



HAL
open science

Reconnaissance et émancipation : la théorie critique d'Axel Honneth

Alexandre Farrugia

► **To cite this version:**

Alexandre Farrugia. Reconnaissance et émancipation : la théorie critique d'Axel Honneth. Philosophie. 2019. dumas-02290312

HAL Id: dumas-02290312

<https://dumas.ccsd.cnrs.fr/dumas-02290312>

Submitted on 25 Sep 2019

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.



UNIVERSITÉ DE LILLE

FACULTÉ DE SCIENCES HUMAINES ET SOCIALES

RECONNAISSANCE ET ÉMANCIPATION :
LA THÉORIE CRITIQUE D'AXEL HONNETH

Alexandre Farrugia

Sous la direction de Cécile Lavergne

Maître de conférences en philosophie sociale

Mémoire de Master 2 Philosophie

Juin 2019

Mes plus sincères remerciements vont à :

Cécile Lavergne, Patrice Canivez, Edouard Mehl et Eléonore le Jallé pour leur soutien dans ce projet de réflexion sociale,

Michel Foucault, Axel Honneth, Nancy Fraser et Judith Butler pour m’ avoir donné les mots pour le faire,

Maureen Boceno, Cyril Maréchaux, Roman Dagbert et Lauréenn Mikurda pour tous ces échanges fructueux,

Céline Chassagne pour sa correction assidue et bienveillante,

et enfin Terry Pratchett, Tupac Shakur, Stan Lee et Steven Spielberg pour m’ avoir donné le goût du savoir.

INTRODUCTION

Les débats académiques en philosophie ont été traversés dans les dernières décennies par de nombreuses controverses. La parution en 1971 de la *Théorie de la justice* de John Rawls¹ a déclenché un débat traversant d'abord le milieu universitaire américain, puis plus tard les cercles académiques européens. Si la théorie de Rawls, mettant notamment en avant le concept de voile d'ignorance, n'est pas en elle-même particulièrement clivante ou subversive, la parution de cet ouvrage fut l'occasion de structurer le débat politique et social autour de certains concepts fondamentaux. Le premier mouvement de cette controverse s'est ainsi focalisé sur les concepts de liberté et de justice ; mais depuis les années 1990, ce débat entre auteurs libéraux et auteurs dits communautariens ressurgit, sous la forme cette fois d'une volonté de conceptualisation générale du système social au prisme de théories mobilisant de nouveaux outils conceptuels. Au sein de cette nouvelle terminologie se sont développés certains outils descriptifs permettant de saisir les réalités sociales, et notamment le concept de réification. Le milieu académique philosophique connaît donc un renouveau dans le domaine de la philosophie sociale.

Les traditions philosophiques allemande et française tendent à faire remonter ce projet de philosophie sociale à Jean-Jacques Rousseau. L'auteur du *Contrat social* est en effet le premier à avoir pensé la philosophie dans une articulation avec la politique, sans subsumer l'exercice et la théorie politique dans le projet plus général de la philosophie. Il est également reconnu comme le premier penseur de l'aliénation, impliquant par là-même que les configurations sociales et politiques dans lesquelles les individus évoluent peuvent ne pas être la projection de leur nature humaine en acte. Ce point de vue nouveau dans l'analyse philosophique de la politique, qui se donne comme ambition d'étudier la société dans son état réel afin d'en identifier les déviations et les mécanismes aliénants, a permis l'émergence d'une nouvelle tradition philosophique. Il est désormais possible de penser la société et la politique, à la fois comme des sphères réelles et observables empiriquement, mais aussi comme le moyen de réaliser une critique de la société dans son état actuel. Ainsi la philosophie sociale, dès son origine dans la pensée de Rousseau, se conçoit comme un projet critique.

¹ RAWLS, John. 1971. *Théorie de la justice*. Paris : Points, 2009, 672 p.

Or le projet d'une critique de la société, dans ses occurrences historiques jusque dans sa forme contemporaine, occupe une place disputée dans l'édifice théorique philosophique. Étudier de manière critique une société, souvent sa propre société, pose un ensemble de questions qu'il est nécessaire de dépasser avant de chercher à analyser concrètement cette société. Si l'exercice d'un retour critique sur ses propres actions, et sur le cadre social dans lequel nous évoluons en tant que sujets, est une activité nécessaire à la formation de notre identité, et est à la base de la philosophie politique aussi bien institutionnelle qu'historique, la philosophie sociale ayant pour objectif une approche critique de la société se constitue historiquement comme une théorie générale voire systémique permettant de sous-tendre cette activité critique.

La première question que l'on doit se poser en entrant dans le projet d'une critique de la société est donc celle fondamentalement théorique de son objet ; doit-on étudier uniquement les formes défailtantes et productrices d'inégalités du social, et les ramener à la théorie plus générale d'un concept de société consensuelle, faite d'une association volontaire de sujets libres dans laquelle la philosophie sociale a un rôle correctif visant à assurer la reproduction du système ? Ou doit-elle au contraire prendre l'ensemble du social comme son objet d'étude et le soumettre à une analyse critique, recherchant au cœur de sa structure interne l'origine des phénomènes d'injustice et d'inégalités ? Se pose alors la question de la manière dont un individu peut étudier sa propre société, comme d'un point de vue extérieur, lorsque ses représentations et conceptions du social sont pétries par les paradigmes propres à cette même société.

Ces questions sont elles-mêmes symptomatiques du projet initial de toute philosophie sociale : la mise au jour dans une société, c'est-à-dire dans sa structure morale, politique, économique et interactionnelle, des éléments pouvant être à l'origine d'inégalités et d'injustices subies par les individus, afin de les dépasser et si possible de les anéantir. Mais au nom de quel projet théorique la philosophie sociale doit-elle rechercher ces facteurs d'injustice ? La deuxième question fondamentale à l'élaboration d'un projet de philosophie sociale est donc épistémologique. La motivation première d'une théorisation critique du modèle sociétal est d'une importance capitale dans la forme que prendra cette critique ; se fait-elle au nom d'une justice universelle à laquelle tous les individus peuvent prétendre, et qui se voit désavouée par les schémas sociaux présents ? Au nom de la défense des droits politiques et sociaux des communautés minoritaires ? Ou encore au nom d'une réflexion sur les modalités de la réalisation identitaire éthique des sujets ? Se pose donc la question de la conception du social sous-tendant l'étude critique, corrélée à celle de son objet d'étude.

Mais une fois ces difficultés surmontées se manifeste une contrainte supplémentaire, celle de la question méthodologique. L'étude critique de la société repose sur une tentative de comprendre, au sein de cette société, les processus et mécanismes amenant à altérer les conditions de vie matérielles et symboliques de l'individu, de sa souffrance économique à sa domination plus ou moins consciente. Il est donc nécessaire de comprendre comment accéder analytiquement à ces injustices d'une part, et à ces mécanismes aliénants d'autre part. Comment dès lors les comprendre correctement, afin d'en donner une description adéquate. Se présente à nous une fois de plus une multitude de voies théoriques, amenant chacune à des conceptions très différentes de ce que doit être la philosophie sociale : s'agit-il de rechercher les conditions sociales de l'injustice et de la domination directement dans l'étude empirique de cette réalité sociale, et d'attendre de recevoir de ces études les concepts immanents permettant de théoriser l'aliénation et l'injustice ? Ou bien doit-on au contraire se placer dès l'origine de notre analyse sociale au prisme d'un ou plusieurs concepts transcendants, qui permettent de penser de manière systémique une réalité sociale, dont l'immanence ne viendrait qu'assurer après coup la validité ? Doit-on enfin penser une transcendance propre à l'immanence sociale, et partir du principe que toute réalité sociale contient déjà en elle le potentiel normatif d'établir sur sa base les concepts transcendants permettant d'analyser cette société dans son ensemble ? Cette réflexion implique déjà elle-même une étude de ces différents concepts et leurs utilisations.

Enfin, il nous faut nous confronter au défi épistémologique du rapport que doit entretenir la philosophie critique avec les sciences sociales. L'étude critique de la société, c'est-à-dire l'étude systémique de sa – ou ses – structure(s) et des modalités des interactions entre les individus au sein de cette société, nécessite de s'imprégner de certaines théories, ou tout du moins d'un lexique, étranger à un projet philosophique qui serait clos sur lui-même. L'étude empirique des individus et de leurs conditions sociales se trouve théorisée et mise en pratique dans la sociologie. L'analyse des conditions matérielles et économiques des sujets passe par une compréhension du système économique de la société étudiée, et donc par la théorie économique. Enfin, l'étude de la manière dont les individus se constituent et intègrent dans leur fonctionnement intrapsychique et communicationnel les normes sociales relève en partie de la psychologie. Où se situe la philosophie dans cette pluralité académique ? Se résume-t-elle à l'activité de mettre en relation ces différentes sciences au sein d'une théorie unie, systémique et générale ? Ou bien occupe-t-elle une place similaire aux autres sciences sociales, amenant un aspect particulier de la réflexion au même titre que les autres ? Et si oui, lequel ?

Les réponses apportées à ces différentes questions ont certaines conséquences sur la philosophie sociale. D'abord, cette dernière ne peut être pensée qu'en termes systémiques ; la critique d'une société, d'un point de vue philosophique, ne peut se faire que dans la perspective d'une théorie sociale, morale et politique permettant d'établir des relations entre les différents éléments d'une société comme faisant partie du même horizon analytique et normatif. Dans cet horizon, nous entendons par aspect analytique la théorie descriptive sous-tendant l'étude, qui a pour ambition de comprendre le fonctionnement et les actions des individus au-delà de toute considération morale. Par horizon normatif d'autre part, nous n'entendons pas l'élaboration d'une conception morale de « vie bonne » ou de « bien agir », mais bien la détermination des normes qui servent d'horizon au développement des institutions et de l'agir social. Ensuite, cette analyse, s'appliquant sur une société humaine et donc dynamique, se doit d'être suffisamment générale pour pouvoir s'adapter aux différentes évolutions du social. Enfin, la philosophie sociale doit trouver sa place dans l'édifice philosophique en démontrant sa spécificité par rapport aux sciences humaines avec lesquelles elle interagit. Suffisamment empirique pour ne pas perdre l'immanence sociale, tout en conservant une certaine généralité pour ne pas perdre sa transcendance normative, la philosophie sociale se conçoit dans les débats contemporains comme un champ complexe, et qui dépasse toujours le simple cadre de l'analyse sociale pour construire un modèle idéal qui ne porte plus sur ce qu'est la société, mais sur ce qu'elle devrait être.

Consciente de toutes ces difficultés, et des différentes questions que soulève l'édification d'une philosophie critique de la société, ce qu'on appelle l'École de Francfort essaie depuis les années 1930 de développer la perspective d'une Théorie critique permettant d'articuler tous les aspects présentés jusqu'ici. Fondée par Max Horkheimer et Theodor W. Adorno, la Théorie critique se développe au sein de l'Institut de recherche sociale de Francfort. L'objectif de cette école de pensée est de prolonger les analyses marxistes, en les appliquant également à l'ordre culturel et plus seulement à l'ordre économique. Dans son article *Théorie traditionnelle et Théorie critique*¹, Max Horkheimer définit le projet de la Théorie critique comme un édifice normatif déjà engagé : « chaque partie de la théorie présuppose la critique de l'ordre établi et la lutte contre lui, dans la direction définie par la théorie elle-même »². La Théorie critique de Adorno et Horkheimer est un exemple historique marquant d'une théorie de philosophie sociale érigée de manière systémique.

¹ HORKHEIMER, Max. 1972. *Théorie traditionnelle et théorie critique*. Paris : Gallimard, 2012, 320 p.

² *Ibid*, p 49.

Comme le montre Jean-Marc Durand-Gasselín dans *L'école de Francfort*¹, il est difficile de présenter la Théorie critique comme un édifice théorique uni et avec des traits constitutifs clairs. De Adorno, Horkheimer, Benjamin et Marcuse, jusqu'à Honneth, en passant par Habermas, les volontés théoriques, les sujets traités et les concepts fondamentaux mobilisés divergent grandement. Il est cependant fondé de parler d'école théorique, en tant que la perspective générale commune à tous ces auteurs se trouve dans leur ambition théorique originelle. La Théorie critique se comprend comme évoluant dans l'époque post-métaphysique, c'est-à-dire à un tournant de l'Histoire de la philosophie où les connaissances métaphysiques n'en représentent plus le cœur théorique, mais doivent être mises au service d'une réflexion générale sur l'homme en société. L'objectif est de cibler, décrire et comprendre les obstacles à l'émancipation des individus en société afin, dans un second temps, d'établir les prémisses d'une théorie normative permettant de dépasser ces obstacles et de réaliser cette émancipation des êtres humains. Il faut pour cela se placer dans une approche pluridisciplinaire, mobilisant à la fois philosophie morale et politique, sociologie, économie, psychologie, ethnologie, psychanalyse... Le présupposé de cette théorie est que les sujets sont aliénés par la société à l'ère capitaliste, et que seule une approche globale comprenant la société comme une structure complexe mais unique permettra de faire apparaître cette superstructure aliénante, et les moyens de la dépasser. L'influence de Marx est donc très forte, bien que ce ne soit plus seulement l'ordre économique de la société qui est étudié mais l'ensemble des différents ordres sociaux.

La Théorie critique prend ainsi en charge les questions et difficultés que nous avons soulevées plus tôt. Elle prend pour objet la société dans sa totalité, la remettant en question dans sa structure profonde, et en articulant chaque partie de la théorie autour de ce concept central d'une critique de la société globale et systémique. La théorie sociale sous-tendant cette étude est celle d'une aliénation de l'Homme par la société capitaliste, et la nécessité de comprendre cette société dans ses différents aspects pour libérer un potentiel émancipateur dans l'agir social. La méthode utilisée est celle d'une transcendance propre à l'immanence sociale, c'est-à-dire que la Théorie critique commence dans une étude empirique de la situation sociale des sujets d'une société, à la recherche de concepts immanents à cette réalité, qui doivent être érigés au rang de concepts transcendants normatifs permettant de penser l'aliénation sociale. Enfin, la démarche est pluridisciplinaire, et la philosophie y occupe le rôle d'outil permettant de penser l'aspect moral des situations sociales, en plus de son corpus historique mobilisable.

¹ DURAND-GASSELIN, Jean-Marc. 2012. *L'école de Francfort*. Paris: Gallimard, 2012, 574 p.

La Théorie critique se présente ainsi comme une succession de reformulations de théories post-métaphysiques portant sur l'émancipation des individus en société. En cela le point de départ théorique est celui de Hegel dans *Principes de la philosophie du droit*¹, reformulé dans un lexique matérialiste par Marx dans *Le capital*². La pensée de Georg Lukács, qu'on peut rattacher d'une certaine manière à la Théorie critique, mais aussi et surtout celles de Adorno et Horkheimer, se conçoivent quant à elles comme une reformulation de la théorie marxiste appliquée à l'ordre culturel. La pensée de Jürgen Habermas, héritier de ces différents auteurs, est à son tour une reformulation de la pensée de Adorno et Horkheimer dans *La dialectique de la raison*³ appliquée au cadre de l'agir communicationnel. Axel Honneth enfin, chef de file actuel de ce qu'on appelle la troisième génération de l'Ecole de Francfort, se revendique comme un héritier d'Habermas dont il reformule la théorie de l'agir communicationnel dans le cadre d'une analyse de la structure morale du capitalisme, qu'il conçoit comme le déploiement du concept de reconnaissance. Le moteur théorique de l'Ecole de Francfort est donc la réactualisation ; l'origine du projet de cette théorie étant de réaliser une critique du capitalisme, elle doit puiser ses concepts et ses études dans la société qui lui est contemporaine. Cependant, la portée de la Théorie critique est toujours d'atteindre une certaine transcendance permettant de concevoir la société comme un tout unique et analysable dans son ensemble, au prisme de certains concepts normatifs. En cela, les différentes générations de l'Ecole de Francfort se présentent historiquement comme la tentative de réactualisation des théories précédentes à la lumière des nouvelles réalités sociales, à l'aide d'une reformulation et d'un dépassement de ce projet précédant par une critique d'une part, et par l'introduction d'une nouvelle terminologie d'autre part.

La dernière réactualisation de cette Théorie critique est ainsi celle d'Axel Honneth, au travers du concept de reconnaissance. Sa théorie se déploie sous la forme d'un édifice théorique unique, qui se construit au fil de ses publications et ouvrages. Le point de départ de la théorie de Honneth est l'idée que la structure morale du capitalisme dans sa forme actuelle s'est formée suivant le déploiement de trois sphères successives de reconnaissance que sont l'amour, le droit et la solidarité sociale. Ces trois formes de reconnaissance constituent tout autant une grille descriptive permettant d'analyser les interactions des sujets en société et les institutions politiques et sociales, qu'un potentiel normatif donné aux individus pour formuler leurs attentes envers leurs contemporains et la société dans laquelle ils évoluent. L'importance déterminante de la reconnaissance dans la réalisation de soi du sujet prend la forme de rapports pratiques à

¹ HEGEL, Georg William Friedrich. 1820. *Principes de la philosophie du droit*. Paris : PUF, 2013, 816 p.

² MARX, Karl. 1867. *Le capital, Tome I*. Paris : PUF, 2009, 1024 p.

³ ADORNO, Theodor W., HORKHEIMER, Max. 1944. *La dialectique de la raison*. Paris : Gallimard, 1983, 294 p.

lui-même qu'il construit suivant ces trois sphères de reconnaissance, dans l'optique de réaliser une construction éthique et identitaire accomplie. La production de mépris dans les relations interindividuelles, par un individu ou un groupe d'individus, amène les sujets à entrer dans une lutte pour la reconnaissance, cœur explicatif des luttes sociales. Le modèle théorique de Honneth associe donc une théorie sociale descriptive à une psychologie morale du développement de l'individu, ce qui lui permet de développer un modèle normatif et moral de société. Ces différents aspects de sa théorie le placent dans le sillage des pères de la Théorie critique, et lui donnent aujourd'hui le rôle de chef de file académique et théorique de cette école.

La théorie de la reconnaissance d'Axel Honneth se présente donc selon deux aspects distincts, bien qu'intrinsèquement liés : une étude descriptive, et une théorie normative et morale. La première correspond à la mise en lumière de la structure morale du capitalisme ; il s'agit de montrer et d'expliquer l'existence de trois sphères de reconnaissance correspondant au respect de l'intégrité corporelle (amour), de la position de pair légal (droit), et de la considération comme citoyen intégré et productif (solidarité sociale). En découle ainsi l'idée que les luttes sociales s'expliquent par la prise de conscience par un groupe d'individus de l'expérience commune d'un mépris dans l'une de ces sphères, mépris qui les atteint sur le plan identitaire de leur réalisation d'eux-mêmes. Cela lui permet de théoriser la société capitaliste comme la scène de relations de mépris, auxquelles elle participe de par la forme de sa structure morale - le déploiement de ces sphères de reconnaissance (cf. *La lutte pour la reconnaissance*¹ et *La société du mépris*²). Dans un second temps, la théorie normative et morale d'Honneth se base sur ce constat descriptif pour théoriser la reconnaissance au sein d'un modèle positif de société. En tant que la reconnaissance produit une série de rapports pratiques à soi, elle constitue la condition permettant aux individus de se réaliser pleinement. C'est donc en institutionnalisant des schémas culturels et sociaux favorisant la reconnaissance que l'on permet aux individus de se réaliser pleinement. Les trois paradigmes de la reconnaissance représentent pour les individus un moyen d'inscrire leurs attentes normatives dans un lexique trouvant déjà une légitimité, délivrant ainsi un potentiel émancipateur dans l'agir social si celui-ci est orienté vers ces différentes sphères de reconnaissance (cf. *Redistribution or recognition*³ et *Ce que social veut dire*⁴). Cette théorie essaie donc de dégager un potentiel moral au sein de la structure normative des sphères de la reconnaissance, afin de rendre ces normes souhaitables d'un point de vue éthique.

¹ HONNETH, Axel. 1992. *La lutte pour la reconnaissance*. Paris: Gallimard, 2013, 352 p.

² HONNETH, Axel. 2006. *La société du mépris*. Paris : La découverte, 2008, 350 p.

³ HONNETH, Axel, FRASER, Nancy. 2003. *Redistribution or recognition ?* Londres : Verso, 2003, 288 p.

⁴ HONNETH Axel. 2013. *Ce que social veut dire*. Paris: Gallimard, 2013, 352 p.

La théorie de la reconnaissance de Honneth, en tant qu'outil descriptif, se déploie dans ses différentes publications¹. En développant plus précisément chaque aspect de sa théorie au fil de ses ouvrages – ici la structure morale du capitalisme, là les expériences de mépris comme moteur des luttes sociales, là encore la psychologie morale de la réalisation de soi – Honneth propose un outil descriptif complet permettant d'analyser la structure morale de la société, les interactions entre individus ou encore les modalités de la construction identitaire accomplie au prisme d'un concept unique, et suffisamment différencié pour intégrer en son sein les particularités culturelles et identitaires de chacun. Sa théorie normative, cependant, est plus difficile à réduire en une formulation unique ; souvent relégué aux derniers chapitres de son œuvre, constitué majoritairement de pistes de réflexions formulées à demi-mots, l'horizon normatif de la reconnaissance est difficilement accessible dans la théorie de Honneth. Or, comme nous l'avons exposé, la portée théorique de l'École de Francfort impose à Honneth d'explicitier les modalités de l'émancipation humaine face à l'aliénation de la société capitaliste. Pour cette raison, l'aspect normatif de l'œuvre de Honneth est d'une importance capitale, et ne peut être réduit à une simple déduction a posteriori tirée d'une théorie uniquement descriptive. Il est donc capital pour le projet de la Théorie critique d'interroger la théorie normative de la reconnaissance de Honneth, afin d'y trouver un potentiel émancipateur transposable en projet social concret.

Forts de la conviction que la Théorie critique ne trouve sa pertinence que dans la remise en question constante de ses présupposés, mais également de l'idée que c'est par le débat qu'apparaissent les concepts fondamentaux d'une théorie systémique, notre volonté au cours de ces quelques pages sera de s'inscrire dans la continuité de cette philosophie sociale. Cette ambition prendra ainsi la forme d'une étude critique de la théorie normative de la reconnaissance d'Axel Honneth, afin d'en appuyer ou d'en remettre en question la place de réactualisation contemporaine du projet de la Théorie critique. Face à la complexité de cette tâche, et afin de répondre au mieux aux modalités de l'exercice que nous effectuons, notre étude se doit de commencer par la détermination d'un point d'entrée dans cette théorie. Il nous faut tenter de trouver, dans l'ensemble de l'édifice théorique d'Axel Honneth, une saillie qui nous permettra d'en cerner les limites. En ce sens, c'est dans l'étude d'une controverse faisant intervenir Axel Honneth que nous commencerons ce projet, ce qui nous permettra de nous appuyer sur des critiques contemporaines de sa théorie. Le concept de réification fournit dans cette optique un point d'entrée pertinent.

¹ Nous reposons ainsi sur l'idée que la pensée de Honneth connaît une continuité, contrairement à certains lecteurs de Honneth qui conçoivent une rupture dans sa pensée à partir de *La réification* (cf Emmanuel Renault).

Lors des Tanners lectures de mars 2005, Axel Honneth proposa une réactualisation du concept de réification. Ses répondants pour l'occasion furent Raymond Geuss, Jonathan Lear et Judith Butler. L'intervention d'Axel Honneth, se proposant de reconsidérer le concept de réification développé par Georg Lukács à l'aune du concept de reconnaissance, suscita un débat avec Judith Butler qui fut très commenté. Ce débat dépasse le cadre d'une simple discussion entre philosophes à l'occasion d'un congrès ; ces deux auteurs développent pour l'occasion une théorie sur l'origine même de l'interaction humaine. Cette controverse est donc un point d'entrée intéressant dans le champ de la philosophie sociale : il en mobilise les courants académiques et concepts majeurs, tout en permettant le développement d'une théorie propre. Il est également un point d'entrée pertinent dans la théorie de Honneth, en tant que ce dernier mobilise l'ensemble de sa théorie de la reconnaissance afin de la penser au prisme d'un concept de reconnaissance première. Le débat autour de la réification entre Judith Butler et Axel Honneth permet donc d'exposer l'aspect descriptif de sa théorie de la reconnaissance, tout en y ajoutant un élément nouveau : une forme de reconnaissance première, affective. L'ensemble de l'intervention de Honneth en 2005, ainsi que celles de ses répondants, se trouvent condensées dans *Reification : a new look at an old idea*¹, publié en 2008, et sa traduction française *La réification*².

L'intégration de cet ouvrage à l'édifice théorique plus général d'Axel Honneth ne peut se faire que par la réalisation de trois étapes : d'abord, l'intégration de ce nouveau concept de reconnaissance première à sa théorie descriptive. Il faut ainsi, dans une étude méthodique du texte, comprendre ce qu'est cette reconnaissance première, les rapports qu'elle entretient avec les autres formes de reconnaissance, et son utilité dans le projet de l'auteur. Ensuite, il faut considérer les différentes critiques dirigées contre cette théorie, afin d'en cerner les limites, et de comprendre quels sont les concepts fondamentaux qui sont pertinents dans l'édification d'un concept de reconnaissance première. Enfin, il faut rechercher les conséquences de cette théorie de la reconnaissance première sur la théorie normative de la reconnaissance ; vient-elle renforcer la théorie normative de Honneth telle qu'elle est esquissée dans *La lutte pour la reconnaissance* et présentée succinctement dans *Redistribution or recognition* ? Ou apporte-elle au contraire une difficulté qui déstabilise cette théorie normative dans ses fondements, et son potentiel émancipateur ?

¹ HONNETH, Axel. 2008. *Reification: a new look at an old idea*. Oxford: OUP, 2012, 182 p.

² HONNETH, Axel. 2007. *La réification : petit traité de théorie critique*. Paris : Gallimard, 2007, 160 p. Ne contient que le texte de Honneth et non les débats et réponses de Butler, Lear et Geuss.

L'étude de ce débat dans notre projet plus général semble donc être pertinente ; cette étude nous permettra en effet d'aborder la théorie générale de Honneth et ses critiques au prisme du concept de réification. De plus, comme nous tâcherons de le montrer, l'intégration du concept de reconnaissance première dans la théorie de la reconnaissance est loin d'être anodine, et peut remettre en question l'ensemble de son projet théorique. En effet, l'auteur propose dans cet essai de considérer l'existence d'une forme première affective de reconnaissance, permettant de penser la reconnaissance comme précédant la connaissance ; la connaissance que je peux acquérir sur un autre individu découle nécessairement d'un engagement affectif de ma part envers lui, d'un saut de ma perspective vers sa perspective. Ce n'est donc pas la connaissance que j'ai de l'autre qui m'amène à développer un rapport de reconnaissance avec lui, mais c'est au contraire une forme première, affective et engagée de reconnaissance qui est la condition de possibilité de toute interaction, et donc, de connaissance. La pensée de Honneth s'apparente ici à la « pitié » dans les écrits de Rousseau, notamment dans le *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*¹.

Si les critiques s'accordent sur l'optimisme dont fait preuve Honneth dans son présupposé que tous les rapports intersubjectifs sont teintés d'un souci moral de l'autre, la critique de son optimisme peut dépasser ce simple présupposé moral pour atteindre celui de sa neutralité normative. En effet Honneth rajoute à sa théorie de la reconnaissance l'idée que la reconnaissance est déjà toujours présente, que l'espace social est structuré par elle dans les conditions de possibilité mêmes de l'interaction². Par espace social, on entend la scène des interactions communicationnelles inter-individuelles. Honneth, dans ses conceptions de la communication, est fortement influencé par les écrits de Habermas. Si Honneth dépasse Habermas en y rajoutant la notion de « lutte » pour la reconnaissance, il en reprend l'idée que l'interaction communicationnelle est avant tout déterminée par l'agir communicationnel, c'est-à-dire la négociation des individus sur les modalités de leur interaction. Or rien ne semble appuyer, dans sa théorie, l'idée d'un tel espace social normativement neutre, permettant à chacun de développer un rapport premier de reconnaissance avec n'importe quel autre individu, indépendamment des relations préexistantes de pouvoir ou de domination. La pensée de la reconnaissance première doit être interrogée sur son rapport à l'espace social, et donc à la norme et au pouvoir, si l'on veut pouvoir l'intégrer au projet plus général de Honneth.

¹ ROUSSEAU, Jean-Jacques. 1755. *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. Paris : Flammarion, 2011, 302 p.

² *La réification*, chapitre 3, p 67.

Dans la continuité de nos constats et questions sur la philosophie sociale, et au regard de *La réification* comme point d'entrée privilégié pour aborder le système d'Axel Honneth, nous tâcherons de répondre à la question suivante : en quoi le concept de reconnaissance première proposé par Axel Honneth dans *La réification* remet-il en question son projet normatif et moral de la reconnaissance, et quelles en sont les conséquences sur le rapport de la reconnaissance au pouvoir ?

Afin de trouver, dans le concept de réification, une réflexion sur le projet normatif d'Axel Honneth, et la possibilité d'établir dans la reconnaissance un potentiel émancipateur, il nous faudra d'abord exposer les termes et enjeux de ce concept de réification. Le premier mouvement de notre réflexion consistera donc en une reprise historique et conceptuelle des différentes questions que pose la réification, dans le débat qui nous intéresse comme dans ses origines. Nous commencerons donc par retracer l'histoire de ce concept dans les écrits de Marx dans *Le capital*, puis de Lukács dans *Histoire et conscience de classe*¹, et d'en étudier la reprise par Adorno dans *La dialectique de la raison* et par Habermas. Ceci nous permettra d'étudier les différentes étapes du raisonnement d'Axel Honneth dans *La réification*, de sa reprise du projet de Lukács à l'étiologie sociale de la réification, et les différents domaines de la reconnaissance première dans sa théorie.

Ces réflexions préalables nous permettront dans un second temps d'étudier le débat que ces écrits ont permis avec Judith Butler, et la possibilité de reformulation du concept de réification en y intégrant les critiques de ses répondants. Il nous faudra ainsi insérer les réflexions de Honneth au sein de son système théorique général, afin de penser aux implications de ce nouvel élément dans sa pensée. Le prolongement des critiques de Butler nous amènera à présenter une critique de la neutralité normative du concept de reconnaissance première de Honneth, à l'aide de certains théoriciens critiques tels que Christian Lazzeri² et d'une étude du fonctionnement propre des différents concepts mobilisés. Cette critique nous amènera à reformuler la reconnaissance première non plus comme une reconnaissance transcendante aux trois sphères sociales de la reconnaissance, mais comme une première sphère à part entière précédant celle de l'amour. Il nous faudra ainsi en déterminer le contenu, le rapport pratique à soi qui en découle, et la forme de mépris correspondante. Cette reconnaissance première serait non plus la condition de possibilité de toute interaction, mais celle de tout rapport de reconnaissance. L'intégration d'une critique de la neutralité morale et normative de Honneth dans *La réification*

¹ LUKACS, Georg. 1923. *Histoire et conscience de classe*. Paris : éditions de minuit, 1960, 422 p.

² LAZZERI, Christian. 2011. « Réification et reconnaissance », *Revue du MAUSS*, 2011/2 n°38 p. 259-285.

au sein de sa théorie descriptive plus générale nous amènera à démontrer que tous les rapports de reconnaissance, puisque traversés par cette reconnaissance première, sont déjà sujets à des conditionnements sociaux et aux schémas communicationnels institutionnalisés. La reconnaissance prend donc le risque de répéter les schémas de domination sociale.

Afin d'éviter cet écueil, nous tâcherons dans un troisième et dernier mouvement de trouver dans les écrits de Honneth une théorie de la norme et du pouvoir qui permette de dépasser cette limite de la reconnaissance. C'est donc par une étude des rapports qu'il entretient avec Michel Foucault d'une part, et Jürgen Habermas d'autre part, que nous établirons une théorie du pouvoir propre à Axel Honneth, et la place de la reconnaissance en son sein. Après avoir établi les théories de Honneth quant à la réification, la reconnaissance et le pouvoir, il nous faudra interroger le fonctionnement de ces différents concepts au sein d'une théorie unique. L'étude du concept de surplus de validité, et de la dynamique qu'il entretient avec les sphères de la reconnaissance, nous amènera à critiquer les présupposés moraux induits par Honneth dans ce concept. Notre critique de la réification, se situant à un extrême descriptif de la théorie de Honneth comme condition de possibilité de la reconnaissance, aura alors des conséquences sur le surplus de validité à l'autre extrême émancipateur de son édifice théorique. Il nous faudra donc repenser la théorie de Honneth au prisme de ces nouvelles avancées, faisant de la reconnaissance un instrument de domination sociale, ou tout du moins niant sa capacité de moteur du progrès social. Cette critique du potentiel normatif émancipateur de la théorie de la reconnaissance nous amènera à repenser sa place dans le projet initial de la Théorie critique, et les possibilités qui s'offrent à nous d'établir une terminologie nouvelle de la domination sociale.

I. LA RÉIFICATION, ORIGINES ET ENJEUX

La portée générale de la philosophie sociale, tout particulièrement au sein de la Théorie critique, est d'aborder l'ensemble de la société comme un tout unique et systémique sur le plan de la théorie descriptive et normative. Cela n'implique pas nécessairement de se placer à chaque moment de l'analyse dans un holisme englobant, tâchant frénétiquement de relier tous les faits particuliers au sein du cadre unique et statique d'une société, que l'on observerait d'un niveau analytique toujours supérieur. L'élaboration d'une théorie systémique et générale de la société passe au contraire par l'étude de concepts, institutions et faits particuliers, qui permettent de comprendre cette société au niveau le plus primaire de l'interaction sociale. En cela, l'étude empirique et minutieuse d'un fait social ou d'un concept particulier s'inscrit déjà dans le projet général d'une philosophie sociale ; une telle étude se suffit à elle-même, si elle permet par sa mobilisation ultérieure de théoriser le social dans son ensemble.

En cela l'étude de certains thèmes récurrents, chez différents auteurs de ce corpus critique, permet d'appréhender quels sont les faits sociaux et concepts fondamentaux qui ont été jugés pertinents par ces auteurs dans une étude propre d'une part, et dans la compréhension plus générale du système social d'autre part. La réification, comme nous tâcherons de le montrer, fait partie de ces concepts qui ont marqué l'histoire de la philosophie critique contemporaine au fil de leur réactualisation théorique. Une approche historique de la définition de la réification nous permettra de mieux comprendre la théorie d'Axel Honneth selon deux aspects. D'abord, l'étude de l'histoire de ce concept, de Marx dans *Le capital* à Lukács dans *Histoire et conscience de classe*, jusqu'à la reprise de ce terme dans *La dialectique de la raison*, nous permettra d'appréhender le cadre théorique dans lequel Honneth s'inscrit, et l'histoire conceptuelle de la réification. Au-delà d'un simple rappel historique, nous tâcherons de mettre en relation le concept de réification pour chacun de ces auteurs avec la théorie générale dans laquelle ce concept prend place. Par ce travail de compréhension de la réification comme ayant une fonction dans une théorie systémique, nous pourrons voir que l'utilisation faite de ce concept prend toujours place au sein de la perception de la société dans son ensemble par l'auteur. Nous commençons ainsi ce travail historique avec Karl Marx dans le premier tome du *Capital*.

A) Les formulations successives de la réification

1) Marx et le fétichisme de la marchandise

L'origine du concept de réification se trouve dans la pensée de Marx, plus précisément dans ce qu'il appelle le « fétichisme de la marchandise » dans le premier livre du *Capital*. La théorie de Marx s'inspire des écrits de Feuerbach, et commence par une critique de l'idéologie qui se définit comme un système de représentation procédant à l'inversion du réel. Il prend comme exemple l'aliénation religieuse : l'homme crée Dieu, et Dieu devient le créateur de l'homme. Le renversement consiste donc en un « échange de rôles » entre le créateur de l'idée, c'est-à-dire les rapports sociaux concrets, et le créé, dans ce cas le divin. La critique du ciel conduisant à la critique de la terre, l'inversion du réel dans l'aliénation religieuse donne le modèle de toute idéologie. La politique, le droit, la métaphysique, la philosophie projettent des images inversées du réel. Ils sont le produit de rapports sociaux dont découlent des représentations, l'idéologie plaçant ces représentations comme à l'origine de ces mêmes rapports sociaux. Marx dénonce un intérêt politique à cette inversion : l'universalité de l'idéologie masque les rapports de domination sociale. L'idéologie étant présente dans l'ensemble des rapports sociaux, et se pensant comme à l'origine de ces derniers, elle donne l'impression d'être l'idée universelle totalisante. Elle masque ainsi la réalité des rapports sociaux dominés par ces idéologies. L'objectif de Marx est donc de chercher les conditions sociales de production des idées.

