur les individus afin de leur permettre de s'accomplir en tant qu'individus sociaux » (*Ibid.*).

²¹⁵ Même si dans la perspective dynamique on peut aussi parler de démocratie (régime de pluralité de voix). Or il n'est pas difficile de comprendre que l'idée de démocratie que l'on a à l'esprit ne se limite seulement au conflit qu'introduit la pluralité ou diversité des voix, mais *au mode de vie* qu'elle implique, et qui est fondé sur une ouverture rendant possible la transformation et l'auto-transformation « lucide ».

Il est possible maintenant de revenir sur la question posée au début de ce chapitre, non pas celle, définitionnelle, du social, mais des conditions sociales de l'autonomie. On a vu que l'on pouvait, avec E. Renault, postuler trois modèles du social impliqués dans une conception relationnelle de l'autonomie : interaction, socialisation et domination (à chaque modèle correspondant une conception différente de l'autonomie²¹⁶). Mais, ce n'est que dans les théories de la domination, à l'image du « patriarcat » (H. Maturana) ou de celle de Pierre Bourdieu sur laquelle E. Renault s'appuie, que l'on peut penser la totalité des conditions sociales nécessaires pour penser la possibilité de l'autonomie²¹⁷.

La domination, en tant que *fait*, c'est ce qui, pour l'essentiel, caractérise nos sociétés contemporaines. Comme l'explique E. Renault, il s'agit de « l'intériorisation d'une vision du monde qui naturalise les hiérarchies et les exclusions entre représentants des groupes sociaux²¹⁸ ». C'est ici que l'on trouve l'alternative évoquée plus haut entre une « interprétation pessimiste » et une « interprétation optimiste » des rapports de domination. Dans la première, l'autonomie se rattache « à rien d'effectif »²¹⁹ ; dans la deuxième les valeurs de l'autonomie (l'intégration des affects, l'exercice de la réflexion etc.) se « relativisent », c'est-à-dire appellent à un « accroissement des capacités

²¹⁶ E. Renault, « Modèles du social et modèles de l'autonomie », art. cit., p. 262.

²¹⁷ Le premier modèle n'est pas à même d'expliquer l'intégration des désirs à partir des raisons d'agir et leurs principes de justification : « La logique de l'interaction ne permet pas à elle seule d'expliquer comment ce contrôle [des émotions et de leurs expression E.A.] est acquis (*Ibid.*, p. 263) ; le modèle de la socialisation, en revanche, prend en compte les émotions et les désirs dans un rapport positif à soi même, rapport à la fois cognitif et affectif (Axel Honneth) Or, selon E. Renault, cette conception a le défaut qu'elle « ne permet pas de déterminer comment des réseaux de reconnaissance stable et valorisante peuvent eux aussi contribuer à saper les conditions subjectives [réflexives et affectives E. A.] de l'autonomie. » (*Ibid.*, p 265).

²¹⁸ *Ibid.*, p. 259.

²¹⁹ *Ibid.*, p. 265.

critiques²²⁰ ». Il s'ensuit que l'autonomie, toujours avec E. Renault, ne peut avoir de sens que « négativement », c'est-à-dire « en tant que processus de transformation de tout ce qui réduit les marges de l'autonomie [...] »²²¹. » C'est donc avec cette idée de transformation et d'auto-transformation que l'on peut franchir le seuil vers une conception politique de l'autonomie.

²²⁰ « La définition du social comme domination nous conduit alors à l'idée que l'autonomie est solidaire d'une exigence d'accroissement des capacités critiques et d'une transformation de nos attachements affectifs à la domination et à ses conditions. » (*Ibid.*).

²²¹ *Ibid.*, p. 266.

CHAPITRE III

Autonomie et politique

Les réflexions esquissées dans les pages qui précèdent ont eu pour objet de développer la base conceptuelle à partir de laquelle on peut penser un concept d'autonomie qui implique la reconnaissance. Et ce pour relever le défi que pose une conception procédurale de l'autonomie dans sa version mitigée. On a vu que cette dernière, tout en s'adaptant aux théories de la construction sociale du sujet, refusait tout lien avec la reconnaissance. Or dans la quête de prouver le lien conceptuel entre autonomie et reconnaissance, on a entrepris la tâche d'une révision du concept de reconnaissance, et ce à cause des difficultés que rencontre la théorie de la reconnaissance dans le paradigme de l'« être reconnu » (Ricoeur). Ainsi, on a pris comme point de départ le concept développé par Honneth de « reconnaissance préalable » pour arriver, étant donné la dépendance de celui-ci à l'égard du paradigme de la reconnaissance mutuelle, au concept d'« amour ». On a montré que l'approche des sciences sociales et l'approche scientifique se recoupaient sur certains aspects, ce qui nous a permis de justifier ce rapprochement entre différents domaines du savoir. Toutefois, ce point commun était, comme on l'a dit aussi, un point de divergence à la fois sur le plan théorique et pratique.

Sur le plan théorique, dans la mesure où il nous a été révélé deux voies irréconciliables : deux théories du social diamétralement opposées, ce qui veut dire, sur un plan déjà pratique, un *choix*, certes théorique mais un choix véritable.

C'est aussi à ce moment que l'on a rencontré, du point de vue méthodologique, deux voies : la première, *négative*, consistant dans l'examen systématique de l'une (la théorie normative de la reconnaissance) soit pour la confirmer, soit, dans une perspective critique, pour la réfuter et prouver la valeur de l'autre ; et la deuxième, *positive* – celle que l'on a entreprise et qui trouvera son point culminant dans les réflexions qui vont suivre, consistant en l'analyse des implications contenues dans les hypothèses émises sous les idées, d'une part, de la reconnaissance biologique et, d'autre part, de la nature systémique du sujet et de la société (heuristique négative).

L'intérêt de poursuivre cette deuxième voie réside dans le fait que c'est seulement à partir du cadre théorique ainsi présenté (*cf.* chap. I sec. c 1-3 et chap. II sec. a 2 ; b 2 et c) que l'on pourra, à nos yeux, surmonter le défi de la conception procédurale de l'autonomie, et ce en prouvant, d'une part, que l'autonomie implique la reconnaissance et, d'autre part, en produisant, comme cela pourra, on l'espère, s'entrevoir à la fin, une autre perspective pour aborder le problème des catégories axiologiques contestables, c'est-à-dire le relativisme.

Enfin, c'est aussi la mise en lumière des concepts difficilement déductibles à partir de la théorie de la reconnaissance (pour les raisons déjà évoquées et celles qui suivront), et qu'ont pour objet d'éclairer le type particulier d'activité qu'est l'autonomie, que nous devons repenser la reconnaissance. En effet, ces concepts découlent, ou ne sont pas sans lien, du concept de reconnaissance au sens de la reconnaissance biologique²²². C'est ici que l'on touchera à la question pratique par excellence, à savoir la possibilité d'une politique de la liberté. Il est donc venu le moment de rendre intelligible la nature de l'autonomie au sens de *praxis de*

²²² Pour la définition de ce concept voir *infra* chap. III, sec. b 2 p. 87 *sq.*

transformation et d'auto-transformation ayant comme fondement (biologique) la reconnaissance.

Il convient cependant, puisque, comme on va le voir, on aura de nouveau recours aux théories des sciences cognitives, d'établir un nouveau rapprochement entre sciences sociales et science biologique, non plus, comme avant, à propos du concept de reconnaissance (*cf. supra* chap. I sec. c 2) mais, cette fois ci, au sujet du concept même d'autonomie.

a. Autonomie et biologie.

Une analyse pertinente de l'autonomie dans son lien avec la biologie cognitive ou les neurosciences doit se situer, comme le souligne à juste titre Jérôme Ravat²²³, entre les deux extrêmes d'un « naturalisme réductionniste » et d'un « antinaturalisme radical ». J. Ravat qui remarque que les études naturalistes ont joué le rôle, comme avant la psychanalyse et la philosophie du langage, de « *démythification* du concept d'autonomie²²⁴. » Celle-ci a porté sur trois « mythes », à savoir **a** / la « gouvernance rationnelle » ou l'idée d'un sujet ou moi rationnel et substantiel²²⁵ ; **b** / l'idée d'une construction de l'esprit humain qui serait *uniquement* le résultat d'interactions socioculturelles ou avec l'environnement²²⁶ ; enfin **c** / le mythe de « la singularité humaine » qui présuppose « une césure ontologique entre l'homme et les autres espèces animales²²⁷ ».

²²³ J. Ravat, « Autonomie et moralité à la lumière des approches naturalistes », art. cit.

²²⁴ *Ibid.*, p. 361. En italiques dans l'original. Voir aussi notre introduction.

²²⁵ J. Ravat écrit ainsi : « A cette métaphore hiérarchique, la plupart des naturalistes substituent l'existence d'une multiplicité de microprocessus physiologiques qui orientent de manière inconsciente notre comportement. » (*Ibid.*, p. 360).

²²⁶ Contre ce mythe (« de la table rase ») il y aurait « l'existence de dispositifs innés et universels qui rendent possible le développement individuel » (*Ibid.*)

²²⁷ *Ibid.*

Contre ces mythes s'opposent, dans une perspective naturaliste ou biologique, respectivement : le rôle **A** / des émotions (*cf. supra* chap. I sec. **c** 1 et notes 113 et 117); **B** / des déterminants génétiques tels, par exemple, la « sélection de parentèle » et l'« investissement parental » ou encore : la pratique du népotisme et, du point de vue pathologique, la schizophrénie ou l'autisme ; enfin, le rôle **C** / des « tendances comportementales » que nous partageons avec d'autres espèces. Tel est le cas par exemple du mécanisme d'inhibition de la violence²²⁸. Mais, comme on va le voir, cette aussi au niveau de la pensée rationnelle que la césure ontologique tombe (*cf. infra* **b** 1).

Ce qui est ici le plus significatif pour notre propos est qu'une perspective biologique ou naturaliste conduit, comme l'explique J. Ravat, non pas « à la déconstruction du concept d'autonomie, mais à la déconstruction d'une vision inadéquate de l'autonomie », c'est-à-dire une vision « fondée sur l'idée d'un sujet pleinement rationnel et séparé du monde naturel²²⁹. » Dans un esprit similaire, on peut dire, avec Edgar Morin, que l'on « ne peut plus poser en opposition l'autonomie et l'indépendance²³⁰ ». Prendre en compte cette dépendance signifie, eu égard au concept d'autonomie, intégrer les fondements « bio-physiques » de l'autonomie dans l'élaboration de son concept, ce qui, pour nous, signifie réfléchir en tenant compte de l'auto-organisation de l'être vivant (autonomie biologique ou autopoïésis), c'est-à-dire, au fond, à partir de la double condition systémique (sujet/société) de l'autonomie.