Cela le mène à critiquer la théorie du droit de Hegel dans *Principes de la philosophie du droit*, qui procède selon lui à une telle inversion. La philosophie du droit hégélienne est portée par une téléologie visant le développement de la vie éthique (*Sittlichkeit*) dans la société, en partant d'une idée de la politique comme la chose commune à tous. Dans cette pensée la famille et la société civile sont des moments logiques niés dialectiquement pour permettre l'apparition de l'Etat. La société civile n'est donc, pour le dire grossièrement, qu'une étape dans l'apparition de cet Etat. Marx voit dans une telle théorie une légitimation de l'état prussien (dont on sait que Hegel était un défenseur, dû à sa position de professeur d'université sous le règne de Frédéric-Guillaume III de Prusse), ainsi qu'une inversion du rapport réel entre société civile et Etat. Ce rapport n'est qu'une idée chez Hegel, alors qu'il s'agit du fondement réel de l'Etat

pour Marx. Le réel n'est donc pas dans l'idée de l'Etat mais dans la société civile, où les rapports sociaux ont lieu et où les représentations trouvent leur origine. Il s'agit donc d'une critique matérialiste à l'encontre d'une théorie idéaliste. Marx veut ainsi « remettre la dialectique sur ses pieds », c'est-à-dire remettre les choses dans le bon ordre afin de comprendre comment les idées découlent des rapports sociaux réels.

L'objectif de Marx dans *Le capital* est ainsi de faire apparaître une superstructure juridico-politique qui s'apparente aux formes de la conscience des hommes de cette société – idée qui s'apparente à une relecture matérialiste de l'Esprit hégélien. C'est au travers de la politique, du droit que l'on comprend et que l'on met au jour la superstructure. Cette idée reste bien matérialiste, puisque contrairement à Hegel l'idée idéale ne se confond pas avec la réalité objective, il s'agit simplement du matériel transposé et traduit dans la pensée de l'homme. C'est donc bien dans le projet hégélien, ou plutôt dans son renversement, que la théorie marxiste trouve son origine. Renverser la dialectique de Hegel consiste à mettre en lumière les conditions historiques et sociales de la production des idées au travers d'une compréhension de la superstructure, et de sa transposition et traduction dans la pensée des hommes. Si c'est donc dans les rapports sociaux que l'on trouve l'explication de la production des idées, il faut étudier ce qui est constitutif de ces rapports sociaux. Il s'agit pour l'auteur de l'échange marchand sous les règles du capitalisme. L'analyse des lois de cet échange marchand permet de montrer comment les catégories du capitalisme, et donc les catégories bourgeoises, sont à l'origine de toute vision du monde possible.

Marx en vient donc à analyser les règles de l'échange marchand sous le règne du capitalisme. Son analyse économique repose sur une double distinction entre d'une part la valeur d'usage et la valeur d'échange, et d'autre part le travail et le surtravail. La valeur d'usage est déterminée par l'utilité du bien produit, la satisfaction d'un besoin que le produit remplit. La valeur d'échange est quant à elle la valeur qui permet la commensurabilité des biens produits, en somme son prix sur le marché. La valeur d'échange est donc une abstraction de la valeur d'usage. Le système d'échange identifié par Marx – et déjà avant lui par Ricardo – repose sur une triangulation : l'argent permet d'investir dans des machines (capital constant) et d'acheter de la force de travail (capital variable), les deux constituant le capital. Le capital produit alors des marchandises dotées d'une valeur d'usage, auxquelles on attribue une valeur d'échange par abstraction afin de les rendre commensurables sur le marché. La revente de ces marchandises sur le marché permet de reconvertir ces marchandises en argent, qui sera à son tour investi dans l'achat de capital.

Cependant, le système capitaliste a pour objectif le profit. Pour cela il faut créer une différence entre la valeur d'échange de la marchandise et le coût de sa production, afin de passer d'une somme d'argent initiale A à une somme A' où $A' = A + \Delta A$, ΔA correspondant au profit réalisé. Cette idée du profit est ce qui distingue Marx de Ricardo, puisque ce dernier considérait le système d'échange marchand comme quelque chose de stable : la notion de profit, et ce qu'elle implique, permet d'avoir une vision globale du système capitaliste. Le concept de survaleur permet d'expliquer l'apparition du profit. En effet le coût du travail se décide en calculant le temps nécessaire à la production des biens indispensables à la reproduction de la force de travail ; en d'autres termes, combien de temps le travailleur doit travailler pour reproduire ses conditions d'existence. Le travail devient dans ce système une marchandise dont la valeur est déterminable quantitativement sur un plan temporel. Si le travailleur est payé à l'heure et en conséquence du travail qu'il fournit, il n'y aurait pas d'exploitation ; or le salaire cache le travail réel du prolétariat. Le salarié va ainsi travailler plus longtemps que le temps nécessaire correspondant à la reproduction de ses conditions d'existence sans être payé plus, et ce « surtravail » permet ainsi de créer de la survaleur qui revient directement à celui qui exploite les masses salariales. C'est ainsi que le profit est réalisé : en exploitant le capital variable à l'aide du salaire. Par la notion de survaleur et donc d'exploitation Marx ajoute au système de Ricardo une dimension sociale. Dans cette vision du système d'échange capitaliste on voit que le travail, pourtant à l'origine des marchandises et donc moteur indispensable de ce système, est réduit à l'état de marchandise que les travailleurs sont obligés de mettre à disposition. Il semble y avoir un oubli de la part des travailleurs de leur activité de production, une objectification et une extériorisation de leur travail. C'est ce que Marx dénonce sous le terme de « fétichisme de la marchandise ».

Le fétichisme de la marchandise repose donc sur un oubli. Le capitalisme donne l'illusion que les objets créés par les hommes sont indépendants de leur force de création, et seraient des biens circulant dans l'économie dont on a oublié l'origine dans l'activité humaine. La marchandise devient ainsi une réalité autonome et indépendante des conditions de sa production. Cela est dû au fait que le capitalisme retire au travailleur la possession de son travail, il produit et est dépossédé dès cet instant du produit créé. La marchandise se met ainsi à ressembler à quelque chose de naturel ; les hommes projettent sur elle une objectivité de chose physique, sa valeur d'échange devient alors une propriété intrinsèque et elle est soumise à l'échange comme à des lois physiques. Cependant la valeur d'échange est l'abstraction de la valeur d'usage ; si la valeur d'échange devient une propriété intrinsèque à l'objet, alors ses conditions de production

sont perdues, oubliées, et donc le travail à l'origine de cette marchandise également. Le travailleur oublie son propre processus de création de l'objet et donc de sa valeur, et il fait de la marchandise un fétiche de la valeur d'échange. Le terme de fétiche renvoie à l'objet cultuel du fétiche qu'on dit empreint de la trace du sacré, le sacré étant la valeur marchande dans ce cas. Le fétichisme de la marchandise signifie ainsi isoler des entités abstraites de cet ensemble concret de relations sociales qu'est le travail, et comprendre ces entités abstraites comme auto-suffisantes et statiques.

Il nous faut comprendre ici le modèle d'objectification opéré dans le fétichisme de la marchandise. Le modèle du fétichisme ne sert en effet pas seulement à expliquer « l'appât du gain » dans les sociétés capitalistes : il est à l'origine de toute conception sociale, et se retrouve dans l'ensemble des relations sociales. Ce fétichisme appliqué aux marchandises donne en réalité le modèle de la transformation des relations sociales par les rapports marchands. Ainsi, le fétichisme de la marchandise renvoie à un comportement de l'individu envers les marchandises : il les isole, c'est-à-dire qu'il les considère comme en dehors du tissu social du travail et donc en dehors de leurs conditions de production. Il les considère comme des moyens permettant d'arriver à un profit, le taux d'intérêt étant le moteur motivationnel du capitalisme. Il en fait donc des entités abstraites considérées comme des choses naturelles. Or nous l'avons vu dans l'explication de la survaleur, le travail dans sa considération comme capital vivant variable est traité comme une marchandise. Mais le travail est une activité humaine ; l'abstraction du travail est donc une abstraction de cette activité, et des individus à son origine. C'est ainsi qu'on en arrive à considérer les individus, tout autant que les marchandises, comme des entités abstraites objectales.

Sans le citer explicitement, c'est bien un processus de réification que Marx dénonce avec le fétichisme de la marchandise. Elle désigne dans cette théorie une attitude objectivante que le système et les individus adoptent envers la classe des travailleurs, les réduisant à l'état d'objets circulant dans le marché sous l'appellation de capital variable. La réification, synonyme chez Marx d'objectification, prend donc place au sein d'une théorie systémique dans laquelle le dévoilement de la superstructure juridico-politique permet de comprendre l'origine de la domination et de l'exploitation, et donc donne les moyens de l'émancipation. Le phénomène du fétichisme de la marchandise et ses conséquences sur la perception des travailleurs est, pour Marx, un outil de domination économique prenant place au niveau des rapports intersubjectifs, eux-mêmes résultats de l'application dans les esprits des individus de la superstructure. Le modèle d'objectification proposé par Marx est ainsi à l'origine de la pensée de la réification.

2) Lukács et l'attitude contemplative

Philosophe et sociologue marxiste hongrois, Georg Lukács a rejoint dans sa jeunesse le mouvement spartakiste, un mouvement révolutionnaire d'extrême gauche à l'origine de la grève spartakiste de janvier 1919 en Allemagne. Face aux échecs successifs des mouvements communistes en Europe, de la grève spartakiste à la république des conseils de Munich, Lukács en vient à se demander pourquoi la révolution promise par Marx n'a pas eu lieu. Selon lui, l'explication vient du conditionnement des comportements humains par le système économique. Ainsi, il s'inspire du fétichisme de la marchandise de Marx pour développer le modèle de toute objectification, puis de toute interaction humaine. Cette attitude objectivante, qu'il tire des analyses marxistes, sera développée sous le nom de réification. La réification est ainsi développée par Lukács dans *Histoire et conscience de classe* en 1923, et il l'a définie comme un oubli. Mais qui oublie, et quoi ? Il donne deux réponses ; sur le plan politique, il s'agit de l'oubli par la classe ouvrière de sa supériorité. Sur un plan ontologique, il s'agit de l'oubli par les individus de leur attitude première directe au monde. L'ouvrage de Lukács est composé de trois parties ; dans la première, l'auteur explique la supériorité du prolétariat sous différents aspects. Dans la seconde, il étend le rapport réifié décrit par Marx à l'ensemble des sphères du social, afin dans la troisième partie de montrer comment sortir de cette réification. Les deux premières parties sont une reprise et une continuité de l'analyse de Marx ; la troisième partie reprend la théorie propre de Lukács, et sa conception générale du système capitaliste.

Lukács commence donc par montrer la supériorité du prolétariat par deux arguments. D'abord, il part d'une théorie de *l'Homo Faber* qu'il dérive de la théorie marxiste. La fabrication serait une seconde nature chez l'homme, et ainsi il faut comprendre le monde social à partir des objets créés par l'homme. Le sens de l'histoire est ainsi dans les mains de ceux qui fabriquent les objets composant le monde social humain, et non dans les mains de ceux qui en profitent. Cette idée de *l'Homo Faber*, présente chez Marx, se retrouve également dans les écrits de Henri Bergson, notamment dans *L'évolution créatrice* (1907)¹. Le second argument est épistémologique ; la connaissance des objets s'obtient par leur fabrication. Seuls ceux qui fabriquent l'objet peuvent dépasser sa connaissance extérieure et atteindre son essence. Les prolétaires sont donc les seuls à pouvoir dépasser l'analyse contradictoire entre la forme et le fond puisqu'ils sont à l'origine de la fabrication du fond. Cette idée est dérivée du principe de

¹ BERGSON, Henri. 1907. *L'évolution créatrice*. Paris : PUF, 2013, 693 p.

« *verum esse ipsum factum* » (le vrai est le faire même) de l'épistémologie constructiviste de Giambattista Vico dans *La science nouvelle*¹ de 1725. La question de l'épistémologie se trouve ainsi liée à une ontologie sociale. En effet ces deux premières assomptions permettent de comprendre que seule la classe ouvrière, les travailleurs, se trouvent positionnés comme à la fois les créateurs ontologiques et les connaisseurs épistémologiques de leur création, c'est-à-dire les objets présents dans le monde social, et donc le monde social. Le prolétariat est donc supérieur sur les plans ontologique et épistémologique à ceux qui l'exploitent. Comment expliquer alors que les travailleurs ne soient pas déjà les maîtres incontestés du monde social ? Qu'est-ce qui les retient ? Pour Lukács c'est un oubli, qui trouve son origine dans le fétichisme de la marchandise développé par Marx.

En reprenant l'analyse présente dans *Le capital* que nous venons de présenter, Lukács en arrive à des conclusions similaires : le rapport fétichiste, abstrait et objectal que l'on applique aux marchandises s'étend au travail humain, et donc à terme les individus eux-mêmes sont considérés comme des objets dépossédés de leur réalité sociale. La force de travail a été transformée en un objet abstrait, déconnectée de son origine humaine, et mise en vente sur le marché comme n'importe quel autre objet. La mise en vente de leur force de travail par les travailleurs fut la raison de l'empêchement de leur mise en commun et de leur révolution. La réification est donc un oubli, et la « déréification » un « désoubli », une reprise de mémoire, la classe prolétaire qui se détache de son aliénation en se rappelant le rôle fondamentalement productif et constitutif du sujet collectif, qui s'est développé inconsciemment dans l'histoire mais qui prendra conscience de lui-même et qui par là-même permettra la révolution. Cette conception s'appuie donc sur analyse marxiste (trouvant son origine dans l'idée hégélienne) à laquelle Lukács ajoute les idées d'*Homo Faber* et de *verum-factum*.

Mais Lukács prolonge également Marx sur la constitution de l'objectivité. Le fétichisme marxiste qui donne le mode de constitution du monde social devient le modèle de toute objectivité. Ce fétichisme décrit un mode de donation des objets par le rapport marchand, et ainsi l'objectivité du rapport marchand est le reflet du mode de donation de tous les objets : c'est la rationalisation marchande, que l'on retrouve aussi bien dans le fonctionnement économique qu'administratif ou encore scientifique.

¹ VICO, Giambattista. 1725. *La science nouvelle*. Paris : Fayard, 2001, 600 p.

Cette rationalisation marchande repose sur un rapport quantitatif et logique qui se décompose selon trois grands aspects : une dimension calculatoire, une dimension de mécanisation, une dimension de parcellisation. Ainsi que ce soit pour un objet manufacturé ou pour le travail – et par là-même, l’Homme – l’objet va être considéré comme ayant une fonction unique et répétitive, comme pouvant être maximisé dans son profit, et comme étant spécifique à une fonction. On retrouve dans cette analyse à la fois une compréhension durkheimienne de la division du travail¹ (ce qui mène dans son excès à la parcellisation), un constat empirique de la taylorisation du travail (qui renvoie à la dimension de mécanisation), et enfin une relecture matérialiste de la rationalisation que construit Max Weber² (et permettant la dimension calculatoire). Par cette rationalisation marchande l’homme se trouve absorbé dans l’objet, ramené à la machine. L’objet, lorsqu’il est construit d’un seul tenant, a presque une âme dans la vision de Lukács ; mais les objets n’ont plus d’âme dans leur constitution sous le régime capitaliste, et d’une certaine manière les hommes perdent également leur âme dans leur constitution sous les règles de l’échange marchand. Il y a donc une essence humaine, et c’est à partir de ce qu’est l’homme que Lukács développe sa critique de la rationalité marchande qui ronge l’essence humaine.

Contre le modèle de la rationalisation calculatoire qui divise, atomise et parcellise, Lukács propose le modèle organique de la totalité. Il accorde une grande importance à l’unité du produit du travail ; pour lui le modèle du travail est représenté par un travailleur capable de produire un objet en totalité. On retrouve l’influence hégélienne avec l’entrelacement du sujet et de l’objet, puisque la parcellisation des objets produit une réification des sujets. Cela mène Lukács à montrer, dans la troisième partie de l’essai, comment le prolétariat peut sortir de la réification. Cette sortie est possible seulement par la conscience de classe du prolétariat, c’est-à-dire par la prise de conscience par le prolétariat de sa supériorité numérique et de son importance (comme dans l’analyse marxiste), mais aussi de sa primauté ontologique et épistémologique sur le monde social. Cela nécessite avant tout que le prolétaire ait conscience de lui-même ; cette prise de conscience rentrera en contradiction avec le phénomène de réification, et c’est cette contradiction qui portera la conscience de classe du prolétariat. C’est donc le prolétariat qui fera sortir de la réification, puisque pour Lukács comme pour Marx elle est la seule classe sociale sans intérêts particuliers.

¹ DURKHEIM, Émile. 1893. *De la division du travail*. Paris : PUF, 2013, 420 p.

² WEBER, Max. 1905. *L’éthique protestante et l’esprit du capitalisme*. Paris : Gallimard, 2004, 602 p.

Lukács appelle à une sortie de la réification via l'adoption par l'individu d'une posture immédiate à lui-même. Il faut que le travailleur adopte une attitude directe au monde, première, qualitative qui lui permet d'expérimenter le monde avant son objectification dans la conscience. C'est donc dans le rapport du sujet au monde social que s'opère la réification ; il semblerait d'après cette idée de Lukács que la réification soit non seulement une objectification des individus, mais aussi et surtout une attitude, une manière de se donner au monde et de le recevoir, et cette attitude peut être amenée à changer par un acte de volonté.

S'opposent ainsi deux attitudes ; d'une part, Lukács décrit une attitude présente dans les sociétés capitalistes et qu'il qualifie d'attitude réifiée. Le premier mouvement de l'individu est de considérer son partenaire d'interaction à la manière d'une marchandise circulant dans le marché, c'est-à-dire en dehors de sa réalité sociale et de son origine. Le rapport qui s'installe ainsi entre l'individu et son environnement social est d'ordre rationnel : il s'agit d'un calcul. Il n'y a donc pas d'action de la part de l'individu envers son contexte social, il évolue et traverse cette réalité sans y prendre part. Il considère, pour l'exprimer dans des termes kantien, ses partenaires d'interaction comme des moyens et non comme des fins, il ne voit les événements sociaux qu'au prisme de ce que cela peut lui rapporter. En somme :

« L'habitude de concevoir la relation à soi-même et au monde environnant d'après le modèle d'une saisie neutre de données chosales, habitude qui est devenue seconde nature, fait aussi que, à la longue, l'activité humaine prend un autre visage, revêt une forme réifiée, mais sans que le souci qui marque originellement cette pratique puisse être complètement éliminé »¹.

Par cette reprise du concept de Lukács par Axel Honneth, nous comprenons que l'attitude réifiée contemplative vient prendre la place dans la nature de l'homme d'une autre attitude. Cette attitude première, naturelle, est celle vers laquelle Lukács dirige le prolétaire pour sortir de la réification. Le projet de Lukács est donc dans le prolongement de celui de Marx, c'est-à-dire l'émancipation du prolétariat de sa domination par la superstructure juridico-politique et économique. Mais chez Lukács la réification a cette fois un caractère ontologique ; ce n'est pas la vision que les autres ont de l'individu qui est changée, mais bien une attitude de l'individu envers l'ensemble du monde aussi bien intersubjectif qu'objectif, et même, envers lui-même.

¹ HONNETH, Axel. 2007. *La réification : petit traité de théorie critique*. Paris : Gallimard, 2007. Chap. II, p 40.

3) La reprise de la réification par l'école de Francfort

L'analyse de Georg Lukács dans *Histoire et conscience de classe* a profondément marqué l'histoire du concept de réification, et sert aujourd'hui de référence historique. Comme nous l'avons exposé, la place privilégiée de Lukács s'explique d'abord par le dépassement de la théorie marxiste qu'il réalise. En effet, s'il en reprend le modèle d'objectification, l'ajout des thèses épistémique et ontologique permet de considérer l'intégralité du potentiel de ce concept en tant qu'outil descriptif des relations sociales. Ce n'est plus simplement une objectification passive qui est réalisée par le fétichisme de la marchandise ; la réification est un outil concret de domination sociale, qui permet de faire oublier au prolétariat sa supériorité. La réification est donc consciente, et se place à un niveau psychologique pour Lukács. C'est cette psychologisation de la réification qui permet de passer du premier oubli, celui de la supériorité du prolétariat, au second oubli, celui d'une première attitude engagée et participative au monde au profit d'une attitude contemplative, désengagée et calculatrice.

Le fétichisme de la marchandise a donc comme utilité dans le système de Marx d'expliquer la transformation des travailleurs en capital variable ; l'horizon théorique est dans ce cas de comprendre le système économique, afin de parvenir à l'étude de la superstructure aliénante. Cette théorie matérialiste n'abordant la société qu'à partir de sa structure économique ne fait aucune place à la considération des conséquences de cette objectification sur les individus d'un point de vue psychologique. L'apport principal de Lukács est ainsi la considération interactionnelle, psychologique et ontologique du concept de réification. Son objectif est de comprendre les modalités de l'émancipation du prolétariat ; mais face aux échecs politiques du marxisme dans l'Europe du début du XX^{ème} siècle, la nécessité lui apparaît de construire une théorie de l'agir social au sein de l'édifice marxiste. Cette intégration des analyses de Marx au sein d'une théorie plus large incluant des réflexions sur l'agir social, sur l'interaction humaine, sur le conditionnement social de la psychologie individuelle, et plus généralement sur la nature humaine à travers ce concept « d'attitude première naturelle », permet de comprendre pourquoi les analyses de Lukács ont enrichi celles de Marx sur ce concept de réification.

Cependant, malgré la pertinence du projet de Lukács et sa nouveauté dans l'histoire de la philosophie, d'autres se sont réappropriés l'idée de réification au sein de leurs propres écrits, souvent en le redéfinissant dans le but de l'intégrer à leur visée théorique. La Théorie critique notamment a régulièrement repris le concept de réification dans ses analyses. Pourquoi

Honneth, pourtant héritier direct de ces différentes générations de l'école de Francfort, commence-t-il son analyse de la réification par une reprise de Lukács, quand Adorno et Habermas ont également abordé ce concept ? Dans l'optique d'une réactualisation du projet de la Théorie critique, la mobilisation d'auteurs appartenant à cette tradition aurait été plus évidente, ne serait-ce que sur le plan de la justification du choix d'un tel auteur. Pourtant c'est bien par une relecture d'*Histoire et conscience de classe* que commence *La réification*. Quels éléments présents dans la théorie de Lukács, Adorno et Habermas permettent d'expliquer ce choix ?

D'une part, la *Dialectique de la raison* d'Adorno et Horkheimer peut être comprise dans son intégralité comme une reprise du concept de réification. Comme le montre Gilles Moutot dans *Adorno. Langage et réification*¹, la théorisation par Adorno de la domestication de la nature par les processus sociaux est déjà une réflexion sur la manière dont les hommes sont rendus objets. En cela la dialectique négative proposée par Adorno se donne comme projet initial de dépasser la réification produite par le système social. La théorie de Horkheimer et Adorno dans cet ouvrage de 1944 est considérée aujourd'hui comme l'aboutissement de l'ensemble de leurs études et écrits antérieurs au sein d'une théorie systémique. Cet ouvrage se construit autour d'une critique de la raison ; l'objectif de l'étude est de remettre en question et d'étudier de manière critique l'ambition donnée à la raison dans le développement de la société occidentale. En remontant au concept d'*Aufklärung* utilisé notamment par Kant, Adorno vise l'idée d'une pensée qui progresse, d'une raison appréhendée comme possibilité de comprendre et maîtriser la nature. Les auteurs voient ainsi dans les théories de Francis Bacon les origines d'un projet techniciste, qui se veut théoriser la raison comme un potentiel de l'esprit humain qui progresse et se développe par la maîtrise de la nature. Ainsi la logique proposée par Adorno et Horkheimer est la suivante : l'Homme utilise la raison pour appréhender, maîtriser et utiliser la nature comme un outil. Par ce processus de domestication de la nature, il réalise ce même processus sur la nature humaine. L'Homme devient ainsi, par la domestication rationnelle de sa nature humaine, un outil au service de cette raison. La nature humaine est alors ramenée à des impulsions, des « pulsions libidinales », que la société dans son processus de rationalisation tente de domestiquer pour rendre les sujets plus dociles et donc plus productifs. Le progrès de la technique, de la science, de la raison, des droits de l'Homme, de tout cet ensemble de processus rationnels, mène paradoxalement à la barbarie et à l'autodestruction de l'humanité par la disparition volontaire et programmatique de sa nature. Mais les auteurs de *La dialectique de la raison* prolongent cette analyse marxiste en intégrant l'industrie culturelle à cette domestication

¹ MOUTOT, Gilles. 2014. *Adorno. Langage et réification*. Paris : Puf, 2014, 128 p.

instrumentale de la nature humaine. La culture est prise dans ce processus de maîtrise totale sur la société, elle est donc soumise aux lois de la marchandisation et du marché, et ainsi les objets culturels sont sur le même plan que les objets de notre quotidien, de la fourchette à la boîte de soupe Campbell. L'industrie culturelle dissimule donc un enjeu politique majeur par la maîtrise des modes de vie et de consommation des individus. Adorno ne voit comme échappatoire à cette vision pessimiste que l'avant-garde, l'art dans sa forme politique, contre-culturelle, échappant au sens général de la société pour sortir le spectateur de ses repères. De manière anachronique, Adorno appelle à fuir les œuvres de Jeff Koons et son plasticisme néo-pop volontairement pénétré par les sphères économiques, au profit du dadaïsme d'André Breton et des performances de Marina Abramovic qui, à l'origine même de leur art (poésie surréaliste pour l'un, performance pour l'autre) ont comme questionnement premier les limites et conceptions de ce qu'est l'art.

La transformation de l'Homme en outil par la domestication de ses comportements et de sa nature s'apparente donc à un processus de réification. Pourquoi Honneth n'utilise-t-il pas *La dialectique de la raison* comme point de départ de sa théorie de la réification ? Comme il le montre dans *Critique du pouvoir*¹, la théorie de Horkheimer et Adorno souffre d'un manque de théorisation de l'agir social. Dans cette philosophie de l'histoire qu'il juge réductionniste, les individus soumis au pouvoir social sont assimilés à des victimes passives, à l'image de la nature instrumentalisée. Ainsi la réification est bien à l'origine de la théorie d'Adorno ; cependant, cette conceptualisation de la réification ne présente que ses conséquences dans l'histoire de l'instrumentalisation de la nature. Dans la transcendance du concept de dialectique négative, les fondateurs de la Théorie critique ont perdu toute possibilité de développer un outil analytique empirique et descriptif. La Théorie critique ne se pense plus qu'en des termes philosophiques, et a subordonné les analyses sociologiques et psychologiques au processus de réification civilisatrice. Ce tournant résigné, sceptique face aux sciences sociales trop immanentes, signe l'échec pour la première génération de l'École de Francfort d'atteindre son objectif initial. La limitation du concept de réification à un outil d'explication de l'histoire du fascisme, et de l'instrumentalisation de la nature humaine, ne dévoile pas tout son potentiel descriptif, et n'est donc pas pertinent dans une réactualisation du projet premier de la Théorie Critique. Dans cette optique, la pensée de la réification de Lukács présente un potentiel plus grand sur le plan descriptif.

¹ HONNETH, Axel. 1987. *Critique du pouvoir*. Paris : La découverte, 2017, 384 p.

De plus, l'utilisation faite par Habermas du concept de réification ne peut constituer le socle d'une théorie propre à ce concept. Jürgen Habermas, appartenant à la seconde génération de l'École de Francfort, développe une théorie de la communication à travers le concept d'agir communicationnel. Dans la *Théorie de l'agir communicationnel*¹, Habermas fait une distinction entre le monde vécu, qui renvoie au monde où se déploient les actions des individus et qui est abordé du point de vue de l'agent, et le système, qu'on observe de l'extérieur et qui rend compte de l'utilité de chaque action comme une fonction dans la conservation du système. Le premier coordonne les actions par la communication et permet l'intégration sociale, tandis que le second coordonne les actions par leurs conséquences et permet l'intégration systémique. Dans le monde vécu, toute interaction engage un domaine objectif, un domaine social et un domaine subjectif. Pour toute communication, il faudra que les différents individus s'accordent sur la définition et les modalités de leur situation dans chacun de ces domaines. Afin de permettre le sens commun dans l'accord sur la situation et donc la communication, on peut rentrer dans l'agir stratégique qui consiste à exercer une influence sur l'autre (par la publicité ou la propagande), ou dans l'agir communicationnel. Ce dernier a pour objectif de s'entendre avec l'autre par la discussion et la négociation, afin de s'accorder mutuellement sur la conduite à tenir. Le monde vécu est donc composé avant tout de la culture et du langage qui rend l'action et la communication possibles. Habermas étudie ainsi les conditions de l'agir communicationnel en mettant au point une éthique de la discussion.

Du point de vue de l'intégration systémique, la rationalité se fait par l'argent. La communication est ralentie voire empêchée par les rapports économiques. La réification dans ce système représente un « assèchement de sens », quand les rapports inter-communicationnels sont vidés de toute volonté de consensus et ne se résument qu'au langage économique et au lexique rationnel de l'intérêt. Ainsi, « *Il y a réification lorsque le complexe monétaire-bureaucratique touche et envahit les sphères qui ne sauraient être intégrées autrement que par la communication langagière* »². Si la réification a bien une place dans la théorie de Jürgen Habermas, elle n'est compréhensible que dans le système théorique de l'agir communicationnel. La conception de Lukács présente dans ce cas un potentiel normatif plus grand de par la possibilité de penser ce concept indépendamment du paradigme de l'agir communicationnel. C'est donc par sa volonté de développer un outil à la fois descriptif et normatif que Honneth se tourne en premier lieu vers le concept de réification de Lukács, bien qu'il le critique entièrement.

¹ HABERMAS, Jürgen. 1981. *Théorie de l'agir communicationnel*. 2 tomes. Paris : Fayard, 1987, 450 et 480 p.

² VANDENBERGHE, Frédéric. 1997. *Une histoire critique de la sociologie allemande*. Paris : La découverte, p 19.

B) La réactualisation de la réification par Axel Honneth

a) Le prolongement de la théorie de Lukács

Ces réflexions sur la réification, et ses différentes reformulations depuis Marx, nous ont permis de saisir les enjeux principaux propres à ce concept. S'il s'agit d'étudier le fonctionnement de ce phénomène réifiant, et d'en comprendre les origines dans le système comme dans les sujets, la question posée par Lukács est avant tout celle de l'attitude première remplacée par l'attitude contemplative. L'auteur hongrois utilise cette attitude première comme horizon normatif permettant aux travailleurs de s'émanciper, et de reprendre conscience de leur supériorité ontologique et épistémique ; il décline ainsi cette attitude première, et donc l'attitude réifiée, dans les domaines intersubjectif, objectif et subjectif. C'est avant tout un rapport au monde, une posture de l'individu envers son environnement qui est questionnée par la catégorie de réification. En cela, elle implique de la replacer dans des questionnements divers, de la réalisation éthique de l'identité à sa place dans une praxis sociale concrète. Cette proximité du champ de questionnements de la réification avec celui de la reconnaissance est ce qui amène Axel Honneth à s'intéresser à ce concept comme outil de compréhension du social.

Ainsi dans *La réification : petit traité de théorie critique*, la volonté de Honneth est de reprendre la théorie de la réification de Lukács en la poursuivant et, si besoin est, en la corrigeant, afin de l'intégrer dans sa théorie plus générale de la reconnaissance. L'ouvrage est ainsi partagé en six chapitres ; le premier reprend succinctement la théorie de la réification présente dans *Histoire et conscience de classe*, en insistant notamment sur les limites de cette théorie. Ainsi Honneth commente la reprise de Lukács en expliquant l'origine de la réification :

« Dans la sphère toujours en expansion de l'échange marchand, les sujets sont contraints de se comporter par rapport à la vie sociale en observateurs distanciés plutôt qu'en participants actifs, parce que tous les calculs qu'ils font au cours de ces actions et à propos de ce qu'ils pourraient obtenir les uns des autres exigent une position purement rationnelle et aussi dénuée d'émotions que possible »¹.

¹ HONNETH, Axel. 2007. *La réification : petit traité de théorie critique*. Paris: Gallimard, 2007, chap. 1, p. 26.

Honneth propose donc comme définition première de la réification « *le processus cognitif par lequel un être qui ne possède aucune propriété particulière des choses, par exemple un être humain, est néanmoins perçu comme une chose* »¹. C'est donc bien une attitude des sujets envers les autres membres de la société qui est décrite par Honneth. Comme on le voit les sujets sont contraints d'adopter cette attitude, il ne s'agit donc pas d'un choix rationnel et calculé de l'individu ; c'est au contraire une adaptation nécessaire des individus à la société moderne qui les amène à adopter cette attitude. Cette attitude contemplative, ou attitude réifiée, n'est donc pas une simple erreur de catégorie ou une faute morale, mais bien une praxis manquée, c'est-à-dire « *un ensemble d'habitudes et d'attitudes qui contredisent les règles de ce que serait une forme plus originaire ou encore meilleure de pratique humaine* »². C'est avant tout la socialisation des individus dans le capitalisme qui les pousse à adopter une attitude réifiante, ce qui n'implique donc pas d'intention subjective.

Cependant, Honneth critique Lukács dans la conceptualisation qu'il fait de cette pratique humaine originaire. Si l'auteur d'*Histoire et conscience de classe* a correctement identifié sur le plan phénoménologique le concept de réification, l'attitude première n'est décrite que par un ensemble de références indirectes. Malgré son importance capitale en tant qu'horizon normatif d'émancipation, l'attitude première se constitue uniquement dans une opposition à la réification, et ne peut donc être érigée comme un outil de compréhension du social. Or l'étude de la réification, et de ses implications dans le comportement humain, ne peut se penser qu'au prisme d'une attitude originaire qui vient s'opposer à cette attitude réifiante ; la poursuite de l'étude de la réification passe donc par la conceptualisation propre de cette attitude première. Honneth en vient ainsi à expliciter, dans la fin de ce premier chapitre, le travail auquel il s'attèlera dans les chapitres suivants ; la réactualisation du concept de réification comme « *le signe de l'atrophie et de la distorsion d'une pratique originaire dans laquelle l'homme entretient une relation engagée (...) par rapport à soi et par rapport au monde.* »³

Le deuxième chapitre s'intéresse ainsi à définir cette forme vraie de la pratique humaine, qui passe d'abord par l'interaction et la pratique communicationnelle. Cette idée n'étant pas explicitée dans le texte d'origine de Lukács, c'est en la rapprochant de théories d'autres auteurs que Honneth la développe : il mobilise ainsi John Dewey et Martin Heidegger. Les théories de Lukács dans *Histoire et conscience de classe* en 1923 et de Heidegger dans *Être et temps*⁴ en

¹ *Ibid*, p 22.

² *Ibid*, p. 28.

³ *Ibid*, p. 31.

⁴ HEIDEGGER, Martin. 1927. *Être et temps*. Paris : Gallimard, 1992, 587 p.

1927 convergent en effet sur le concept de participation ; les deux considèrent l'erreur originelle de la philosophie moderne dans la dualité sujet/objet, qui présuppose une saisie neutre du monde objectal par le sujet. Honneth rapproche ainsi le « souci heideggérien » de la posture engagée de Lukács ; les deux ont en commun de continuer à exister même si les sujets pratiquent une autre attitude, et ainsi la réification des rapports sociaux n'implique pas la disparition de l'attitude engagée au monde. L'existence d'attitudes réifiantes n'implique donc pas la disparition de l'attitude engagée mais seulement son oubli, son passage au second plan de la conscience. Lukács, dans sa reprise par Honneth, soutient donc comme Heidegger que l'attitude humaine première est engagée et intéressée ; les sujets ne perçoivent pas le monde comme un ensemble de choses distinctes entre elles et distinctes d'eux-mêmes, mais comme un tout qualitatif dans lequel ils s'engagent, avant de l'analyser dans un second temps. Le souci, comme la participation engagée, renvoient à l'adoption de la posture d'autrui, et à une affirmation première intéressée et participante dans l'autre. La thèse défendue par Honneth est donc que :

« Dans la relation humaine à soi-même et au monde, une posture affirmative, en l'occurrence une posture formée par la reconnaissance, précède toutes les autres attitudes aussi bien d'un point de vue génétique que d'un point de vue catégoriel »¹.

Dans ce passage, Honneth réalise un glissement du concept de souci heideggérien à celui de reconnaissance hégélienne. Comment expliquer ce passage conceptuel ? Il faut, pour justifier cette substitution, comprendre ce qui est présent dans la reconnaissance et non dans le souci. Le concept heideggérien de souci renvoie à un rapport des êtres humains au monde qualifié d'« engagé » et d'« intéressé ». Ce qui est exprimé ici est l'adoption de la perspective de l'autre ; les sujets se rapportent à la vie sociale en se mettant à la place de leur partenaire d'interaction dont ils ont appris à comprendre les désirs et conceptions. L'absence de cette posture amène à une posture contemplative et détachée. Le souci insiste donc sur l'engagement total et émotionnel en l'autre. Ce qui est décrit par Heidegger est une attitude communicationnelle dans laquelle l'attitude intersubjective est toujours précédée d'un moment d'affirmation positive ; la disparition de cette affirmation empêche l'ouverture qualitative et émotionnelle au monde. Or, là où Heidegger pense les conséquences de la disparition de cette attitude affirmative, Honneth

¹ *La réification*, chapitre 2 p. 44.

considère que la terminologie hégélienne de la reconnaissance permet de donner un contenu conceptuel à cette affirmation positive ; affirmer, c'est donc reconnaître affectivement. Après avoir développé le concept de reconnaissance affective avec Heidegger, Honneth revient au primat de cette reconnaissance sur toute autre attitude à l'aide de John Dewey dans *Affective thought*¹ de 1926. Ce dernier est également sceptique quant à la dualité sujet/objet ; il théorise ce qui était présent implicitement chez Lukács et Heidegger, c'est-à-dire l'expérience holistique du monde vécu. Nous nous rapportons au monde existentiellement, au sein d'une expérience unique et totale dans laquelle il est impossible de distinguer en premier lieu les éléments émotionnels, cognitifs ou volitifs. C'est grâce à cette attitude qualitative holistique tournée vers l'autre que nous maintenons une interaction fluide avec notre environnement. Honneth rapporte une nouvelle fois cette idée à la reconnaissance, en affirmant que « *Nos actions ne possèdent pas primordialement le caractère de la posture cognitive, affectivement neutre, par rapport au monde, mais plutôt celui d'une attitude affirmative, colorée existentiellement* »².

Le concept de reconnaissance première développé par Honneth dans ce deuxième chapitre est donc d'inspiration hégélienne, puisqu'il s'agit de substituer la notion de souci par celle de reconnaissance. Cette reconnaissance émotionnelle se développe dans une discussion avec d'autres théories ; ainsi elle partage avec Dewey l'idée d'engagement pratique, c'est-à-dire la nécessité d'adopter premièrement une attitude qualitative et holistique pour maintenir une interaction fluide avec notre environnement. Elle s'inspire également de la pensée de Heidegger, et notamment de l'idée de la primauté de l'intérêt existentiel pour le monde et les valorisations qui lui sont liées sur leur rationalisation rétrospective. Honneth affirme donc, à la fin de cette relecture de la théorie de Lukács, l'existence d'une forme première et émotionnelle de reconnaissance. Cette reconnaissance affective prend la forme d'une attitude adoptée par l'individu, qui l'amène à s'engager existentiellement en l'autre par une adoption qualitative de la perspective de l'autre. Il saisit d'abord le monde comme une seule expérience holistique tournée vers les autres, et c'est cette saisie unitaire qui lui permet de garder une interaction fluide et engagée envers lui-même, le monde et les autres puisque tous ces éléments sont saisis ensemble. Heidegger permet ainsi de penser l'attitude engagée dans une participation qualitative envers l'autre ; Dewey permet de postuler la primauté de cette attitude sur la connaissance, et ses répercussions dans les domaines intersubjectif, objectif et subjectif.

¹ DEWEY, John. 1926. *The Later Works*. Carbondale: SIUP, 1984, 569 p, p 104 – 110.

² *La réification*, chapitre 3, p. 48.

b) Les trois domaines de la reconnaissance première

Le troisième chapitre de l'essai va ainsi justifier le primat de la reconnaissance sur la connaissance d'un point de vue génétique d'abord, puis catégoriel ensuite. Honneth part de l'hypothèse que l'adoption de la perspective d'autrui dans la communication indique ce qu'a de spécifique la conduite humaine, et que cette adoption s'enracine dans une attitude de préoccupation existentielle. Il montre d'abord cette adoption de la perspective d'autrui dans le processus de développement du jeune enfant en s'appuyant sur un consensus présent en psychologie infantile, selon lequel l'acquisition d'aptitudes cognitives est liée à la formation des premières relations de communications interpersonnelles. Mead, D. Davidson et Freud s'accordent sur l'idée que l'adoption par l'enfant de la perspective d'autrui lui permet de saisir le monde qui l'entoure. Il reçoit d'abord le monde comme un tout homogène, et c'est parce qu'il interagit avec un partenaire privilégié et avec des objets qu'il saisit l'autre comme indépendant de lui-même. Il y a une relation triangulaire entre l'enfant, son partenaire d'interaction et les objets les entourant ; c'est la persistance et l'indépendance de l'autre et des objets qui permettent à l'enfant de se décentrer de lui-même et donc de se saisir comme indépendant au même titre que l'autre. Cependant cette théorie part du postulat d'une saisie simplement cognitive du monde par l'enfant ; or les travaux de Hobson et Tomasello sur l'autisme¹ ont permis de montrer que cette relation triangulaire ne fonctionne que si l'enfant est attaché émotionnellement à son partenaire d'interaction. L'enfant autiste n'est pas réactif sur un plan émotionnel, il reste donc ancré dans sa propre perception du monde et ne peut se décentrer vers la perspective de son partenaire d'interaction. Adorno, tout comme Hobson et Tomasello, rapporte l'éveil de l'esprit humain au moment préalable d'imitation de la personne privilégiée de l'environnement. C'est cependant par un mouvement affectif, une sympathie existentielle, un « investissement libidinal » pour Adorno que l'enfant se rapporte à l'autre et donc au monde.

Honneth démontre donc avec Hobson, Tomasello et Adorno « *une antériorité chronologique de la réceptivité émotionnelle qui précède le passage à la connaissance d'objets donnés intersubjectivement* »². C'est parce que l'enfant se rapporte d'abord au monde par la perspective de la personne aimée qu'il comprend les significations existentielles des objets qui l'entourent ; il y a donc une primauté de l'engagement émotionnel sur la saisie cognitive chez l'enfant, en

¹ HOBSON, R. Peter. 1991. *Autism and the development of mind*. London: psychology press, 1995, 246 p. et TOMASELLO, Michael. 1999. *Aux origines de la cognition humaine*. Paris : Retz, 2004, 231 p.

² *La réification*, chapitre 3 p. 60.

d'autres termes une primauté génétique de la reconnaissance sur la connaissance. Il s'agit désormais d'apporter des preuves catégoriales à cette conjecture. Heidegger, Lukács et Dewey ont tous proposé l'idée qu'il est impossible de connaître la réalité si l'on échoue à adopter cette attitude de reconnaissance préalable, ou du moins si on la perd de vue. Honneth se tourne alors vers Stanley Cavell¹ et ses réflexions sur les rapports entre connaissance et reconnaissance. Selon Cavell, proche sur ce point de Wittgenstein, le rapport d'interaction d'un sujet à un autre n'est pas cognitif ; un sujet révèle ses états mentaux à un autre en attirant sur eux l'attention de l'autre. Ainsi, un locuteur dévoile ses états mentaux à son interlocuteur en attirant l'attention dessus, sans avoir besoin d'un savoir ; et de la même manière, la réponse de son interlocuteur n'est pas un acte de connaissance, mais plutôt une signification qu'il a compris ce sur quoi l'autre attire son attention. En somme, l'un dit qu'il souffre, et l'autre lui répond qu'il sait qu'il souffre ; ce savoir de la souffrance de l'autre n'est pas d'ordre cognitif, mais sympathique. Avant de pouvoir connaître les états internes d'un sujet, je dois d'abord établir une relation de sympathie avec lui dans laquelle je me sens existentiellement impliqué dans ses états ; ce n'est qu'après ce saut que je suis en mesure de saisir ce sur quoi mon partenaire d'interaction attire mon attention. Honneth affirme donc avec Cavell que : « *Le tissage de l'interaction sociale ne s'effectue pas (...) à partir des actes de connaissance, mais avec le matériau fourni par les postures de reconnaissance* »². Ainsi Lukács, Heidegger et Dewey affirment que la reconnaissance ne peut que précéder la connaissance dans le champ de l'activité sociale ; Hobson, Tomasello et Adorno confirment cette théorie du point de vue du développement de l'enfant ; enfin Cavell poursuit en disant que nous ne pouvons comprendre l'autre que si nous sommes dans une attitude de reconnaissance, c'est-à-dire que la communication langagière elle-même est liée à une attitude préalable de reconnaissance. Cavell ne dit pas que cette reconnaissance doit être absolument bienveillante ; les réactions négatives forment également le rapport à autrui. Honneth cependant va plus loin que Cavell, en émettant l'hypothèse que :

« Même dans les cas d'une reconnaissance qui s'exerce dans les sentiments négatifs, nous gardons toujours l'impression que nous n'avons pas fait droit à l'autre dans sa personnalité. Ce moment qui est présent dans la posture de reconnaissance serait ce que l'on nomme traditionnellement la conscience morale »³.

¹ CAVELL, Stanley. 1958. *Must we mean what we say?* Cambridge : CUP, 2002, 408 p.

² *La réification*, chapitre 3, p. 67.

³ *Ibid*, p. 68.

Honneth instaure donc implicitement dans sa conception de la reconnaissance une charge morale, bienveillante envers l'autre, qui nous pousserait à éprouver de la sympathie pour nos partenaires d'interaction et qui déclencherait en nous un sentiment de « malaise moral » lorsque nous ne lui rendons pas cette justice.

Nous constatons ainsi un primat à la fois génétique et catégoriel de la reconnaissance sur la connaissance dans l'activité sociale. Honneth va dans le quatrième chapitre poursuivre l'analyse de Cavell, en étendant cette conception de la reconnaissance préalable au-delà de la simple communication interhumaine. En définissant la réification comme l'oubli de la reconnaissance, il distingue trois sphères dans lesquelles elle s'applique : la sphère intersubjective, objective et subjective. Lukács, sous le terme de réification, entendait un « habitus », une perspective figée dans l'habitude qui fait perdre aux hommes leur engagement participatif premier pour les transformer en observateurs passifs. Comment expliquer le processus de réification si la reconnaissance est à ce point constitutive de l'interaction humaine ? Il faut d'abord redéfinir la réification comme « *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* »¹. L'oubli de la reconnaissance ne signifie pas désapprendre la reconnaissance, mais plutôt la soustraire à la conscience, la faire passer à l'arrière-plan de notre réflexion. La réification signifie donc que nous cessons d'être attentifs à la reconnaissance préalable dans nos processus de connaissance. Cette restriction de l'attention peut s'expliquer de deux manières : par des facteurs internes ou externes. D'une part, la poursuite d'un but associé à une pratique peut nous faire perdre toute conscience des motifs et autres buts de cette pratique ; l'autonomisation d'un but particulier par rapport au contexte qui le fait advenir est une explication de la réification. C'est le cas du joueur de tennis qui souhaite tellement gagner qu'il en oublie que le but est de passer un bon moment entre amis, et qui va traiter son partenaire comme un objet à détruire. D'autre part, la réification peut s'expliquer par l'intériorisation de schémas de pensée influençant nos actions et nous détournant de la primauté de la reconnaissance ; la réification est alors due à un préjugé ou un stéréotype répandu dans la société. Ces deux origines de la réification permettent de comprendre la possibilité de la réification dans le domaine intersubjectif : il s'agit d'une restriction de l'attention que la conscience porte à la reconnaissance préalable, restriction due soit à l'autonomisation d'un but particulier soit à l'intériorisation de schémas de pensée sociaux.

¹ *Ibid*, chapitre 4 p. 78.

Honneth démontre ensuite la possibilité d'entretenir un rapport réifié au monde objectif. Il faut pour cela montrer que l'on peut entretenir une relation engagée et participative avec la nature et les objets ; cela est déjà présent dans le concept de saisie holistique chez Heidegger et Dewey. Mais il faut également prouver que l'abandon de la perspective engagée et participative envers la nature est problématique, en somme que la primauté de la reconnaissance sur la connaissance s'applique également à la nature et aux objets si on veut les connaître réellement. Honneth ne fournit pas ici de théorie permettant de justifier la nécessité d'une attitude engagée envers la nature, les objets ou les animaux. Il propose cependant de considérer le primat de la reconnaissance intersubjective sur notre saisie du monde objectif. En faisant une nouvelle fois appel à Adorno, il affirme que l'accès cognitif au monde objectif n'est possible que par l'investissement libidinal d'un autre concret. En somme, la reconnaissance de l'individualité des autres passe par le respect de leurs perceptions des objets particuliers. Ainsi la réification de la nature et du monde objectif signifie que nous cessons d'être attentifs aux significations existentielles que les autres attribuent aux objets lorsque nous les étudions nous-mêmes.

Ceci nous mène au cinquième chapitre de l'œuvre, qui étudie la possibilité d'entretenir un rapport réifié dans le domaine subjectif, c'est-à-dire avec soi-même, dans une « autoréification ». Le monde des expériences internes et des activités mentales peut également être abordé dans une attitude purement observatrice et non participante. S'il est possible d'entretenir un rapport réifié à soi, alors il faut se demander s'il est possible de parler d'une antériorité de la reconnaissance dans le rapport à soi, ce qui permettrait de parler de la saisie simplement cognitive de ses états mentaux comme problématique. Honneth propose alors la voie de l'expressivisme, qui part du présupposé que nous réagissons à des sentiments passivement reçus, auxquels nous décidons de prêter plus ou moins d'attention. Il n'y a donc pas besoin d'un organe supérieur de connaissance pour saisir nos états mentaux, mais ces états préexistent à notre prise de conscience de ces derniers. Cette voie expressiviste propose donc de formuler nos états mentaux en fonction de ce qui nous est familier dans nos ressentis ; en d'autres termes, le sujet formule ses propres sentiments et désirs comme quelque chose qui mérite d'être formulé. On peut alors parler de rapport de reconnaissance préalable à soi-même, nécessaire pour distinguer ce qui mérite ou non d'être formulé. Cette vision correspond à un souci de soi, un amour de soi, dans lequel le sujet s'accepte lui-même au point de considérer ses vécus psychiques comme méritant d'être activement formulés. Il y a alors possibilité d'autoréification si l'on se rapporte à ses propres sentiments sur le mode des entités chosales, si l'on considère nos propres états mentaux comme des choses soit extérieures à nous, soit créées par un acte de volonté.

c) L'étiologie sociale de la réification

L'étude de la réification fut comme nous venons de le voir une occasion pour Honneth de développer le concept de reconnaissance première. Il commence ainsi par déterminer l'existence de cette attitude participative chez Lukács, avant de la développer sous la forme d'une reconnaissance affective première à l'aide de Heidegger et Dewey. Les thèses de Hobson, Tomasello et Adorno lui permettent de justifier le primat de la reconnaissance sur la connaissance d'un point de vue génétique, et les thèses de Cavell sur un plan catégorial. La redéfinition de la réification comme l'oubli de l'attitude engagée lui permet de décliner ce concept dans la sphère intersubjective comme l'abandon de la perspective de l'autre, mais également dans les sphères objective (l'oubli des significations que les autres attribuent aux objets) et subjective (l'oubli d'une attitude d'écoute de nos propres états mentaux).

Ces réflexions nous renvoient au sixième et dernier chapitre du traité, qui s'intéresse aux sources sociales de cette réification. Honneth veut désormais reprendre le projet originel de Lukács qui était de faire remonter sa théorie de la réification à une théorie plus générale de la société. On trouve en effet dans *Histoire et conscience de classe* l'idée que « *la généralisation à l'ère capitaliste de l'échange marchand constitue la cause unique de ces phénomènes de réification* »¹. Malgré son désaccord avec Lukács, Honneth retient dans cette conception l'idée que la réification trouve son origine non pas dans un phénomène simplement culturel, mais dans la structure même du social. Il va ainsi développer en trois points des réflexions sur « l'étiologie sociale » de la réification (terme emprunté à Martha Nussbaum²), c'est-à-dire la recherche des causes de l'oubli de la reconnaissance affective première dans la structure sociale. Le premier point de cette réflexion est une critique de la pensée de Lukács, suivant quatre insuffisances. Sa première erreur est d'avoir posé une équivalence entre les processus de réification et les processus de dépersonnalisation dans les rapports marchands ; or il y a une différence fondamentale entre la réification et la dépersonnalisation. Dans cette dernière, le partenaire d'interaction conserve son statut d'être humain porteur de droits, puisque c'est justement son statut juridique qui permet d'accomplir la transaction avec lui comme un partenaire fiable d'échange. L'extension de la logique réifiante des rapports marchands à l'ensemble de la sphère sociale proposée par Lukács n'est donc pas justifiée.

¹ *Ibid*, chapitre 6 p. 107.

² NUSSBAUM, Martha. 1999. *Sex and social justice*. Cary: OUP USA, 1999, 488 p.

De plus, il postule une origine commune aux trois sphères de la réification ; ces dernières, bien que distinguées, rendraient compte d'un processus unique. L'existence d'une sphère de la réification impliquerait alors nécessairement l'existence des deux autres. Or, si la réification du monde objectif est un dérivé de l'oubli de la reconnaissance intersubjective, cette dernière n'implique pas nécessairement la réification subjective. Bien qu'il soit capital de comprendre les rapports entre réification subjective et intersubjective, l'équivalence entre les deux ne peut être considérée a priori. Honneth dénonce ensuite un troisième problème ; Lukács considère que la sphère économique capitaliste a infiltré tous les aspects de la société. L'échange marchand aurait le pouvoir d'influencer tous les domaines de la société, et c'est pour cela que la réification provenant du fétichisme de la marchandise donne le modèle de toute objectivité. Or Lukács ne donne aucune explication de cette infiltration dans l'espace politique ou privé. Cette colonisation de la sphère interactionnelle par le lexique marchand est arbitraire, et s'appuie en partie sur la confusion précédente entre réification et dépersonnalisation.

Cela est lié à un quatrième problème, l'absence dans cette théorie de toute une classe de phénomènes de réification, à savoir les comportements racistes, sexistes, ou plus généralement liés à un préjugé social ou idéologique. Cela s'explique pour Honneth par « *le préjugé selon lequel les contraintes économiques peuvent seules, en dernier ressort, conduire à la dénégation des caractéristiques propres à l'homme* »¹. La volonté idéologique de l'auteur d'*Histoire et conscience de classe* d'expliquer la société à partir du système économique marxiste le rend aveugle aux comportements réifiants basés sur des formes de mépris statutaire ou culturel.

Ces quatre insuffisances de la théorie de Lukács déterminées, Honneth poursuit avec son deuxième point et conçoit deux origines à cet oubli de la reconnaissance préalable. Ainsi il distingue, dans le cas de la réification intersubjective, l'autonomisation d'un but particulier et l'intériorisation de systèmes de convictions déniaient cette reconnaissance. Dans le premier cas, la réification est la conséquence d'une pratique (c'est la vision de Lukács), tandis que dans le second cas elle est la conséquence de l'adoption d'une vision du monde. Ainsi :

« *La réification est ici le dérivé, sous la forme d'un habitus, d'un système de convictions réifiant. La force de la dénégation est le fruit d'une idéologie spécifique, elle ne résulte pas de l'exercice d'une pratique déterminée* »².

¹ La réification, chapitre 6, p. 113.

² *Ibid*, p. 115.

Cela permet à Honneth d'expliquer qu'une pratique réifiante est appuyée par un consensus social ou communautaire autour de cette pratique, qui se retrouve donc en général en dehors des cadres juridiques, puisque ces derniers protègent la personne de ces déviances. C'est sous l'effet de typifications réifiantes que l'on nie à des groupes entiers des qualités personnelles qui leur avaient été attribuées par la reconnaissance préalable. Ainsi, un comportement réifiant de la part d'un individu peut s'expliquer par l'autonomisation d'un but particulier qui fait oublier à ce dernier la reconnaissance première envers ses partenaires d'interaction. Cependant pour que ces comportements réifiants soient intégrés dans la société, et soient considérés comme légitimes ou tout du moins non problématiques, ces actes réifiants doivent renvoyer à une idéologie présente dans la société. Il y a donc une logique de va-et-vient entre les comportements réifiants et les typifications réifiantes, qui se soutiennent mutuellement et se renforcent par la force de l'habitude :

« La pratique sociale qui consiste à simplement observer de façon distanciée et à saisir de manière instrumentale d'autres personnes se renforce dans la mesure où elle trouve cognitivement un soutien grâce aux typifications réifiantes, de même que ces typifications réifiantes bénéficient d'un apport en motivations du fait qu'elles offrent à une pratique devenue unilatérale des cadres interprétatifs qui lui conviennent »¹.

Enfin, Honneth identifie les origines du phénomène de la réification subjective, qui doivent être distinguées de celles de la réification intersubjective. L'autoréification a lieu quand le sujet oublie cette posture affirmative envers lui-même ; elle est donc liée aux pratiques sociales qui forment l'autoreprésentation des sujets. Or certaines structures (entretiens d'embauche, coaching, speed et online dating) amènent les sujets à devoir se présenter publiquement, en orientant leur présentation en fonction des attentes de leurs partenaires d'interaction. C'est le cas par exemple de l'entretien d'embauche, qui demande au candidat de se projeter émotionnellement dans l'engagement qu'il mettra au travail. Cela l'amène à concevoir ses attitudes et émotions futures comme des objets qu'il devra rationnellement produire. La présence répétée de ces injonctions à la projection émotionnelle conduit le sujet à aborder systématiquement ses émotions comme des éléments stratégiques manipulables. Cette réification des capacités émotionnelles est également à la base du système de « matching » du « online dating ».

¹ *Ibid*, p. 118.

Ainsi la réification se définit finalement comme l'oubli par la conscience d'une forme première, engagée, participative et affective de reconnaissance, qui peut se concevoir dans les sphères intersubjective, objective et subjective, et qui précède toujours la connaissance objective du monde et de soi. La réification intersubjective trouve son origine dans l'auto-alimentation de comportements réifiantes et de typifications réifiantes, au sein d'un habitus qui s'ancre dans les comportements quotidiens des individus, et qui trouve dans l'idéologie sociale un cadre interprétatif de légitimation. La réification objective est la conséquence de cette réification intersubjective sur les perceptions que le sujet aura de son environnement. Enfin, la réification subjective est due à l'intégration par le sujet, dans les conceptions qu'il se fait de lui-même, d'une logique d'instrumentalisation de ses propres états mentaux à des fins stratégiques qui l'amène à concevoir ses futures émotions comme des objets prédictibles et productibles.

Dans les dernières pages de l'ouvrage, Axel Honneth se propose de replacer ces réflexions sur la réification au sein d'un projet plus global. Ainsi c'est selon lui dans une discussion avec le concept de justice que la réification trouve une pertinence analytique. La référence au débat académique autour du concept de justice de John Rawls est évidente lorsque qu'il affirme que :

« Pendant les trois dernières décennies, la critique sociale s'est, pour l'essentiel, bornée à mesurer la valeur normative des sociétés en cherchant à savoir si elles se conformaient à certains principes de justice. »¹

La volonté d'Axel Honneth dans cet ouvrage est donc de dépasser le débat entre libéraux et communautariens ; pour cela, il montre que la crispation autour du concept de justice provoquée par Rawls a amené la philosophie sociale à occulter un certain nombre de pathologies sociales, qui répondent sur le plan normatif à des paradigmes différents de celui d'une justice universelle. La réactualisation du concept de réification s'inspire donc de l'ambition d'enrichir et stimuler la discussion dans l'espace public autour des évolutions souhaitables du social. La réification se conçoit ainsi pour Honneth comme un outil descriptif permettant de comprendre certaines pathologies sociales, que le paradigme de justice seul ne peut appréhender, afin d'enrichir et de stimuler le débat autour de l'horizon normatif vers lequel doit se diriger la société. Par ces précisions, Honneth réaffirme son ambition de réactualiser le projet de la Théorie critique au travers de la construction d'une nouvelle terminologie de la reconnaissance

¹ *Ibid* p. 122.

II. DE LA RECONNAISSANCE A LA NORME

Notre premier mouvement de réflexion se conclut ainsi avec l'inscription par Honneth de sa pensée dans les débats qui lui sont contemporains. Sa théorie présente l'avantage pour notre réflexion de mobiliser l'ensemble de sa théorie descriptive de la tripartition de la reconnaissance sociale, puisque la reconnaissance première en est la condition transcendantale – c'est-à-dire nécessaire et toujours présente dans chaque sphère. Le concept de réification ne peut s'étudier que dans une compréhension de l'ensemble de son potentiel critique ; comme nous avons tâché de le montrer, l'ensemble de la Théorie critique peut se saisir comme une réflexion sur la réification, son importance et le poids de ce concept dans une pensée de l'agir social. La théorie de Honneth sur la réification dépasse donc le simple niveau de l'analyse descriptive d'un fait social empiriquement vérifiable ; la réification renvoie nécessairement à une pensée du système, de la domination sociale et de l'aliénation, puisque ce concept représente toujours l'idée que l'attitude première de l'homme est biaisée par le pouvoir et la raison instrumentale.

L'articulation de *La réification* avec les études précédentes sur ce phénomène nous permet donc de replacer ce concept à un niveau d'analyse plus large : il s'agit de comprendre comment cette étude se place par rapport aux différents aspects de la théorie de Honneth. Ainsi nous nous proposons de commencer le deuxième mouvement de notre pensée, qui consistera en une intégration de la pensée de la reconnaissance première au sein du paradigme de la reconnaissance d'une part, et d'une critique de cette théorie d'autre part. Nous aborderons d'abord le débat entre Judith Butler et Axel Honneth sur ces questions qui nous permettra d'en saisir les concepts fondamentaux et les aspects problématiques. Après avoir réalisé l'intégration de ces théories dans le système de Honneth, nous réaliserons une critique de la théorie de la reconnaissance première et de sa neutralité normative ; nous entendons par là que Honneth ne conçoit pas la reconnaissance première comme porteuse d'une attente particulière envers les sujets à adopter des normes comportementales et interactionnelles. Ces réflexions nous permettront de reformuler cette théorie en l'intégrant d'une nouvelle manière à l'édifice théorique de la reconnaissance comme une sphère de la reconnaissance sociale à part entière.

A) L'intégration de la réification dans le système de Honneth

a) La critique de Judith Butler

Nous pouvons relever trois éléments d'analyse particulièrement pertinents dans cette intervention d'Axel Honneth : le primat de la reconnaissance sur la connaissance d'abord, qui s'explique par la nécessité dans la communication humaine d'adopter la perspective d'autrui au travers d'un engagement existentiel. Cela nous amène à postuler que la reconnaissance est à l'origine de toute interaction humaine, à la manière d'une condition transcendantale, et donc qu'il est impossible de communiquer ou d'acquérir un savoir sur l'autre sans être dans une attitude de reconnaissance. Ensuite, dans son analyse de Cavell, Honneth laisse entrevoir l'idée que cette reconnaissance est chargée moralement ; notre engagement existentiel dans l'autre est sympathique, puisque l'adoption de son point de vue implique une compréhension de ce dernier. C'est ce qui est exprimé négativement dans l'idée de conscience morale présente dans la reconnaissance : si je ne fais pas preuve de sympathie dans mon traitement de l'autre, dans l'adoption de sa perspective, j'éprouve le sentiment que je ne lui rends pas justice. Enfin, la réification est définie comme un oubli de cette reconnaissance trouvant son origine à la fois dans une pratique et dans l'intériorisation de schémas sociaux idéologiques. C'est l'auto-alimentation de ces deux origines qui permet à la réification de s'installer dans les rapports sociaux par l'habitude, bien que la reconnaissance ne disparaisse jamais complètement ; elle est seulement moins présente dans la conscience, comme en arrière-plan.

Judith Butler commente cette intervention de Honneth dans une réponse appelée *Taking another's view : Ambivalent implications*¹. Elle y résume la recherche de ce dernier comme celle d'une pratique humaine authentique, un engagement existentiel envers le monde et les autres, et dont la disparition implique une altération dans les dispositions et attitudes du sujet. Cette pratique authentique doit reposer sur une forme d'engagement et de souci qui affirme la primauté des attachements émotionnels, par lesquels nous entrons dans la société, et à l'œuvre dans le lien social. De plus, la réciprocité doit être à la fois à son origine et dans sa structure même. Butler questionne ainsi cette notion de réciprocité puisqu'elle n'est pas la même que la reconnaissance réciproque hégélienne qui trouve son origine dans le conflit et la domination,

¹HONNETH, Axel. 2008. *Reification: a new look at an old idea*. Oxford: OUP, 2012, 182 p.

comme le montre la dialectique du maître et de l'esclave.¹ Honneth définit cette réciprocité comme la participation à la vie sociale en se plaçant dans la perspective d'un partenaire d'interaction. Cela signifie que nous sommes soit dans une attitude observatrice et réifiante, et nous échouons à adopter la perspective de l'autre, soit nous sommes actifs, participants, et nous avons pour cela adopté son point de vue. La critique de Butler commence sur ce point ; elle considère en effet qu'il est possible d'être dans une attitude engagée envers l'autre sans adopter sa perspective, à travers des émotions agressives ou négatives comme la haine :

« It would be one thing to claim that taking up the position of the other defined the very meaning of participation, in which case to participate means precisely to adopt that position and nothing else. But it would be another thing to claim one form of participation is "adopting the point of view" of the other, and that that is a better form of participation than some other forms »²

A partir de cette assomption, il est impossible de lier absolument attitude participante et adoption du point de vue de l'autre. Cela amène Butler à dire qu'être engagé n'implique pas un bien en soi ni une charge morale ou normative. Les modes d'implications sont chargés de différentes significations morales, et ne sont restreints par aucun présupposé moral, structurel ou normatif ; c'est pour cela qu'il est de notre responsabilité de négocier avec ces modes d'engagement du mieux que nous pouvons. Cela renvoie à une vision de l'homme comme constamment et éternellement tiraillé par sa propre ambivalence, entre d'une part l'amour et le besoin de l'autre et d'autre part l'agression et le besoin de se séparer de l'autre :

« If a normative value is to be derived from involvement, it is not because involvement presupposes a normative structure of genuine praxis, but because we are beings who have to struggle with both love and aggression in our flawed and commendable efforts to care for other human beings »³.

¹HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. 1807. *La phénoménologie de l'Esprit*. Paris : Gallimard, 1993, 928 p.

² Reification: a new look at an old idea, p. 103. « C'est une chose que d'affirmer qu'adopter la perspective de l'autre définit la signification de la participation, dans ce cas participer signifie précisément adopter cette perspective et rien d'autre. C'en est une autre que d'affirmer qu'une forme de participation consiste en l'adoption de la perspective de l'autre, et que c'est une meilleure forme de participation que d'autres formes ».

³ Ibid, p. 104. « Si une valeur normative doit être dérivée de la participation, ce n'est pas parce que la participation présuppose la structure d'une pratique véritable, mais parce que nous sommes des êtres qui doivent lutter avec l'amour et l'agression dans nos louables mais imparfaits efforts pour nous soucier des autres êtres humains. »

En cela, la non-adoption sympathique du point de vue de l'autre n'implique pas nécessairement la destruction d'un lien social primaire. Butler formule ainsi sa première critique de la théorie de la reconnaissance préalable de Honneth en l'appelant un « mythe arcadien » ; la reconnaissance agirait comme un horizon toujours présent, toujours prêt à resurgir, faisant de l'homme un être originairement bon dans une perspective quasi-rousseauiste. Or l'ambivalence morale de l'homme doit nous amener à penser l'ambivalence morale de la reconnaissance ; il faut ainsi considérer l'attitude participante en l'autre comme une « appréhension » de l'autre, qui n'est pas neutre ou objectale, mais qui n'implique pas de charge morale. La reconnaissance décrite par Honneth, moralement dotée d'une charge positive, est alors une modalité parmi d'autres de l'engagement existentiel en l'autre.

La seconde critique de Judith Butler s'adresse à la manière dont Honneth développe le concept de détachement. Si l'attachement précède le détachement, comme le pense Honneth, alors il pense nécessairement une fusion première, et il faut alors construire les modalités d'une dissociation réussie. Mais cet attachement se réalise selon lui par l'adoption de la perspective de l'autre. Or pour adopter la perspective de l'autre, il faut que cette dernière me soit étrangère, que je réalise un saut de ma perspective à la sienne ; il y a donc un espace à franchir entre ces deux perspectives. L'attachement ne peut donc précéder la différenciation. Honneth essaie de justifier cette primauté de l'attachement dans la relation parent-enfant, ce qui ne résout pas le problème pour Butler. La troisième critique porte donc sur les théories psychologiques développementalistes que Honneth mobilise. En effet Hobson, Tomasello et Adorno se placent dans une relation dyadique entre l'enfant et son partenaire d'interaction lorsqu'ils analysent l'ouverture de la psyché dans le développement des capacités communicationnelles. Or Winnicott, mobilisé par Honneth dans *La lutte pour la reconnaissance*, montre que le rôle premier de la mère peut se résumer à un certain nombre de fonctions, et que ces fonctions peuvent être distribuées à plusieurs partenaires d'interaction. Il est donc réducteur de considérer le développement de l'enfant dans la simple relation à son partenaire d'interaction privilégié, car ce rapport peut être multiple ; il s'agit plutôt de considérer ce qui est amené à l'enfant, et par qui.

Ces trois critiques amènent Butler à formuler son principal contre-argument à la théorie de la reconnaissance première : il semble y avoir une confusion entre une reconnaissance comme apriori social chargé moralement, et une reconnaissance empirique observable dans les interactions humaines réciproques dès l'enfance. L'apport des théories développementalistes est problématique, car cela implique que la reconnaissance est un processus qui s'installe chez l'enfant, succédant donc à une phase sans reconnaissance ; l'inscription de la reconnaissance

dans une temporalité fait obstacle à sa conceptualisation comme un impératif catégorial nécessaire à toute interaction. En cela, et en tant que la reconnaissance est considérée comme condition de possibilité de toute interaction et est donc un sujet d'une importance capitale, il faut reformuler la théorie de Honneth. La critique de Butler ne porte donc pas sur la reconnaissance comme outil descriptif des relations sociales, mais bien sur l'horizon implicite de la reconnaissance première comme norme comportementale à travers la charge morale que Honneth y ajoute de manière injustifiée.

Dans le *Rejoinder*¹ présent à la fin de l'édition anglophone, Axel Honneth répond à Judith Butler en lui concédant un certain nombre de points : d'abord, il est juste de dire que son approche paraît trop optimiste, considérant une trop grande sympathie dans les situations intersubjectives initiales. Honneth se défend en expliquant que sa volonté était de démontrer l'existence d'une reconnaissance primaire nécessaire à la communication humaine, sans lien avec des attentes morales ou des attitudes positives. Il admet cependant que la réification totale des relations humaines est impossible si ce n'est dans des cas extrêmes, où notre rapport à l'autre est semblable à celui qu'on aurait avec du bétail (les génocides du XX^{ème} par exemple). Il faut donc préférer parler de relations réifiantes que de réification totale lorsque l'on analyse les comportements sociaux quotidiens. Cela amène Honneth à considérer la reconnaissance primaire comme une forme première de reconnaissance, non chargée moralement ou normativement, transcendante aux autres formes de reconnaissances normativement orientées. Afin de comprendre le rôle de cette reconnaissance première indépendamment du concept de réification qui en est l'oubli, il faut donc l'intégrer aux études précédentes de Honneth sur les trois sphères de la reconnaissance intersubjective qu'il construit dans *La lutte pour la reconnaissance*. Il nous revient donc désormais d'étudier cette intégration de la reconnaissance première dans l'édifice théorique plus général de la reconnaissance, tout en prenant en compte les critiques formulées par Judith Butler.