²²⁸ *Ibid.*, p. 361 *sq.*

²²⁹ *Ibid.*, p. 364.

²³⁰ E. Morin, « Les bases bio-physiques de l'autonomie », art. cit., p. 176. Et il précise : « la dépendance ne crée pas l'autonomie, mais c'est l'autonomie qui crée un certain type de dépendance. »

En conséquence, c'est avec le concept de *phronèsis*, que l'on traduit souvent par *prudence* et que l'on appellera aussi *pensée poétique*, que la perspective biologique, c'est-à-dire systémique, rejoint l'autonomie.

b. Biologie de la connaissance : la phronèsis ou la pensée poétique et la question de l'objectivité.

*In intellectual history, everything happens twice,
first as philosophy and then as cognitive science.*

Jerry Fodor

1. Retour à Aristote.

Il faut de la prudence.

Sophocle

L'idée de la *phronèsis* en tant que pensée poétique provient d'un travail d'études et de recherche précédent consacré aux travaux de l'économiste et philosophe Amartya Sen²³¹. Dans ce travail, il a été question des différents aspects que revêt l'agir au sein de la théorie de la justice que Sen développe. Ainsi, on a suggéré l'idée que l'on pouvait créer des liens entre le « concept pluriel » de la liberté²³² et la prudence (*phronèsis*) du fait que, chez Sen, le concept d'agentivité (*agency*), tout comme la *phronèsis* aristotélicienne, implique la prise en compte du contexte particulier dans lequel l'action a lieu. En effet, selon Sen, on peut

²³¹ Esteban Arcos, *Y-a-t-il une éthique de l'autonomie chez Amartya Sen ?*, *Considérations sur l'agir*. Mémoire de recherche de Master 1. On va seulement retenir un sens précis du concept aristotélicien de la prudence, celui qui sera explicité par la suite dans son lien avec le concept de pensée poétique.

²³² La liberté (*freedom*) peut faire référence à un mode d'évaluation alternatif aux formes courantes d'évaluer le développement d'une société (le PIB par exemple), ou à l'effectivité : Sen distingue alors, parmi d'autres, entre la liberté d'agir (*agency freedom*) et la liberté du bien-être (*well-being freedom*). Voir à ce sujet Amartya Sen, (1999) *Development as Freedom*, Oxford University Press ; A. Sen, *The Idea of Justice*, *op. cit.*

faire la distinction entre deux points de vue à partir desquels évaluer l'action, celui, d'une part, des résultats accomplis (*culmination outcomes*) et, d'autre part, des résultats qui prennent en compte non seulement l'accomplissement ou le résultat de l'action, mais aussi la façon, c'est-à-dire les moyens matériels et formels (les principes, les croyances etc.), dont celle-ci a été accomplie (*comprehensive outcomes*). On a ensuite essayé de montrer que cette manière de penser l'action avait des points en commun avec les réflexions d'Aristote sur les actions volontaires et involontaires, et puis, avec la *phronèsis* en ce sens qu'elle est une « disposition pratique », c'est-à-dire qui vise l'action ou son critère (*EN*, VI, 5, 1140b 4-6)²³³.

On peut voir, dans certains passages de l'*Éthique à Nicomaque*, qu'Aristote, en parlant de l'homme prudent, se réfère à la *phronèsis* en tant que manière particulière d'« apercevoir » (*EN* VI, 5, 1140b 8). Le terme employé par Aristote est celui de *théorein* qui a le sens de voir. La *phronèsis* est donc une espèce de *connaissance* du général, une « expérience » qui, comme le dit Pierre Aubenque, « [unit] dans une synthèse à chaque fois singulière, la capacité des vues d'ensemble et le sens du particulier²³⁴. » Poursuivant cette voie, mais cette fois-ci en nous appuyant sur les réflexions de Maturana, nous croyons maintenant trouver le sens de la *phronèsis* dans ce qu'il appelle la « pensée poétique²³⁵ » ou « pensée systémique²³⁶ » ou encore : « pensée matristique [*pensamiento matriztico*]²³⁷ ». A cette forme de pensée Maturana oppose la pensée « linéaire »

²³³ Voir également Pierre Aubenque, (1963) *La Prudence Chez Aristote*, Presses Universitaires de France, 2009, p. 34.

²³⁴ *Ibid.*, p. 60.

²³⁵ H. Maturana, *La Objetividad*, *op. cit.*

²³⁶ H. Maturana, G. Verden-Zöller, *The Origin of Humanness in the Biology of Love*, *op. cit.*

²³⁷ H. Maturana, G. Verden-Zöller, *Amor y Juego*, *op. cit.*

ou « causale » qu'il appelle aussi « ingénieriale [*ingenieri*]²³⁸ » et parfois « patriarcale²³⁹ ». Ces modes de pensée sont aussi des manières de regarder (*mirar*) et de *connaître* (*cf. infra* 2) qui sont communs à la fois aux êtres humains et aux animaux. Un aspect essentiel de la pensée rationnelle (poétique et causale) est qu'elle a pour source, mieux, « s'étaye » sur les cohérences structurelles de la biosphère et le cosmos. Avec ces observations préliminaires à l'esprit, on peut maintenant revenir sur Aristote et la prudence.

Le lien qu'il peut exister entre la *phronèsis* d'un côté, et la pensée poétique de l'autre, apparaît, à nos yeux, dans ce passage où Aristote est en train de définir le domaine de la prudence qui est, comme on l'a dit (dans le vocabulaire d'Aristote), une « connaissance du général » par opposition à la « sagesse », c'est-à-dire la connaissance scientifique. Le passage mérite d'être cité en entier :

Si dès lors *sain* et *bon* est une chose différente pour des hommes et pour des poissons, tandis que *blanc* et *rectiligne* est toujours invariable, on reconnaîtra chez tous les hommes que ce qui est sage est la même chose, mais que ce qui est prudent est variable : car c'est l'être qui a une vue nette des diverses choses qui l'intéressent personnellement, qu'on désigne du nom de *prudent*, et c'est à lui qu'on remettra la conduite de ces choses-là. De là vient encore que certaines bêtes sont qualifiées de prudentes : ce sont celles qui, en tout ce qui touche à leur propre vie, possèdent manifestement une capacité de prévoir [en italiques dans l'original]. *EN*, VI, 7 1141a 22-29.

Dans ce texte, Aristote fait le rapprochement entre l'homme prudent (*phronimos*) ayant une « vue nette [*théorein*] » de la situation, et la capacité de prévoir de certains animaux. On a donc presque envie de dire que ce qu'Aristote

²³⁸ H. Maturana, *La Objetividad*, *op. cit.*

²³⁹ H. Maturana, G. Verden-Zöllner, *Amor y Juego*, *op. cit.*

dit dans ce passage c'est que les êtres humains, à l'instar des animaux, prennent part, pour le dire avec le vocabulaire que l'on a employé, à cette double pensée rationnelle (et à la pensée poétique en particulier, c'est-à-dire la pensée qui, à partir de l'expérience du sujet, opère par analogies en cohérence structurelle avec la situation donnée²⁴⁰) ; et ce dans la mesure où celle-ci n'est pas spécifique aux seuls êtres humains. De tout ceci, on peut conclure que *la pensée poétique* ou *la phronèsis implique une forme d'intelligence* (ce qu'Aristote savait très bien). Ceci, comme on va le voir, suffit pour montrer que l'autonomie, tout en devant se *cultiver*, ne se réduit pas, loin de là, à l'intégration d'un « faisceau d'habitudes » (réponses habituelles).

2. Reconnaissance et connaissance : antécédence ou implication mutuelle ?

Le concept de pensée poétique ou *phronèsis* suppose l'idée de l'existence entendue comme existence *systémique* de la conservation de la vie (autopiésis). Comme l'explique Maturana, l'histoire des êtres vivants est « un devenir spontané de transformations [...] dans un couplage structurel [*acoplamiento estructural* ou *structural coupling* E.A.] réciproque des uns avec les autres et avec le milieu non vivant qui les supporte²⁴¹. » Ce grand système dans lequel le vivant existe « en

²⁴⁰ « The biology of love, through the acceptance of the legitimacy of everything, must have constituted for our ancestors the emotional opening for seeing all, and, therefore, for the expansion of their operational knowledge and understanding of the world that they lived [...] to see and use analogical relations for the explanation of their existence as active components of a dynamic interconnected whole. » (H. Maturana, G. Verden-Zöllner, *The Origin of Humanness in the Biology of Love*, *op. cit.*, p. 114.)

²⁴¹ H. Maturana, *La Objetividad*, *op. cit.*, p. 122 *sq.* Ainsi, la biosphère « est une totalité systémique » qui apparaît *dans* le temps (« un présent historique » qui préserve (*conserva*) ce mode d'existence particulier qu'est la biosphère), et se constitue dans la préservation, à la fois reproductive et changeante, de la « vie » (*del vivir*) au sein d'une « dynamique entrelacée et cohérente » des différents « modes de vie » (*vivires y modos de vivir*) qui sont en rapport les uns avec les autres (entrelacés) et se répètent « dans différents domaines de toute son extension ».

cohérence opérationnelle » avec d'autres vivants et non vivants, « ce grand système de systèmes » c'est la biosphère. D'où le fait que les êtres vivants ont toujours un comportement – cette capacité de prévoir dont parle Aristote – adéquat à l'égard de la situation dans laquelle ils se trouvent²⁴².

Cela dit, il y a, comme on l'a dit, deux formes de la pensée rationnelle. Il faudrait dire, strictement parlant, que la pensée est double : causale et poétique. La première consiste en la « distinction des relations linéaires locales » alors que la deuxième, la pensée poétique, signifie la « distinction de configurations de relations systémiques²⁴³. » Toutes les deux ont comme condition d'existence l'ensemble de cohérences structurelles de la biosphère. La différence entre la pensée linéaire ou causale et la pensée poétique ou systémique réside dans le fait que la première constate (observe) la régularités de processus qui sont en rapport les uns avec les autres, c'est-à-dire les *cohérences locales*²⁴⁴, alors que la deuxième « capte » les « cohérences » relatives à la réalisation de la vie (*el vivir y el vivirse*) dans le système (biosphère), c'est-à-dire le *contexte systémique*²⁴⁵. La pensée poétique est donc « inductive » en ce sens qu'elle a affaire à des similitudes analogiques ou à des *cohérences systémiques* entre domaines non

²⁴² « when a biosphere is formed, the living systems that compose it change together in a way such that [we observe] them generating a behaviour always adequate to the dynamic circumstances in which they are as a simple result of their history of structural coupling. » (H. Maturana, G. Verden-Zöller, *The Origin of Humanness in the Biology of Love*, op. cit.)

²⁴³ H. Maturana, *La Objetividad*, op. cit., p. 125.

²⁴⁴ D'autre part, c'est ce type de relations qui rend possible l'agir instrumental et donc la science et la technique. Maturana écrit (*Ibid.*, p. 127) : « la pensée linéaire [causale] ne voit pas les configurations systémiques, car elle se focalise sur les relations locales. Et ce même lorsqu'elle cherche, *dans des domaines différents*, à les mettre en relation de manière causale, et que nous avons l'impression que le penseur causal [*ingenieril*] a une pensée systémique [on souligne dans le texte]. » La relation de cause à effet d'un processus donné appliquée à telle ou telle configuration (situation) peut ne pas se présenter de la même manière lorsqu'elle est appliquée à une autre configuration analogue mais pas identique, même si dans les deux cas ce qui se rassemble est le même. C'est pour cette raison que l'action est toujours « créative » en ce sens qu'elle est différente à chaque fois car appartenant à de domaines de réalité distincts.

²⁴⁵ H. Maturana, G. Verden-Zöller, *The Origin of Humanness in the Biology of Love*, op. cit., p. 204.

réductibles les uns aux autres. En revanche, la captation des cohérences locales par la pensée causale est toujours spécifique d'un seul domaine. En bref, la pensée poétique est une pensée *compréhensive*, c'est-à-dire qu'elle considère le singulier (cohérences locales) par rapport au contexte général auquel celui-ci appartient (c'est-à-dire au système)²⁴⁶.



Les concepts de pensée poétique et pensée causale peuvent, sur certains aspects, nous renvoyer aux analyses de Honneth et en particulier au texte de 2005 portant sur le concept de réification (*cf. supra* chap. I sec. **b**), et ce de deux façons : d'une part, au sujet des modes du rapport entre la connaissance et la reconnaissance, c'est-à-dire l'idée qu'il y a des formes de connaissance qui sont sensibles à la reconnaissance (préalable) et d'autres qui ne le sont pas²⁴⁷ ; et, d'autre part, à propos des références que Honneth fait aux réflexions de Dewey et de Wilfrid Sellars, et avant eux à celles de Lukács et Heidegger. Par exemple, à l'idée, chez Dewey, d'une « expérience holistique » qui serait liée ou qui précéderait à l'appréhension rationnelle (connaissance) ou encore : au concept d'« interaction²⁴⁸ ». Mais, comme on l'a vu, Honneth abandonne ces intuitions, qui lui ont pourtant servi de base pour penser la reconnaissance préalable, pour élaborer une conception intersubjective de la reconnaissance mutuelle centrée sur

²⁴⁶ « La pensée poétique ne se limite pas aux relations locales, elle relie [*conecta*], et elle est donc essentiellement compréhensive. D'où son caractère métaphorique qui invite à un ailleurs qui se ressemble mais qui n'est pas le même, comme isoforique [*isofórico*], qui invite au même, à un autre cas égale, mais qui se produit d'une autre manière. » (H. Maturana, *La Objetividad, op. cit.*, p. 126.)

²⁴⁷ A. Honneth, *La réification*, p. 77-8.

²⁴⁸ *Ibid.*, p. 45 *sq.* L'interaction décrit une sorte d'implication dans le monde qui va au-delà d'une posture égocentrique.

l'identité dont la prémisse de base consiste dans l'idée que la reconnaissance précède la connaissance à la fois sur le plan catégoriel et de l'ontogenèse.

C'est cette thèse de l'antécédence de la reconnaissance sur la connaissance que la perspective biologique et cognitiviste conteste. L'argument de Honneth sur le rapport entre reconnaissance et connaissance, correspond, par rapport au cadre conceptuel que, en nous appuyant sur Ricœur, on a posé au début de notre démarche, à l'implication extrême du passage du « reconnaître » dans l'usage à la voix active à l'« être reconnu » dans l'usage à la voix passive (*cf. supra* chap. I sec. a p. 18). En effet, dans les trois études que Ricœur consacre à la reconnaissance²⁴⁹, il montre successivement de quelle manière le concept de reconnaissance, d'abord identifié à la connaissance, acquiert progressivement « un statut de plus en plus indépendant au regard de la cognition comme simple connaissance²⁵⁰. » Ce développement aboutit, comme on l'a vu, à l'idée de reconnaissance en tant qu'attente de reconnaissance mutuelle. Ces trois études correspondent donc aux trois moments qui tracent la séparation de la reconnaissance et la connaissance.

On peut comprendre la mise en place progressive du concept de reconnaissance en tant que reconnaissance mutuelle à partir de deux éléments qui constituent, pour ainsi dire, le dénominateur commun au terme de la reconnaissance (au sens de connaissance et de reconnaissance intersubjective), à savoir l'*identité* et l'*objet* ou le « quoi » auquel l'identité, c'est-à-dire la reconnaissance, renvoie.

Dans un premier moment, le terme reconnaître, déjà présent chez Descartes sous l'idée d'identification et chez Kant, avec le concept de

²⁴⁹ P. Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*, *op. cit.*

²⁵⁰ *Ibid.*, p. 41.

« recognition », sous l'idée de relier sous la condition du temps, a le double sens de l'identification et la distinction (connaissance), c'est-à-dire de l'identité²⁵¹. Celle-ci reste donc une constante, même jusqu'au renversement qu'opère la reconnaissance mutuelle. En effet, c'est toujours de l'identité dont il est question dans la connaissance de soi (deuxième moment) et dans la reconnaissance mutuelle (troisième moment).

C'est la question objectale qui, au départ indifférenciée, devient le point sur lequel la reconnaissance opère le renversement par rapport à la connaissance : l'« indétermination » de l'objet dans la reconnaissance comme identification et distinction (connaissance) est « progressivement levée » jusqu'à ce que le « soi-même », c'est-à-dire l'individu, devient « l'enjeu majeur »²⁵². Comme le dit Ricœur : « [a]u stade ultime, la reconnaissance non seulement se détache de la connaissance mais lui ouvre la voie²⁵³. » C'est donc ici que le philosophe français rejoint le philosophe allemand sur la thèse de l'antécédence de la reconnaissance par rapport à la connaissance, et que l'on peut identifier l'implication majeure du passage du reconnaître à l'être reconnu, à savoir la détermination totale de l'objet ou encore : l'identité de l'individu en tant que *cet* individu *là*.



Ce parcours qui nous amène à poser une séparation entre reconnaissance et connaissance en privilégiant l'antécédence de l'une sur l'autre a pour conséquence

²⁵¹ Ricœur écrit : « l'usage "logique" des opérations de distinction et d'identification ne sera jamais dépassé [...] qu'il s'agisse de distinction et d'identification appliquées à des personnes relativement à elles-mêmes ou à d'autres, ou prises dans leurs relations mutuelles. » (*Ibid.*, p. 50.)

²⁵² *Ibid.*, p. 42.

²⁵³ *Ibid.*, p. 43.

la formulation d'une mauvaise compréhension du rapport entre les deux termes. En effet, à l'aune des arguments développés ici, c'est-à-dire à partir de l'approche biologique et cognitiviste, il apparaît qu'il n'y a pas antécédence, et encore moins séparation, de la reconnaissance sur la connaissance. La reconnaissance, au sens de la biologie de l'amour, implique la connaissance, c'est-à-dire la pensée poétique ou la *phronèsis*. C'est pour cette raison que Maturana emploie également l'expression de pensée matristique, c'est-à-dire démocratique, pour se référer à la pensée poétique²⁵⁴. Le rapport entre connaissance et reconnaissance n'est donc ni d'exclusion ni d'antécédence mais il se situe au niveau de l'*implication* voire de l'identité. C'est que la reconnaissance *est* aussi une forme de percevoir, de raisonner ou argumenter, d'évaluer, en bref, de connaître de même que l'attitude de « non reconnaissance » implique également une forme de percevoir etc.²⁵⁵ Et ce dans la mesure où la reconnaissance est étroitement liée à l'existence systémique (langage et émotion ou encore : société/culture) où elle, la reconnaissance – ou la non-reconnaissance, a lieu :

Nous conservons une manière particulière de regarder, de réagir, de réfléchir, d'évaluer...en même temps que nous conservons l'identité psychique que nous réalisons en tant que membres de la communauté dans laquelle cette identité est notre manière naturelle d'être²⁵⁶.

²⁵⁴ H. Maturana, G. Verden-Zöller, *Amor y Juego, op. cit.* L'adjectif démocratique doit se comprendre en référence au social, c'est-à-dire à l'amour au sens que l'on a vu. La « sociologie » de Maturana est duale. Elle oppose la culture démocratique ou matristique à la culture patriarcale. Ces modes de vie, indépendamment de la forme institutionnelle et/ou symbolique qu'ils prennent, suffisent, dans cette perspective, pour « classer » les sociétés dans la mesure où ce qui les distingue est l'émotion de base, à savoir l'amour et la reconnaissance ou l'agression, la domination, le contrôle, c'est-à-dire *le* politique.

²⁵⁵ Voir par exemple notre analyse sur le rôle des émotions dans l'action (chap. I sec. c 1).

²⁵⁶ H. Maturana, G. Verden-Zöller, *The Origin of Humanness in the Biology of Love, op. cit.*, p. 103.

Il s'ensuit que tout, c'est-à-dire *connaissance* (pensée poétique ou *phronèsis*) et *reconnaissance* (amour), mode de vie ou domaine relationnel (démocratie), est imbriqué. Comme l'explique Maturana, « nous conservons notre identité psychique en vivant la configuration de dynamiques émotionnelles [*emotioning*] qui la constituent *et dans laquelle notre raisonnement a lieu* [...]»²⁵⁷. La reconnaissance ne vient donc pas avant la connaissance, car reconnaissance et connaissance sont deux faces d'une même pièce, c'est-à-dire *s'impliquent mutuellement* en ce sens que notre existence psychique (faculté de raisonner) n'est pas indépendante du domaine relationnel dans lequel elle a lieu, et donc de la dynamique émotionnelle qui la constitue et la définit (reconnaissance)²⁵⁸.