¹ HONNETH, Axel. 2008. *Reification: a new look at an old idea*. Oxford: OUP, 2012, 182 p.

b) La reconnaissance première dans *La lutte pour la reconnaissance*

A la fin de son intervention lors des Tanners Lectures, Axel Honneth reçoit donc les critiques de Judith Butler quant à son présupposé moral dans la reconnaissance première, son inversion du rapport entre attachement et détachement, et l'inscription temporelle de la reconnaissance par les théories développementalistes. Il conserve néanmoins son idée de reconnaissance première, en la renvoyant à une condition première transcendantale aux autres formes de reconnaissance. Ce n'est donc plus comme horizon normatif permettant d'éviter la réification, ou comme moment dans un processus psychologique de développement infantile qu'est considérée la reconnaissance première ; il s'agit d'une nécessité catégoriale s'inscrivant dans la structure morale des sociétés capitalistes modernes. En revenant brièvement sur la théorie de la structure morale du capitalisme de Honneth dans *La lutte pour la reconnaissance*, nous tâcherons de comprendre quel était l'intérêt pour l'auteur de rajouter cet outil descriptif ; en somme, à quel manque dans sa théorie ce concept répond.

L'objectif de cet ouvrage de 1992 est de réactualiser de manière systémique le propos hégélien sur la reconnaissance en lui donnant un fond empirique et en le justifiant normativement. Il y a donc trois tâches fondamentales : d'abord, reconstruire la thèse fondamentale de Hegel de la formation du je dans la reconnaissance réciproque entre sujets avec un fond empirique, et ce à l'aide de la psychologie sociale. Ensuite, développer une phénoménologie des formes de reconnaissance, c'est-à-dire construire les différentes formes de reconnaissance sous le contrôle des données empiriques et ainsi questionner le modèle hégélien « amour-droit-solidarité ». Enfin, étudier la thèse qu'Hegel esquisse dans ses textes, c'est-à-dire la logique morale des conflits sociaux.

Honneth s'appuie notamment sur George Herbert Mead, qui affirme que les sujets humains doivent leur identité à l'expérience d'une reconnaissance intersubjective, pour puiser dans la psychologie sociale les preuves de la participation de la reconnaissance à la formation de l'identité et du « moi » comme saisi par la conscience. Cette pensée s'appuie sur un présupposé : la reproduction de la vie sociale est soumise à l'impératif d'une reconnaissance mutuelle des individus, car ces derniers n'atteignent une relation pratique avec eux-mêmes que lorsqu'ils se comprennent à partir des exigences normatives de leurs partenaires d'interaction. Cela signifie que c'est parce que je réponds aux attentes normatives de mes partenaires, et que mes partenaires répondent à mes attentes, que je me comprends comme sujet individualisé. Ainsi plus

les attentes normatives de mes partenaires sont poussées, plus j'élargis mes expériences en tant que sujet, et les individus guidés par leur volonté croissante de subjectivité vont élargir les liens de reconnaissance qu'ils entretiennent et donc leurs attentes normatives mutuelles.

Honneth poursuit en démontrant l'existence de trois sphères de reconnaissance : une reconnaissance affective primaire, une reconnaissance juridique formelle, et une reconnaissance individuelle sociale. Il montre également comment chacune de ces figures s'accompagne d'une relation pratique du sujet à lui-même, et comment ces différentes formes de reconnaissance forment un tout graduel. Il justifie la première sphère de la reconnaissance à l'aide de la psychanalyse de la relation d'objet développée par Winnicott, c'est-à-dire l'équilibre entre autonomie et dépendance de l'autre au niveau du nourrisson et de sa mère. Cela lui permet de démontrer l'existence d'une première relation pratique à soi, la confiance en soi, mode de reconnaissance servant de base nécessaire à l'établissement de rapports intersubjectifs plus larges. Afin de justifier les deux autres formes de reconnaissance, Honneth s'appuie sur Rudolf Van Ihering pour distinguer la reconnaissance juridique de l'estime sociale. Ainsi la reconnaissance juridique, c'est-à-dire la reconnaissance par un « autrui généralisé » de la capacité de l'individu à faire preuve d'une autonomie rationnelle et ainsi de se revendiquer sujet universel de droits, l'amènera à développer un rapport pratique à lui-même de l'ordre du respect de soi. L'estime sociale quant à elle s'acquiert grâce à l'existence d'un cadre structuré d'orientations de l'individu qu'on appelle communauté de valeurs, qui fournit les critères sur lesquels se fonde cette estime sociale. Ce mode de reconnaissance s'exprimant par le prestige social doit concilier une universalité des valeurs partagées dans la communauté, et une ouverture à différents modes d'autoréalisation. Cela requiert une seconde interprétation de la part des individus qui dépend du lieu et du moment de l'interprétation. Une réponse positive à cette tentative du sujet de participer au projet social de la part de sa communauté lui permettra de développer une relation pratique à lui-même appelée « estime de soi ».

Il existe par conséquent trois formes de mépris, correspondant aux trois sphères de reconnaissance. La première est un mépris qui atteint la personne sur le plan de l'intégrité physique, niant ainsi la reconnaissance de ses besoins concrets et donc sa relation à lui-même comme porteur de besoins reconnus. La deuxième forme de mépris atteint l'individu dans le respect moral qu'il se porte ; il s'agit de nier son caractère de porteur de droits et donc d'individu autonome responsable. On détruit ici la capacité de l'individu à se respecter comme responsable et sujet de droits. Enfin, la troisième forme de mépris correspond au jugement négatif de la valeur sociale de l'individu ou du groupe social concerné. On retire ici à l'individu la

capacité de s'exprimer comme utile à la société, ainsi que sa possibilité d'autoréalisation positivement reçue dans la communauté. La thèse de Honneth dans *La lutte pour la reconnaissance* est donc la suivante : la tripartition des formes de reconnaissance montre l'existence d'un rapport conflictuel inhérent à chacune de ces formes, ouvrant la subjectivité à de nouvelles possibilités d'identité et donc à une nouvelle forme de reconnaissance, induisant une lutte pour atteindre cette forme de reconnaissance. Les sphères du droit et de l'estime sociale fournissent un cadre aux conflits sociaux, permettant de comprendre les expériences personnelles de mépris comme une réalité pouvant être partagée par d'autres. La lutte sociale se définit ainsi comme un processus pratique par lequel les expériences individuelles du mépris sont interprétés comme des expériences typiques d'un groupe entier. Le noyau explicatif du concept de lutte sociale est donc que les motifs de résistance sociale ont une origine morale dans le non-respect d'attentes de reconnaissance. Honneth veut faire de cette lutte pour la reconnaissance le moteur du développement moral de la société, en d'autres termes de l'évolution sociale. Pour cela, il faut comprendre que l'élargissement des relations de reconnaissance, qui jusque-là rendait compte de la formation des luttes sociales, est aussi ce qui permet de comprendre la formation d'un processus moral. Cela signifie que l'on comprend les progrès de la société à travers ses avancées dans l'élargissement des rapports de reconnaissance en son sein, et donc que l'on mesure l'importance d'une lutte sociale à la réalisation d'un progrès dans ce sens. La lutte pour la reconnaissance est donc conçue comme un processus historique de progrès moral. Honneth souhaite donner un cadre historique, une continuité à cette théorie. Il cherche un sens de développement à l'histoire, qui irait dans le sens de l'ouverture des rapports de reconnaissance, et aboutirait à une situation finale idéale, dans laquelle les conditions intersubjectives de l'intégrité personnelle sont complètement remplies : la vie éthique.

Quelle est donc la place de la reconnaissance première dans cette théorie ? Il nous faut déjà la situer au bon niveau d'analyse. En effet la pensée de Honneth dans cet ouvrage se déploie sous trois formes : une psychologie morale qui permet d'inscrire la reconnaissance au cœur du développement personnel, une théorie sociale qui permet de distinguer les trois sphères de la reconnaissance intersubjective, et une téléologie morale qui nous amène à penser la reconnaissance comme le moteur normatif de l'évolution sociale. La reconnaissance première, de par sa position de condition transcendantale, n'intervient donc pas directement dans cette téléologie. De plus, sa place dans une psychologie morale développementaliste a déjà été invalidée par les critiques de Judith Butler. C'est donc au niveau de la théorie sociale de Honneth que la reconnaissance première prend place, en tant qu'outil descriptif de la structure morale du capitalisme.

Dans cette optique, les trois sphères de la reconnaissance que sont l'amour, le droit et la solidarité sociale sont développées selon leur apparition historique, et le rapport pratique qu'elles permettent dans la réalisation identitaire de l'individu. On constate cependant que peu de place est faite à l'étude du fonctionnement concret et catégoriel de ces sphères. Si l'on en comprend l'apparition et la place dans notre constitution aussi bien personnelle qu'en tant que société, Honneth s'intéresse peu dans son ouvrage de 1992 à la circulation de cette reconnaissance entre les individus. Mais au-delà de l'aspect du fonctionnement concret des sphères de la reconnaissance, cette analyse soulève une question : comment expliquer que les individus partagent les mêmes attentes ? Entre une explication purement fonctionnaliste dans laquelle les attentes des individus ne sont que les produits d'une structure sociale, et un pseudo-solipsisme dans lequel personne n'est capable de réellement communiquer ses attentes, encore moins de les partager, la possibilité même d'une reconnaissance intersubjective est remise en question.

La reconnaissance première développée dans *La réification* permet de répondre à ces deux problèmes présents dans *La lutte pour la reconnaissance*. D'une part, la reconnaissance affective première permet de réinscrire les sphères de la reconnaissance dans un processus interactionnel et communicationnel. Là où les analyses de 1992 peuvent nous laisser croire que la non-réalisation de certains faits, comme le meurtre ou l'insulte dans le cas de la première sphère, ou le rapport à des institutions, peuvent rentrer dans le cadre d'une reconnaissance intersubjective, la reconnaissance première ancre ce processus dans la communication. Sur le plan descriptif, la reconnaissance première explique le fonctionnement concret des sphères de la reconnaissance dans l'interaction et l'adoption de la perspective de l'autre. En tant que condition transcendantale, l'adoption d'une attitude engagée et participante dans la communication est nécessaire à tout rapport de reconnaissance. Ceci lui permet de développer, sur le plan normatif, la reconnaissance première comme faisant partie d'une éthique de la discussion. L'antériorité de ce rapport réciproque de reconnaissance sur toute interaction communicationnelle donne donc un cadre d'analyse plus explicite de ces sphères de reconnaissance.

D'autre part, la dimension affective de la reconnaissance première permet de justifier la possibilité du partage des attentes normatives, dépassant ainsi le biais fonctionnaliste ou solipsiste. En effet la reconnaissance précède la connaissance ; la reprise des théories de Stanley Cavell nous permet de comprendre que la saisie des états mentaux d'un partenaire d'interaction n'est pas rationnelle, mais de l'ordre de la manifestation de notre compréhension affective. Le partage d'un mépris, et donc d'une sphère de reconnaissance, n'est donc pas de l'ordre de la compréhension rationnelle, mais de la saisie affective d'un même état mental partagé par tous.

c) L'intégration de la reconnaissance première

Ces différentes réflexions nous permettent d'appréhender plus pertinemment le concept de réification. D'abord, notre étude de la réification comme concept central dans l'histoire de la philosophie sociale nous a amené à reprendre succinctement les théories de Karl Marx, Georg Lukács, Theodor W. Adorno et Jürgen Habermas. Ce bref travail historique nous a permis de comprendre les enjeux propres à ce concept ; au-delà de la description d'un phénomène social, dans lequel les individus perçoivent le monde et les sujets les entourant dans une attitude désengagée et contemplative, la réification doit se saisir comme la forme altérée d'une pratique authentique. Il est nécessaire de comprendre son origine dans le fétichisme de la marchandise de Marx, afin de conserver dans notre étude de ce phénomène l'idée qu'il s'agit avant tout d'une aliénation des êtres humains, dont l'étude doit permettre l'émancipation. De plus, la reprise de la réification par les générations successives de l'École de Francfort nous informe de son importance dans la conceptualisation d'un modèle normatif émancipateur de société. C'est cependant dans la théorie de Lukács que peuvent être puisées les bases de la construction de cette forme authentique de pratique humaine comme concept propre, aussi bien comme outil descriptif que comme horizon normatif.

Ceci nous a amené à étudier le travail d'Axel Honneth sur la réification, qui la considère comme un outil conceptuel permettant de dépasser la rigidité du paradigme de justice dans l'étude du social, inscrivant par là-même sa pensée dans le débat entre libéraux et communautariens. Nous avons ainsi exposé la reformulation de cette attitude participante en reconnaissance première, à l'aide des théories de Martin Heidegger et John Dewey, avant de justifier la primauté de la reconnaissance sur la connaissance à l'aide de Hobson, Tomasello, Adorno et Cavell. Cette primauté de la reconnaissance sur la connaissance a amené Honneth à postuler l'existence d'une conscience morale, impliquant ainsi un rapport à l'autre toujours teinté de bienveillance. L'existence et la primauté de cette reconnaissance première ont ensuite été justifiées dans les sphères intersubjective, subjective et objective, ce qui nous a permis de réaliser une étiologie sociale de la réification. La réification intersubjective, et par conséquent objective, s'expliquent ainsi par une dynamique entre comportements réifiants, typifications réifiantes et habitude sociale ; la réification subjective, ou autoréification, s'explique quant à elle par l'intégration dans les habitudes du sujet de la perception de ses états mentaux comme des choses prédictibles et productibles.

Cette exposition de la théorie de Honneth nous a permis d'en isoler trois concepts fondamentaux ; le primat de la reconnaissance sur la connaissance, l'existence d'une conscience morale dans l'interaction communicationnelle, et la définition de la réification comme l'oubli de cette forme première de reconnaissance, non dans une volonté subjective, mais dans l'intégration de schémas idéologiques. L'étude du débat entre Judith Butler et Axel Honneth nous a permis de rectifier, invalider ou prolonger ces analyses. D'une part, le primat de la reconnaissance sur la connaissance ne peut se justifier sur le plan génétique, et ainsi la mobilisation de théories psychologiques développementalistes est problématique. D'autre part, la relation bienveillante à l'autre n'est pas une nécessité structurelle propre à l'interaction ; elle est une modalité de cette interaction engagée en l'autre, qui est prise dans l'ambivalence de l'homme entre amour et agression. Ceci nous permet de distinguer une reconnaissance première comme horizon normatif que l'on voudrait déjà toujours présent, d'une reconnaissance empiriquement observable dans le développement de l'enfant.

Enfin, l'étude de *La lutte pour la reconnaissance* nous a permis de replacer cette reconnaissance première dans l'édifice théorique de la reconnaissance développé par Honneth. Ainsi l'ouvrage de 1992 a pour objectif de dévoiler la structure morale des sociétés capitalistes modernes comme le déploiement de trois sphères de reconnaissance, les conséquences de cette structure dans la construction identitaire des sujets, et l'édification de cette reconnaissance dans une téléologie sociale amenant à une forme de vie éthique. *La réification* permet de compléter ce schéma au niveau du fonctionnement concret de ces sphères de reconnaissance et de leur possibilité d'existence ; la reconnaissance première replace ainsi la reconnaissance et les rapports pratiques à soi au sein d'une interaction communicationnelle, et l'affectivité qui lui est propre permet de justifier le partage d'attentes normatives par les sujets.

Notre volonté, rappelons-le, est de questionner la théorie d'Axel Honneth comme réactualisation du projet initial de la Théorie critique. Le concept de réification ayant été repris par les différents auteurs de ce corpus, s'insérant toujours dans une conception plus générale du social, et ayant donné lieu à un débat entre lui et Judith Butler, il nous a paru pertinent de commencer notre étude par une reprise de ce concept. Dans cette optique, la théorie générale de Honneth peut être reformulée au prisme de la réification et de son intégration à cette théorie. Il nous fallait ainsi exposer les différents enjeux de ce concept, son histoire, sa pertinence ; notre étude critique de la théorie de Honneth, à travers l'idée de réification, se devait donc de commencer par la formulation et l'explication de cette théorie.

Ainsi, en prenant en compte les théories présentes dans *La lutte pour la reconnaissance*, *La réification*, *Taking another's view : ambivalent implications* et enfin le *Rejoinder* de l'édition OUP, il nous est possible de résumer la position de Honneth modérée par la critique de Butler comme ceci :

Dans le champ de l'activité sociale, les individus forment leur identité grâce à trois sphères successives de reconnaissance réciproque : l'amour, le droit et la solidarité sociale. La reconnaissance y est définie comme la réponse réciproque de deux ou plusieurs partenaires d'interaction à des attentes normatives mutuelles. Le non-respect de ces attentes normatives et donc de cette reconnaissance est vécu par l'individu comme une expérience de mépris. Ces trois sphères de reconnaissance prennent place dans l'agir social, et donc dans des interactions communicationnelles. A l'origine de cette communication se trouve une reconnaissance première, affective, transcendante aux trois autres sphères. Elle se distingue des autres par l'absence d'attentes morales ou normatives envers un partenaire d'interaction, puisqu'il s'agit d'une attitude participante et engagée existentiellement en l'autre.

Cette attitude est première dans notre relation à l'autre, et précède toute connaissance que l'on peut avoir sur lui. L'oubli de cette reconnaissance préalable, et donc l'adoption d'une attitude passive et désengagée envers l'autre, est appelée réification. On peut donc considérer que la reconnaissance première est présente dans toutes les sphères de reconnaissance réciproque en tant que condition de possibilité, ce que Honneth nomme transcendance. En cela le mépris nie les attentes normatives dans le rapport à l'autre, et la réification nie la condition même de l'autre comme partenaire d'interaction humain par l'oubli de l'attitude engagée.

Cette reconnaissance préalable n'implique aucune attitude particulière, puisqu'elle est prise dans notre ambivalence morale propre à notre condition humaine. Cependant notre conscience morale nous amène à adopter une attitude sympathique envers l'autre, et c'est cette conscience morale qui permet de penser l'attitude engagée sympathique comme l'origine du lien social permettant la sociabilité. Ce mouvement sympathique ne doit pas être compris comme la seule modalité de l'engagement, mais comme sa forme réussie du point de vue moral. L'étude de la réification permet donc de saisir une forme de pathologie sociale indépendante du concept d'injustice, mais allant contre l'intégration réussie de tous les sujets dans la société. La reconnaissance première, et notamment dans l'influence qu'elle reçoit de la conscience morale, permet d'établir un horizon normatif pour un modèle de société permettant la réalisation éthique et identitaire accomplie de tous.

Notre première critique de la théorie de Honneth à l'aide de Butler trouve ainsi son terme dans cette formulation synthétique de la pensée de Honneth, qui prend en compte aussi bien l'intégration de la reconnaissance première dans un système plus général que les retours de cette dernière. Les réflexions de tous types que nous avons eues jusqu'ici nous fournissent désormais un matériau suffisamment riche pour questionner cette théorie sous plusieurs aspects. La reconnaissance première trouvant sa place au sein du système théorique de Honneth, sa remise en question implique de reprendre l'ensemble de cette théorie ; par conséquent, sa critique permet de saisir et critiquer l'ensemble du paradigme de la reconnaissance.

Nous commencerons donc par éprouver la théorie de la réification et de la reconnaissance première d'Axel Honneth et lui soumettant certaines objections. D'abord, nous tâcherons de poursuivre la critique de Judith Butler sur la question du primat génétique de la reconnaissance sur la connaissance, en l'étendant au primat catégorial. En effet, la définition de l'attitude engagée comme l'adoption de la perspective de l'autre soulève certaines questions, notamment celle des moyens possibles de cette adoption ; si l'adoption de la perspective de l'autre est la condition de possibilité de l'interaction, comment puis-je adopter cette perspective sans une interaction première ? Ce primat de la reconnaissance sur la connaissance nous empêche de plus de penser une attitude engagée envers des personnes qui ne soient pas près de nous.. Ensuite, le philosophe français Christian Lazzeri nous permettra de questionner la place réelle de la reconnaissance première dans l'attitude de reconnaissance par un retour sur le processus de réification. Enfin, les travaux de Martha Nussbaum sur le concept d'objectification, cités par Axel Honneth dans le premier chapitre de *La réification*, révèlent une critique de la neutralité normative de cette reconnaissance première.

A l'aboutissement de ces différentes critiques et objections, il nous faudra décider si la théorie de la reconnaissance première d'Axel Honneth peut en rester à sa simple reformulation par Judith Butler, où s'il nous faudra une fois de plus réactualiser cette théorie afin d'y intégrer nos objections. Cependant, comme nous le disions, la reconnaissance première trouve sa place comme condition de possibilité de toutes les autres formes de reconnaissance. Il est donc impossible d'en changer la définition et la place dans la théorie de la reconnaissance sans penser aux conséquences d'un tel changement sur le système théorique général. Ainsi, par le questionnement critique du concept de réification proposé par Honneth à l'aboutissement du débat avec Judith Butler, c'est bien l'ensemble de la théorie de la reconnaissance que nous serons amené à questionner dans ses fondements.

B) Les critiques de la reconnaissance première

a) La difficulté catégoriale du saut de perspective

Si, comme nous venons de le démontrer, la théorie de la reconnaissance première s'intègre dans le paradigme général de la reconnaissance, et vient en combler certaines failles, elle n'en est pas moins critiquable. Il ne s'agit pas pour nous d'affirmer que cette théorie est absolument fautive ; cependant certaines imprécisions de la part de Honneth, ainsi que certaines distinctions conceptuelles, nous amènent à en questionner la cohérence générale. Notre critique de la théorie de la réification de Honneth commence ainsi par un retour sur la notion « d'adoption de la perspective de l'autre ». En effet, Honneth affirme que l'engagement émotionnel et existentiel en l'autre est réalisé par l'adoption de la perspective d'un partenaire d'interaction. S'inspirant des théories de Stanley Cavell et Ludwig Wittgenstein¹, il en vient à présenter sa théorie selon laquelle une interaction fluide, porteuse de connaissances sur l'environnement et les autres, est toujours précédée d'un moment d'affirmation affective, dans laquelle le sujet adopte la perspective de son interlocuteur.

Comme nous l'avons vu, Judith Butler critique Honneth dans l'utilisation qu'il fait de théories développementalistes pour justifier ce postulat. En effet, elle démontre à juste titre que l'adoption de la perspective de mon partenaire implique nécessairement un saut de ma perspective à la sienne, et donc un espace par lequel il faut passer pour réaliser cette adoption. En cela, l'inscription de la reconnaissance première dans une théorie du développement de l'enfant est inadéquate, puisque ces théories développementalistes réfléchissent aux modalités de la dissociation réussie du nourrisson et de son ou ses partenaires d'interaction privilégiés. Or, le fonctionnement génétique de la reconnaissance première proposé par Honneth implique déjà l'existence d'une séparation entre la perspective du sujet et celle de son interlocuteur. Si la critique de Butler est tout à fait pertinente et justifiée, le concept « d'adoption de la perspective de l'autre » comme condition de possibilité de l'interaction soulève trois problèmes supplémentaires : un argument chronologique, un argument catégorial et un argument pragmatique.

¹ WITTGENSTEIN, Ludwig. 1969. *De la certitude*. Paris : Gallimard, 2006, 224 p.

Par argument chronologique, nous entendons l'inscription de toute interaction communicationnelle entre deux agents au sein d'un cadre temporel, et donc socio-spatio-temporel. En effet, dans *La réification* comme dans *La lutte pour la reconnaissance*, la théorie de Honneth reprend le modèle historique propre à Hegel : il commence par expliquer les modalités d'une interaction entre deux sujets et les enjeux et mécanismes mobilisés, avant de théoriser l'élargissement de ce rapport intersubjectif de reconnaissance dans différentes sphères sociales. Dans cette optique, le moment de l'interaction interpersonnelle précède celui de sa déformation et de sa transformation en modèle défaillant et porteur de mépris. Ainsi, si l'on reprend la théorie de Honneth, l'adoption de la perspective de l'autre est première à l'interaction et permet d'établir un rapport de reconnaissance affective première, qui vient dans un second temps être voilée à la conscience par la force de typifications réifiantes. Si Judith Butler critique l'inscription de cette théorie dans une psychologie développementaliste, son article ne revient pas sur les difficultés posées par cette affirmation du point de vue de sa possibilité empirique. Or, cette affirmation n'est possible que dans deux cas abstraits : soit l'interaction précède l'inscription de cette interaction dans un cadre social, et le moment de cette intégration ne se produit que lorsque des enjeux stratégiques sont impliqués dans la communication. Soit la société est conçue comme ayant une population finie et limitée, et tous les individus réalisent ce premier saut de perspective avant que les typifications réifiantes ne s'installent. Dans les deux cas, l'affirmation de la neutralité axiologique et normative de l'engagement en l'autre est au mieux optimiste, jusqu'à en manquer de concrétude. Il est en effet, du simple point de vue de l'observation empirique, plus raisonnable de penser une antériorité des rapports sociaux de subordination sur les interactions communicationnelles ayant lieu dans cette société. Avant de saisir l'autre comme un sujet à travers un investissement engagé en lui, l'individu ne perçoit ses futurs partenaires d'interaction potentiels qu'à travers l'imaginaire social qu'on lui a indiqué sur ces individus. D'un point de vue génétique, cet imaginaire peut provenir d'interactions non communicationnelles comme le rapport au contenu culturel proposé à l'enfant, ou toute mise en situation fictive de l'enfant dans son apprentissage des normes sociales (« ne parle pas aux étrangers »). Par exemple, si la communauté de valeurs dans laquelle évolue un enfant lui inculque un rapport objectifiant envers les femmes, le rapport premier que cet individu devenu adulte aura envers ce groupe s'en verra changé. Ainsi, les typifications réifiantes et les axes de subordinations présents dans la société, et notamment dans la communauté de valeurs de l'individu, précèdent le moment de l'interaction entre cet individu et ses partenaires. L'engagement existentiel en l'autre est donc conditionné par les normes sociales d'interaction, allant d'un engagement total à une forme altérée voire inexistante d'engagement.

A cette critique chronologique, qui nous amène à penser une primauté temporelle des normes sociales d'interaction sur les interactions elles-mêmes, Axel Honneth répondrait que c'est justement par l'effet de typifications réifiantes que ce rapport a évolué, que la reconnaissance première est toujours présente, seulement effacée de la conscience. Cependant, l'antériorité des normes sociales sur les interactions communicationnelles peut être démontrée d'un point de vue catégorial également. En effet, la reconnaissance première est permise par l'adoption de la perspective de l'autre. Il y a donc d'abord ce saut de ma perspective à la perspective de l'autre, qui amène à l'affirmation d'un engagement existentiel en l'autre, engagement qui permet l'interaction avec mon partenaire d'interaction et me permet d'en acquérir des connaissances données intersubjectivement. Cette reconnaissance première est ainsi transcendante à toute forme de reconnaissance intersubjective, car cette intersubjectivité dépend de la communication dont la condition de possibilité se trouve dans cette reconnaissance première. Or, dans *La réification*, Honneth ne donne pas les modalités et le fonctionnement concret de ce saut de perspective. Se fait-il par la vision de l'autre ? Se construit-il au cours de la première phrase prononcée par l'autre ? La théorie de l'auteur n'explicite pas le moment exact de ce saut de perspective. Raisonnablement, il semblerait que ce saut de perspective doive se réaliser de manière mutuelle, et passerait donc par une interaction première et réciproque permettant de mettre en place cette reconnaissance première, cette appréhension de l'autre. Pour que le sujet puisse réaliser un saut existentiel en l'autre, il est nécessaire que les deux partenaires se soient appréhendés mutuellement, et se soient reconnus comme partenaires d'interaction potentiels. Il apparaît ainsi une contradiction dans la théorie de Honneth : la reconnaissance première est la condition de possibilité de l'interaction, et l'interaction (dans ce cas, une interaction réciproque première) est la condition de possibilité du saut de perspective amenant à cette reconnaissance première. Un élément ne peut être la condition de possibilité de sa propre condition de possibilité. Ainsi le saut de perspective, même d'un point de vue catégorial, est dépendant d'un passage premier par une interaction communicationnelle langagière. Or, comme nous l'avons montré, les interactions communicationnelles répondent à des normes sociales d'interaction, elles-mêmes reflets de typifications réifiantes et d'axes institutionnalisés de subordination en fonction du genre, de l'âge, de la race, de la classe, de la sexualité, etc. La reconnaissance affective première est considérée par Honneth comme le moment premier normativement neutre et à l'origine de toute interaction communicationnelle ; or, d'un point de vue chronologique comme catégoriale, il semble au contraire que nous puissions affirmer l'antériorité des normes sociales d'interaction sur cette reconnaissance première.

De plus, l'argument de Honneth selon lequel la reconnaissance précède nécessairement la connaissance implique un problème de taille si l'on considère la nécessité d'une interaction première. En effet, pour que quelqu'un soit considéré comme un sujet et non comme un objet, il faut nécessairement réaliser une projection émotionnelle en lui au travers d'un saut vers sa perspective. Cela implique que l'état initial de l'autre est d'être considéré comme objet, et qu'il acquière son statut de sujet humain par une projection émotionnelle permise par une interaction communicationnelle première. Qu'en est-il alors des êtres humains avec qui il est impossible d'avoir cette interaction ? S'il est possible d'avoir la connaissance rationnelle de leur existence en tant qu'êtres humains, leur appréhension comme sujet dotés d'un potentiel émotionnel est alors annihilée par l'impossibilité de communication. Cette conséquence de la théorie de l'adoption de la perspective de l'autre nous amène à la rapprocher d'un présupposé sceptique, selon lequel la souffrance de certains individus proches de moi sera toujours plus importante à mes yeux que celle de ceux qui sont loin. La pensée de Honneth nous mène ainsi à croire que la primauté nécessaire de la reconnaissance sur la connaissance implique que la distance entre un individu et un autre les amènera nécessairement à entretenir un rapport réifié l'un à l'autre. Cette idée selon laquelle il est nécessaire d'avoir une interaction communicationnelle avec un individu pour le considérer comme sujet n'est pas fautive en soi ; elle se rapproche au contraire d'un réalisme moral et d'un certain pragmatisme quant au fonctionnement intersubjectif des individus. Cependant, par cet argument, la théorie de Honneth perd la possibilité d'ériger l'aspect normatif de la reconnaissance en théorie morale universelle.

Cet argument pragmatique fait écho aux précédentes critiques que nous avons proposées, et révèle un problème fondamental dans la théorie de Honneth : son utilisation du terme de normatif. Comme le montre très justement Judith Butler dans la préface de *Trouble dans le genre*¹, le terme de normatif peut dévoiler deux significations. D'une part, le normatif correspond à ce qui renvoie à des normes ; est normatif ce qui répond dans son fonctionnement et son application à des normes s'exerçant sur les comportements et interactions des individus. D'autre part, le normatif peut renvoyer à une théorie morale de ce qui est éthique ou non, ce qui doit être fait ou non du point de vue de la morale. Là où nous avons affirmé dès le début de notre réflexion que le terme de normatif renverrait à la première définition du terme, la théorie de Honneth est prise dans cette ambiguïté. Il considère en effet la reconnaissance du point de vue normatif comme le déplacement des sphères de la reconnaissance dans le domaine des normes sociales. Ainsi les trois sphères de la reconnaissance sont présentes empiriquement dans

¹ BUTLER, Judith. 1990. *Trouble dans le genre*. Paris : La découverte, 2006, p. 44

l'espace social, mais sont constituées d'attentes normatives et représentent donc des normes d'action pour les individus. La reconnaissance est alors érigée en normes comportementales et interactionnelles réparties selon trois sphères. Le normatif est donc immanent au descriptif pour Honneth, ce qui le rapproche une fois de plus de Jürgen Habermas. Cependant Honneth défend la normativité de la tripartition de la reconnaissance sur un plan moral ; il essaie de justifier ces normes comme ayant un fondement moral grâce à une reconnaissance affective première portée par la conscience morale, alors que la normativité et la moralité de cette normativité sont deux éléments distincts. L'aspect particulièrement problématique de la théorie de Honneth repose donc sur ce point : si le normatif est immanent au descriptif et que le normatif doit déjà être justifié d'un point de vue moral, alors il faut nécessairement que le descriptif, c'est-à-dire le matériau empirique de la réalité sociale, soit moral. Notre volonté est donc de conserver l'existence descriptive des sphères de la reconnaissance tout en critiquant leur moralité intrinsèque que Honneth semble présenter. Il est donc nécessaire de penser les conséquences de cette reformulation sur la théorie normative de Honneth, et donc sur la moralité possible de cette théorie normative.

Ces différentes critiques nous amènent à certaines conclusions quant à la théorie de Honneth. D'une part, la réinscription de la reconnaissance première au sein d'un cadre socio-spatio-temporel permet de comprendre que l'appréhension intellectuelle d'un individu précède ce moment d'engagement existentiel, en tant que les normes sociales d'interaction produites par les typifications subordonnantes et réifiantes ont pour conséquence de nous faire d'abord appréhender l'autre par son image sociale. D'autre part, la mise en lumière d'une contradiction interne à la théorie du saut de perspective nous permet de comprendre que l'interaction communicationnelle précède l'engagement existentiel, qui est donc sujet à un conditionnement par les normes sociales d'interaction en tant qu'il est nécessaire de les traverser pour atteindre la perspective de l'autre. Enfin, les conséquences de ce renversement de perspective sur l'appréhension des autres êtres humains en l'absence d'une interaction première nous permettent de conclure la nécessité de reformuler la théorie de la réification, puisque son potentiel universel moral est invalidé. Là où Honneth propose une reconnaissance première déjà toujours présente dans nos interactions et normativement neutre, semblable donc à un « mythe arcadien », peut-être est-il plus pertinent de penser cette reconnaissance première comme une exigence normative partagée par les individus et exprimée de manière performative. C'est ce que nous tâcherons d'expliquer à l'aide du théoricien français de la reconnaissance Christian Lazzeri.

b) La réification comme classification négative

Suite à ce travail critique, il nous est désormais possible de proposer une reformulation de la théorie de la reconnaissance première. Nous retenons ainsi de nos analyses l'antériorité aussi bien chronologique que catégoriale des normes sociales d'interaction sur les interactions communicationnelles concrètes, normes elles-mêmes produites par des typifications subordonnantes et réifiantes. Nous inscrivons également dans le fonctionnement de la reconnaissance première la nécessité d'une interaction réciproque première, ce qui nous empêche de la penser comme un horizon moral universellement partagé. Ainsi, la reconnaissance première ne peut plus être appréhendée comme un rapport universel normativement neutre de l'individu à son environnement ; elle se réalise au contraire dans un processus interactionnel concret prenant place dans un cadre social normé. Ceci nous amène à deux conclusions : d'une part, la reconnaissance première ne prend place que dans des interactions communicationnelles concrètes, et ne peut donc plus servir d'horizon moral à l'échelle d'une société. D'autre part, l'absence de cette reconnaissance première ne s'explique plus uniquement par son voilement à la conscience par l'action de typifications réifiantes ; ces dernières précédant l'interaction, elles peuvent venir directement biaiser l'adoption de la perspective de l'autre, impliquant que la connaissance précède la reconnaissance. Il nous faut désormais penser les conséquences de ces clarifications sur l'inscription de la reconnaissance première au sein du paradigme général de la reconnaissance.

Ceci nous amène à étudier le philosophe français Christian Lazzeri, professeur de philosophie sociale et lecteur critique de Honneth. Dans son article de 2011 « *Réification et reconnaissance* »¹, Lazzeri revient sur la théorie de la réification en tâchant d'en comprendre les implications concrètes sur l'agir social. Ainsi, il commence son travail en reprenant la définition de la réification donnée par Honneth, soit l'oubli d'une relation première intersubjective focalisée sur les émotions des autres, fondant l'identification à l'autre dans la reconnaissance de ses états mentaux. Il faut ainsi réaliser une première distinction conceptuelle entre empathie et sympathie. D'une part, l'empathie est le processus par lequel je suis capable d'adopter la perspective de l'autre ; il s'agit donc de la capacité de saisir en l'autre un spectre d'émotions que je suis capable d'identifier comme les siennes, sans impliquer une responsabilité ou un engagement moral en l'autre, seulement la saisie et la reconnaissance de sa capacité à exprimer des émotions proches des miennes. La sympathie, d'autre part, est le processus par lequel je vais

¹ LAZZERI, Christian. 2011. « Réification et reconnaissance », *Revue du MAUSS*, 2011/2 n°38 p. 259-285.

instantanément imiter les émotions de mon partenaire d'interaction. La projection sympathique en l'autre m'amène ainsi à déterminer son émotion et à l'imiter immédiatement, c'est-à-dire à ressentir la même émotion que lui. Ainsi, la neutralisation de la projection empathique renvoie à l'absence de saisie en l'autre de tout potentiel émotionnel, qui ne peut donc être reconnu comme un partenaire d'interaction ou un alter ego ; la neutralisation de la projection sympathique renvoie à la considération du potentiel émotionnel de l'autre, potentiel dans lequel je ne me sens cependant pas investi, comme un spectateur extérieur. Lazzeri réalise à partir de cette analyse conceptuelle une distinction chez Honneth entre réification fictive, qui renverrait à la neutralisation de la projection sympathique, et réification réelle, qui renverrait à la neutralisation de la projection empathique. Ainsi les « comportements réifiants » exprimés par Honneth dans le *Rejoinder* seraient l'adoption d'une attitude désengagée et extérieure envers les autres, là où la réification totale et réelle serait simplement la négation de tout potentiel émotionnel en l'autre. Honneth prend ainsi les exemples de la torture ou de la peine de mort comme réifications réelles ; or, pour Lazzeri, le bourreau a besoin de connaître les émotions de sa victime pour la torturer. De plus, c'est parce que l'accusé est saisi comme sujet doté d'émotions que la peine de mort est vécue comme une punition ; autrement, cela aurait la même importance que de casser un vase.