Parvenus à ce stade, il est possible de donner un sens plus précis à ce que l'on entend par *reconnaissance biologique*. Ce concept signifie la *reconnaissance* au sens de la biologie de l'amour et la *connaissance*, c'est-à-dire le mode de connaître et de percevoir (de se rapporter aux objets) fondé sur la pensée poétique ou la *phronèsis* et l'objectivité (*cf. infra* 3) : le type d'argumentation qui la caractérise étant l'argumentation analogique.

²⁵⁷ *Ibid.* On souligne dans le texte.

²⁵⁸ D'où le fait aussi que l'on puisse parler de modes différents d'expliquer et d'argumenter (*cf. infra* 3). Par ailleurs, c'est également pour cette raison que, du point de vue biologique, l'« intelligence » n'a pas pu se développer indépendamment du mode de vie qui a donné origine à la lignée à laquelle on appartient, à savoir notre mode de vie dans l'amour. Voir notamment H. Maturana, G. Verden-Zöller, *The Origin of Humanness in the Biology of Love*, *op. cit.*, p. 103, p. 75 sq.

Le concept de reconnaissance biologique ainsi défini fait apparaître le lien étroit qu'existe entre reconnaissance et connaissance. Sur ce point, encore une fois, les réflexions de Honneth sur les modes de rapport entre connaissance et reconnaissance auraient pu rejoindre le modèle que nous proposons ici. Cela aurait pu se faire à partir de l'idée qu'il existe des modes de connaissance compatibles avec la reconnaissance et d'autres qui ne le sont pas. Tel est, par exemple, le rôle des notions comme celle de la neutralité (observation) et de l'engagement (intérêt) qui, pour Honneth, caractérisent les modes de rapport entre reconnaissance et connaissance. Il n'en reste pas moins que cette occurrence, du fait qu'elle suppose la thèse de l'antécédence de la reconnaissance sur la connaissance, ne pouvait rester, chez lui, qu'à l'état d'intuition et de voie à explorer.

3. Objectivité.

The case for reasoned scrutiny lies not in any sure-fire way of getting exactly right [...] but on being as objective as we reasonably can.

Amartya Sen

La question épistémique de l'objectivité constitue le dernier degré conceptuel nécessaire pour élucider le concept d'autonomie que l'on poursuit. Elle est une composante de l'autonomie en ce sens que le besoin d'objectivité, dans le domaine étique et politique, signifie, comme le remarque Sen, le fait d'accepter « la nécessité du dialogue raisonné sur des bases impartiales²⁵⁹. » En effet, l'objectivité renvoie directement à l'agir qui, lui, renvoie à nos croyances et

²⁵⁹ A. Sen, *L'idée de Justice*, op. cit., p. 46.

celles-ci à la manière comme l'on appréhende le monde²⁶⁰. Cela dit, on peut aborder la notion d'objectivité du point de vue épistémique (A. Sen) et/ou du point de vue de la biologie de la connaissance (H. Maturana). Ce que ces deux approches ont en commun et de pertinent pour notre propos, est qu'elles récusent une conception transcendantale de l'objectivité. En ce sens, le sujet, et plus précisément sa « position » (Sen) et/ou son « expérience » (Maturana), constitue la matière – à la fois *la fin et le moyen*, même si, comme le dit Castoriadis, on ne peut pas le réduire à cette relation²⁶¹ –, à partir de laquelle l'autonomie devient possible.

Pour Sen, l'objectivité, au sens de l'« objectivité positionnelle [*positional objectivity*] », signifie l'observation de la façon dont un objet surgit à partir d'une position spécifique. L'observation est objective lorsqu'elle est partagée par un autre observateur situé dans la même position²⁶². L'objectivité ne saurait donc pas être un « point de vue de nulle part [*view from nowhere*] » ou transcendantal, mais, bien au contraire, une vue « d'un quelque part bien défini », c'est-à-dire conditionnée localement par un « set de paramètres »²⁶³.

L'objectivité positionnelle, sur le plan biologique, est l'objectivité *constitutive* du sujet appartenant à la catégorie du vivant²⁶⁴. Cela signifie, en

²⁶⁰ « what we decide to believe is influenced by what we observe. How we decide to act relates to our beliefs. Positionally dependent observations, beliefs, and actions are central to our knowledge and practical reason » (A. Sen Positional Objectivity », *Philosophy & Public Affairs*, Vol. 22, No. 2 (Spring, 1993), p. 126.)

²⁶¹ « On pourrait dire que pour la praxis l'autonomie de l'autre ou des autres est à la fois la fin et le moyen », or (plus loin) « [l]a praxis ne se laisse pas ramener à un schéma de fins et de moyens ». (C. Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, *op. cit.*, p. 112.)

²⁶² Sen, art. cit., p. 127. Il écrit ainsi : « [t]he subject matter of an objective assessment can well be the way an object appears from a *specified* position of observation. What is observed can vary from position to position, but different people can conduct their respective observations from similar positions and make much the same observations ».

²⁶³ *Ibid.*

²⁶⁴ On ne s'intéressera pas ici aux différences entre ces deux approches, notamment sur la définition de la subjectivité, car ce qui nous intéresse avant tout ici c'est l'idée commune d'une réalité qui n'est pas indépendante du sujet.

d'autres termes, la « mise entre parenthèses » de l'objectivité, car lorsqu'elle est objectivité « sans parenthèses », elle est objectivité transcendantale, c'est-à-dire le fait d'assumer l'hypothèse, explicite ou non, que la réalité est indépendante du sujet, de sa « position », c'est-à-dire, au fond, de son *faire (hacer)*²⁶⁵. Comme l'explique Maturana, « [d]ans cette voie explicative les explications supposent la possession d'un accès privilégié à une réalité objective par l'observateur qui fait l'explication²⁶⁶. » Par conséquent, la voie de l'« objectivité sans parenthèses » conduit le sujet à introduire un seul domaine de réalité (*univers*) qui se constitue en référence transcendantale.

Toutefois, il ne peut pas y avoir de tel point de vue car toute référence à celui-ci est une distinction faite par un sujet (qui parle, c'est-à-dire qui vit dans le langage ou, comme dirait Castoriadis, qui appartient à l'*histoire*). Il en résulte qu'il n'y a pas ni peut y avoir de réalité indépendante du sujet, que celui-ci *crée* – et non pas constitue – *dans et par* son expérience (*faire*) le « domaine de réalité » qu'il ou elle vit à chaque instant, et, donc, qu'il n'y a pas un seul domaine de réalité, mais un « multivers », c'est-à-dire *plusieurs domaines de réalité tous légitimes mais non également désirables*²⁶⁷. C'est ce que Maturana appelle la voie explicative centrée sur la « praxis » de l'observateur et Francisco J. Varela l'« énaction [*enaction*] », c'est-à-dire le fait que la réalité, toute réalité, est

²⁶⁵ En effet, comme l'écrit Carmen Luz Méndez, Fernando Coddou et Humberto Maturana, « La constitución de lo patológico. Ensayo para ser leído en voz alta por dos » in Humberto Maturana, *Desde la biología a la psicología*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 2006, p. 152 : « la noción de que los seres humanos no nos referimos ni podemos referirnos a una realidad externa independiente en nuestras afirmaciones cognoscitivas, debido al operar de nuestro sistema nervioso como sistema cerrado, se convierte no sólo en una reflexión filosófica sino que revela también una condición biológica constitutiva. »

²⁶⁶ H. Maturana, *La Objetividad*, *op. cit.*, p. 22.

²⁶⁷ « La objetividad entre paréntesis, al abrir un espacio para lo multiverso, abre no sólo un espacio de aceptación de la legitimidad de todos los diferentes dominios de existencia, sino que al mismo tiempo abre un espacio de aceptación de la responsabilidad constitutiva que cada ser humano tiene para con el mundo que él o ella trae a la mano en la coexistencia con otros » (*Ibid.*, p. 155).

dépendante du sujet. Autrement dit, l'action n'est pas indépendante de la réalité, car c'est dans l'action que celle-ci est posée²⁶⁸.

C'est donc avec le concept de *praxis*, d'*activité ancrée dans l'expérience*, et qui relève directement de l'analyse épistémique et biologique de la notion d'objectivité, que l'on peut enfin arriver au dernier moment de notre réflexion consistant en l'élucidation du sens de l'autonomie en tant que *praxis* de transformation et d'auto-transformation ayant lieu, tout en restant un acte individuel, dans la coexistence (*convivencia*), c'est-à-dire dans l'intersubjectivité, et qui implique une ouverture sur le multivers qui n'est possible qu'à partir de la reconnaissance au sens que l'on a précisé plus haut.

c. Conclusion : l'autonomie comme praxis de transformation et d'auto-transformation.

1. Autonomie politique : entre individualisme et relationnisme.

Arrivés à ce stade, on peut estimer que l'on dispose de la majorité d'éléments conceptuels nous permettant de donner un sens plus précis au concept d'autonomie politique, c'est-à-dire à l'idée d'une *praxis* de transformation et d'auto-transformation impliquant la reconnaissance. Il nous reste à montrer comment ces éléments convergent de manière cohérente. Avant de continuer avec cette analyse, il convient cependant de restituer brièvement le point de départ et le cadre théorique général de notre enquête sur la possibilité de l'autonomie, à savoir, d'une part, le lien conceptuel de l'autonomie et la reconnaissance et,

²⁶⁸ Francisco J. Varela, (1992) *Ethical Know-How, Action, wisdom, and cognition*, Stanford University Press, coll. Writing Science, Stanford, California, 1999. Ainsi (p. 13) : « In the enactive approach reality is not a given: it is perceiver-dependent [...] ».

d'autre part, le défi que pose une conception individualiste de l'autonomie telle qu'elle est défendue par un J. Christman, et ce afin de pouvoir situer la démarche qui a été la notre et faire apparaître la spécificité du concept d'autonomie que l'on a poursuivie.

Cette dernière, comme cela ressort des arguments que l'on a développés, doit se situer *entre* la conception relationnelle de l'autonomie et la conception subjectiviste ou individualiste. Pour distinguer l'idée d'autonomie qui s'esquisse de cette manière, on a appelé cette conception de l'autonomie *politique*. C'est que, d'après nous, on ne peut pas avoir une conception de l'autonomie *ni entièrement relationnelle ni entièrement individualiste*²⁶⁹.