Ces considérations amènent Lazzeri à redéfinir la réification : toute forme de réification est une réification fictive dans les propos de Honneth, en tant qu'une appréhension émotionnelle de l'autre est toujours nécessaire pour saisir la portée de l'acte commis. Ainsi, la réification est la neutralisation de toute projection sympathique envers un autre être humain, malgré le fait que nous sommes capables de saisir son potentiel émotionnel. On ne peut donc affirmer comme Honneth que nous saisissons l'autre comme un objet ; une attitude réifiante est une forme extrême de mépris, amenant ceux qui la subissent à comprendre, au travers de certains comportements, qu'ils ne valent rien de plus qu'un objet que l'on pourrait jeter ou détruire. La réification est donc un acte performatif, par lequel je souhaite exprimer à l'autre qu'il est « comme » un objet pour moi ; il est donc faux de dire comme Honneth ou Lukács que je saisis effectivement l'autre comme un objet. Les comportements réifiants s'expliquent ainsi par une neutralisation de la projection sympathique en l'autre par l'action de typifications réifiantes, qui amènent à exprimer performativement ce mépris extrême à travers des actes symboliques ou physiques.

A partir de cette redéfinition de la réification intersubjective, Lazzeri repense également les origines de l'autoréification. En effet, comme nous l'avons vu, Honneth distingue l'origine de la réification intersubjective, qu'il trouve dans les typifications réifiantes, de celle de

l'autoréification, qu'il associe à une appréhension chosale et productible des émotions. Selon Lazzeri, la réification intersubjective et l'autoréification ne peuvent être distinguées. En effet, si l'on considère la réification comme un acte performatif, on comprend que l'autoréification est la conséquence dans la perception que le sujet a de lui-même des relations intersubjectives qu'il entretient avec les autres. L'autoréification est ainsi totale ou inexistante ; les formes d'autoréification proposées par Honneth ne renvoient qu'à l'application de normes comportementales par le sujet dans sa vie quotidienne, ce qui ne l'amène pas à se saisir comme un objet. Pour qu'un individu se saisisse réellement comme un objet, il faut qu'il se trouve dans un environnement dans lequel toutes ses relations intersubjectives l'amènent à se penser comme objet ; cela n'est pensable que dans des institutions répressives complètement fermées, comme l'asile ou la prison. Le rapport systématiquement réifié du patient ou du prisonnier à ses infirmiers ou gardiens l'amène à se saisir lui-même comme objet, puisqu'il ne peut plus s'expérimenter dans une relation en tant que sujet. Dans ces cas rares, le sujet complètement autoréifié se laisse le plus souvent mourir de faim ou de désespoir. Toute autre utilisation de l'autoréification est pour Lazzeri un abus de langage.

Ces réflexions mènent l'auteur français à réaliser à son tour une étiologie sociale de la réification. Quels sont les éléments dans le système social qui expliquent l'apparition de comportements réifiants ? Qu'est-ce qui peut amener un individu à exprimer performativement à l'autre son traitement comme un objet ? Honneth isole trois raisons à la réification ; l'habitude, l'autonomisation d'un but particulier, et la « catégorisation ». Cette catégorisation renvoie ainsi à un ordre idéologique fournissant un cadre de légitimation à des actes réifiants. Or, selon Lazzeri, le concept de catégorisation ne peut être réduit à cette définition ; il renvoie nécessairement à un processus cognitif et pratique d'identification, permettant aux individus d'assigner aux autres et à eux-mêmes une place dans un espace social hiérarchisé. La catégorisation est donc une modalité d'un processus de classification, conséquence d'une concurrence sociale. Les sujets acquièrent ainsi un avantage social par l'assignation d'une identité négative aux autres, contrepartie de la positivité de leur propre identité. Suivant cette idée, le processus de réification est la forme ultime d'un processus de classification, dans lequel les individus sont jugés au point le plus bas de la société. La réification ne peut se produire que si elle est précédée des autres formes de mépris ; les sujets sont donc considérés comme inutiles dans le système social, non égaux en droits, et illégitimes à demander le respect de leurs besoins individuels. Ainsi :

« Il apparaît que si la reconnaissance émotionnelle constitue une condition « transcendante » de toutes les autres formes de reconnaissance, celle-ci ne peut être suspendue qu'en reparcourant le chemin en sens inverse : l'insensibilisation caractéristique de l'attitude réifiante ne s'obtient que par une classification négative qui frappe l'agent dans toutes les sphères sociales où il peut obtenir la reconnaissance. C'est d'abord en le privant de celle-ci dans le domaine social (estime), politique (respect) et interpersonnel (amour) que l'on parvient à le priver de reconnaissance émotionnelle, ce qui rend subjectivement possible le recours à la violence. À partir de là, les doutes de Honneth concernant les effets de la catégorisation peuvent être surmontés si on admet qu'une telle pratique n'est pas en réalité une opération « purement intellectuelle » mais consiste en un recours à des stéréotypes commandés en général par des motivations hostiles dans un contexte de distinction sociale conflictuelle. »¹

La réification prend donc place dans un processus de classement social dans lequel nous distinguons le « nous » et « les autres ». Par cette classification, nous définissons positivement ce que « nous » signifie, et négativement ce que « les autres » signifient. Un processus abouti et complet de réification peut effectivement être observé dans les cas de génocide ; dans ces cas, la relation entre deux individus est comparable à celle qu'un humain entreprendrait avec du bétail. L'analyse de la théorie de la réification par Christian Lazzeri nous permet ainsi de rajouter trois éléments critiques aux nôtres : d'abord, la réification ne peut être pensée comme la neutralisation de toute projection empathique ; il s'agit de la suspension de la projection sympathique, et ainsi l'autre n'est pas pensé comme objet mais « à la manière » d'un objet. Deuxièmement, la réification doit être pensée de manière performative, ayant donc pour but d'exprimer son mépris extrême à l'autre. Ainsi il y a bien une intention subjective de la part du sujet lors d'un acte réifiant. Enfin, les comportements réifiants proviennent bien de typifications réifiantes, mais ces typifications sont elles-mêmes le produit d'un processus anthropologique de classification sociale², qui renvoie à la formation d'une identité positive dans l'exclusion de l'autre. La reconnaissance première n'est donc pas simplement transcendante aux autres formes de reconnaissance, puisque sa négation performative nécessite l'annihilation des formes précédentes au sein d'un processus unique de classification négative. Ces considérations, qui reformulent la reconnaissance première dans une continuité avec les autres sphères de reconnaissance, permettent de penser la performativité de l'acte réifiant.

¹ *Ibid*, p. 280.

² Idée qui peut être rapprochée de celle de Norbert Elias dans ELIAS, Norbert. 1965. *The established and the outsiders*. Dublin : UCDP, 2008, 272 p.

c) Réification et objectification

Les réflexions de Christian Lazzeri sur le concept de réification nous permettent de repenser certains éléments ; d'abord, la présence d'une intention subjective dans le processus de réification implique que la reconnaissance première procède également d'une intention de la part du sujet. Cette reconnaissance première n'est donc pas indépendante de la volonté du sujet, qui serait le support d'un processus intersubjectif inconscient, mais il s'agit bien d'une projection empathique en l'autre par laquelle nous voulons lui signifier certaines choses. Si la réification est bien performative, elle a pour objectif de signifier à l'autre qu'il ne vaut pas plus qu'un objet. Par conséquent, la reconnaissance première est aussi performative, et signifie à l'autre que nous ne le traitons pas comme un objet mais comme un sujet. Cependant, Lazzeri se propose de repenser la réification dans ses origines au sein d'un processus de classification ; il ne réalise donc pas de travail analytique sur le concept d'objet. Il nous faut donc, afin de compléter notre analyse, réfléchir à la signification précise de ce que « traiter l'autre comme un objet » signifie. En cela, l'étude de l'analyse correcte de la proposition « traiter l'autre comme un objet » dans la réification nous permettra de comprendre ce qui est signifié à l'autre dans la reconnaissance première, et donc dans le fait de « ne pas traiter l'autre comme un objet ». Afin de réaliser ce travail, nous nous tournons vers les travaux de Martha Nussbaum sur le concept d'objectification dans le chapitre 8 de *Sex and social Justice*. Ceci nous permettra d'affirmer, en opposition à Honneth, que la reconnaissance première est porteuse d'attentes normatives envers l'autre.

Dans cet ouvrage de 1999, Martha Nussbaum construit une réflexion sur un féminisme moderne articulé autour de cinq concepts fondamentaux : un féminisme international, humaniste, libéral, en lien avec le conditionnement social des préférences et désirs, et en lien avec la compassion. La seconde partie de l'ouvrage est ainsi consacrée à une étude de la sexualité, considérée par les courants féministes comme le lieu privilégié de la domination masculine, notamment à travers le concept d'objectification. L'objectification est définie par les courants féministes comme la réduction de la femme à son corps, qui devient un objet de désir pour l'homme derrière lequel l'individualité de la femme s'efface. C'est donc un terme connoté péjorativement et au centre des luttes portées par les courants activistes, qui considèrent que l'expérience d'être saisie et donc de se saisir comme un objet est inévitable pour une femme. Cette objectification empêche donc les femmes de s'exprimer et de se déterminer pleinement, raison pour laquelle le concept doit être étudié précisément. Nussbaum propose donc une étude sémantique de l'objectification.

Elle distingue ainsi sept formes d'objectification, c'est-à-dire des attitudes adoptées lors d'interactions avec des objets et qui peuvent être observées dans des interactions intersubjectives. Traiter quelqu'un comme un objet peut donc signifier l'installation de ces rapports :

- L'instrumentalisation : l'objet (ou la personne) est traité comme une chose à l'usage et au service d'une autre, un moyen afin de parvenir à une fin.
- Le déni d'autonomie : l'objet (ou la personne) est traité comme manquant de capacité d'autodétermination, il ou elle a besoin que l'on agisse dessus pour prendre sens.
- L'inertie : l'objet (ou la personne) est traité comme quelque chose d'inerte.
- La fongibilité : l'objet (ou la personne) est traité comme interchangeable, remplaçable par quelque chose de similaire ou du moins de même nature.
- La violabilité : l'objet (ou la personne) est traité comme quelque chose pouvant être cassé, détruit, dont on peut dégrader l'intégrité physique ou morale sans conséquence.
- L'appartenance : l'objet (ou la personne) est traité comme étant la propriété exclusive d'un autre dont il est le seul à pouvoir jouir.
- Le déni de subjectivité : l'objet (ou la personne) est traité comme ne devant pas forcément être écouté, dont les attentes et les besoins ne sont pas importants.

Nussbaum souligne par-là que notre rapport aux objets est déjà lui-même multiple : on ne traite pas de la même manière un stylo bille et un tableau de Monet. En effet, la plupart des objets sont considérés comme remplissant un but, manquant d'autonomie et d'agentivité et appartenant à quelqu'un. Mais notre rapport à un stylo à bille va être de l'ordre de la violabilité (on peut le casser sans raison), de la fongibilité (un stylo bille est égal à un autre) et du déni de subjectivité (il n'est pas nécessaire d'en prendre particulièrement soin). Ce n'est pas le cas d'un tableau de Monet dont on prendra soin, qu'on ne voudra pas détruire, qui n'est pas égal à un autre et qu'on ne va pas nécessairement instrumentaliser (car l'art n'a pas pour vocation d'être instrumentalisé). Ces exemples nous permettent de comprendre les rapports qu'entretiennent ces différentes formes de relations intersubjectives. Ces rapports sont indépendants les uns des autres, c'est-à-dire qu'ils ne sont pas toujours présents simultanément et qu'aucun n'implique nécessairement un autre. La question est de savoir si la présence d'une seule de ces formes dans un rapport intersubjectif suffit à qualifier la relation de relation d'objectification, mais aussi et surtout si ce rapport est toujours moralement problématique.

Nussbaum propose alors une analyse qui vient remettre en question le présupposé moral des théories féministes ; l'objectification ne peut être considérée comme problématique que dans les modalités du contexte où elle s'applique. Elle montre ainsi que dans une relation égalitaire et symétrique de consentement mutuel, le déni de subjectivité peut être une part agréable d'une vie sexuelle accomplie ; l'oubli de sa propre subjectivité peut permettre une focalisation plus grande sur les ressentis de son partenaire. Le traitement de l'autre comme passif ou fongible n'est problématique que si les individus ne se considèrent pas comme socialement égaux ; dans un cadre social égalitaire, traiter l'autre comme manquant d'agentivité ou ne valant pas plus ou moins qu'un autre ne présente pas de problème moral notable, et peut même se retrouver dans le fonctionnement des relations libres consenties. Enfin, le rapport de violabilité dans des conditions de mutualité et de consentement (ce qui doit donc nous amener à le dissocier totalement du viol) peut se retrouver dans les relations sadomasochistes, sans que cela ne pose de problème moral. En somme, une certaine forme d'objectification de l'autre, si elle prend place dans un rapport égalitaire, mutuel et consenti, n'est pas problématique du point de vue moral et peut même participer à une vie sexuelle riche et agréable.

La question posée par Nussbaum est donc la suivante : quel rapport d'objectification rentre dans son fonctionnement même en contradiction avec la possibilité d'entretenir une relation égalitaire et moralement correcte avec des partenaires d'interaction ? Au vu de nos dernières considérations, seul le rapport d'instrumentalisation n'a pas été cité comme pouvant rentrer dans le cadre d'une telle relation. Mais une fois de plus, Nussbaum demande la prudence, et propose de reconsidérer ce rapport d'instrumentalisation au sein d'une situation particulière concrète. En effet, lorsque je suis couché avec mon ou ma partenaire et que j'utilise son ventre comme un oreiller, il semble que j'instrumentalise le corps de mon ou ma partenaire à mes propres fins. Or il est évident que par cet acte, je ne nie pas sa subjectivité, son agentivité ou son autonomie ; de plus, je sais que son être en tant que sujet phénoménal dépasse le statut d'oreiller.

Par cet exemple, nous comprenons que l'instrumentalisation est problématique uniquement lorsqu'elle est totale, et vient nier en l'autre sa subjectivité et son autonomie, le réduisant ainsi à l'instrument objectal projeté en lui. Le problème moral fondamental qui se pose est donc kantien : traiter l'autre comme une fin en soi. Le traitement de l'autre comme un instrument, un outil, un moyen est toujours problématique, et est au centre des déformations de la sexualité et plus généralement du traitement des femmes par les hommes. Cependant, la lutte féministe contre l'objectification doit repenser ce concept au prisme de celui d'instrumentalisation.

Que nous apporte ce travail de clarification par Martha Nussbaum dans le cadre de notre étude ? D'une part, le travail de réflexion sur le concept d'objectification permet de donner un contenu positivement déterminé à l'idée de « traiter l'autre comme un objet ». Cette proposition avait pour l'instant été pensée en opposition à la reconnaissance première, et ainsi le traitement de l'autre comme un objet ne pouvait que signifier qu'il était nié comme sujet. Or comme nous venons de le voir le traitement de l'autre comme un objet est un concept multiple, et dont l'aspect problématique d'un point de vue moral nécessite d'être différencié préalablement. Dans notre étude des théories de Honneth et Lazzeri, la réification est conçue comme un acte dont l'immoralité est immédiatement présupposée. Il nous est donc désormais possible d'affirmer que « traiter l'autre comme un objet », dans le cadre de la réification, signifie la présence d'un rapport premier d'instrumentalisation totale niant l'autre dans sa capacité d'être reconnu et de se ressentir lui-même comme sujet autonome. Ce rapport, instrumentalisant et niant l'autonomie de l'autre comme sujet, provoque généralement une négation de la subjectivité et de l'agentivité de cet autre, négation qui intervient dans un second temps comme conséquence. Ces réflexions viennent appuyer et prolonger celles de Christian Lazzeri dans « *Réification et reconnaissance* », dans la considération de la réification comme provenant d'une intention subjective performative ; la réification de l'autre a pour objectif que ce dernier se considère lui-même comme objet, afin d'affirmer un rapport de domination et de justifier l'installation d'un rapport d'instrumentalisation niant son autonomie en tant que sujet. De plus, cette théorie vient prolonger l'idée que la catégorisation s'appuie sur le recours à des stéréotypes commandés de façon hostile, afin de justifier subjectivement le recours à la violence.

D'autre part ces réflexions nous permettent de déterminer ce qui est engagé d'un point de vue normatif dans la reconnaissance première. La réification est inconcevable dans une relation égalitaire et mutuelle ; en cela, l'installation d'un rapport de ce type entre les individus doit être consciente et voulue pour l'éviter. La réification signifie la suspension de toute projection sympathique en l'autre, acte performatif par lequel il est signifié à l'autre qu'il est nié en tant que sujet autonome, et prenant place dans une volonté d'instrumentalisation au sein d'un contexte général de classification sociale. Ainsi, par la reconnaissance première et donc la non-installation de ce rapport de réification, il est signifié à l'autre qu'il est reconnu en tant que sujet autonome capable de se saisir lui-même et de donner un sens à son existence, c'est-à-dire qu'il est reconnu comme partenaire d'interaction potentiel et comme alter ego humain. La réciprocité nécessaire de cette reconnaissance pour qu'un rapport de connaissance ait lieu nous amène à penser cette affirmation de l'autonomie de l'autre comme une exigence normative réciproque.

C) La sphère de la reconnaissance première

a) De la critique à la reformulation

Ces premières critiques du concept de reconnaissance première nous ont permis d'en saisir les limites, et de le reformuler à nouveau. Nous commençons avec une forme première et affective d'affirmation existentielle en l'autre, qui par l'action de la conscience morale pouvait servir d'horizon de moralité présent dans toute interaction à travers l'adoption de la perspective de l'autre. Cette reconnaissance, comme condition de possibilité de l'interaction porteuse de connaissance, était transcendante aux trois sphères sociales de la reconnaissance. La réification était ainsi l'oubli par la conscience de cette reconnaissance première, menant à la considération de l'autre sur le modèle d'un objet, par l'adoption d'une attitude contemplative et désintéressée. Cependant, notre étude nous a permis de renverser le rapport entre reconnaissance première et interaction, ce qui nous a amené à démontrer que l'existence d'une interaction communicationnelle langagière, traversée et modelée par les normes sociales d'interaction, est nécessaire à l'adoption de la perspective de l'autre. Ainsi la reconnaissance première existe bel et bien, mais se défait de son potentiel d'horizon moral en conséquence de ce que nous avons appelé un argument pragmatique. De plus, la neutralité normative de la reconnaissance première est également perdue dans la nécessité catégoriale du passage par les normes interactionnelles lors de l'adoption de la perspective de l'autre, normes interactionnelles façonnées par l'action de typifications réifiantes et subordonnantes.

D'autre part, la distinction entre projection empathique et projection sympathique nous a permis avec Christian Lazzeri d'étudier plus précisément ce qui est oublié dans la réification. Là où Lukács et Honneth pensent la réification comme la considération de l'autre comme un objet, niant donc son potentiel émotionnel, Lazzeri montre à juste titre que la violence des comportements réifiants ne peut s'expliquer que par la saisie du potentiel émotionnel de l'autre, envers lequel nous décidons d'adopter une attitude désengagée. Cette dernière ne venant pas faire complètement oublier la capacité émotionnelle de l'autre, la négation de notre engagement en lui ne peut se faire sans la conscience de la violence de cet acte. Ainsi, la réification n'est pas la considération passive de l'autre comme un objet ; il s'agit au contraire d'une intention subjective et performative au travers de laquelle il est signifié au partenaire d'interaction qu'il

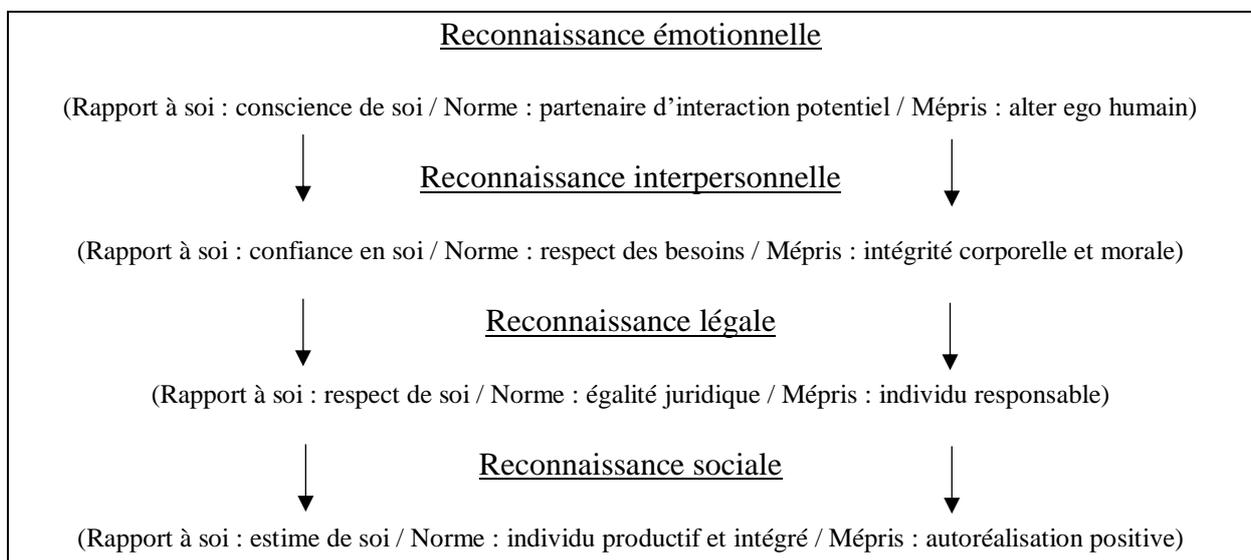
ne vaut pas plus qu'un objet. L'inscription de l'origine de ces comportements dans un processus de classification nous permet de comprendre le processus de réification comme l'aboutissement d'une logique de mépris qui implique la négation, elle aussi performative, des sphères sociales de la reconnaissance. Ainsi, la reconnaissance première doit être repensée à nouveau : il y a bien une intention subjective dans l'adoption de la perspective de l'autre, puisque sa négation est consciente et performative. Cette idée résonne avec nos critiques précédentes, selon lesquelles la reconnaissance première nécessite le passage par des interactions sociales normées. En repensant la reconnaissance première comme un acte provenant d'une intention subjective, les modalités de cette intention trouvent leurs origines dans les normes interactionnelles et comportementales propres à la communauté de valeurs de l'individu. De plus, si la réification est l'étape finale d'un processus de mépris, alors la reconnaissance première est l'étape initiale d'un processus de reconnaissance sociale. Ainsi, la reconnaissance affective première n'est plus transcendante aux autres sphères de la reconnaissance, c'est-à-dire qu'elle en représente une condition de possibilité toujours présente, mais en est le point de départ dans son déploiement.

Enfin, l'étude des écrits de Martha Nussbaum nous a permis de réaliser une distinction conceptuelle à propos de la proposition « traiter l'autre comme un objet ». En intégrant ces réflexions dans le cadre de notre travail critique, nous sommes parvenus à doter la proposition « traiter l'autre comme un objet » d'un contenu positivement déterminé. Le processus de réification est donc un acte performatif dans lequel ce qui est signifié à l'autre est la négation de son autonomie, c'est-à-dire sa possibilité de se saisir lui-même comme sujet et de donner un sens à son existence. Cet acte performatif s'explique ainsi par une intention subjective, elle-même prenant place dans un processus de catégorisation, qui vise l'instrumentalisation du groupe réifié afin de justifier subjectivement le recours à la violence. La réification se trouvant dans une opposition conceptuelle avec la reconnaissance première, ces réflexions nous ont ainsi amené à considérer l'existence d'une attente normative dans cette reconnaissance émotionnelle : la considération réciproque par les partenaires d'interaction de l'autonomie en tant que sujet de l'autre, permettant ainsi de les placer dans un rapport entre alter egos humains. La reconnaissance de l'autre comme un partenaire autonome d'interaction potentiel, et par lequel je me saisis comme partenaire d'interaction potentiel et donc comme conscience de soi, se place effectivement à un moment antérieur à celui de la reconnaissance interpersonnelle de l'amour. Ceci permet de prolonger notre idée selon laquelle la reconnaissance première serait l'étape initiale d'un déploiement de la reconnaissance, en lui donnant un contenu normatif déterminé.

A l'aboutissement de ces trois critiques, nous sommes désormais en mesure de reformuler la théorie de la reconnaissance première. Nous nous plaçons ainsi à contre-courant des commentaires classiques de *La réification* ; en effet il est admis de considérer cet ouvrage comme la réflexion par Honneth sur les conditions de possibilité de sa théorie générale. Comme nous l'exposons plus tôt, la reconnaissance première est généralement reçue comme le moyen d'inscrire les sphères de la reconnaissance dans une interaction existentiellement engagée, permettant par là même de justifier le partage d'attentes normatives. La reconnaissance affective est alors non morale mais ce qui permet la moralité, non consensuelle mais ce qui permet le consensus, non normative mais ce qui fonde le tissu normatif dans lequel sont pris les individus. Elle est alors, par la réflexion sur son oubli dans la réification, un moyen de construire une forme de pathologie sociale et de réponse à cette pathologie qui dépasse le cadre légal de la justice. Il s'agit dans cette optique d'une condition transcendantale aux trois sphères de la reconnaissance qui forment par leur déploiement la structure morale du capitalisme moderne.

L'étude de ce concept permet de réfuter cette transcendance. Ainsi, le développement des rapports de reconnaissance sociale nécessite deux éléments : une appréhension première réciproque des partenaires d'interaction, et le partage d'attentes normatives premières posant les fondements de leur interaction. Il est donc nécessaire de penser une forme antérieure de reconnaissance, qui consiste en la reconnaissance de l'autre comme un partenaire d'interaction potentiel. Par cette reconnaissance, les partenaires d'interaction se reconnaissent mutuellement comme des sujets autonomes conscients d'eux-mêmes, c'est-à-dire comme des alter egos humains. Cette reconnaissance ne se développe pas par la discussion rationnelle ou selon un cadre juridique, mais prend place dans les réactions affectives des sujets lors de leur adoption de la perspective de l'autre. Du point de vue empirique comme catégorial, cette appréhension première de l'autre est traversée et structurée par les normes sociales d'interaction propres aux communautés de valeurs des individus les mettant en place. La nécessité de l'interaction dans l'adoption de la perspective de l'autre, ainsi que la présence nécessaire d'une intention subjective dans l'acte de reconnaissance qui en fait donc un acte performatif, nous amènent à faire de la reconnaissance première la condition de possibilité de tout rapport de reconnaissance, et non de toute interaction. La reconnaissance première est ainsi un acte performatif signifiant à l'autre la reconnaissance émotionnelle de sa condition d'être humain autonome, conscient de lui-même et capable de donner un but à son existence. La négation de cette reconnaissance, c'est-à-dire la réification, est donc l'acte performatif signifiant à l'autre la négation de sa condition de sujet autonome, ce qui ne permet aucun développement de rapport postérieur de reconnaissance.

La reconnaissance première se comprend donc comme le partage d'attentes normatives entre deux individus, c'est-à-dire la reconnaissance par deux individus de la condition de l'autre comme sujet autonome conscient de soi et donc comme partenaire d'interaction potentiel. Cette reconnaissance est performative, au sens où elle a pour but de signifier émotionnellement à l'autre qu'il est reconnu, et qu'ainsi il est possible d'instaurer un rapport de reconnaissance. Ce rapport de reconnaissance se situe à un moment antérieur à celui de l'amour, et n'en partage pas les mêmes attentes normatives. Il est en effet tout à fait possible de penser qu'un meurtrier ne nie pas à sa victime la condition de partenaire d'interaction potentiel ; c'est bien tout autre chose qui est niée, à savoir la reconnaissance de ses besoins concrets. Le développement de cette reconnaissance première ne rentre pas en opposition avec les critiques de Judith Butler, puisque la considération de l'autre comme un sujet autonome n'implique pas nécessairement un souci bienveillant pour lui ; c'est bien une réaction émotionnelle qui est nécessaire, sans que l'on donne un contenu moral à cette réaction. Enfin, ce rapport premier de reconnaissance dote l'individu d'un rapport pratique à lui-même, la conscience de soi ; c'est ce que nous tâcherons de démontrer. Toutes ces caractéristiques prises en compte, il nous apparaît que la reconnaissance première ne se saisit plus comme une condition transcendantale aux sphères de la reconnaissance mais comme une sphère de la reconnaissance sociale elle-même. Les sphères de la reconnaissance répondant chez Honneth à une logique de déploiement, le passage nécessaire par les formes précédentes de reconnaissance pour atteindre celles ultérieures justifie que la reconnaissance première soit bien une condition de possibilité des autres formes, mais à titre de sphère première et non de condition transcendante. Nous en venons donc à affirmer, en lieu et place d'une répartition en trois sphères de la reconnaissance sociale, une répartition en quatre sphères. La structure morale des sociétés capitalistes modernes est donc la suivante :



b) Le développement de la conscience de soi

La justification de notre théorie, selon laquelle *La réification* ne propose pas une reconnaissance transcendante aux sphères de la reconnaissance sociale mais bien une nouvelle sphère de la reconnaissance, nécessite l'approfondissement de deux concepts que nous avons mis en avant. D'abord, il nous faudra venir justifier l'idée que la reconnaissance puisse être performative¹ ; en effet là où Lazzeri explique son recours à une vision performative de la réification par la présence de la projection empathique, le simple renversement de cette perspective dans la reconnaissance n'implique pas nécessairement une performativité de cette dernière. Deuxièmement, il nous faudra démontrer en quoi cette reconnaissance première dote l'individu d'un rapport pratique à lui-même participant à la construction accomplie de son identité. Ceci nous permettra d'intégrer les réflexions de Hegel et Mead, déjà abordées par Honneth, au sein de notre nouvelle quadripartition de la reconnaissance. Ces réflexions nous feront enfin nous poser la question de ce qu'est réellement une « sphère » de la reconnaissance.

Nous commençons ainsi en justifiant notre recours au concept de performativité au sein de la théorie de Honneth. Il peut sembler à la lecture de *La lutte pour la reconnaissance* et de *La réification* que les sphères de la reconnaissance représentent des lieux de sociabilité pour l'individu – entourage proche, cadre légal en tant que citoyen, lieu de travail et de loisirs - dans lesquels les paradigmes de la reconnaissance agissent inconsciemment comme les matrices des interactions, donnant ainsi leur substance aux communications interpersonnelles en fonction du cadre d'action. L'étude de la reconnaissance serait alors le travail de dévoilement de réalités inconscientes déjà toujours présentes, cachées dans le langage et dans les formes institutionnelles de communication que les individus viendraient perpétuer passivement en étant traversés par ces paradigmes. Dans cette optique, l'idée d'une performativité du mépris serait compréhensible ; la reconnaissance serait en effet la norme d'interaction inconsciente et toujours présente, et la déviation de cette norme impliquerait alors une intention subjective et consciente qui ferait du mépris un acte de volonté performative. Cependant la reconnaissance ne pourrait être performative, puisque déjà présente et présupposée. Or, s'il est possible de critiquer Honneth pour l'optimisme dont il fait parfois preuve, il est cependant injuste de considérer qu'il défend une telle thèse.

¹ L'origine de ce concept peut se trouver chez John Austin dans AUSTIN, John Langshaw. 1962. *Quand dire, c'est faire*. Paris : Seuil, 1991, 202 p.

Au contraire, la reconnaissance dans les interactions interpersonnelles est tout autant performative que le mépris qui en est la négation. Par l'acte de reconnaissance comme de mépris, il est signifié à l'autre certaines choses dont le but est justement d'être signifiées ; nous reconnaissons l'autre en partie pour qu'il sache qu'il est reconnu, et que nous attendons de lui une réciprocité. Cette idée est explicitée dans l'article « Visibilité et invisibilité. Sur l'épistémologie de la reconnaissance »¹ de 2004. Publié trois ans avant *La réification*, cet article² étudie la primauté de la reconnaissance sur la connaissance en faisant indirectement référence à la réification comme « *une déformation de la capacité de perception des êtres humains à laquelle est liée la reconnaissance* »³. Cette étude commence par une réflexion sur le terme d'invisibilité dans le roman de Ralph Ellison *L'homme invisible*. L'invisibilité subie par le personnage est alors analysée comme le sentiment d'être « vu à travers », c'est-à-dire le ressenti d'une dissonance chez l'interlocuteur entre une saisie cognitive de la présence physique du sujet, et la volonté de lui nier intersubjectivement et socialement la reconnaissance de cette existence sociale. L'invisibilité est donc le résultat subjectif d'un acte performatif de mépris social. Honneth développe alors la reformulation positive de ce concept sous le terme de « visibilité ». La différence majeure apportée par cette positivité du concept est que la visibilité nécessite la considération de l'autre en acte, et non simplement sa saisie cognitive.

Le recours aux théories de la performativité d'Austin dans une justification de la reconnaissance comme provenant d'une intention subjective n'est cependant pas suffisant. En effet, l'idée que la reconnaissance soit performative signifie qu'elle a des effets concrets sur l'individu ciblé par cette reconnaissance ou ce mépris. Or nous cherchons à fonder l'idée que la reconnaissance soit intentionnelle du point de vue de celui qui accomplit cet acte de reconnaissance ; quelque chose peut être performatif, c'est-à-dire avoir des effets par sa seule concrétisation, tout en étant inconscient. Il faut donc trouver chez Honneth un élément qui permette de penser une intentionnalité de la reconnaissance en plus de sa performativité, puisqu'une fois de plus le fait que la réification soit le produit d'une intention subjective ne justifie pas que cette intention se retrouve dans la reconnaissance. C'est dans l'article « La reconnaissance comme idéologie », présent dans le recueil d'articles *La société du mépris*, qu'un tel élément peut être trouvé. Honneth y propose de considérer la reconnaissance comme « *consistant à faire valoir*

¹ HONNETH, Axel. 2004. « Visibilité et invisibilité. Sur l'épistémologie de la reconnaissance ». Paris : La découverte, 2004/1 n°23, p. 137 à 151.

² Traduit de manière anecdotique par Christian Lazzeri.

³ *Ibid*, p 151.

publiquement et de manière performative certaines qualités préexistantes de l'être humain »¹. La reconnaissance revêt alors les traits d'une action morale ayant pour condition le décentrement de soi et la limitation de l'égo, termes empruntés à Kant². La reconnaissance est donc un acte médiatisé et conscient à portée évaluative, et dont il est possible de juger la moralité uniquement à partir du fait qu'il s'agit justement d'une intention de l'individu. Cet article vient donc appuyer à la fois la performativité de la reconnaissance, mais également son caractère d'action morale qui en fait nécessairement le produit d'une intention subjective.

Ainsi le fait de devenir visible est le résultat d'un processus de reconnaissance visant la considération de l'autre comme visible. La reconnaissance est donc bien intentionnelle dans la théorie de Honneth, puisqu'elle a pour but de rendre l'autre visible et qu'il se ressent comme visible et vu. Cette intentionnalité s'applique d'autant plus à la sphère de la reconnaissance première qui cherche à considérer l'autre comme un partenaire d'interaction potentiel, c'est à dire lui signifier qu'il est visible pour nous. Ceci nous permet de justifier la reconnaissance première comme un acte provenant d'une intention subjective performative. La reconnaissance première est donc légitime à être considérée comme une sphère de la reconnaissance sociale, puisque ces dernières se développent selon certains critères : une performativité intersubjective (développée dans « Visibilité et Invisibilité »), le partage d'attentes normatives (la considération comme un partenaire d'interaction potentiel), la possibilité de mépris (la réification), et enfin la production d'un rapport pratique à soi. Il nous faut désormais justifier le contenu de ce rapport pratique à soi dans la reconnaissance première comme étant une « conscience de soi ». Une fois encore c'est dans la pensée de Honneth lui-même que nous trouvons la justification de cette idée, puisque notre travail est une reformulation et non une critique frontale. Ainsi l'idée que la conscience de soi du sujet se développe intersubjectivement et à l'aboutissement de rapports de reconnaissance est déjà développée dans *La lutte pour la reconnaissance*, et en représente même le postulat initial. Il nous suffit donc d'intégrer ces considérations au sein d'un nouveau paradigme de reconnaissance émotionnelle pour déterminer normativement le rapport pratique à soi de cette nouvelle sphère.

D'une part, l'origine même de la réflexion sur la reconnaissance est une reprise de la pensée de Hegel. Dans la préface de *La lutte pour la reconnaissance*, Honneth définit son projet comme celui d'une reformulation et d'un prolongement empirique et normatif de la

¹ HONNETH, Axel. 2006. *La société du mépris*. Paris : La découverte, 2008, p. 261

² KANT, Emmanuel. 1785. *Fondements de la métaphysique des mœurs*. Paris : Vrin, 1980, 252 p.

reconnaissance dans les écrits de Hegel, notamment *Le système de la vie éthique*¹, ses écrits de l'époque de Iéna et *La phénoménologie de l'Esprit*. Il présente ainsi chez Hegel, et notamment dans le développement de l'idée de *Realphilosophie*, le présupposé selon lequel l'établissement d'une communauté repose nécessairement sur une appréhension première des individus entre eux qu'il nomme reconnaissance, indiquant qu'il ne s'agit pas du simple processus cognitif et sensoriel d'appréhension de l'autre dans l'espace. La volonté de Hegel est de fonder en théorie une totalité éthique, une société réalisant l'intégration de ses citoyens libres. Il cherche donc à fonder une société qui trouve sa cohésion éthique dans la reconnaissance de la liberté et de la particularité individuelle de ses citoyens. Pour cela, il développe la reconnaissance au sein de trois sphères, l'amour, le droit et la solidarité sociale ; ces sphères serviront de fondements à Honneth pour développer ses trois sphères de la reconnaissance sociale. Cependant ces trois sphères sont dépendantes d'une reconnaissance première qui fonde et permet la communauté, c'est-à-dire l'appréhension mutuelle des sujets de cette communauté comme sujets.

Ce modèle est développé plus en détail dans le chapitre IV–A de la *Phénoménologie de l'Esprit* dans l'idée de « pur concept de la reconnaissance ». Il s'agit avant tout de l'idée qu'une conscience de soi existe dans l'esprit d'une autre conscience de soi de façon immédiate. Ainsi « *le fait que je sois un élément de l'univers cognitif d'autrui (sa conscience) est une donnée de mon univers cognitif (de ma conscience et de ma conscience de soi)* »². Hegel cherche donc à fonder la possibilité de la reconnaissance par autrui, qu'il considère comme le seul moyen pour un individu d'accéder à une véritable conscience de soi. Par ce terme, il entend « *La conscience par l'esprit individuel de son essence et de sa valeur* »³, et non une simple appréhension cognitive. La conscience de soi est une certitude de sa propre liberté, et seule la reconnaissance par autrui peut permettre d'élever cette certitude en vérité. La reconnaissance par autrui est donc ce qui vient fonder l'universalité que toute volonté singulière présuppose dans ses actions. La reconnaissance doit pour cela remplir certaines conditions : « *chaque conscience se voit confirmée dans son universalité par le comportement universel de l'autre conscience à son égard au moment même où elle confirme la vérité du comportement de l'autre à son égard en niant sa propre particularité* »⁴. La reconnaissance est donc constituée chez Hegel de deux composantes ; une intellectuelle qui consiste en l'identification de l'autre comme un alter ego, et une

¹ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. 1803. *Le système de la vie éthique*. Paris : Payot, 1992, 209 p.

² RENAULT, Emmanuel. 2009. « Reconnaissance, lutte, domination : le modèle hégélien ». *Politique et Sociétés*, 28, (3), 23–43.

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*

évaluative qui permet de juger l'autre comme plus qu'un simple être de désir mais bien comme une conscience de soi autant universelle que la sienne. En somme, le développement des sphères de reconnaissance entrevues par Hegel dans la *Realphilosophie* (qui renvoient aux écrits de l'époque Iéna, soit avant la *Phénoménologie*) repose sur une première forme de reconnaissance, le « concept pur de reconnaissance », qui consiste en la reconnaissance intellectuelle et évaluative de l'autre comme un alter ego autonome et partageant avec nous la condition de sujet. Par ce constat, nous ne nous opposons pas à Axel Honneth ; au contraire, nous mettons simplement en avant l'idée que la reprise de Hegel implique de penser une forme primaire de reconnaissance permettant l'établissement de la communauté dans sa possibilité empirique. La présence d'une reconnaissance précédant celle de l'amour chez Hegel et correspondant à la reconnaissance réciproque de l'autre comme une individualité universelle pour qui je suis un élément dans son univers cognitif nous permet d'inscrire notre théorie au sein du projet de Honneth sans remettre en question son origine hegelienne. A partir de ces considérations, nous sommes désormais en mesure de justifier l'existence d'un rapport pratique à soi correspondant à la conscience de soi grâce à la psychologie sociale de Georg Hebert Mead, reprenant là encore les propos de Honneth pour les intégrer à nos réflexions.

Axel Honneth a recours à Mead dans le chapitre IV de *La lutte pour la reconnaissance*. La psychologie sociale de Georg Herbert Mead lui permet de poursuivre la pensée de Hegel selon laquelle l'identité et le développement des sujets humains est avant tout permis par l'expérience d'une reconnaissance intersubjective. Il s'agit par-là de fonder les rapports de reconnaissance dans un rapport pratique à soi premier correspondant à l'éveil intersubjectif de la conscience de soi. Mead définit la psychologie comme l'étude des réactions subjectives et intersubjectives d'un sujet lorsqu'il est confronté à un problème. L'intersubjectivité est primordiale, car l'individu est reconnu par les autres comme pensant et voit dans les conséquences de ses actions sociales sa propre subjectivité. Cette pensée repose sur un mécanisme : celui par lequel s'est formé dans l'interaction la conscience de la signification des actes sociaux. Il s'agit de la parole : là où il est difficile pour un sujet de comprendre l'impact de ses gestes ou expressions, il entend sa voix autant que son interlocuteur et en cela suscite en lui-même les mêmes réactions que celles suscitées en l'autre. Il comprend donc que ce qu'il fait a une influence sur l'autre. Le sujet se saisit ainsi comme être social, et développe une conscience de lui-même puisqu'il peut s'extérioriser. Cette conscience d'un « moi » objectif permet de comprendre l'existence d'un « je » fictif, obscur, qui est à l'origine de ses actions, mais ce « je » n'apparaît que dans l'interaction et la création dialogique d'un « moi ».

Le « moi » acquiert une dimension pratique lorsqu'il intègre les normes sociales et morales dans son objectivation. Ce procédé est à l'origine de l'identité humaine pour Mead, qui considère que la maturation de l'enfant se réalise par une généralisation du moi. Le processus de socialisation est donc avant tout l'intériorisation de normes d'action produites par la généralisation des attentes de tous les membres de la société. En cela, la reproduction de la vie sociale est soumise à l'impératif d'une reconnaissance mutuelle des individus qui n'arrivent à une relation pratique avec eux-mêmes que lorsqu'ils se comprennent à partir des exigences normatives de leurs partenaires d'interaction. Ainsi, l'exigence normative d'être un partenaire d'interaction potentiel pour l'autre en tant que sujet autonome permet à l'individu de se comprendre comme un sujet autonome qui est effectivement capable d'interaction. En considérant le contenu normatif que nous avons déterminé dans la sphère de la reconnaissance émotionnelle, nous sommes capables de comprendre la continuation de Hegel par Mead comme le versant subjectif et identitaire de cette première sphère. Ainsi l'existence d'une sphère de la reconnaissance dont l'exigence normative est constituée par la considération réciproque de l'autre comme un sujet autonome, qui par là acquiert le statut de partenaire d'interaction potentiel, justifie de considérer un rapport pratique à soi de l'ordre de la conscience de soi comme sujet autonome. La conscience de soi est donc prise au sens hégélien de la conscience de sa propre autonomie.

La forme de rapport pratique à soi développée se différencie donc de celle de l'amour. Certes, dans une psychologie morale développementaliste, le moment de l'amour est premier dans la formation de l'identité du nourrisson¹ ; cependant la compréhension des différentes sphères de la reconnaissance ne donne pas seulement le modèle de développement psychologique d'une individualité seule, mais bien la structure morale des rapports intersubjectifs au sein des sociétés capitalistes modernes. Nous ne remettons donc pas en question l'antériorité du *care* dans la psychologie morale de Honneth ; plus généralement, c'est la nécessité de cette psychologie morale comme instance de légitimation qui est remise en question. Bien que les analyses de Winnicott soient correctes, notre argument consiste à démontrer que, dans les rapports communicationnels entre sujets au sein de l'espace social, la reconnaissance se déploie suivant quatre sphères reposant sur les acquis normatifs des précédentes. Dans cet optique, le moment du *care*, soit de la reconnaissance interpersonnelle de l'amour, repose déjà sur un acquis normatif antérieur : la reconnaissance mutuelle des sujets comme partenaires d'interaction autonomes.

¹ Cf la lecture de Winnicott par Honneth dans *La lutte pour la reconnaissance*

c) Les conséquences de la quadripartition de la reconnaissance

Par ces clarifications, notre volonté est d'appuyer notre étude comme une reformulation et non comme une critique totale de la théorie de Honneth. Nous ne nions pas que la théorie de la reconnaissance ait une pertinence et une validité descriptive ; elle connaît cependant des limites quant à son fonctionnement empirique, et justifie difficilement son potentiel moral dans une réflexion sur l'émancipation. Ainsi les éléments de notre reformulation sont tous déjà présents dans la théorie de Honneth, et nos critiques ne s'inspirent que de constats empiriques, de distinctions conceptuelles et d'études sémantiques des termes employés. L'idée d'une quatrième sphère de la reconnaissance sociale, première dans le déploiement de ces sphères, peut déjà être saisie en germe dans les écrits de Honneth. Dans sa volonté de poursuivre les tripartitions de Hegel et Mead, et dans une tentative de doter la reconnaissance d'un potentiel intrinsèquement moral, Honneth a préféré considérer cette reconnaissance affective comme transcendante et non comme première. Cela s'explique également par le fait que cette réflexion implique d'inscrire la reconnaissance dans un processus de classification, et d'en relever la dépendance aux normes sociales d'interaction. Or la lutte pour la reconnaissance est conçue par Honneth comme le cœur conceptuel des luttes sociales, et le moteur de l'évolution morale des sociétés ; aucune place n'est donc permise pour une critique de la neutralité normative et axiologique de cette reconnaissance qui existe seulement comme paradigme émancipateur.

Malgré cette volonté théorique, force est de constater que Honneth donne tous les éléments nécessaires à l'élaboration d'une sphère première émotionnelle de reconnaissance sociale : la référence à Hegel, qui développe une telle reconnaissance dans *La phénoménologie de l'esprit*, et à Mead, qui construit déjà le rapport pratique à soi permis par cette reconnaissance. La théorie de la visibilité dans *Visibilité et Invisibilité* vient appuyer les réflexions sur la performativité de Lazzeri, et l'étude de la réification permet déjà de la concevoir comme une forme de mépris. Cette nouvelle sphère a cependant une particularité par rapport aux autres ; elle ne renvoie pas directement à un lieu de sociabilité, mais se présente dans toutes les interactions communicationnelles. Loin de délégitimer notre théorie de la quadripartition de la reconnaissance, cette absence de cadre d'action spécifique nous amène au contraire à repenser ce qu'est réellement une sphère de la reconnaissance. Là où pour Hegel il s'agit d'endroits concrets – le cercle familial, l'espace social en dehors de la propriété privée, l'Etat comme dépassement de ces lieux – rien n'indique dans la théorie de Honneth qu'il faille comprendre ces sphères comme des lieux de socialisation.

Comment définir une sphère de la reconnaissance en y intégrant cette nouvelle sphère émotionnelle ? Cette question implique déjà de considérer une distinction entre les sphères, qui ne prennent donc pas acte au même moment. Il s'agit ainsi de considérer comment une sphère se distingue d'une autre, et comment elles sont susceptibles d'interagir entre elles. Reprenons donc les caractéristiques des sphères que nous avons pour le moment relevées : une sphère de la reconnaissance constitue le cadre dans lequel prennent place des interactions communicationnelles. Dans ces interactions sont partagées des exigences normatives réciproques exprimées de manière performative, donnant lieu à un rapport pratique à soi réussi en cas de reconnaissance et à une forme spécifique de mépris en cas de négation de reconnaissance par l'autre. Toutes les sphères de la reconnaissance partagent ainsi la même structure ; il est donc possible de penser que c'est le cadre d'action qui détermine une sphère de la reconnaissance et les attentes normatives en jeu lors de l'interaction. Si cette conception renvoie à l'agir communicationnel habermassien, elle n'est cependant pas suffisante. En effet, une même interaction peut donner lieu à plusieurs sphères successives de reconnaissance, par exemple lors d'une discussion entre deux collègues qui vient à s'envenimer ; là où la discussion commence sur les modalités de la réalisation positive au travail de l'un et de l'autre, la conversation évolue en altercation portant sur leur responsabilité dans le cadre de leurs postes respectifs. Bientôt des insultes sont lancées, et ils en viennent aux mains, niant l'intégrité corporelle de l'autre. Pendant toute cette interaction, les deux collègues sont restés dans le même bureau, et sous le regard curieux de leurs collègues. Un même cadre d'action comporte donc plusieurs attentes normatives qui sont plus en moins pertinentes en fonction de leur mobilisation au moment de l'interaction.

Il est donc inadéquat de penser une sphère de la reconnaissance en fonction du cadre d'action dans lequel elle se réalise. Au contraire, le cadre d'action est une conséquence de l'attente normative présente dans la sphère de la reconnaissance. Si toutes les sphères partagent bien la même structure, elles se différencient par les exigences normatives réciproques qu'elles font circuler. Une sphère de la reconnaissance sociale se constitue donc selon son contenu normatif. Ainsi, en appliquant une logique de déploiement à cette définition, nous comprenons quels sont les rapports entretenus par les différentes sphères. En somme, une sphère de la reconnaissance est le lieu abstrait d'interactions communicationnelles mobilisant une exigence normative réciproque (partenaire d'interaction, respect des besoins, pair légal, citoyen intégré) et prenant appui sur une base normative déjà acquise par l'intégration des attentes normatives précédentes. De ce fait, une lutte pour la reconnaissance dans la sphère sociale ne peut avoir lieu que sur la base d'une reconnaissance légale accomplie et présente en fait dans l'interaction.

Le cadre social d'action dans lequel prend place cette négociation pour la reconnaissance, sur le modèle de la lutte, est déterminé par l'exigence normative en jeu à ce moment de l'interaction. Il est en effet plus probable qu'une lutte pour une reconnaissance de sa productivité en tant que citoyen ait lieu dans la sphère publique ou sur le lieu de travail. Ce n'est cependant pas le cadre d'action qui détermine la sphère de la reconnaissance impliquée dans l'interaction mais bien le contraire. Une sphère de la reconnaissance se définit donc comme le lieu d'interactions portant sur une certaine exigence normative prenant appui sur les exigences normatives déjà intégrées dans les modalités de la communication.

Ce déploiement des sphères de la reconnaissance pose un problème de taille à la théorie de Honneth. En effet, nous avons pour le moment mobilisé nos critiques à l'aide de Lazzeri et Nussbaum pour repenser le fonctionnement concret de la reconnaissance première – et de la théorie de la reconnaissance en général – ce qui nous a amené à démontrer une quadripartition de la reconnaissance comprenant la reconnaissance émotionnelle comme une première sphère de la reconnaissance sociale, impliquant ainsi une réflexion sur le terme même de sphère. Or, notre première critique portait sur le manque de neutralité normative et axiologique de la reconnaissance première, et ce à cause de son conditionnement par les interactions communicationnelles découlant de typifications réifiantes.

Notre problème est donc le suivant : d'une part, la reconnaissance émotionnelle se constitue comme une sphère à part entière de la reconnaissance, ce que nous pouvons comprendre grâce à une réflexion sur sa place dans un processus de reconnaissance et sur l'attente normative engagée dans le fait de ne pas traiter l'autre comme un objet ; d'autre part, la nécessité empirique et catégoriale du passage par l'interaction communicationnelle dans le processus de reconnaissance première nous amène à postuler la primauté et l'influence des normes sociales d'interaction sur les interactions elles-mêmes. Ainsi, les modalités de l'engagement en l'autre sont déjà sujettes à un conditionnement par les normes sociales d'interaction, elles-mêmes reflet de typifications subordonnantes et réifiantes propres à la communauté de valeurs de l'individu. Enfin, la réflexion sur ce qu'est une sphère de la reconnaissance nous montre qu'une sphère ne peut être le lieu d'une lutte pour une certaine exigence normative seulement sur la base de la présence des attentes normatives précédentes, et donc des sphères précédentes de la reconnaissance. Dans cette optique, ce qui est présent dans une sphère antérieure de la reconnaissance est nécessairement présent dans ses formes déployées dans les sphères suivantes. Or, la critique de la neutralité normative de la reconnaissance première nous permet de comprendre que l'engagement en l'autre peut être déformé et orienté. Ainsi, cette déformation de l'engagement en

l'autre se retrouve nécessairement dans toutes les sphères de la reconnaissance. A l'aboutissement de ce raisonnement, nous comprenons que les typifications subordonnantes et réifiantes agissent dans toutes les sphères de la reconnaissance, et viennent conditionner non seulement l'engagement existentiel en l'autre mais aussi les modalités selon lesquelles nous allons le reconnaître comme porteur de besoins concrets, comme pair légal et comme citoyen productif.

Ces réflexions nous permettent de conclure notre étude du fonctionnement concret de la reconnaissance pour commencer une tout autre réflexion : le contenu de la reconnaissance. Qu'est-ce qui est reconnu en l'autre quand il est considéré comme un citoyen productif et responsable ? Quelles sont les modalités selon lesquelles cet individu sera reconnu ou non ? Quelles sont les actions qui l'amèneront à obtenir de la reconnaissance de la part de la société et de ses pairs ? D'après nos réflexions, les typifications subordonnantes et réifiantes (c'est à dire l'ensemble des clichés, à priori et conceptions aliénantes voire violentes envers un individu ou un groupe d'individus) sont présentes dès le premier moment de l'engagement affectif en l'autre. Ainsi, les modalités de l'engagement en l'autre influent sur l'ensemble des sphères de la reconnaissance. Dans la continuité de cette critique, la reconnaissance prend le risque de répéter et perpétuer les typifications réifiantes. La déformation de l'engagement en l'autre par les typifications réifiantes amène ainsi à penser que les modalités selon lesquelles la reconnaissance comme citoyen productif est attribuée sont elles aussi le reflet de ces typifications. En somme, là où Honneth conçoit les sphères de la reconnaissance comme le lieu de luttes contre le mépris social, l'infiltration des typifications réifiantes au sein des normes sociales d'interaction nous amène à penser que la reconnaissance elle-même est déjà le lieu de telles typifications. Un individu est reconnu comme productif et intégré s'il répond à certaines injonctions sociales qui perpétuent la reproduction d'un système à l'origine de mépris et d'aliénation.

C'est donc vers une théorie du pouvoir que nous nous tournons pour défendre la reconnaissance d'une telle accusation. Quels éléments dans la théorie du pouvoir de Honneth permettent de sortir la reconnaissance de ce simple rôle de reproduction du système ? L'étude de ses commentaires de Michel Foucault d'une part et de Jürgen Habermas d'autre part nous permettra de comprendre en quoi le concept de surplus de validité propose de sortir de cette difficulté. Cependant, dans la continuité de ce travail critique, il nous faudra nous interroger sur la cohérence et le bien-fondé de ce concept de surplus de validité proposé par Honneth ; peut-être n'est-il pas suffisant pour justifier la reconnaissance comme potentiel émancipateur.

III. RECONNAISSANCE ET ÉMANCIPATION

L'approfondissement de la thèse d'Axel Honneth dans *La réification*, en l'intégrant dans son système de pensée et en étudiant de manière critique certains de ses aspects, nous permet de saisir la dynamique générale du paradigme de la reconnaissance. Il s'agit d'abord d'une théorie descriptive, qui consiste en la mise en lumière de la structure morale du capitalisme. Elle se développe ensuite en théorie normative, qui trouve déjà dans cette théorie descriptive les normes qui la constitueront : la tripartition des sphères de la reconnaissance. Cette théorie normative se justifie ensuite du point de vue moral, puisque ces paradigmes permettent aux individus de s'accomplir de manière identitaire et sociale. Cela implique que les éléments présents dans la théorie descriptive sont déjà eux-mêmes moraux. Enfin, la dynamique de cette théorie repose sur le fait que la reconnaissance permet une plus grande liberté, et donc contient un potentiel émancipateur face à l'aliénation sociale, c'est-à-dire face aux différentes formes de mépris et de pathologies sociales étudiées par Honneth. Notre étude nous a permis de comprendre la reconnaissance première comme l'élément qui permet de considérer les éléments empiriques comme déjà moraux : l'engagement affectif en l'autre porté par la conscience morale permet de justifier la moralité de la théorie normative tirée de ces thèses descriptives. Cependant, l'étude critique de ce concept nous a permis de comprendre que l'engagement en l'autre est déjà à son origine, sur le plan chronologique comme catégorial, traversé et conditionné par les normes sociales d'interaction. De plus, les attentes normatives de cette reconnaissance première nous ont amené à la considérer comme une sphère première de reconnaissance, impliquant par le principe de déploiement que l'altération de l'engagement en l'autre se retrouve dans toutes les sphères de la reconnaissance.

Il nous faut désormais comprendre comment la reformulation de la théorie descriptive de Honneth influe sur ses théories normative, morale et émancipatrice. Nous commencerons donc par étudier ce qui permet l'émancipation chez Honneth en nous plongeant dans sa théorie du pouvoir, développée grâce à des lectures de Foucault et Habermas. La notion de surplus de validité qui ressortira de cette étude sera ensuite questionnée dans ses fondements au regard de nos conclusions précédentes, ce qui nous permettra de juger de la conservation du potentiel émancipateur de la théorie de la reconnaissance.

A) La théorie du pouvoir d'Axel Honneth

a) La lecture de Foucault et Adorno

Tout comme la théorie de la reconnaissance de Honneth ne prend sens que si elle est réinscrite dans le prolongement de ses origines conceptuelles chez Hegel, sa théorie du pouvoir doit elle aussi s'étudier à partir des auteurs qu'elle mobilise. Ainsi, il nous faut d'abord étudier les écrits et théories qui l'ont amené à développer une telle conception du pouvoir. Par ce terme nous entendrons deux éléments distincts : la compréhension de la manière dont l'autorité sociale et gouvernementale s'applique aux comportements des individus d'une part, et le potentiel d'action politique des individus au sein de cette société d'autre part.

Le premier ouvrage de Honneth, datant de 1987, nous parvient avec trente ans de retard en France sous le nom de *Critique du pouvoir*. Dans ce travail de thèse d'un Axel Honneth qui n'a pas encore découvert les écrits du jeune Hegel, l'auteur déjà habermassien convaincu tente de formuler et concentrer les thèses sur le pouvoir de son époque. Dans la préface française, il explique avec un recul de trente ans la situation idéologique des cercles intellectuels de l'Allemagne des années 1980. Ainsi, la majorité des courants de l'époque se pensait comme le fruit d'une rencontre entre Adorno et Foucault ; l'idée était que Horkheimer et Adorno avaient correctement retracé l'apparition d'une raison instrumentale réifiante, et Foucault fournissait les outils conceptuels permettant de théoriser le contrôle total, la surveillance constante et l'exclusion sociale au sein d'un système fermé et fonctionnant par le contrôle et la punition. Honneth pointe du doigt dans cette analyse une incohérence entre d'une part l'idée d'un pouvoir total et répressif qui contrôle absolument ses sujets, soit une absence totale d'agir social, et d'autre part l'idée que c'est par la révolte et l'insurrection que l'on peut dépasser ce pouvoir. Il pense au contraire, dans la continuité d'Habermas, que tout système social présuppose un minimum de consensus. L'idée centrale de l'œuvre est que la théorie de Foucault correspond à une résolution théorique du problème porté par Adorno dans *La dialectique de la raison* sur le plan systémique, tandis que la théorie de Habermas correspond à une résolution sur le plan communicationnel. Ainsi Foucault développe le social sous le signe du conflit, et Habermas sous celui de la discussion.

Comme nous l'avons exposé¹, la théorie d'Horkheimer et Adorno se constitue comme une étude philosophique et historique du processus de domination de la nature par la raison instrumentale. L'idée centrale de leur œuvre est ainsi de dévoiler le processus de rationalisation de la nature humaine afin de la rendre outil, objet manipulable dans l'optique d'un rendement productif. La question fondamentale laissée en suspens par Horkheimer et Adorno est donc la suivante : quel est le mode d'organisation de la société ? La vision des relations sociales comme le reflet d'un processus général et historique de domination de la nature dans une réification civilisatrice omet trois concepts fondamentaux : l'agir culturel quotidien des groupes sociaux, la base sociale consensuelle du pouvoir administratif, et les opérations cognitives et morales de synthèse des groupes sociaux dans des efforts collectifs d'interprétation. En somme, un agir social permettant aux individus d'exister, évoluer, interpréter et participer à la construction de la société, bien que cet agir prenne place dans un cadre. Le modèle totalisant de la domination est donc une base conceptuelle pertinente dans sa demande de compréhension holistique du social et dans la question qu'il pose, sans avoir pu y répondre, c'est-à-dire le modèle d'organisation de l'agir social.

C'est vers Michel Foucault que les contemporains de Honneth se sont tournés afin de trouver une résolution de ce problème du mode d'organisation du social sur le plan systémique au travers du concept de conflit. La théorie du pouvoir de Foucault peut se ressaisir comme l'articulation des concepts de norme, de corps et de savoir ; il faut pour comprendre cette articulation remonter aux théories de Foucault sur l'histoire puis sur le discours. Ainsi le projet originel de Foucault est de faire une ethnologie de sa propre société, c'est-à-dire de l'étudier comme d'un point de vue extérieur depuis lequel « *l'objet commun de l'expérience des sciences humaines, c'est-à-dire l'être humain, n'est à l'évidence pas un donné, mais se trouve d'abord produit par les codifications cognitives et normatives d'une culture* »². Il recherche donc avant tout le moyen d'offrir la possibilité à sa propre théorie de percevoir sa culture de l'extérieur.

Cette recherche commence par une critique du concept de sujet dans sa conception européenne selon laquelle il en vient à s'objectiver par ses actions et se ressaisit par une réflexion sur son objectivation. Ainsi l'être humain se sait être une partie de la nature qu'il saisit, il est à la fois le sujet et l'objet de son système de savoirs. Le monde est donc dissociable en autant de dimensions qu'il y a de fonctions à la réalisation de soi de l'être humain, et les sciences humaines étudient ces fonctions. L'histoire comme science humaine a dans ce contexte pour but

¹ Partie 1, A, 3.

² *Critique du pouvoir*, p. 130.

de démontrer la continuité du sujet historique grâce à une projection théorique, selon laquelle l'histoire se constitue comme un sujet qui constituerait son moi par des opérations de synthèse. Là où beaucoup ont critiqué cette singularité du moi historique qu'on retrouve par exemple chez Hegel, Foucault réalise cette critique sous un angle nouveau. « *Plutôt que de mettre en question la singularité du sujet historique, dont on attend des opérations de constitution, et de la remplacer par le modèle plus convaincant d'une pluralité d'acteurs historiques, Foucault emprunte la voie opposée, celle d'une élimination du concept de sujet en général* »¹. L'élimination du concept de sujet dans l'histoire implique qu'elle ne se saisit plus par l'étude de documents comme des performances de sens accomplies par des sujets, mais à la manière de monuments : la reconstruction de l'organisation d'éléments textuels singulière à l'objet étudié. Cette vision de l'histoire archéologique, appelée aussi histoire monumentale, se constitue comme un retrait des catégories ordonnatrices des sciences de l'esprit, une déconstruction de l'illusion que les sujets se font sur eux-mêmes et sur leur possibilité de performance de sens. Reste donc dans cette histoire monumentale une accumulation chaotique d'énoncés verbaux et d'évènements discursifs qui forment la matière brute du savoir par leur assemblage². Dans cette philosophie de l'histoire, le discours est le concept décrivant les unités linguistiques qui forment les représentations symboliques du savoir, considérées à partir des règles de formation des énoncés. Le discours est donc le reflet de la manière dont le sujet se saisit dans son histoire des idées à travers un énoncé linguistique. Cependant :

« *Foucault ne situe la spécificité du discours ni dans sa fonction de présentation ni dans sa fonction de communication, mais dans celle qui en fait un moyen de domination (...). Le concept de discours de Foucault ne résulte pas des règles immanentes propres à l'usage de la langue, mais du contexte social objectif dans lequel l'usage de la langue ne remplit qu'une seule et unique fonction : à savoir celle du recensement et du contrôle des processus naturels ou sociaux. Ainsi considérés, les énoncés isolés s'ordonnent en un groupe à la mesure de l'opération commune qu'ils réalisent pour maîtriser un objet quelconque. L'ordre du discours est suscité par des règles sociales établies dans un cercle fonctionnel de techniques de gouvernement supra-individuelles.* »³

¹ *Ibid*, p. 145.

² Cf FOUCAULT, Michel. 1969. *L'archéologie du savoir*. Paris : Gallimard, 2008, 294 p.

³ *Critique du pouvoir*, p. 170-171.

Ces réflexions amènent Foucault à conceptualiser le discours comme un instrument de pouvoir. Il s'oppose donc à l'idée d'une domination uniquement verticale et étatique en parlant de microphysique du pouvoir ; le pouvoir se forme au sein des confrontations stratégiques et des conflits quotidiens de l'action. Les ordres de domination sociaux sont donc engagés dans tous les domaines de l'action sociale sur le modèle d'une lutte constante ; ainsi un ordre de domination, c'est-à-dire un regroupement de positions de pouvoir constamment menacées, a des moyens pour réduire son instabilité et préserver son pouvoir efficacement. La question qui se pose à Foucault est donc la suivante : « *quels outils de l'exercice du pouvoir mettent en œuvre les ordres modernes du pouvoir lorsqu'ils affichent une instabilité moindre qu'il ne serait possible d'atteindre au moyen des seuls instruments de la force et de l'idéologie ?* »¹. L'idée de Foucault est donc que les modèles classiques du pouvoir se servent de la répression physique et de l'influence idéologique pour contraindre directement ou indirectement leurs adversaires à renoncer à leurs objectifs personnels, soit par la menace soit par un leurre. Il oppose à ces instruments répressifs un instrument moderne du pouvoir déterminé par la productivité. Ainsi « *Ce que peut signifier du point de vue d'une théorie de la société le fait que certaines techniques du pouvoir social puissent déployer des effets non pas répressifs mais productifs, c'est-à-dire qu'elles puissent générer des énergies sociales plutôt que de les réprimer, (...) s'éclaire à partir du contexte, difficile à appréhender dans sa totalité, dans lequel les concepts de « norme », de « corps » et de « savoir » se trouvent associés à l'intérieur de son concept de pouvoir* »².

Le pouvoir est donc un système de domination toujours en lutte, qui par l'association des concepts de norme, de corps et de savoir, permet de réduire son instabilité par l'utilisation du discours. La norme est l'objectif vers lequel tendent les fonctions productives du pouvoir, dont le but est de fixer dans les habitudes du groupe dominé les comportements produisant leur domination. Un comportement normé est un comportement ainsi fixé par la coercition. Les normes comportementales sont donc générées par l'ordre de domination afin de fixer des habitudes dans la société. Ces normes comportementales s'appliquent au corps dans la théorie de Foucault, pour qui les sociétés vivent avant tout des activités corporelles de leurs sujets. Le concept de corps renvoie aux activités motrices d'une part, et aux processus biologiques de la naissance, de la procréation et de la mort subsumées sous le nom de « biopolitique » d'autre part. Ainsi les techniques modernes du pouvoir produisent de manière systématique le comportement corporel des être humains sur ces deux niveaux ; c'est le concept de « discipline des

¹ *Ibid* p. 196.

² *Ibid* p. 198.

corps », développé dans *Surveiller et punir*¹. Les techniques du pouvoir social rapportées au corps sont soumises à des règles ; la discipline et l'administration des processus moteurs et organiques des sujets sont permises par les connaissances acquises à leur propos, soit par le savoir et les sciences physiques et humaines. Ainsi :

« Au moyen de procédures appropriées de l'information (enquête, confession, interrogatoire, etc.), sont produites des connaissances d'ordre systémique sur les modes d'action et les phénomènes corporels (sociologie, médecine, pédagogie, psychologie, etc.), qui peuvent, ensuite, être traduites dans des pratiques de la discipline des corps (pouvoir disciplinaire) et dans le contrôle administratif des comportements (biopolitique) »².

A partir de cette conception du pouvoir comme réduisant son instabilité dans la lutte pour la domination en accumulant du savoir sur les individus, Foucault en conclut que c'est dans le cadre des institutions sociales que ce savoir est acquis et que ce pouvoir est appliqué. On entend par institutions l'école, l'usine, l'hôpital, la prison, l'asile, l'armée, tout espace fermé dans lequel les individus peuvent apprendre à reproduire des normes comportementales. Cette nouvelle configuration des relations de pouvoir crée donc des lieux disciplinaires afin d'éduquer, de répartir et de classer les individus, et donc à terme de les produire dans leur individualité. A l'aboutissement de ce raisonnement, nous comprenons que l'histoire du pouvoir et de l'agir social devient l'histoire des institutions. Même la notion de discours, c'est-à-dire la manière dont les sujets se saisissent eux-mêmes de manière biographique, est le produit d'un système de domination. « Dès lors, non seulement la capacité à se représenter soi-même dans une biographie, mais même la capacité à s'éprouver soi-même comme un individu deviennent un produit pratique de la discipline imposée au comportement des corps »³. Le pouvoir fonctionne donc par contrôle continu, et la ressaisie des individus par le discours les amène à se comprendre eux-mêmes selon les normes comportementales dans lesquelles ils évoluent, et à faire circuler ces normes entre eux de manière horizontale : c'est ce que Foucault nomme la capillarité du pouvoir. Ce pouvoir trouve donc son origine dans la production par les institutions à la fois d'un savoir et d'un pouvoir qui amènent les individus à produire un discours sur eux-mêmes perpétuant les normes comportementales aussi bien corporelles que biopolitiques, assurant par-là même la stabilité de l'ordre de domination et la reproduction du système.

¹ FOUCAULT, Michel. 1975. *Surveiller et punir*. Paris : Gallimard, 1975, 352 p.

² Critique du pouvoir, p. 205.

³ *Ibid*, p. 224.

b) La résolution communicationnelle

Par cette reprise de la théorie de Foucault, Honneth la rapproche en de nombreux points de *La dialectique de la raison* ; Foucault comme Adorno pensent l'histoire comme le développement d'un processus de rationalisation, amenant à une plus grande domination sous l'apparence d'une émancipation. L'un comme l'autre considèrent les résultats scientifiques uniquement comme des moyens d'assurer la domination, et tous deux pensent le point culminant de la domination dans le développement d'institutions totalitaires qui forment les individus dans leur individualité ; ils fondent donc tous deux leur théorie sociale sur un modèle coercitif. Cependant là où Adorno conçoit la domination de la nature sur les plans de la production sociale, du pouvoir social et de la formation de la personnalité, Foucault ne comprend l'évolution des sociétés qu'à partir du pouvoir social s'appliquant par les capacités administratives de contrôle. Le social en lui-même se réduit donc à être une simple conséquence d'un pouvoir social toujours plus grand et forgeant de plus en plus profondément les individualités de ses sujets dans le but de préserver sa stabilité. Le modèle de l'organisation sociale est donc purement coercitif, et se comprend non plus comme le champ de luttes mais comme un réseau complexe d'institutions disciplinaires.