L'autonomie politique ou la praxis est, et ce, déjà, à partir de son fondement biologique dans la reconnaissance, une activité qui, tout en étant intersubjective – et/ou qui suppose l'intersubjectivité ou la socialisation (la relation, par exemple, mère/enfant) –, c'est-à-dire à la fois qui implique l'autre ou les autres et qui se réalise à l'*intérieur* d'un monde « social-historique » (Castoriadis) ou « conversation » (H. Maturana), reste un acte, pour ainsi dire, « individuel » avec tout ce que cela implique, à savoir le dépassement de la reconnaissance mutuelle. Or cela ne signifie pas, loin de là, *au dépit* de la reconnaissance. Au contraire, cet acte « individuel » – et c'est en ce sens que la conception politique de l'autonomie est, au sens vague du terme, une conception individualiste (éthique) – suppose, implique, la reconnaissance mutuelle, ou l'amour au sens que l'on a vu *mais* comme point de départ. En effet, l'autonomie ne s'arrête pas là (à la

²⁶⁹ On a expliqué pourquoi on ne pouvait pas le faire. Cette conception ne peut pas être *individualiste* et *procédural* car toute idée d'autonomie ou de la liberté implique un modèle du social. Elle ne saurait pas être non plus seulement *relationnelle* dans la mesure où l'autonomie, en tant que réalisation de l'identité individuel, suppose des catégories axiologiques contestables, et ce à cause du fait qu'elle est historiquement située ou, dit autrement, parce qu'il existe le multivers. Or elle ne peut pas être non plus *formelle* au sens de Honneth où l'on doit supposer un modèle achevé (*cf. supra* chap. II sec. b 1).

reconnaissance de l'*identité*) : dans la mesure où la reconnaissance (amour) devient une « invitation » (H. Maturana) pour le vivre ensemble ou la *convivencia*, (on se souvient, la reconnaissance c'est le « cœur » du social), le sujet et l'autre, dans et par l'espace relationnel ainsi créé, entrent dans un processus de transformation mutuelle (praxis) où le sujet, comme l'explique Castoriadis, « est constamment transformé à partir de cette expérience où il est engagé et qu'il *fait* mais qui *le fait* aussi²⁷⁰. »

La praxis (autonomie) implique la reconnaissance, c'est-à-dire l'espace relationnel – et c'est en ce sens que la conception politique de l'autonomie est une conception relationnelle –, où l'autre surgit comme un autre légitime dans le vivre ensemble (*convivencia*). C'est ici, dans le concept de reconnaissance ainsi compris, que l'idée de « praxis » au sens de Castoriadis, à savoir « ce faire dans lequel l'autre ou les autres sont visés comme êtres autonomes et considérés comme l'agent essentiel du développement de leur propre autonomie²⁷¹ », trouve le fondement biologique qui la rend possible, à savoir la biologie de l'amour. Et ce dans la mesure où la reconnaissance (biologique) est, comme on l'a vu, *unidirectionnelle*.

C'est dans cette propriété du concept que, comme on l'a mentionné, réside la possibilité d'une *politique de la liberté*, à savoir la possibilité d'une transformation et d'une auto-transformation du sujet en une « subjectivité », c'est-à-dire une volonté « réflexive et délibérante » (Castoriadis), ou, pour le dire avec les termes qu'on a utilisés plus haut, en un sujet capable de mettre en parenthèse l'objectivité et donc à établir une vue d'ensemble sur le multivers, et ce, encore

²⁷⁰ C. Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, *op. cit.*, p. 114: « les pédagogues sont éduqués ». En italiques dans l'original.

²⁷¹ *Ibid.*, p. 112.

une fois, dans la mesure où l'autonomie implique la reconnaissance, c'est-à-dire l'autre (son émergence légitime), comme moment de départ d'une *danse*²⁷² transformatrice et auto-transformatrice (autonomie) dont la possibilité réside seulement dans le vivre ensemble ou la *convivencia* (reconnaissance)²⁷³.

2. *L'autonomie implique la reconnaissance.*

La conception de l'autonomie à laquelle on a abouti ici n'est donc pas ni individualiste ni relationnelle : elle est l'une *et* l'autre²⁷⁴. Cela signifie aussi que le concept d'autonomie, ainsi défini, implique celui de la reconnaissance. Il l'implique de deux façons : du point de vue biologique – de la biologie de l'amour, selon Maturana, ou de l'ontogénèse, selon Honneth, et du point de vue épistémique (biologie de la connaissance).

Du point de vue biologique, l'autonomie implique la reconnaissance car, d'une part, et comme on l'a montré en nous appuyant sur Honneth, Maturana et G. Verden-Zöllner, elle est une condition de la socialisation, de l'identité personnelle et, au fond, de ce qui a donné naissance à notre lignée : la reconnaissance est le fondement émotionnel de ce qui nous définit et constitue en tant qu'êtres humains (*homo sapiens amans*) ; d'autre part, la praxis de transformation (autonomie) implique la reconnaissance, c'est-à-dire, comme on vient de le voir, l'espace relationnel où l'autre ou les autres surgissent de manière

²⁷² Le terme « danse » nous est inspiré d'un tableau de Henri Matisse intitulé *La danse* (huile sur toile 260 x 391 cm) et qui devait accompagner le titre de notre travail.

²⁷³ « C'est parce que l'autonomie n'est pas élimination pure et simple du discours de l'autre, mais élaboration de ce discours, où l'autre n'est pas matériau indifférent mais compte pour le contenu de ce qu'il dit, qu'une action intersubjective est possible [...] c'est pour cela qu'il peut y avoir une politique de la liberté. » (*Ibid.*, p. 159).

²⁷⁴ Elle suppose donc, à un autre niveau, la question des conditions sociales ou, plus exactement, institutionnelle de l'autonomie. Mais cette question doit être abordée ailleurs. Elle doit donc rester ici en suspens.

légitime (*démocratie*²⁷⁵) rendant ainsi possible l'apparition d'un tiers sujet (transformation) : une volonté réflexive et délibérante (autonomie réflexive) ou qui agit de manière responsable dans le respect de soi-même et des autres dans la coexistence (autonomie spontanée)²⁷⁶.

Du point épistémologique (biologie de la connaissance), l'autonomie implique doublement la reconnaissance : d'abord, la praxis de transformation suppose l'ouverture sur le multivers, c'est-à-dire l'acceptation explicite que la réalité est *dépendante* de l'activité du sujet, et donc qu'il y a autant de domaines de réalités que le sujet agissant est capable de *traer a la mano* (créer) dans et par son expérience (faire)²⁷⁷ ; ensuite, l'autonomie implique la reconnaissance au sens de la pensée poétique ou la *phronèsis* (*cf. infra* 3 p. 102 *sq.*).

L'analogie avec la cure psychanalytique permet, à nos yeux, d'apporter une lumière sur l'idée d'ouverture sur le multivers que doit impliquer l'autonomie. En effet, on peut dire, en s'appuyant sur Lacan²⁷⁸, que (à l'instar de la reconnaissance) c'est moins la « réalisation du désir » en tant que « possession d'objet » dont il est question, que de l'« émergence à la réalité du désir comme tel » ou encore, comme l'écrit Castoriadis, « [o]ù Je suis, Ça doit surgir ». Autrement dit, il s'agit de reconnaître la *légitimité* du désir (ou du domaine de

²⁷⁵ La démocratie est ici moins un régime que, sous le modèle de la reconnaissance (biologique), un mode de vie. C'est aussi pour cette raison que l'on peut appeler l'activité qui y a lieu de *politique*, mais non pas au sens *du* politique, car il n'est pas question des rapports de pouvoir. Ceci n'exclut pas, bien entendu, qu'un modèle du social de domination ne soit pas systémique (un être pour soi). Ce dont il est question ici est qu'une conception de la démocratie en tant que mode de vie, c'est-à-dire prenant en compte les cohérences systémiques (historiques et naturelles), implique conceptuellement *la* politique comme la conception dynamique implique la lutte ou la confrontation entre des groupes sociaux. En tout cas, c'est de la perspective systémique que l'on peut déduire ou donner un sens à l'activité politique. Voir la suite de nos arguments.

²⁷⁶ *Cf. infra* 3.

²⁷⁷ Voir aussi F. J. Varela, *Ethical Know-How, op. cit.*, p. 11 : « the key to autonomy is that a living system finds its way into the next moment by acting appropriately out of its own resources. »

²⁷⁸ Jacques Lacan, *Le séminaire livre VIII, Le transfert*, Editions du Seuil, coll. Champ Freudien, Paris, 2001, p. 85.

réalité qu'il produit) mais non, ou pas nécessairement, sa *désirabilité*²⁷⁹. L'autonomie, fondée sur la reconnaissance, vise, en ce sens, à établir un autre rapport avec le multivers (inconscient).

L'idée de multivers contient au moins deux conséquences : d'abord (1), il dissocie définitivement la conception politique de l'autonomie d'avec la théorie normative de la reconnaissance en ce sens où la reconnaissance (biologique) place sur le même plan d'égalité (légitimité) tous les domaines de réalité (univers, modes de vie, cultures, sociétés...), mais non pas leur *désirabilité*. En ce sens, il ne saurait pas y avoir, du point de vue pratique, des formes authentiques et inauthentiques de la reconnaissance, mais seulement ce qui est désirable au sens fort du terme, à savoir « désir raisonné » (Aristote), « volonté lucide » (Castoriadis) ou « désir conscient », c'est-à-dire « *awareness* » (Maturana). *Dire que tout domaine de réalité est légitime mais non pas désirable équivaut à accepter explicitement la dimension politique de l'autonomie*²⁸⁰. Ceci devient possible à partir du moment où l'on accepte que l'éthique et la politique sont des *activités* dont la nature découle du postulat biologique de la reconnaissance, c'est-à-dire du fait que la réalité, toute réalité, s'origine *dans* et *par* la praxis du sujet.

Ensuite (2), en lien avec ceci, les différents domaines de réalité ayant tous une même légitimité, ils surgissent de la même manière, à savoir, *dans* et *par* la praxis du sujet. Le sujet agissant apparaît donc comme *créateur* (*generator*) de toute réalité. Cela signifie qu'il ou elle peut *poser* (*traer a la mano*) autant de

²⁷⁹ « Un sujet Autonome est celui qui se sait fondé à conclure : cela est bien vrai, et : cela est bien mon désir. » (C. Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, *op. cit.*, p. 155.)