Bien que les théories de Foucault et d'Adorno présentent des différences fondamentales, c'est bien un prolongement systémique de la Théorie critique d'Adorno que propose Foucault : l'étude de la manière dont la rationalité croissante a amené un ensemble de disciplines coercitives afin de déterminer l'auto-aliénation de l'être humain. Dans ces deux théories, l'inscription de la réflexion sur le pouvoir dans une histoire de la rationalité et la dimension coercitive de la domination ne prenant place que dans des institutions disciplinaires empêchent de penser les modalités de l'intégration sociale. Il n'y a pas de réflexion dans *L'archéologie du savoir* ni dans *Surveiller et punir* qui ne donne satisfaction à Honneth dans une étude sur la culture et sur l'agir social. Ces deux éléments sont pour Foucault comme pour Adorno le reflet biographique ou intrapsychique d'un système de domination si abouti qu'il en vient à produire les modalités de réalisation de soi et de ressaisie de l'individu par le discours, faisant du sujet une victime passive d'un processus historique de domination rationnelle. Cette conception développe l'aspect du pouvoir qui correspond à son application dans le comportement des individus, mais cette application devient tellement totalisante qu'il n'y a plus de place pour un agir social. Comment penser alors une possibilité de critique du pouvoir et de révolte ?

Ce paradoxe apparent dans la théorie de Foucault, provenant de l'exercice même d'une critique du pouvoir dans un système totalisant et produisant les individus sur le modèle de la coercition, le mène à réfléchir sur les formes d'intégration des sociétés du capitalisme tardif. Honneth se tourne alors vers Jürgen Habermas, qui conçoit l'interaction sociale comme le niveau fondamental d'analyse de toute Théorie critique. Dans la poursuite de l'idée que l'interaction sociale est première dans les processus de formation de l'espèce et dans le développement social, il en vient à penser l'entente comme le paradigme fondamental du social. Il nous revient donc désormais d'étudier le modèle de pouvoir par l'entente dans la théorie d'Habermas, et donc les modalités de l'intégration dans la société présentes dans la *Théorie de l'agir communicationnel*.

Le projet initial d'Habermas commence par une reformulation du projet de la Théorie critique. Là où cette dernière est conçue aujourd'hui comme le développement d'outils critiques descriptifs afin de cerner des pathologies du social, Habermas renvoie au contraire au projet porté par le jeune Horkheimer : la formulation première d'une utopie sociale afin de cibler dans un second temps les obstacles à cette utopie. Il s'agit dans cette optique d'un « projet d'une communauté de communication idéale », s'appuyant sur l'idéalité de l'espace public bourgeois né au XVIII^{ème} siècle. Il faut pour comprendre cet idéal se placer dans la continuité de sa critique du positivisme ; en somme, l'idée que les fondements de la démocratie doivent se trouver dans les sciences humaines empirico-analytiques est critiquée par Habermas. A la différence de Foucault et Adorno, il ne conçoit pas l'ensemble des sciences comme le moyen de parfaire ou perpétuer un modèle coercitif de domination ; cependant, il s'oppose à une lecture positiviste des sciences selon laquelle tout ce qui se trouve dans le monde est analysable du point de vue d'une rationalité humaine seule, car cette vision a pour conséquence de nous faire concevoir tous les problèmes sociaux comme ayant des solutions uniquement techniques. Il s'oppose ainsi à une conception positiviste de la société dans laquelle la démocratie se développe en fonction d'un idéal de société du travail ; l'objectif sous-jacent des démocraties portées par l'utopie de la société du travail est en effet de neutraliser les conflits inhérents au travail salarié à l'aide de moyens juridico-politiques coercitifs. Habermas n'est donc pas complètement éloigné de nos analyses précédentes ; son utopie d'une communauté de communication idéale n'omet ni l'analyse de l'aliénation au travail de Marx, ni l'analyse de l'exercice coercitif des institutions administratives de Foucault. L'ensemble de ces éléments d'aliénation et de domination, présents dans le travail et dans le système de domination, répond à la logique de l'argent. C'est ce que Habermas appelle : le système.

Le système renvoie ainsi à toutes les sphères qui se constituent en dehors de l'intersubjectivité, dans le domaine de la raison instrumentale et stratégique corrélée à l'argent et au pouvoir. Habermas partage semble-t-il les analyses de Foucault et Adorno : l'avènement d'une raison instrumentale dans l'histoire développe un système aliénant constitué des rapports de domination basés sur les logiques économiques et stratégiques en vue du pouvoir. Plus que cela, Habermas décrit l'existence des conflits sociaux et culturels au sein de la société qui viennent structurer la praxis sociale. Bien que le point de départ en soit très différent, l'étude du système par Habermas peut comprendre en son sein les études foucaaldiennes du pouvoir, ou tout du moins en reprendre l'idée d'une administration des sujets menant à l'aliénation, à des fins stratégiques de conservation du pouvoir sur le modèle de la lutte. Dans cette optique, une démocratie se construisant en fonction d'une utopie de société du travail ne peut que s'appuyer sur une praxis sociale déjà porteuse d'inégalités produites à des fins stratégiques. Là encore, la démocratie est un idéal illusoire qui cache l'aliénation réelle des sujets d'une société au profit d'intérêts économiques rationnels.

L'apport de Habermas dans ce débat se conçoit dans la réponse normative qu'il propose à ce système. En effet l'ensemble des conceptions froides et aliénantes telles que le conflit, la domination, la lutte, les inégalités, les conceptions violentes sur les autres groupes, appartient à un domaine social qui connaît une autonomie propre. Ce n'est pas dans le tissu intersubjectif communicationnel que ces distorsions des normes langagières se développent, mais bien dans un imaginaire social rendu systémique par l'action de la raison instrumentale. Mais ces normes langagières prennent place dans une intersubjectivité directe au sein de l'activité discursive des sujets. Habermas propose ainsi le concept de monde vécu, en opposition au système, et qui correspond à « *l'ensemble des convictions partagées par les individus, qui ne relèvent plus désormais des traditions, de l'adoption de valeurs identiques ou de coutumes mais sont construites par le tissu intersubjectif de l'éthique de la discussion. Le commun n'est plus donné mais à constituer* »¹. Le monde vécu est donc le monde expérimenté par le sujet dans sa vie quotidienne et qui se constitue par l'exercice de l'interaction communicationnelle répondant à « l'éthique de la discussion ». Plus qu'une simple sphère de l'interaction, le monde vécu développe une raison communicationnelle à part entière qui s'oppose et combat la raison instrumentale. Ainsi Habermas développe le modèle politique de la démocratie radicale, reposant non sur la raison instrumentale à l'œuvre dans le travail mais sur la raison communicationnelle.

¹ROMAN, Sébastien. 2015. *Reconstruire plutôt que construire. Honneth, lecteur critique de Habermas*. Implications philosophiques, 2015, Le neutre, p. 6.

La spécificité de la pensée de Habermas est donc de développer les deux aspects du pouvoir, son application sur les sujets et l'action concrète des individus, au sein de deux sphères distinctes et concurrentes. Le « pouvoir » dans le sens de la domination des sujets par une raison instrumentale conditionnant la praxis sociale prend place dans le système ; l'action politique des sujets pour se saisir du pouvoir est inefficace si elle repose sur le système, comme pour Adorno et Foucault, mais doit se constituer à partir de la raison communicationnelle à l'œuvre dans le monde vécu. « *Seule la raison communicationnelle peut produire la solidarité sociale nécessaire pour créer une opinion publique politique qui, par son pouvoir d'autodétermination, permettra de vivre dans une démocratie authentique.* ¹ »

L'originalité de ce projet politique basé sur la raison communicationnelle est qu'il comprend son ambition normative comme universelle puisque ne rajoutant rien à la normativité déjà présente dans l'exercice de la pratique communicationnelle. Ainsi l'éthique de la discussion n'est pas une finalité propre au projet habermassien, il s'agit au contraire du cadre normatif déjà présent qui permet la construction d'un espace public au fondement d'une démocratie radicale. L'éthique de la discussion repose ainsi sur quatre principes fondamentaux universels présents dans toutes les pratiques communicationnelles et qui représentent le fondement normatif du tissu intersubjectif : (1) une discussion réelle se réalise si l'on recherche de manière désintéressée avec son partenaire d'interaction le meilleur argument possible, soit le plus universel possible, afin d'arriver à un consensus. (2) Il faut considérer autrui comme son égal dans une relation symétrique afin de savoir intervertir les rôles et adopter le point de vue de l'autre. (3) Une discussion requiert la totale sincérité de ses participants afin de considérer le consensus comme valide. (4) Enfin l'entrée en discussion doit être libre et la soumission aux règles précédentes consentie.

Ces quatre règles normatives qui forment l'éthique de la discussion permettent de structurer le débat ayant lieu dans l'espace public. Cette notion renvoie aux cercles bourgeois du XVIII^{ème} siècle qui représentaient un contre-pouvoir au pouvoir monarchique grâce à la pratique de la discussion égalitaire. Cependant l'espace public ne peut servir de scène à la raison communicationnelle, et donc à la démocratie radicale, que si elle s'est rendue hermétique aux pathologies perpétrées par la rationalité instrumentale du système. Cette herméticité requiert un effort conscient et consenti de neutralisation de l'espace public par les individus, qui décident donc de faire abstraction des contraintes systémiques dans l'exercice de la discussion.

¹ *Ibid*, p. 4.

c) La lutte comme modèle politique

La théorie du pouvoir de Honneth repose sur la distinction habermassienne entre monde vécu et système et sa critique. Il se place donc effectivement dans la continuité du projet de la Théorie critique : son objectif est semblable à celui d'Horkheimer et Adorno, c'est à dire penser l'aliénation sociale par la raison instrumentale et les moyens de la dépasser. Il prolonge ainsi la pensée du système de Habermas et y intégrant les réflexions foucaaldiennes sur la discipline des corps par la production du discours, tout en dépassant le fonctionnalisme de Foucault à l'aide du concept de monde vécu. Bien que ses théories ne soient compréhensibles que dans une articulation entre ces quatre auteurs, Honneth apporte une spécificité propre à cette théorie du pouvoir s'inspirant déjà d'une mise en relation de plusieurs théories.

La théorie du pouvoir et de l'action politique de Honneth commence ainsi par une critique de la théorie de Habermas. Cette critique prend place au niveau de la neutralisation de l'espace public par les individus libres ; selon lui, cette neutralisation rentre en contradiction avec la motivation première de l'entrée en discussion des individus, c'est-à-dire la défense de leurs intérêts personnels et communs. Il propose au contraire la figure de l'engagement ; les expériences d'injustice ne sont pas vécues comme des atteintes à la pratique communicationnelle mais comme le mépris de celui ou celle qui veut prendre part à l'espace social de discussion. De plus, toutes les demandes de justice et de reconnaissance dans la théorie d'Habermas nécessitent leur formulation langagière et argumentative, formulation qui se conçoit surtout dans les classes bourgeoises et supérieures mais beaucoup moins dans les classes populaires qui souffrent le plus de l'injustice. Honneth réutilise donc le conflit du modèle foucaaldien à l'œuvre dans le système pour l'appliquer dans le monde vécu. Les individus s'engagent dans le monde vécu avec la conscience des injustices et des dominations vécues et dans l'optique de signifier leur sentiment de mépris. Le conflit est donc ce qui permet de nourrir l'espace public par les convictions et attentes sociales concrètes des individus.

Honneth réalise donc un dépassement de Foucault et Habermas grâce à Hegel. Le système se conçoit sur le modèle du conflit et des stratégies mises en place par le pouvoir pour limiter son instabilité. Le monde vécu est le lieu social au sein duquel les individus interagissent et formulent leurs demandes de reconnaissance en lutte contre ce modèle de domination source d'inégalités. L'aspect profondément intersubjectif de la pratique discursive permet de comprendre que cet engagement par le conflit forme les sujets dans leur identité.

La figure de l'engagement, se concevant déjà comme une critique de celle de la neutralité, permet ainsi de comprendre le modèle politique à partir du conflit ; l'herméticité idéale entre système et monde vécu est rompue, au profit d'un apport dans l'espace public des revendications réelles des sujets. Les théories développées dans *La réification* trouvent ici une pertinence concrète : la neutralité de l'espace public procède déjà d'un effort exceptionnel de rationalisation d'un monde d'abord vécu sur le modèle de la reconnaissance. La critique de la neutralité est donc celle de l'idée que la connaissance précède la reconnaissance. Or, comme nous l'avons exposé, l'engagement existentiel et affectif en l'autre et dans le processus interactionnel précède la neutralisation cognitive de cet espace social. L'espace public neutralisé orienté par l'éthique de la discussion laisse donc sa place à un espace social conflictuel dans lequel les individus s'engagent émotionnellement, et avec la conscience des injustices et du mépris générés par les pathologies du système.

Le rôle de la philosophie sociale pour Honneth n'est plus de penser l'émergence d'un espace public consensuel étranger aux pathologies du système, mais bien au contraire d'aider les individus à saisir le potentiel moral, politique et émancipateur des luttes pour leur reconnaissance au sein du monde vécu. La praxis sociale et la réalité de ses déformations par des typifications réifiantes ne sont plus suspendues mais forment au contraire la base des revendications sociales et morales des individus. On comprend ainsi que Honneth essaie de renouer avec un potentiel de lutte contre la domination sur le modèle du conflit que Foucault a perdu dans le fonctionnalisme de *Surveiller et Punir*. Le modèle de la lutte intersubjective devient celui de la pratique aussi bien éthique, identitaire et politique des sujets. Dans cette lutte pour la reconnaissance, qui s'inscrit dans une démarche profondément intersubjective, les individus trouvent en effet à la fois la condition de possibilité de l'émergence de leur conscience de soi (que l'on comprend avec *Le système de la vie éthique* et les théories de Mead), les modalités de leur réalisation identitaire (par les rapports pratiques à soi de la confiance en soi, le respect de soi et l'estime de soi) et enfin les paradigmes guidant leurs actions politiques. Si les deux premiers points sont développés dans *La lutte pour la reconnaissance*, le troisième est abordé dans un débat entre Axel Honneth et Nancy Fraser condensé sous le nom de *Redistribution or recognition ? A political-philosophical exchange*¹. L'étude de ce débat nous permettra de saisir deux points d'une importance capitale dans la théorie du pouvoir de Honneth : l'éthique de la reconnaissance, et le dynamisme de cette éthique grâce au concept de surplus de validité.

¹ HONNETH, Axel, FRASER, Nancy. 2003. *Redistribution or recognition?* Londres : Verso, 2003, 288 p.

Ce débat prend place dans le cadre d'une discussion sur la structure morale du capitalisme : la question fondamentale est de savoir si le capitalisme répond de deux sphères distinctes, économique d'une part et culturelle d'autre part, ou s'il répond d'un monisme dans lequel tout le système est fondé sur un mode d'évaluation culturelle. Il s'agit ainsi pour les deux auteurs de développer leur conception de la justice sociale en fonction de ces deux paradigmes, en justifiant ces conceptions sous les aspects de la philosophie morale, de la théorie sociale et de l'analyse politique. Leur objectif est à terme de fonder une théorie normative sur le concept de justice sociale, de développer les moyens politiques d'y parvenir et de construire la conception du progrès social sous-jacente à ces théories.

Honneth propose ainsi de considérer le paradigme de la reconnaissance non comme une condition de justice sociale, mais comme le prisme par lequel il faut repenser l'ensemble de la société et donc les fondements de la Théorie critique. Le cœur d'une nouvelle théorie sociale doit donc reposer sur une ouverture catégoriale aux manières dont les sujets évaluent eux-mêmes l'ordre social. Il faut se tourner vers les prémisses normatives d'une théorie de la reconnaissance qui situe le cœur des expériences d'injustice dans le déficit de reconnaissance sociale, et donc dans les phénomènes d'humiliation et de mépris. Ainsi la tripartition des sphères de la reconnaissance permet de situer une phénoménologie des expériences d'injustice, afin de décrire et analyser les conflits sociaux. Le développement d'une théorie normative implique une réflexion sur la manière d'évaluer ces conflits sociaux.

Le développement d'une théorie politique de la reconnaissance nécessite de l'inscrire dans le cadre d'un progrès social, et donc dans une éthicité que ce projet social doit poursuivre. Comme nous le savons, Honneth pense avec Mead que la formation de l'identité d'un individu se fait par l'internalisation de réponses de reconnaissance socialement normées. Ainsi tous les sujets dépendent essentiellement de différentes formes d'interactions sociales modelées par des normes de reconnaissance mutuelle ; le mépris ou le retrait de cette reconnaissance a nécessairement un effet sur l'individu. Ceci donne un concept approprié de société, dans lequel l'intégration sociale est un processus d'inclusion au travers de formes successives de reconnaissance. La société représente pour ses membres un ordre structurel légitime si elle est capable d'assurer des relations viables de reconnaissance réciproque à tous ses niveaux. Ainsi l'intégration normative des sociétés se fait au travers de l'institutionnalisation de principes de reconnaissance, qui gouvernent les espaces d'interaction et les formes de reconnaissance mutuelle. Ceci nous permet de dire que le jugement moral d'une société doit reposer sur les garanties que cette société donne afin d'assurer les relations de reconnaissance, et donc la formation adéquate d'un

rapport à soi. Le cœur de la théorie de Honneth est que la qualité des relations sociales de reconnaissance devrait être le point de départ d'une conception de la justice sociale, qui a pour but la formation identitaire saine des sujets. Les principes de cette justice sociale sont donc naturellement les paradigmes de la reconnaissance, soit l'amour, le droit et la solidarité sociale, puisque dans la continuité d'Habermas, Honneth cherche les éléments normatifs de sa théorie sociale au sein de la pratique même du social. Les luttes sociales doivent alors aller dans le sens d'une individualisation et d'une plus grande inclusion sociale afin d'accroître les espaces de liberté permettant à l'individu de développer un rapport sain et complet à lui-même, et c'est le rôle de la société bonne que d'assurer cette formation identitaire réussie. Les trois paradigmes de la reconnaissance constituent donc pour Honneth un lexique légitime afin de formuler les attentes de reconnaissance au sein de la pratique discursive dans le monde vécu. Ainsi ce n'est plus l'espace public neutre qui est le support d'une activité politique grâce à l'éthique de la discussion, mais c'est bien l'espace social conflictuel dans lequel les individus formulent leurs attentes suivant les paradigmes de la reconnaissance, ou ce que nous pouvons appeler une « éthique de la reconnaissance ».

L'activité politique des sujets, et donc leurs modalités de réappropriation du pouvoir, se trouvent bien dans le monde vécu mais sur le modèle d'une lutte pour la justice sociale guidée par le progrès social. C'est donc dans un processus dynamique et évolutif que prend place la lutte pour la reconnaissance ; le fonctionnement concret de ce progrès social s'explique par le concept de surplus de validité. En effet dans une société statique la lutte pour la reconnaissance serait vaine ; les modalités selon lesquelles les individus sont reconnus répondraient encore et toujours des mêmes normes, structurant et institutionnalisant par là-même les inégalités sociales. La « lutte » pour la reconnaissance est une lutte pour que les modes selon lesquels l'individu ou le groupe d'individus s'expriment soient reconnus comme légitimes et participant à leur autoréalisation positive, et leur intégration dans la société comme citoyens productifs. Il faut pour cela que les paradigmes de la reconnaissance soient dynamiques et susceptibles de s'adapter aux nouvelles réalités sociales.

Honneth propose donc le concept de surplus de validité : chacun de ces trois principes de reconnaissance a un surplus spécifique de validité dont la signification normative est exprimée par la lutte constante autour de son application et son interprétation. Ainsi il y a trois principes fondamentaux de reconnaissance, chacun d'entre eux a un surplus de validité qui permet de les faire évoluer en dehors des cadres institutionnels en affirmant que certains faits méritent une attention morale en tant qu'ils ne sont pas reconnus par ces trois sphères. Une lutte sociale

prend place dans ces surplus de validité, ce qui permet le progrès ; on peut juger de la validité normative de cette lutte en fonction de si elle tend à une plus grande individualisation et une plus grande inclusion sociale, dans le but de développer toujours plus les espaces de liberté permettant aux sujets de construire leur autonomie et leur identité. L'application concrète de ce progrès se formule négativement en termes de dépassement d'obstacles : l'intégration sociale est donc bien un idéal vers lequel il faut tendre et dont la réflexion se concentre sur la suppression des obstacles à cet idéal. Honneth reste donc proche de l'ambition originelle de Horkheimer et Habermas. Le progrès peut également se retrouver dans la reformulation des limites entre les différentes sphères de reconnaissance ; le passage d'un rapport social de la sphère du prestige à la sphère du droit, ou de la sphère du droit à la sphère de la considération des besoins, est un moyen de considérer le progrès.

La théorie du pouvoir de Honneth se comprend donc effectivement sous deux aspects distincts : l'application de la domination sociale sur les sujets, et le potentiel de ressaisie de ce pouvoir par les sujets dans l'agir social. Tout comme Foucault, Honneth pense le pouvoir dans son application dans le système sur le modèle du conflit, et sur un agir rationnel stratégique en vue d'une stabilité de la domination. Tout comme Habermas, il pense le monde vécu comme le modèle concurrent au système, et comme la scène des interactions intersubjectives qui permettent de lutter contre ce système. Il propose donc de penser l'espace social d'interaction dans les sociétés du capitalisme tardif comme structuré par trois sphères de reconnaissance, et propose de compléter ce constat descriptif par une théorie du progrès social comme trouvant sa place dans les surplus de validité de ces paradigmes au sein d'une éthique de la reconnaissance.

On le comprend donc avec ces réflexions sur la conception du pouvoir de Honneth, la théorie de la reconnaissance est avant tout descriptive. Sa normativité se comprend à partir d'éléments déjà présents dans l'interaction communicationnelle, bien qu'il s'agisse cette fois de la lutte pour la reconnaissance et non de l'éthique de la discussion. La reconnaissance ne trouve son potentiel moral d'émancipation, c'est-à-dire sa place dans un progrès social allant vers une plus grande liberté pour les individus, qu'à partir du concept central de surplus de validité. Ce concept est donc celui qui permet de comprendre la lutte pour la reconnaissance dans le sens littéral d'une lutte, avec un aboutissement et au sein d'une dynamique du pouvoir. Le surplus de validité est donc la seule chose qui permet au système normatif de Honneth de sortir de la simple répétition des normes sociales et des pathologies du système. La continuité de notre travail critique consistera donc en une mise à l'épreuve de ce concept.

Cette étude de la théorie du pouvoir de Honneth nous a permis de saisir l'enjeu fondamental de sa théorie normative ; le descriptif et le normatif sont intrinsèquement liés dans son système puisqu'il pense, dans la continuité d'Habermas, la nécessité de trouver les paradigmes normatifs d'une théorie sociale dans la pratique quotidienne du social. Honneth se place ainsi dans la continuité de la Théorie critique qui applique cette même méthodologie sous le nom de « critique immanente » ; la moralité d'un système normatif doit toujours faire écho à des éléments présents dans la société et s'étudiant empiriquement. En cela la critique de la théorie descriptive de Honneth, qui nous a permis d'aboutir à une quadripartition de la reconnaissance en lieu et place de la tripartition hégélienne, nous amène nécessairement à en étudier les répercussions sur la théorie normative de la reconnaissance qui puise ses fondements dans cette théorie descriptive. L'étude des écrits normatifs et politiques de Honneth, soit *Critique du pouvoir et Redistribution or recognition*, nous permettent de saisir le concept de surplus de validité comme l'outil fondamental et nécessaire au potentiel émancipateur de la reconnaissance. La question qui doit nous préoccuper désormais, et qui occupera le dernier moment de notre réflexion, est donc la suivante : le concept de surplus de validité garde-t-il une pertinence analytique après sa mise à l'épreuve par nos réflexions précédentes, et par les critiques qu'il peut connaître d'autres auteurs ? En d'autres termes, les conséquences normatives de notre reformulation de la théorie descriptive de Honneth mènent-elles à la perte du potentiel moral et émancipateur de la reconnaissance comme moteur du progrès social ?

Afin de traiter cette question, notre réflexion nous amènera d'abord à trouver dans la pensée même de Honneth les conséquences du retrait de ce surplus de validité. Nous étudierons ainsi le rapport entre Axel Honneth et les sociologues français Luc Boltanski et Eve Chiapello, auteurs de l'ouvrage *Le nouvel esprit du capitalisme*¹. Ceci nous permettra dans un second temps de critiquer le surplus de validité, en démontrant comment nos réflexions lors du second mouvement de notre étude permettent d'inscrire dans le fonctionnement concret de la reconnaissance les critiques féministes du concept « d'interaction pré-politique ».

¹ BOLTANSKI, Luc, CHIAPELLO, Eve. 1999. *Le nouvel esprit du capitalisme*. Paris : Gallimard, 2011, 980 p.

B) Surplus de validité et espace social

a) La reconnaissance comme idéologie

Honneth traite directement du rapport de la reconnaissance aux normes du pouvoir et de sa reproduction dans deux articles présents dans *La société du mépris* : « *Les paradoxes du capitalisme : un programme de recherche* » et « *La reconnaissance comme idéologie* ». Dans le premier, coécrit avec Martin Hartmann, il traite des modifications vécues par les sphères de la reconnaissance à l'ère du capitalisme tardif, soit depuis les années 1970. Dans le second, il se défend de la vision de la reconnaissance proposée par Judith Butler, dans la continuité de Louis Althusser, selon laquelle la reconnaissance n'est qu'un moyen de perpétuer la domination sociale en la rendant volontaire.

Ainsi dans le premier article, Honneth propose d'étudier les évolutions des principes de reconnaissance entre la période sociale-démocrate des années 1960 – 1970 et la période néo-libérale depuis les années 1980. À la suite de Talcott Parsons¹, il propose de considérer les évolutions du capitalisme dans les années 1960 sous le prisme de trois concepts normatifs : la domination du modèle de l'individualisme dans le domaine de l'amour, l'égalité universelle comme forme du droit dans le domaine juridique, et le concept de performance comme principe d'attribution statutaire dans le domaine social. Chacune de ces sphères connaît un surplus de validité lui permettant de se transformer en fonction de son interprétation dans la réalité sociale. Dans cette période sociale-démocrate, chacun des principes de la reconnaissance s'élargit et connaît une croissance exponentielle ; la plus grande liberté laissée aux individus dans leurs appels à une égalité sociale, grâce à des politiques régulatrices et redistributives, permet de stimuler le recours au surplus de validité.

Ainsi les valeurs normatives des principes de reconnaissance s'étendent et permettent aux individus de connaître une plus grande liberté ; ces principes ont donc tous les trois un potentiel émancipateur. Le principe de l'individualisme donne un contrôle accru de sa propre existence, permettant à chacun de décider de son avenir et de se ressaisir biographiquement comme le sujet d'expériences permettant la réalisation de soi et non dans un destin figé,

¹ PARSONS, Talcott. 1971. *Le système des sociétés modernes*. Belgique : Dunod, 1973, 192 p.

avantage auparavant réservé aux classes supérieures. L'universalité du droit permet d'étendre les droits de participation politique et les libertés civiles, rendant chaque individu autonome et responsable. Enfin le principe de performance tend lui aussi à l'universalisme, puisque la reconnaissance d'un individu dans son travail ne dépend plus de son milieu ou de sa naissance mais de la performance individuelle qu'il est capable de produire.

Cependant Honneth démontre l'existence de paradoxes dans l'ère néolibérale qui suivent ces évolutions sociales-démocrates. On entend par paradoxe une contradiction qui « *à travers la concrétisation visée d'une intention, (...) réduit justement la probabilité de voir cette intention se concrétiser* »¹. Un paradoxe se constitue donc comme la subversion d'une intention initiale qui failli à cette intention. Dans le cas présent, l'intention initiale est justement le potentiel émancipateur présent dans les trois sphères de la reconnaissance et leur interprétation respective dans la société sociale-démocrate. Ce paradoxe est dû à une évolution du système capitaliste au début des années 1980 : ce que les sociologues français Boltanski et Chiapello appellent le nouvel esprit du capitalisme. Cette théorie repose sur l'idée que le capitalisme a besoin de justifications pour appuyer ses sources motivationnelles ; or là où l'idéal de la grande industrie fournissant une stabilité et un potentiel d'évolution confortable a permis d'appuyer les pratiques capitalistes des années 1930 à 1960, la déconstruction de l'Etat Providence et les crises successives ont amené les sources motivationnelles du capitalisme à évoluer. Il fonctionne désormais par « projets » ; les individus mis en avant sont donc désormais ceux qui sont capables de s'engager entièrement dans des projets constamment renouvelés, des individus pleinement autonomes et responsables qui répondent de l'impératif d'être entrepreneurs d'eux-mêmes.

Ces nouvelles sources motivationnelles ont ainsi subverti les principes de reconnaissance et leur interprétation, amenant justement à des paradoxes qui ont réduit voire fait disparaître le potentiel émancipateur de ces principes. Le principe d'individualisme a, pour les besoins de justification du nouveau capitalisme, été réinterprété comme une exigence de qualification et de comportement sous la pression de demandes économiques ; le capitalisme en réseau demande toujours plus aux individus qui en viennent à organiser leur vie même sentimentale ou affective autour d'atouts de démarcation sociale. L'égalité universelle qui prônait l'égale responsabilité de chacun s'est vue détournée en une totale responsabilité appliquée à l'individu, qui se trouve donc unique responsable de toutes ses situations sociales et problèmes ; le pauvre

¹ *La société du mépris*, p. 286 – 287.

est pauvre par sa faute. Enfin le principe de performance a perdu son universalisme en tant que seuls ceux qui connaissent une réussite suite à leur performance de travail sur le marché économique trouvent de la reconnaissance. Le problème traité dans ce texte est donc celui de la possibilité de maintenir un potentiel critique et émancipateur à la reconnaissance. Si la période néolibérale a amené à des paradoxes, provoquant la subversion de principes auparavant garants du potentiel normatif du développement des individus, comment penser une avancée dans le domaine de la reconnaissance comme étant moralement souhaitable ? Comment distinguer un élargissement de la reconnaissance qui soit émancipateur des pathologies du social d'une avancée dans la reconnaissance qui participe à la reproduction d'un système porteur de mépris ?

« La reconnaissance comme idéologie » se confronte donc aux doutes quant au potentiel critique du concept de reconnaissance. Honneth présente ainsi la pensée de la reconnaissance d'Althusser, prolongée par Judith Butler dans *La vie psychique du pouvoir*¹. Selon ces auteurs, « *les individus sont poussés à adopter, au travers de processus de reconnaissance mutuelle, un rapport à soi spécifique qui les incite à assumer de leur plein gré des tâches et des devoirs servant la société* »². La reconnaissance est alors conçue comme une idéologie permettant la reproduction du système de domination ; l'exemple le plus célèbre est celui de l'oncle Tom, esclave noir, qui trouve de la fierté dans la reconnaissance qu'il obtient pour sa docilité et sa soumission. Honneth tente ainsi de répondre à cette question, fondamentale à la conservation du potentiel critique de la reconnaissance : comment distinguer les formes de reconnaissance idéologiques des formes de reconnaissance justifiées ?

Il revient d'abord pour cela sur les prémisses de sa théorie : la reconnaissance est l'affirmation de qualités positives de sujets humains ou de groupes. Elle prend la forme d'une action, c'est-à-dire qu'elle se conçoit comme une attitude qui rend la reconnaissance effective en actes concrets. Il s'agit donc d'un phénomène distinct et autonome poursuivi en lui-même et pour lui-même, et non de la conséquence d'une autre action. Enfin, la reconnaissance se comprend selon trois sphères distinctes. Il rajoute à cette définition de la reconnaissance l'idée qu'il s'agit d'un acte de réception, c'est-à-dire que ce sont des caractéristiques propres à l'être humain et déjà présentes qui sont reconnues par l'autre ; il ne s'agit donc pas d'un acte attributif, ce qui le distingue d'une logique d'étiquetage. La reconnaissance se conçoit donc dans un réalisme moral, selon lequel ce qui est reconnu à l'autre peut être transformé historiquement, sans que cela ne mène à un relativisme absolu puisque ce qui est reconnu dépend toujours du mode

¹ BUTLER, Judith. 2002. *La vie psychique du pouvoir : l'assujettissement en théories*. Paris : Scheer, 2014, 312 p.

² *La société du mépris*, p. 245.

d'application des trois sphères de la reconnaissance. La reconnaissance se comprend donc comme « *un comportement réactif par lequel nous répondons de manière rationnelle à des qualités que nous avons appris à percevoir chez les sujets humains selon le degré d'intégration dans la seconde nature du monde vécu* »¹.

Honneth se distingue donc d'Althusser, qui pense toute forme de reconnaissance sur le modèle d'une idéologie. Ces premières distinctions réalisées, l'auteur se propose de distinguer ce qui peut effectivement jouer le rôle de reconnaissance idéologique de ce qui ne correspond qu'à une logique de classification évaluative. Ainsi, une idéologie de la reconnaissance n'est concevable que si elle est productive et non répressive, et donc qu'elle ne réalise pas d'exclusion et participe au contraire à l'intégration. Le racisme, le sexisme ou le classisme ne sont donc pas des idéologies de la reconnaissance. La première caractéristique d'une idéologie de la reconnaissance est donc d'être positive, au sens où elle dote positivement les individus d'un rapport amélioré à eux-mêmes. Deuxièmement, cette idéologie doit être crédible, au sens où elle doit se rapporter tout autant aux conditions de possibilités d'une telle idéologie, qu'au milieu et contexte spatio-temporel de l'individu. Le second facteur est donc celui de la crédibilité, afin que l'individu puisse se sentir concerné par cette idéologie. Enfin, ces énoncés doivent être suffisamment différenciés pour exprimer une performance particulière, c'est-à-dire que les individus se sentent valorisés à la lumière de cette idéologie en comparaison d'une réalité sociale donnée ou de leur passé. Ces systèmes idéologiques doivent donc être positifs, crédibles et différenciés ; ils ne peuvent donc être irrationnels. Ils mobilisent des motifs évaluatifs qui permettent de convaincre rationnellement l'individu d'agir de telle manière ; ils opèrent donc dans le « domaine des raisons ». C'est pour cela que les idéologies de la reconnaissance qui peuvent réellement être qualifiées ainsi prennent place dans les domaines de l'amour, de l'égalité juridique ou de l'estime sociale, afin de trouver une base légitime dans l'agir social.

Comment alors différencier une avancée morale dans une de ces sphères comme étant justifiée et non comme une idéologie ? En effet le risque d'une telle idéologie de la reconnaissance est de se confondre avec une avancée morale dans n'importe laquelle de ces sphères. Lorsque ces idéologies en viennent à modeler nos comportements, par l'action de la publicité par exemple, il s'agit effectivement d'un conditionnement du comportement humain par la reconnaissance dans une logique productive et non répressive. Les changements de lexique employés dans le monde du travail par exemple, passant « d'employés » à « travailleurs-

¹ *Ibid*, p. 260.

entrepreneurs », répondent d'une idéologie de la reconnaissance qui amène les employés à être plus productifs en abordant leur travail non sur le mode d'une obligation mais sur celui d'un accomplissement personnel de leurs capacités. Il s'agit donc bien d'une forme idéologique de reconnaissance à but régulateur. Les sujets ont de plus toutes les raisons de s'engager dans cette idéologie puisqu'elle est positive, crédible, et leur apporte un sentiment accru de valeur. Il faut, pour conserver la possibilité de distinguer une reconnaissance justifiée d'une reconnaissance idéologique, revenir sur le concept d'action effective. La distinction fondamentale entre les deux est celle de la condition matérielle : une demande de reconnaissance justifiée trouve une réalisation effective matérielle dans les institutions et dans le tissu intersubjectif, là où les idéologies de la reconnaissance ne peuvent que promettre une reconnaissance matérielle sans jamais la faire parvenir en acte. En somme « *quelque chose dans le monde physique des faits institutionnels ou des manières de se comporter doit changer pour que le destinataire puisse être effectivement convaincu d'être reconnu d'une nouvelle manière* »¹.