²⁸⁰ C'est en ce sens, croit-on, que l'on peut comprendre l'affirmation de Castoriadis selon laquelle « respecter la liberté de quelqu'un, ce n'est pas ne pas y toucher ; c'est le traiter en adulte et lui dire ce qu'on pense », et qu'agir « non pas en moraliste, mais en révolutionnaire, c'est l'aider à faire ce qui peut la lui donner – non pas dans un avenir hypothétique, mais ici et maintenant. » (Cornelius Castoriadis, *L'Expérience du mouvement ouvrier*, Tome 2, Union générale d'édition, Paris, 1974 cité par Philippe Caumières, *Castoriadis, Le projet d'autonomie*, *op. cit.*, p. 26.)

domaines différents de réalité dont il ou elle est capable à partir de la praxis dans laquelle il ou elle se réalise (vit), c'est-à-dire de son expérience :

Comme résultat de cette condition systémique, notre existence humaine est telle que nous pouvons vivre peu importe quel monde qui surgit dans nos conversations, quand bien même ce monde nous détruirait à la fin comme le type d'être que nous sommes²⁸¹.

C'est seulement ici que l'idée de *responsabilité* acquiert tout son sens (politique) dans la mesure où le sujet qui a mis l'objectivité entre parenthèse *reconnaît* le multivers et donc, est capable d'agir, en désir raisonné ou conscient, comme un agent responsable dans le respect de soi-même et des autres (autonomie)²⁸².

En bref, deux éléments découlent ici directement de l'autonomie politique fondée sur la reconnaissance biologique : le fait que la réalité est une *création* de la praxis du sujet (premier élément) dont il est *responsable* (deuxième élément), le tout renvoyant à la reproduction systémique de l'existence humaine²⁸³. Comme l'explique Maturana, « [I]'observateur qui suit cette voie explicative s'aperçoit qu'il ou elle vit dans un multivers, à savoir dans différentes réalités explicatives

²⁸¹ H. Maturana, G. Verden-Zöllner, *The Origin of Humanness in the Biology of Love*, *op. cit.*, p. 143.

²⁸² Le mot de responsabilité revient souvent sous la plume de Maturana, et ce directement à cause de sa conception de l'amour, c'est-à-dire, pour nous, de la reconnaissance en tant que posture où l'autre (au sens large du terme) surgit de manière légitime. C'est donc en ce sens que, en reprenant le vocabulaire de Ricœur, la reconnaissance appartient moins au pôle de l'être reconnu que celui du *reconnaître*, c'est-à-dire d'une posture active (moyen-fin) qui vise l'apparition du sujet autonome (transformation et auto-transformation). L'autonomie n'est donc pas sans *finalisation*, ce qui n'est pas la même chose que de poser une *finalité*. Elle est avant tout l'*activité même* qui *pose constamment* la question de la finalisation et des moyens d'y parvenir au sein de la reconnaissance biologique.

²⁸³ « [...] the world that we human beings live has relational features proper to our existing in conversations that can recursively generate endlessly different domains of realities that become opted as dimensions or parts of the world in which we realize our living. » (H. Maturana, G. Verden-Zöllner, *The Origin of Humanness in the Biology of Love*, *op. cit.*, p. 143.)

également légitimes mais non également désirables²⁸⁴. » L'implication majeure, du point de vue pratique, du lien conceptuel entre l'autonomie et la reconnaissance c'est donc, comme cela suit des arguments que l'on vient de développer, l'apparition de la responsabilité comme élément essentiel, concomitant, de l'autonomie.

3. *L'autonomie doit être cultivée.*

L'idée d'autonomie en tant que praxis introduit, d'une part, la question de l'éducation à l'autonomie et donc l'idée que l'autonomie doit être cultivée, et, d'autre part, la nécessité d'une analyse des capacités et pratiques sociales, c'est-à-dire, au fond, d'une « phénoménologie de l'homme capable » (P. Ricœur).

C'est un tel examen des catégories pratiques qui pourrait ouvrir une autre perspective sur la question de déterminer si la reconnaissance est un acte « attributif » ou « réceptif » (*cf.* supra chap. I sec. **b**). Le raisonnement de Honneth, puisqu'il se situait, comme on l'a vu, au niveau épistémique, ne pouvait résoudre cette difficulté qu'en introduisant la question du jugement moral. Or cette même question, du point de vue empirique, aboutit à un tout autre résultat. C'est ici en effet que peut intervenir l'idée d'« attestation » (P. Ricœur) et apporter une nouvelle lumière sur cette impasse. Comme l'explique Ricœur, l'attestation c'est « le mode épistémique des assertions ressortissant au registre des capacités²⁸⁵. » Il s'agit d'un concept qui renvoie directement aux qualités

²⁸⁴ H. Maturana, *La Objetividad*, *op. cit.*, p. 26.

²⁸⁵ P. Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*, *op. cit.*, p. 152.

pratiques de l'action, c'est-à-dire, pour employer la formule du philosophe, aux figures et capacités du « je peux »²⁸⁶.

C'est dans ce même contexte que l'« ascription » – un concept apparenté à celui de l'attestation, du fait qu'il s'agit également d'une catégorie pratique, « transcende », comme le dit Ricœur, « l'opposition entre description [réception E.A] et prescription [attribution E. A.]²⁸⁷. » Car bien que les catégories de réception et d'attribution relèvent de l'« ordre théorique », il n'en reste pas moins qu'elles sont, dans l'ascription, des concepts empiriques qui dépendent en réalité de la catégorie de l'attestation, c'est-à-dire du fait qu'il s'agit d'affirmations *pratiques* qui ont pour objet les capacités des individus. Aussi, il faut dire, avec Ricœur, que les « capacités ne sont pas constatées, mais attestées²⁸⁸. »



Ces quelques précisions apportées sur la question phénoménologique des capacités humaines, on peut revenir maintenant sur l'idée que l'autonomie doit se cultiver. L'idée d'autonomie que l'on a développée dans ce chapitre suggère, comme on l'a vu, deux ordres : l'autonomie délibérative et l'autonomie spontanée. Cette différenciation n'est pas celle entre action et inaction, car les deux ordres renvoient toujours à l'action (praxis). Elle pourrait, en revanche, recouper, en un certain sens et comme on va le voir, celle d'« action consciente » et « action inconsciente ».

²⁸⁶ Ricœur remarque en outre qu'il existe une parenté entre le vocable d'attestation et de reconnaissance (de soi), c'est-à-dire les capacités qu'*attestent* les individus. Et ceci à sont tour renvoie à la « reconnaissance de responsabilité ». cf. deuxième étude, chap. I (Le fond grec : l'agir et son agent).

²⁸⁷ *Ibid.*, p. 235.

²⁸⁸ *Ibid.*

En gros, il s'agit de l'idée que l'autonomie ne peut pas ou ne doit pas consister seulement dans la réflexion, comme chez la majorité d'auteurs qui en parlent, mais aussi dans des *actions spontanées*. La raison en est que la plupart de notre vie quotidienne se déroule inconsciemment, c'est-à-dire sans que l'on ait à réfléchir et à délibérer à chaque moment que l'on agit. Ce que l'on vise par l'idée d'autonomie spontanée ce n'est pas à réduire l'importance de l'autonomie réflexive ou délibérative, mais d'en montrer la complémentarité. L'action autonome, même inconsciente (spontanée), est toujours « intelligente » ou, comme le savait très bien Aristote, l'action (vertueuse), bien que devenue « habituelle » (incorporée), n'est jamais sans « règle ».

L'idée d'autonomie spontanée caractérise ce que Francisco Varela appelle « sagesse [*wisdom*] », à savoir le fait que le sujet « sait ce qui est le bien et le fait de manière spontanée²⁸⁹. » En d'autres termes, il s'agit de l'idée que l'action ne surgit pas de la réflexion ou du jugement mais de « faire face à une situation immédiate [*immediate coping*]²⁹⁰ », et ce à partir de l'expérience du sujet agissant (praxis). C'est en ce sens que l'action (autonomie) est « inconsciente » : elle surgit, la plupart du temps, de manière spontanée à partir de la praxis du sujet agissant. Or l'action ainsi comprise n'est pas, pour les raisons que l'on a vues, indépendante de la culture ou société (conversation) dans laquelle la praxis du sujet se réalise ou, en d'autres termes, du domaine relationnel dans lequel l'action (autonomie) a lieu. C'est aussi pour cette raison, par ailleurs, que le sujet agissant, l'*ethical expert* comme l'appelle Varela, n'est « plus ni moins qu'un participant

²⁸⁹ F. J. Varela, *Ethical Know-How*, *op. cit.*, p. 4.

²⁹⁰ *Ibid.*, p. 5. Et ailleurs : « We *always* operate in some kind of immediacy of a given situation. Our lived world is so ready-at-hand that we have no deliberateness about what it is and how we inhabit it. » (*Ibid.*, p. 9).

intégral de la communauté²⁹¹ ». Or le fait que l'action du sujet n'est pas, pour ainsi dire, en contradiction avec la communauté ou la société (conversation) dans laquelle le sujet se réalise (vit), cela ne signifie pas pour autant qu'il s'agit, pour ce qui est de l'autonomie, de l'adoption d'une « seconde nature » au sens que l'on l'entend traditionnellement.

Il convient à cet égard de distinguer deux choses (voire trois *cf.* la suite de notre argument) : d'abord le fait que, comme le disait déjà Hegel, pour tout être humain, il y a une « seconde nature²⁹² ». C'est cette « seconde nature », hétérogène, qui, dans le modèle social de la domination, est à chaque fois le moyen de l'autonomie (en tant que projet)²⁹³. Ensuite, il y a aussi le fait que l'autonomie aspire en quelque sorte à devenir une « seconde nature », en ce sens strict qu'elle vise l'apparition d'une volonté réflexive et délibérative et que cela n'est possible *que si* l'autonomie devient *incorporé*, c'est-à-dire « seconde nature »²⁹⁴. Car si l'autonomie n'était conçue que comme réflexivité (subjectivisme), alors on ne serait pas loin de la perspective procédurale. Or, comme on l'a montré, l'autonomie implique l'espace relationnel (reconnaissance biologique) où elle doit surgir de manière spontanée (en tant que mode de vie). C'est pour cette raison qu'il ne peut pas y avoir de contradiction entre sujet et société, c'est-à-dire entre l'action (autonome) et la communauté (conversation) où elle, l'autonomie, doit surgir en tant qu'expression spontanée de la vie du sujet.

²⁹¹ *Ibid.*, p. 24.

²⁹² « [L]e monde de l'esprit produit à partir de l'esprit lui-même, en tant que seconde nature ». G.W.F. Hegel *Principes de la philosophie du droit*, § 4, trad. fr. de Jean-François Kervégan, Paris, PUF, 1998. Je dois cette idée à Mme. Aubert de même que la référence à Hegel.

²⁹³ L'autre est toujours un individu issu d'une communauté sociale. Si l'on veut l'autonomie pour lui et pour nous mêmes, c'est en reconnaissant sa légitimité en tant qu'autre (invitation au vivre ensemble) qu'une action de transformation et d'auto-transformation (autonomie) devient par la suite possible.

²⁹⁴ On voit ici que la l'autonomie individuelle est inséparable des conditions sociales, politiques et institutionnelles qui la rendent possible (communauté), c'est-à-dire aussi de l'autonomie collective.

En ce sens, on peut dire que l'autonomie « aspire » à devenir une seconde nature. Mais il faut encore faire une précision.

Comme l'explique Varela, en s'appuyant sur les penseurs bouddhistes et taoïstes (Mencius, Lao-tzu, Nagarjuna) il existe quatre types d'action²⁹⁵ : celle **a** / qui résulte du désir d'obtenir quelque chose ; **b** / l'action qui est le résultat d'habitudes (*habitual response patterns*), ou encore, selon l'expression que l'on a utilisée : d'un « faisceau d'habitudes » ou d'une « second nature » ou, comme chez Mencius, de « l'homme honnête du village » ; **c** / l'action qui est issue des règles ou des normes ; enfin **d** / l'action qui émerge de l'« extension [*extension*] » ou, pour le dire dans les termes que l'on a employés, de la pensée poétique ou encore : *phronèsis*. C'est ce dernier type d'action qui définit l'action autonome à la fois au sens de l'autonomie réflexive et spontanée.

L'extension, et ici Varela s'appuie sur le penseur confucéen du IV^e siècle a. c. Mencius, signifie, en bref, que le sujet agissant possède la *capacité d'étendre* (extend) *métaphoriquement, à partir d'une situation donnée, sa connaissance et sentiments* (expérience) *à des situations analogues où l'action est incertaine*²⁹⁶. En d'autres termes, l'action autonome implique une « vue nette » de la situation, c'est-à-dire la considération du particulier par rapport aux cohérences systémiques de la situation donnée à partir de l'expérience du sujet (praxis), et ce, on pourrait ajouter, en vue de l'autonomie.

C'est ici qu'apparaît l'idée selon laquelle l'autonomie doit être cultivée. En effet, pour Maturana et Varela, comme pour les auteurs auxquels ce dernier se réfère, l'action autonome n'est vraiment telle que si elle est *incorporée*

²⁹⁵ *Ibid.*, p. 30.

²⁹⁶ *Ibid.*, p. 27.

(*embodied*), c'est-à-dire que si elle est spontanée. Et ceci n'est possible que si l'autonomie est cultivée :

Ainsi, le vrai comportement éthique ne surgit pas de l'habitude ou de l'obéissance à des modèles [patterns] ou à des règles. Le vrai expert agit, non pas à partir de préceptes, mais à partir d'inclinations étendues [extended inclinations], et donc transcende les limitations inhérentes à un répertoire de réponses purement habituelles²⁹⁷.

En d'autres termes, le sujet autonome (éthique) agit dans la *phronèsis* au sens que l'on a précisé (*cf. supra* chap. III sec. **b** 1). Cet élément posé, on comprend maintenant pourquoi l'autonomie ne peut pas être l'adoption d'une « seconde nature » (au sens large). Déjà, pour Honneth, cela ne pouvait pas se présenter de cette manière, et ce pour deux raisons : d'une part, à cause de l'aspect relativiste que véhicule la notion de « seconde nature » et, d'autre part, en raison de l'exigence normative de la théorie de la reconnaissance. Or la solution à laquelle recourt Honneth fait tout reposer sur le jugement moral (*cf. supra* chap. I sec. **a** et **b**), et ce dernier sur un progrès moral ou apprentissage de la reconnaissance (*cf. supra* chap. II sec. **b** 1). Mis à part cela, Honneth n'est pas loin de nos réflexions lorsqu'il insiste sur le fait que le jugement moral doit être *fondé sur des raisons*. Mais on peut dire beaucoup plus.

Puisque l'autonomie doit se redéfinir à chaque fois dans l'action, étant donné que celle-ci n'est jamais la même, elle implique toujours la *phronèsis*, c'est-à-dire la reconnaissance biologique, *et* la réflexion ou la délibération. L'action (autonome) est donc toujours différente, mieux, elle est toujours une *création*. Elle s'appuie sur l'expérience (praxis) du sujet or, étant donné qu'il

²⁹⁷ *Ibid.*, p. 30-1.

s'agit de situations différentes (analogues) et non pas identiques au sens fort du terme, l'autonomie ne peut ni consister dans des réponses habituelles, c'est-à-dire en une « seconde nature », ni dans l'application (mécanique) des règles, mais donc dans une action *intelligente* toujours nouvelle²⁹⁸.

Cela étant dit, l'autonomie spontanée n'exclut donc pas la réflexion ou la délibération, mais elle l'inclut comme résultat de l'expérience du sujet qui agit en « harmonie » avec les cohérences structurelles de la situation donnée, c'est-à-dire dans la reconnaissance biologique, et cela, à son tour, n'est possible qu'au sein d'une communauté autonome – l'action ainsi définie, elle n'est que la manifestation de l'autonomie devenue incorporée (*embodied*). Autrement dit, l'autonomie est spontanée parce qu'incorporée en tant que mode de vie fondé dans la reconnaissance biologique, c'est-à-dire dans le mode de vie démocratique où l'autonomie apparaît comme une caractéristique de l'action spontanée du sujet qui vit en harmonie en tant que membre de la communauté et en responsabilité écologique²⁹⁹. C'est ici que l'idée de l'autonomie comme devant se cultiver devient pleinement intelligible.



Il serait erroné de voir dans cette conception de l'autonomie une définition « métaphysique de la liberté », c'est-à-dire la liberté entendue comme le plus bas degré de détermination de la volonté. C'est toujours de l'*autonomie* dont il est

²⁹⁸ On dit bien *intelligente* pour insister sur le fait que l'action autonome doit impliquer la *phronèsis* au sens que l'on a spécifié et/ou la réflexion. « [I]ntelligence should guide our actions, but in harmony with the texture of the situation at hand, not in accordance with a set of rules or procedures. » (*Ibid.*, p. 31.)

²⁹⁹ C'est cela que signifie harmonie et non pas, par exemple, la suppression du conflit ou des problèmes que pose toujours la question de l'organisation de la société. C'est que l'individu est reconnu comme faisant partie de la société et y participe activement dans la prise des décisions.

question. Le fait qu'en effet l'autonomie soit aussi, comme nous le pensons, spontanée, n'exclut en aucun moment la raison, c'est-à-dire à la fois la réflexion ou/et la délibération *et*, avec le vocabulaire que l'on a employé, l'intelligence ou encore : la *phronèsis*. L'action autonome, même spontanée, est toujours rationnelle en ce sens que l'agent doit toujours pouvoir, si la circonstance le demande, rendre compte et raison de son action (souvenons-nous l'une des implications de la reconnaissance biologique est qu'elle fait entrer la catégorie de la responsabilité) : l'agent doit toujours pouvoir répondre à la question *pourquoi ?* (même s'il n'est pas toujours en train de se poser cette question). C'est cette caractéristique qui distingue le sujet autonome de celui dont l'action est le résultat des réponses habituelles ou de l'obéissance à un ensemble de règles.



Avec ceci, on croit avoir montré, d'une part, que la possibilité de l'autonomie réside dans ce qui constitue et définit notre existence humaine (notre mode de vie humain), et, d'autre part, que l'autonomie implique conceptuellement la reconnaissance, à savoir la biologie de l'amour, c'est-à-dire l'espace relationnel où l'autre surgit de manière légitime, et la *phronèsis* ou la pensée poétique qui, du fait qu'elle a lieu à l'intérieur des relations systémiques, de l'histoire et la biosphère, est compréhension de ce qu'être à l'intérieur signifie et donc est possibilité, ouverture, à une activité lucide de transformation et d'auto-transformation, c'est-à-dire d'une politique de la liberté.

BIBLIOGRAPHIE

ALLISON, HENRY E. « Autonomie » in Monique Canto-Sperber (dir.) *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, PUF, coll. Quadrige, Paris, 1996.

ARCOS R., ESTEBAN « Education et Autonomie », *Cultura Crítica*, Avril, 2015.

ARISTOTE, *Ethique à Nicomaque*, trad. fr. de Jules Tricot, J. Vrin, 2007.

AUBENQUE, PIERRE (1963) *La Prudence Chez Aristote*, Presses Universitaires de France, 2009.

BACHOFEN, BLAISE ; ELBAZ, SION et POIRIER, NICOLAS (dir.), *Cornelius Castoriadis, réinventer l'autonomie*, Éditions du sandre, coll. Bibliothèque de philosophie contemporaine, Paris.

BACKHOUSE, ROGER E. *The Penguin History of economics*, Penguin, London, 2002.

BERNSTEIN, JAY M. « Praxis and Aporia Habermas's Critique of Castoriadis », *Revue européenne des sciences sociales*, T. 27, No. 86.

BOURDIEU, PIERRE *Méditations pascaliennes*, Le Seuil, Paris, 1997.

BUSINO, GIOVANNI *Autonomie et autotransformation de la société, La philosophie militante de Cornelius Castoriadis*, Genève, Librairie Droz, 1989.

CASTORIADIS, CORNELIUS *L'institution imaginaire de la société*, Editions du Seuil, coll. Points Essais, Paris, 1975.

———, « Fait et à faire », repris dans *Fait et à faire, Les Carrefours du Labyrinthe 5*, Éditions du Seuil, Paris.

———, « L'état du sujet aujourd'hui », repris dans *Le monde morcelé, Les carrefours du labyrinthe 3*, Éditions du Seuil, Paris.

———, *L'Expérience du mouvement ouvrier*, Tome 2, Union générale d'édition, Paris, 1974.

———, et LEGROS, ROBERT « Briser la Clôture » in Blaise Bachofen, Sion Elbaz et Nicolas Poirier (dir.), *Cornelius Castoriadis, réinventer l'autonomie*, Éditions du sandre, coll. Bibliothèque de philosophie contemporaine, Paris.

CANTO-SPERBER, MONIQUE « amour », in Monique Canto-Sperber (dir.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, PUF, coll. Quadrige, Paris, 1996.

CAUMIERES, PHILIPPE *Castoriadis, Le projet d'autonomie*, Éditions Michalon, coll. Le bien commun, Paris, 2007.

CERVERA-MARZAL, MANUEL « Cornelius Castoriadis, Miguel Abensour : quelles convergences ? » in Nicolas Poirier (dir.), *Cornelius Castoriadis et Claude Lefort : l'expérience démocratique*, Le Bord de L'eau, dans la coll. La Bibliothèque du Mauss, Lormont, 2015.

CHRISTMAN, JOHN « Autonomie individuelle et moi social » in Marlène Jouan et Sandra Laugier (dir.), *Comment penser l'autonomie ? Entre compétences et dépendances*, PUF, Paris, 2009.

———, « Autonomie et Histoire Personnelle », in Marlène Jouan, *Psychologie morale, autonomie, responsabilité et rationalité pratique*, textes réunis, Vrin, Paris, 2008.

COHN-BENDIT, DANIEL *Que faire ?* Hachette Littératures, 2009, Paris.

DAMASIO, ANTONIO R. *L'erreur de Descartes : la raison des émotions*, trad. franç. M. Blanc, Odile Jacob, Paris, 1995.

DERRIDA, JACQUES *Voyous*, Galilée, Paris, 2003.

EISENBERG, AVIGAIL (2003) « Diversity and Equality : Three Approaches to Cultural and Sexual Difference », *The Journal of Political Philosophy* : Vol. 11, No. 1, p.41-64.

FORET, ROMARIC *Dico de Bio*, De Boeck, Bruxelles, 2012.

GOFFMAN, ERVING *Les rites d'interaction*, trad. franç. A. Kihm, Minuit, Paris, 1974.

HEGEL, G.W.F., *Principes de la philosophie du droit*, trad. fr. de Jean-François Kervégan, Paris, PUF, 1998.

HÖFFE, OTFRIED (1985) *Introduction à la philosophie pratique de Kant, la morale, le droit et la religion*, J. Vrin, Paris, 1993.

HONNETH, AXEL (1992) *La Lutte pour la reconnaissance*, Les Editions du Cerf, Paris, 2000.

———, *Le droit de la liberté, Esquisse d'une éthicité démocratique*, trad. fr. par Frédéric Joly et Pierre Rusch, Editions Gallimard, 2015.

———, « reconnaissance » in Monique Canto-Sperber (dir.) *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, PUF, coll. Quadrige, Paris, 1996.

———, « La reconnaissance comme idéologie », repris dans Honneth, A., *La société du mépris, Vers une nouvelle théorie critique*, Editions La Découverte, Paris, 2008.

———, « Invisibilité : sur l'épistémologie de la "reconnaissance" », repris dans Honneth, A., *La société du mépris, Vers une nouvelle théorie critique*, Editions La Découverte, Paris, 2008.

———, « Conscience morale et domination de classe, De quelques difficultés dans l'analyse des potentiels normatifs d'action », repris dans Honneth, A., *La société du mépris, Vers une nouvelle théorie critique*, Editions La Découverte, Paris, 2008.

———, « La dynamique du mépris, D'où parle une théorie critique de la société ? », repris dans A. Honneth, *La société du mépris, Vers une nouvelle théorie critique*, Editions La Découverte, Paris, 2008.

———, *La réification, Petit traité de Théorie critique*, Editions Gallimard, Paris, 2007.

———, (1985) « Un sauvetage ontologique de la révolution, Sur la théorie sociale de Cornelius Castoriadis » in Axel Honneth, *Ce que social veut dire I. Le déchirement du social*, Éditions Gallimard, coll. NRF essais, Paris, 2013.

———, et VOIROL, OLIVIER « La théorie critique de l'École de Francfort et la théorie de la reconnaissance », repris dans A. Honneth, *La société du mépris, Vers une nouvelle théorie critique*, Editions La Découverte, Paris, 2008.

JOUAN, MARLENE *Psychologie morale, autonomie, responsabilité et rationalité pratique* (textes réunis), J. Vrin, Paris, 2008.

———, et LAUGIER, SANDRA (dir.), *Comment penser l'autonomie ? Entre compétences et dépendances*, PUF, Paris, 2009.

KANT, EMMANUEL *Critique de la raison pratique*, Flammarion, coll. GF, Paris, 2003.

———, *Fondements de la Métaphysique des mœurs*, Le livre de Poche, coll. Classiques de la Philosophie, Paris, 1993.

KERVÉGAN, JEAN-FRANÇOIS *L'effectif et le rationnel, Hegel et l'Esprit Objectif*, J. Vrin, Paris, 2007.

LACAN, JACQUES *Le séminaire livre VIII, Le transfert*, Editions du Seuil, coll. Champ Freudien, Paris, 2001.

LAKATOS, IMRE *Histoire et méthodologie des sciences, Programmes de recherche et reconstruction rationnelle*, trad. de l'anglais par Catherine Malamoud et Jean-Fabien Spitz sous la direction de Luce Giard, PUF, coll. Bibliothèque d'Histoire des sciences, Paris, 1994.

LUKÁCS, GEORG *Histoire et conscience de classe*, Trad. Fr. De K. Axelos et J. Bois, Paris, Minuit, 1960.

LUZ MÉNDEZ, CARMEN ; CODDOU, FERNANDO et MATURANA R., HUMBERTO, « La constitución de lo patológico. Ensayo para ser leído en voz alta por dos » in Humberto Maturana, *Desde la biología a la psicología*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 2006.

MATURANA R., HUMBERTO ; VERDEN-ZÖLLER, GERDA *The Origin of Humanness in the Biology of Love*, Imprint Academic, Exeter (UK), 2008.

———, (1993) *Amor y Juego, Fundamentos olvidados de lo humano desde el patriarcado a la democracia*, J.C. Sáez editor, Chile, 2003.

MATURANA R., HUMBERTO (1992) *La Objetividad, un argumento para obligar*, Dolmen Ediciones, Chile, 2002.

———, (1970) *Biology of cognition*, Biological Computer Laboratory Research Report BCL 9.0. Urbana IL: University of Illinois.

———, *Desde la biología a la psicología*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 2006.

MATURANA R., HUMBERTO ; PÖRKSEN, BERNHARD *Del Ser al hacer: Los Orígenes de la Biología del Conoce*, J.C. Sáez editor, Chile, 2004.

MATURANA R., HUMBERTO ; VARELA, FRANCISCO J. *De Máquinas y seres vivos, Autopoiesis: La organización de lo vivo*, Lumen, Buenos Aires, 2003.

———, *The Tree Of Knowledge : The Biological Roots of Human Understanding*, Shambhala, Revises edition, 1992.

MEAD, HERBERT *L'esprit, le soi, la société*, trad. franç. D. Cefaï, L. Quéré, PUF, Paris, 2006.

MORIN, EDGAR « Les bases bio-physiques de l'autonomie », in B. Bachofen, S. Elbaz et N. Poirier (dir.), *Cornelius Castoriadis, réinventer l'autonomie*, Éditions du sandre, coll. Bibliothèque de philosophie contemporaine, Paris.

NEDELSKY, JENNIFER « Reconceiving Autonomy : Sources, thoughts and possibilities », *Yale Journal of Law and feminism*, vol. 1, no. 1, 1989, p. 7-36.

NOZICK, ROBERT *Anarchy, State, and Utopia*, Basic Books, 1974, USA.

OKIN, SUSAN MOLLER (1997) « Le multiculturalisme nuit-il aux femmes ? » trad. fr. Solange Chavel.

OSHANA, MARINA « Personal autonomy and society », *Journal of Social Philosophy*, vol. 29, no. 1, 1998, p. 81-102.

PHILIPPS, ANNE *Multiculturalism without Culture*, Princeton, Princeton University Press, 2007.

POIRIER, NICOLAS (dir.), *Cornelius Castoriadis et Claude Lefort : l'expérience démocratique*, Le Bord de L'eau, dans la coll. La Bibliothèque du Mauss, Lormont, 2015.

PLUTCHIK, ROBERT *Emotion: A Psychoevolutionary Synthesis*, Harper & Row, New York, 1979.

RAVAT, JEROME « Autonomie et moralité à la lumière des approches naturalistes : la fin de l'autonomie rationnelle ? » in M. Jouan, S. Laugier (dir.),

Comment penser l'autonomie ? Entre compétences et dépendances, PUF, Paris, 2009.

RENAULT, EMMANUEL « Modèles du social et modèles de l'autonomie », in M. Jouan, S. Laugier (dir.), *Comment penser l'autonomie ? Entre compétences et dépendances*, PUF, Paris, 2009.

RICŒUR, PAUL *Parcours de la reconnaissance, trois études*, Éditions Stock, Gallimard, coll. Folio Essais, 2004.

———, (1990) *Amour et Justice*, Editions points, Paris, 2008.

———, « Ethique et Morale », Paris, 1990.

ROMNEY, JONATHAN « Tales of ordinary sadness », *Sight & Sound*, August 2015, Vol. 25, issue 8.

ROUSSEAU, JEAN-JACQUES *Du contrat social*, Editions Flammarion, Paris, 2011.

SALGADO, SEBASTIÃO et FRANCO, ISABELLE *De ma Terre à la Terre*, Presses de la Renaissance, coll. Pocket, Paris, 2013.

SCHNEEWIND, JEROME B. (1998) *L'Invention de l'autonomie, Une histoire de la philosophie moderne*, Editions Gallimard, 2001, Paris.

SEARLE, JOHN R. *Mind, a brief introduction*, coll. Fundamentals of philosophy series, Oxford University Press, New York, 2004.

SEN, AMARTYA (2009) *L'idée de Justice*, Flammarion, Paris, 2010.

———, (1999) *Development as Freedom*, Oxford University Press, London.

———, « Positional Objectivity », *Philosophy & Public Affairs*, Vol. 22, No. 2 (Spring, 1993).

SONG, SARAH « Majority Norms, Multiculturalism, and Gender Equality », *The American Political Science Review*, Vol. 99, No. 4 (Nov.).

T. LENDER, R. DELAVAUULT, A. LE MOIGNE, (1979) *Dictionnaire de biologie*, PUF, Paris, 1994.

VARELA, FRANCISCO J. (1992) *Ethical Know-How, Action, wisdom, and cognition*, Stanford University Press, coll. Writing Science, Stanford, California, 1999.

VERNANT, DENIS (2011) *Introduction à la philosophie contemporaine du langage*, Armand Colin, Paris.

SITES INTERNET

SEBASTIÃO SALGADO :

www.amazonasimages.com

CULTURA CRITICA :

<http://www.culturacritica.cc/2015/04/education-et-autonomie/?lang=en>

HUMBERTO MATURANA, (1970) *Biology of cognition*, Biological Computer Laboratory Research Report BCL 9.0. Urbana IL: University of Illinois :

<http://www.enolagaia.com/M70-80BoC.html#VI>.