Honneth propose donc un outil analytique permettant de déterminer si un changement dans les modalités d'application d'une sphère de la reconnaissance va dans le sens du progrès social : son effectivité dans le monde vécu matériel de l'individu. Par ce travail, il donne à la notion de surplus de validité un contenu positivement déterminé afin de juger du bien-fondé moral de l'évolution sociale. Le paradigme de la reconnaissance se défend des accusations d'outil de reproduction du système de deux manières : d'une part, il faut étudier si les évolutions acquises dans le surplus de validité de chaque principe connaissent une effectivité. D'autre part, les idéologies de la reconnaissance ne se conçoivent que dans le « domaine des raisons » et n'ont aucune base matérielle, là où la reconnaissance véritable trouve son ancrage dans le domaine émotionnel. La vraie reconnaissance se distingue de la reconnaissance idéologique par le fait qu'elle s'inscrit dans un moment psychologique et donc pré-politico-rationnel. Les paradoxes du capitalisme ne désavouent donc pas le potentiel émancipateur de la reconnaissance si, grâce à ces deux éléments, il est possible de distinguer une bonne d'une mauvaise interprétation du surplus de validité. Il nous faut donc réfléchir à l'articulation de ces trois justifications du principe de surplus de validité : l'intention initiale de la société sociale-démocrate de développer un potentiel émancipateur dans l'action sociale, l'absence de réalisation effective des idéologies de la reconnaissance, et enfin l'ancrage émotionnel pré-politique des paradigmes de la reconnaissance.

¹ *Ibid*, p. 272.

b) L'interaction pré-politique

Il nous faut d'abord repenser la notion d'effectivité de l'action proposée par Honneth. Selon lui, les idéologies de la reconnaissance sont provoquées par des paradoxes du capitalisme à l'ère néolibérale. En croisant les lectures des articles mentionnés précédemment, il est aisé de comprendre que les avancées de l'ère sociale-démocrate sont pour lui des formes justifiées de reconnaissance, en tant qu'elles ont une effectivité pratique dans le rapport de l'individu à la société et à lui-même, tandis que la période néolibérale a provoqué dans la subversion paradoxale de ces principes des idéologies de la reconnaissance. Les formes nouvelles de reconnaissance dans la société de ces dernières années ne sont donc pas une menace pour le potentiel émancipateur de la reconnaissance, puisque les notions de sur-individualisme, de sur-responsabilité et de performance totale ne sont que des idéologies ne trouvant pas d'effectivité. Elles ne prennent donc pas la place des paradigmes originaux que sont l'individualisme, l'autonomie et la performance, mais ne font qu'en altérer les effets sur les individus.

Honneth semble appuyer le postulat d'une non-effectivité des idéologies néolibérales sur l'idée que ces idéologies prennent place dans un rapport non intersubjectif, mais dans un rapport entre un sujet et une institution. Les formes dites idéologiques de reconnaissance sont déficitaires en tant que l'injonction donnée par le système ne trouve pas de résonance au niveau intersubjectif, et ne peut donc faire réellement accéder l'individu à la forme de reconnaissance qu'il recherche. Ainsi, il n'y a pas de réelle reconnaissance à proprement parler dans les idéologies néolibérales puisque « *les dispositions institutionnelles nécessaires pour réaliser effectivement la valeur nouvellement mise en évidence dans l'acte de reconnaissance ne suivent pas* »¹. Les idéologies de la reconnaissance ne sont donc pas des évolutions de la reconnaissance permises par le surplus de validité, elles sont des formes non-effectives de promesses de reconnaissance qui, bien que renvoyant aux sphères réelles de reconnaissance, n'en font pas partie. Le progrès moral de la société est donc bien conservé par le surplus de validité dans les sphères de la reconnaissance puisque ses formes déficientes sont exclues de ce progrès.

Or l'affirmation de Honneth est fortement critiquable, et repose sur un présupposé moral pouvant être qualifié d'arbitraire. Dans la pensée de Habermas dont il s'inspire, l'éthique de la discussion prend place dans l'agir communicationnel et donc dans le monde vécu. Ce monde vécu est également traversé par l'agir stratégique, c'est-à-dire l'action selon laquelle les sujets

¹ *La société du mépris*, p. 273.

vont essayer d'influencer leur interlocuteur par le biais de la propagande, du mensonge, ou de tout autre outil communicationnel mobilisé à des fins stratégiques. La possibilité de construire une éthique de la discussion dans l'agir communicationnel et donc sans l'agir stratégique est permise par l'acte de neutralisation demandé aux sujets dans l'interaction. Or la posture de la neutralité est critiquée par Honneth, au profit de celle de l'engagement ; dès lors, rien ne justifie que l'agir stratégique n'ait pas lieu dans les relations communicationnelles. Cet agir stratégique peut prendre la forme d'une adaptation des individus aux institutions dans lesquelles ils évoluent, dans leurs attentes et relations intersubjectives. Ainsi un sujet qui entrera dans une entreprise à l'ère néolibérale aura des interactions avec ses collègues et ses supérieurs, qui ne sont pas « l'institution » mais bien des personnes concrètes. Le fait que cet individu poursuive les idéologies de la reconnaissance en place dans ce milieu, c'est-à-dire la sur-responsabilité et la performance totale, lui amènera une reconnaissance réelle et effective de la part de ses supérieurs et collègues, mais également dans l'image sociale que la société lui renverra de lui-même. Cette reconnaissance grâce à laquelle il est reconnu comme citoyen productif lui permettra d'ailleurs d'obtenir de meilleurs postes, une augmentation salariale, et de stimuler ses relations affectives et amoureuses grâce à cet atout social.

Ainsi contrairement à l'Oncle Tom qui ne trouve qu'une amélioration subjective de ses conditions, ou aux effets locaux d'une communauté de valeurs qui dotent l'individu d'une reconnaissance seulement symbolique et sociale¹, les idéologies néolibérales ont des effets matériels sur les aspects sociaux de l'existence traversés par des enjeux économiques. Ainsi la différence est que la reconnaissance à l'ère néolibérale n'est pas une forme locale de perversion des paradigmes de la reconnaissance, ou une forme de subversion paradoxale de ces principes ; il s'agit au contraire d'une évolution générale et systémique des principes de la reconnaissance à l'échelle institutionnelle, lui permettant ainsi d'avoir des effets sociaux, symboliques et matériels. Ces évolutions sont marquées par l'agir stratégique, et trouvent pourtant des réponses institutionnelles et des effets matériels et symboliques. La figure de l'engagement, remplaçant chez Honneth celle de la neutralité, a donc pour effet de substituer le moment de la neutralisation volontaire ; dès lors, la limite entre agir communicationnel et agir stratégique est brouillée. L'herméticité des évolutions de la reconnaissance à l'agir stratégique, et donc à la logique de domination du système, n'est alors plus justifiée et ne repose que sur une assomption de la part de Honneth. Ces réflexions nous permettent de mettre en évidence le principe fondateur de l'ensemble de sa théorie : une anthropologie morale, via laquelle il fait le pari que tous les individus

¹ C'est le cas par exemple des groupes extrémistes idéologiques ou des communautés religieuses strictes.

partagent une volonté commune d'agir pour le bien de l'espèce. Tous les sujets d'une société accepteraient donc implicitement de considérer leurs interactions en dehors du système et dans un espace social commun, bien que cet espace se construise sur le modèle de la lutte.

Nous comprenons donc la difficulté dans laquelle se trouve la théorie de Honneth ; là où d'une part il fait reposer sa phénoménologie des expériences de mépris sur des pathologies du système, l'anthropologie morale dans laquelle il se place l'empêche de considérer les principes de la reconnaissance comme participant à ces pathologies. En opposant les pathologies sociales venant du système à la tripartition de la reconnaissance prenant place dans le monde vécu, il s'interdit de faire des principes de la reconnaissance une source de pathologies sociales. Dès lors, les effets négatifs de la reconnaissance – qu'il constate à plusieurs reprises – ne peuvent venir que de relectures locales et biaisées des paradigmes fondamentaux de la reconnaissance, ou de paradoxes propres à une époque donnée ; ces principes en eux-mêmes doivent être moraux et émancipateurs, puisqu'ils sont le reflet d'une moralité déjà présente dans l'agir social. Cette difficulté est ce qui interdit à Honneth de considérer les évolutions néolibérales de la reconnaissance comme des nouveaux paradigmes de reconnaissance, car cela impliquerait que les paradigmes de reconnaissance pourraient être pénétrés par l'agir stratégique. Or, nous voyons avec cet exemple du milieu de l'entreprise, et plus généralement avec la diffusion toujours plus rapide de l'injonction à être « entrepreneur de soi » jusque dans le milieu universitaire¹, que les formes actuelles de la reconnaissance qualifiées de « idéologiques » par Honneth trouvent une effectivité matérielle et institutionnelle. L'argument de la non-effectivité des formes idéologiques de reconnaissance est donc inadéquat, et ne se justifie que par l'anthropologie morale universalisante dont Honneth fait preuve.

La possibilité pour les individus de trouver une plus grande liberté et donc une émancipation par les sphères de la reconnaissance reposait sur le fait que les recours aux surplus de validité de ces différentes sphères tendent nécessairement vers un progrès moral de la société. Cette idée s'appuyait sur deux arguments : la non-effectivité des formes injustifiées de reconnaissance, et l'ancrage pré-politique de ces sphères. Or, comme nous venons de le constater, même les formes de reconnaissance marquées par l'agir stratégique peuvent trouver une résonance institutionnelle si l'on sort de l'anthropologie morale dans laquelle Honneth se restreint. Comment distinguer alors une évolution justifiée du principe de reconnaissance d'une idéologie qui ne rentre donc pas dans la logique du progrès social, si l'effectivité n'est plus un critère ?

¹ Comment ne pas voir une logique d'entreprise dans le projet « ma thèse en 180 secondes » ?

Il est possible de réaliser ce constat dans une mise au jour rétrospective. Une évolution justifiée et émancipatrice de la reconnaissance serait alors une transformation des paradigmes de la reconnaissance sociale à propos de laquelle il est possible de constater qu'elle a effectivement eu un effet positif sur les individus. C'est ce que propose Honneth avec son analyse de la société sociale-démocrate des années 1960 ; près de cinquante ans après, il nous est possible de constater que les évolutions de cette époque ont effectivement amené une plus grande liberté aux individus, leur permettant de réaliser un accomplissement éthique et identitaire d'eux-mêmes plus grand. Cela reviendrait de plus à un projet hégélien, qui considère que le rôle de la philosophie est d'illuminer le passé et non de prévoir le futur ; c'est le sens de l'énigmatique phrase de Hegel « *La chouette de Minerve ne prend son envol qu'à la tombée de la nuit* »¹ dans *Principes de la philosophie du droit*. Cette idée connaît cependant deux limites.

D'une part, nous abordons toujours le passé à partir du contexte actuel ; l'opération de synthèse que nous réalisons quand nous attribuons un savoir à une époque donnée ne peut se faire qu'à partir de nos conceptions contemporaines. C'est tout le travail de Michel Foucault et de l'école des Annales que de montrer cette difficulté. Mais surtout, la mise au jour rétrospective du potentiel émancipateur de la reconnaissance par le passé ne se confond pas avec l'élaboration d'une théorie normative. En effet les paradigmes de la reconnaissance évoluent, les morales des sociétés changent, les institutions sociales s'adaptent ; bien qu'il soit nécessaire et pertinent de réaliser ce travail historique, la légitimité de l'évolution des paradigmes de la reconnaissance par le recours aux surplus de validité doit se trouver dans un élément intrinsèque à la reconnaissance elle-même. Notre question est donc : quels sont les éléments qui permettent d'affirmer que le respect des normes de la reconnaissance permettra d'atteindre une plus grande liberté ?

Si la non-effectivité des formes non-justifiées de reconnaissance est perdue dans la critique de l'anthropologie morale de Honneth, et que le fait de constater empiriquement que la reconnaissance a tenu ce rôle émancipateur par le passé ne suffit pas à construire une théorie normative, alors il ne reste plus que l'idée fondamentale de Honneth : la reconnaissance est pré-politique. Le seul moyen de justifier que le recours aux normes de la reconnaissance est bien porteur d'un potentiel émancipateur, et donc que les surplus de validité tendent bien vers une plus grande liberté pour l'individu, est d'affirmer que certaines formes de reconnaissance peuvent s'extraire et se protéger de l'agir stratégique et des rapports de domination.

¹ HEGEL, Georg William Friedrich. 1820. *Principes de la philosophie du droit*. Paris : PUF, 2013, 816 p.

Selon la théorie du pouvoir et des institutions de Honneth, la violence sociale est la conséquence d'une expérience d'humiliation et donc de mépris de reconnaissance. La violence est donc psychologique, et prend place au niveau du rapport identitaire de l'individu à lui-même et non au niveau de la structure politique et sociale. Ainsi l'interaction est considérée dans ce schéma comme étant originellement la même pour tous ; tous les individus répondent au même fonctionnement social, c'est-à-dire l'interaction communicationnelle normée par la tripartition des sphères de reconnaissance. Les violences symboliques prennent donc place dans la non-réciprocité de cette reconnaissance mutuelle. Les sujets d'une société dans la théorie de Honneth partagent donc un espace social unique et commun, réglé par une éthique de la reconnaissance, et normé par des institutions se faisant le reflet des trois sphères de reconnaissance. Le mépris est donc le résultat d'une intention subjective d'un individu qui ne respecte pas cette éthique de la reconnaissance et qui va contre les institutions de la société en s'appuyant sur des idéologies, des paradoxes, des fausses représentations présentes dans sa communauté de valeurs. Le moyen de dépasser ces axes de mépris est de se référer aux paradigmes de la reconnaissance déjà présents dans la structure des relations intersubjectives et dans les institutions culturelles. Ainsi Honneth présente un modèle de participation sociale dans laquelle les interactions communicationnelles premières sont égales pour tous ; la violence symbolique et les inégalités sociales prennent place à un niveau analytiquement supérieur à celui de la politique, c'est-à-dire au niveau des relectures personnelles des normes de l'amour, de l'égalité légale ou de l'accomplissement de soi. Le niveau analytique du rapport psychologique à soi précède donc celui des interactions politiques chez Honneth, et ainsi la poursuite des normes de la reconnaissance n'est pas altérée par ses utilisations politiques et idéologiques.

De nombreux auteurs, notamment dans le champ de la philosophie féministe, ont répondu à Honneth que cette théorie manquait de réalisme quant aux institutions sociales. Les auteurs féministes comme Judith Butler et Nancy Fraser¹ entre autres réfléchissent justement à la manière dont les institutions sont déjà le reflet d'axes de subordination. En somme Honneth pense que tous les individus ont un accès égal à l'interaction et à l'éthique de la reconnaissance, là où les injustices se retrouvent dès l'accès à cette interaction. L'analyse des schémas institutionnalisés de subordination réfute l'idée d'une interaction pré-politique. Prenons l'exemple des subordinations de genre ; selon Honneth, un homme et une femme vont tous deux s'engager dans l'espace social de manière égale, et en partageant des normes d'interaction. Si la femme subit un mépris en étant minimisée dans sa contribution positive à la société, ce mépris sera dû

¹ FRASER, Nancy. 2008. *Scales of justice*. Colombia: CUP, 2008, 224 p.

au non-respect de l'attente normative de la solidarité sociale de la part de l'homme, et cette violence s'exprimera psychologiquement sur le rapport pratique de la femme à elle-même.

Pour les auteures féministes, l'engagement de nos deux protagonistes sera déjà différencié. En effet les deux individus auront grandi dans une société et une culture qui les amèneront à être déjà dans un rapport non égalitaire avant même l'interaction. Ainsi ce n'est pas le non-respect d'une norme dans l'interaction qui pose problème mais bien l'accès à l'interaction. Il faut pour qu'une norme soit méprisée dans un cadre de reconnaissance que ce cadre existe déjà, or la société et les institutions culturelles (média, culture de masse, habitudes de consommation) ne permettent pas de créer un cadre égalitaire de discussion. Le reproche fait à Honneth est qu'il ne considère pas la manière dont les normes sociales porteuses de typifications réifiantes et d'axes de subordination viennent altérer la possibilité même d'avoir une interaction paritaire. Si l'individu répond à un ou plusieurs critères de subordination (genre, âge, couleur de peau, classe sociale, sexualité, transidentité), il n'aura pas un accès égal et paritaire à l'espace social de discussion. Il sera d'abord saisi selon ces critères subordonnants. La situation d'un espace social unique dans lequel tous les individus s'engagent selon les mêmes modalités, idée tirée des thèses habermassiennes de l'espace public, est un idéal vers lequel tendre mais ne correspond pas à la réalité sociale. Il est donc souvent reproché à Honneth de ne considérer l'interaction que dans le cadre d'universitaires privilégiés partageant une discussion dans un amphithéâtre : la réalité des injustices sociales au niveau de l'accès à l'interaction lui échappe.

Les arguments féministes sont donc comparables à la première critique que nous avons portée à Honneth : le primat chronologique des normes d'interaction sur ces interactions. Or comme nous le savons sa réponse est sans appel : la reconnaissance précède la connaissance, même au niveau catégoriel. C'est à ce niveau d'analyse que nous pensons que notre étude de la thèse de Honneth apporte un élément pertinent. Les théories féministes abordent Honneth dans une critique frontale mobilisant d'autres origines théoriques – Judith Butler mobilise Althusser et Foucault pour reformuler le concept de reconnaissance comme un outil de domination, Nancy Fraser s'inspire de Marx pour considérer la reconnaissance en termes de justice. Pour ces deux critiques, le débat atteint généralement le statut quo puisque l'argument de Honneth selon lequel la reconnaissance précède de manière catégoriale la connaissance, et donc que l'engagement en l'autre précède sa saisie cognitive, invalide les critiques de l'antériorité chronologique des normes d'interaction. Cependant, nous avons dans les pages précédentes justifié notre critique selon laquelle ces normes précèdent l'interaction d'un point de vue chronologique mais aussi catégoriel. En outre l'intégration de la reconnaissance première dans une quadripartition de la

reconnaissance, sur le modèle d'un déploiement, nous a amené à considérer cette antériorité dans l'ensemble des sphères sociales. Ainsi l'interaction n'est pas pré-politique, puisque l'adoption de la perspective de l'autre nécessite le passage par une interaction première qui répond donc à des normes sociales d'interaction traversées par des axes de subordination. Notre étude vient donc ancrer les critiques de Nancy Fraser de l'antériorité chronologique des subordinations aliénantes sur les interactions au niveau catégorial, et donc dans le fonctionnement même de la reconnaissance première. De plus le déploiement de cette reconnaissance, déjà modelée par les normes d'interaction, amènera dans la sphère sociale à considérer comme légitime des comportements subordonnants qui trouvent dans les paradigmes de la reconnaissance une instance de légitimation ; ceci nous rapproche de l'idée de Judith Butler.

Nos réflexions précédentes sur le concept de reconnaissance première viennent donc invalider le caractère pré-politique de l'interaction ; or cet élément était le concept clé permettant de justifier le potentiel émancipateur de la reconnaissance. Au-delà de la possibilité de mise au jour rétrospective, et sans l'outil analytique de l'effectivité, la perte du caractère pré-politique des rapports de reconnaissance fonde les critiques de Judith Butler et Nancy Fraser dans la théorie même de Honneth, et nous empêche de penser une émancipation assurée par la reconnaissance. Plus rien en effet ne garantit que les surplus de validité soient hermétiques aux normes sociales subordonnantes et réifiantes ; il est donc impossible d'affirmer que les avancées dans des sphères de la reconnaissance aillent dans le sens d'une plus grande liberté pour les individus, et non dans une logique de reproduction du système par l'intégration positive de normes dans le comportement des individus.

c) Repenser un agir social

Nous en venons ainsi au terme de notre réflexion. Dans notre projet d'étude de la Théorie critique, et de la philosophie sociale plus généralement, nous souhaitions mettre à l'épreuve la théorie de la reconnaissance de Honneth. Nous avons donc fait le choix de l'appréhender comme un système unique et continu, alliant une théorie descriptive visant à déterminer les pathologies de nos sociétés à un projet normatif établissant le caractère moral et émancipateur de l'agir social. Notre volonté était donc double : comprendre la théorie de Honneth à ses différents niveaux d'analyse afin d'en réaliser une mise à l'épreuve critique d'une part, et saisir sa place dans la tradition de l'École de Francfort d'autre part.

Concernant le premier de ces deux objectifs, le travail que nous avons proposé nous a permis de resituer la dynamique et les différents concepts fondamentaux de la théorie de la reconnaissance. Il nous est apparu que le concept de reconnaissance première présenté dans *La réification* précise à la fois le fonctionnement empirique de la reconnaissance et son caractère moral et pré-politique. *La lutte pour la reconnaissance* propose ainsi de comprendre du point de vue descriptif le déploiement de cette reconnaissance dans trois sphères, et de faire de ces principes de reconnaissance des normes de l'agir social. *Critique du pouvoir* et *Redistribution or recognition* nous permettent de comprendre comment ces normes comportementales sont porteuses d'une moralité, plaçant donc le projet normatif de Honneth dans une difficulté conceptuelle : le normatif correspond aussi bien à une étude descriptive des normes qu'à une théorie morale prescriptive. Enfin *La société du mépris* étudie les difficultés rencontrées par le projet moral de la reconnaissance et les réponses appropriées. Notre objectif a ainsi été de démontrer que l'ensemble de ce système est traversé par une seule et même dynamique, et donc que la critique ou reformulation de l'un de ses points a des conséquences sur l'ensemble de l'édifice théorique. Nous avons donc concentré notre étude sur les deux concepts les plus sujets à controverse dans sa théorie, afin de démontrer leur articulation et leur co-constitutivité : le caractère moral et pré-politique de la reconnaissance première d'une part, et le potentiel émancipateur des normes de la reconnaissance d'autre part. Ces deux éléments sont directement liés ; les normes doivent être saisies dans l'étude du social (aspect descriptif des normes) et sont déjà morales puisqu'elles permettent par le concept de surplus de validité de délivrer un potentiel émancipateur (aspect prescriptif des normes). Il fallait donc pour appuyer cette théorie justifier la moralité des éléments descriptifs de la reconnaissance : c'est l'objectif de la reconnaissance première.

Le principe fondamental présent dans l'ensemble de la théorie de Honneth est ainsi une anthropologie morale, prenant le pari que l'ensemble des individus agissent pour le bien de l'espèce en général ; il y a donc nécessairement une forme d'universalisme moral dans cette théorie, puisque l'étude empirique des relations sociales est sensée nous permettre d'observer une morale commune aux individus, l'éthique de la reconnaissance. Il appuie son projet normatif de la reconnaissance sur cette anthropologie, projet qui trouve ses concepts fondamentaux dans sa théorie descriptive, et son caractère émancipateur dans la moralité intrinsèque à ces normes. Ainsi, sans remettre en question la pertinence de l'analyse descriptive des sphères de la reconnaissance, nous nous sommes proposés de critiquer les caractères moraux et universels qui ressortent de l'analyse des sphères de la reconnaissance. Reprenons donc le déploiement de notre pensée.

D'abord, l'étude de l'histoire conceptuelle de la réification nous a permis de comprendre que le concept de reconnaissance première a toujours été conçu comme l'attitude « normale » des individus permettant l'intersubjectivité, et dont le voilement fait écho à une rationalité instrumentale défailante du point de vue moral. La reformulation de ce concept par Honneth en fait un engagement existentiel et affectif en l'autre, condition transcendante et toujours présente des sphères sociales de la reconnaissance. Cette forme première et affective de reconnaissance, dénuée d'attentes normatives, précède la connaissance et est pour cela pré-politique ; de plus l'engagement positif en l'autre en est la forme réussie du point de vue de la conscience morale. La critique de Judith Butler remet en question la portée morale de ce concept, ainsi que son inscription dans des théories développementalistes. Dans la continuité de cette critique, nous avons étendu nos remarques à trois aspects de la théorie de Honneth selon des arguments qualifiés de chronologique, catégorial et pragmatique. Ceci nous a permis de saisir la difficulté du concept de normatif chez Honneth, et de relever et invalider l'universalisme moral qu'il place dans la reconnaissance première. L'étude des théories de Christian Lazzeri et Martha Nussbaum nous a permis de comprendre la reconnaissance première comme répondant à la même dynamique et au même déploiement que les sphères de la reconnaissance, et d'en déterminer un contenu normatif (sur un terrain strictement descriptif). Ces réflexions nous ont amené à faire de la reconnaissance première une sphère à part entière de la reconnaissance, proposant donc une quadripartition des sphères de la reconnaissance. Nous avons pour cela justifié l'intentionnalité de la reconnaissance à l'aide des études de Honneth dans *La société du mépris*, puis nous avons construit le rapport pratique à soi permis par cette nouvelle sphère comme étant la conscience de soi à l'aide d'une relecture des théories de Hegel et Mead.

Le croisement de cette quadripartition avec nos réflexions précédentes nous a amené à penser qu'une altération dans la sphère première de reconnaissance se retrouverait nécessairement dans toutes les sphères de la reconnaissance selon un principe de déploiement des acquis normatifs. Or notre étude critique de la reconnaissance première nous a amené à affirmer l'antériorité aussi bien chronologique que catégoriale des normes sociales d'interaction sur ces interactions communicationnelles concrètes. Face au constat que les normes sociales d'interaction sont le reflet des idéologies présentes dans la société, et donc des axes de subordination et des typifications réifiantes, la reconnaissance prenait le risque de retrouver, dans le contenu de ce qui est reconnu dans chacune de ces sphères, ces formes socialement institutionnalisées de mépris et de violence. Ceci nous a amené à étudier la théorie du pouvoir de Honneth.

Nous avons donc compris la pensée du pouvoir de Honneth comme un dépassement mutuel des théories de Michel Foucault et de Jürgen Habermas : il reprend de ce dernier la distinction entre système et monde vécu, et la nécessité de puiser les principes normatifs dans la réalité sociale, mais renie l'herméticité de ces deux domaines et réutilise au contraire le concept foucauldien de conflit pour l'appliquer au système comme au monde vécu. Cette étude nous a permis de comprendre que si les normes de la reconnaissance sont morales pour Honneth, leur caractère émancipateur n'est compréhensible que dans une pensée du progrès social. Ainsi pour que les individus gagnent en liberté et s'émancipent de l'aliénation provoquée par le système des sociétés capitalistes, il faut que les paradigmes de la reconnaissance puissent évoluer, et qu'ils évoluent dans le sens de cette émancipation. L'étude approfondie de ce progrès moral nous a amené à constater que l'ensemble de cette théorie repose avant tout sur le caractère pré-politique de la reconnaissance. Or, nous avons dans nos réflexions précédentes invalidé ce concept d'interaction pré-politique, puisque la reconnaissance est dès la sphère de la reconnaissance première traversée par les normes sociales d'interaction.

Nous nous trouvons donc dans une situation délicate : la théorie de l'émancipation de Honneth est cohérente et fonctionnelle en elle-même ; sa critique n'est permise que par notre reformulation précédente de cette théorie dans une quadripartition. C'est pour cette raison que nous avons dès les premiers moments de notre réflexion distingué les aspects descriptifs et normatifs de sa théorie. D'une part, la théorie descriptive de la théorie de la tripartition des sphères de la reconnaissance de Honneth connaît une réelle pertinence, et est suffisamment dense pour, par son étude approfondie et son prolongement critique, nous permettre de développer une quatrième sphère de la reconnaissance antérieure aux trois autres.

Cependant, cette quadripartition a certaines conséquences sur l'édifice théorique de Honneth, et vient invalider sa thèse émancipatrice. Le moyen le plus simple de restaurer le potentiel émancipateur de la théorie de Honneth est simplement de considérer notre quadripartition comme fautive, ou comme une mauvaise interprétation de la théorie de cet auteur. Toutefois cette thèse s'appuie sur des éléments proposés par Honneth en premier lieu, et sur des distinctions et approfondissements conceptuels qui sont restés fidèles aux significations données par Honneth aux termes étudiés. L'idée d'une quatrième sphère de la reconnaissance, qui vient dans une logique de déploiement des acquis normatifs invalider le caractère pré-politique des différentes sphères de la reconnaissance et donc reproduire les normes sociales de subordination et de domination, est donc une reformulation possible et nous l'espérons justifiée de cette théorie.

La première de nos deux volontés théoriques, soit l'étude critique de la théorie de la reconnaissance de Honneth à partir de *La réification*, aboutit donc à une critique de la possibilité pour la reconnaissance d'assurer un potentiel émancipateur collectif et radical dotant les individus d'une plus grande liberté à l'échelle des institutions. La reconnaissance peut permettre des effets d'autonomie et l'élargissement de notre liberté, mais ces effets se placent à un niveau particulier intersubjectif ; la présence des normes sociales d'interaction dans la reconnaissance première amène la reconnaissance à perpétuer les normes et les effets de domination du système dans lequel elle prend place. En outre, si l'évolution des paradigmes de la reconnaissance va effectivement dans le sens d'une plus grande liberté, ce constat ne peut être fait que de manière rétrospective et ne garantit pas que toutes les évolutions futures seront également porteuses de plus grande liberté. Mais ce manque d'émancipation remet-il en question la moralité de la reconnaissance ? là où les deux sont nécessairement liés pour Honneth, il est pertinent de les distinguer conceptuellement. Les sphères de la reconnaissance, dans les rapports pratiques permis et les garanties sociales données aux individus, connaissent bien un caractère moral. De plus, le fait que les modalités de cette reconnaissance soient influencées voire produites par les normes de la société capitaliste moderne ne la rend pas complètement immorale ; il ne s'agit pas pour nous d'affirmer que rien n'est moral dans nos sociétés, simplement de constater l'existence de pathologies sociales. Cependant, comme nous l'avons montré, la reconnaissance dans sa forme institutionnalisée et à l'échelle de la société participe à la reproduction et à la circulation des normes sociales, et donc à celles des axes de subordination. La reconnaissance est donc morale, relativement aux formes de moralité qui lui sont contemporaines, mais ne permet pas une émancipation totale, collective et radicale d'un système qu'elle participe à reproduire.

CONCLUSION

Portés par la volonté d'étudier la philosophie sociale dans ses débats et controverses, de ses auteurs contemporains à ses fondateurs, nous nous sommes tournés vers la théorie de la reconnaissance d'Axel Honneth. De la diversité d'auteurs qu'il mobilise, à la profusion de débats qu'il a pu avoir avec ses contemporains les plus éminents, l'étude de Honneth fut un moyen de saisir les concepts fondamentaux et nécessaires à la théorisation critique et systémique du social. Nous avons donc compris à travers cette recherche que l'étude de la société et des phénomènes la parcourant nécessite de déterminer et cibler un certain nombre de concepts : l'interaction, la norme, la justice sociale, le progrès, l'identité, etc. De plus le travail de Honneth, et par extension celui que nous présentons, puisent dans des corpus divers et interdisciplinaires ; de la sociologie de Luc Boltanski à la psychanalyse de Donald Winnicott, la ressassie totale et critique de l'agir social ne prend en effectivité que dans une discussion entre les différentes disciplines traitant de ces questions.

En outre, l'étude de Honneth fut également un moyen d'aborder le corpus de la Théorie critique, ses complexités, et ses reformulations successives. Du choix méthodologique de l'interdisciplinarité à la construction morale d'une utopie sociale, de nombreux éléments nous indiquent l'appartenance de Honneth à la tradition de l'École de Francfort. L'un d'entre eux est le plus symptomatique de ce poids académique : la « critique immanente », réinterprétant les frontières entre descriptif et prescriptif, entre norme et morale. L'idée de trouver au sein même de la pratique intersubjective quotidienne les éléments d'une moralité immanente à l'agir social, et fournissant les bases d'une théorie normative morale visant un modèle de société utopique, est le trait le plus marquant qu'ont en commun Horkheimer, Habermas et Honneth.

Enfin, notre étude de la théorie de la reconnaissance eut comme objectif de saisir le système de Honneth dans ses complexités, et avant tout dans les rapports qu'entretiennent les différents éléments de cet édifice théorique. Une telle étude s'accompagne donc d'un prisme critique, qui nous a permis de cerner les principes fondamentaux à l'origine de cette théorie, et les insuffisances qu'elle peut connaître. Avec des présupposés de lectures - souvent foucauldien - parfois très présents, nous l'admettons volontiers, cette étude critique nous a amené à relever les points suivants comme nécessaires à la compréhension du système globale de Honneth.

CONCLUSION

Trois éléments nous ont ainsi paru particulièrement pertinents pour la compréhension de la théorie de Honneth. D'abord, l'idée selon laquelle les sphères de la reconnaissance ne constituent pas des lieux matériels d'action, mais des cadres abstraits se définissant par leurs enjeux normatifs ; ainsi le principe de déploiement, selon lequel une sphère de la reconnaissance est le lieu d'une lutte pour des enjeux normatifs sur la base des acquis normatifs des sphères précédentes, est primordial à la compréhension de cette théorie. Ensuite, le double usage du terme de normatif par Honneth ; la principale complexité de sa théorie fait écho à l'idée de critique immanente, soit l'idée qu'une théorie normative trouve son contenu dans l'étude descriptive du social tout en étant porteuse d'un potentiel moral et émancipateur. Toute la difficulté de cette entreprise est alors de trouver des éléments moraux dans l'étude empirique du social, ce que Honneth fait négativement avec l'idée d'un malaise moral provoqué par les expériences de mépris. Enfin, nous avons montré que ce potentiel émancipateur que connaît la reconnaissance est permis par le recours à ce qu'Honneth appelle les surplus de validité de chacune des sphères de la reconnaissance ; le fait que ces derniers tendent vers un progrès social est alors assuré par le caractère pré-politique des rapports de reconnaissance.

Notre étude approfondie de *La réification*, puis plus synthétique des autres écrits de Honneth, nous a permis de proposer des prolongements, critiques ou reformulations à chacun de ces trois éléments cruciaux dans la théorie de la reconnaissance. Au niveau de sa théorie descriptive, l'étude des moyens selon lesquels se réalise le déploiement des sphères de la reconnaissance nous a amené à cibler les traits constitutifs de ces dernières : une performativité intersubjective, le partage d'attentes normatives, la possibilité de mépris de ces attentes, et la production d'un rapport pratique à soi. Ces éléments nous ont permis, dans une étude croisée avec le concept de reconnaissance première développé dans *La réification*, de déterminer une quatrième sphère de reconnaissance, antérieure aux autres, reposant sur la considération mutuelle comme partenaire d'interaction potentiel, et permettant le rapport pratique à soi de la conscience de soi. Ensuite, l'étude de sa théorie normative nous a permis de mettre au jour le présupposé fondateur de l'ensemble de sa théorie : une anthropologie morale, affirmant que tous les individus poursuivent la même volonté morale en agissant pour le bien de l'espèce. Or, l'éthique de la reconnaissance qui découle de cette anthropologie ne peut échapper à une certaine universalité, masquant ainsi l'effectivité des relectures individuelles ou propres aux communautés de valeurs de la reconnaissance. Enfin, concernant la thèse morale de Honneth, la prise en compte d'un ensemble d'arguments nous a amené à nier le caractère pré-politique de la reconnaissance, invalidant ainsi son potentiel d'émancipation collective.

CONCLUSION

À l'aboutissement de cette étude, la théorie de la reconnaissance de Honneth garde toute sa pertinence analytique et descriptive : la structure morale des sociétés capitalistes modernes se saisit effectivement par le déploiement de sphères de reconnaissance, fournissant des rapports pratiques aux individus leurs permettant de se développer sur le plan identitaire. De plus, la prise de conscience d'une expérience collective de mépris dans une ou plusieurs de ces sphères peut effectivement constituer le moteur moral des luttes sociales. Ce que nous remettons en question, c'est le présupposé moral de Honneth dans son étude ; le parti pris hégélien d'une moralité intrinsèque à la reconnaissance est présent à chaque étape de sa réflexion, de son explication communicationnelle dans *La réification* à son potentiel émancipateur dans *Redistribution or recognition*. Or l'universalisme implicite de cette anthropologie l'expose à de nombreuses critiques, de l'aspect pré-politique des rapports de reconnaissance à sa place dans la reproduction du système. Comme dans toute étude de ce type, nous en ressortons avec bien plus de questions que de réponses ; certaines d'entre elles sont cependant pertinentes dans la considération du projet de la Théorie critique, et plus généralement de la philosophie sociale.

Ces conclusions sur la théorie de Honneth nous interrogent d'abord sur sa place dans la tradition de la Théorie critique, et sur le projet général de cette dernière. En effet, alors qu'il est considéré comme le chef de file de la troisième génération de cette école, son édifice théorique manque à proposer une théorie de l'émancipation collective. Or, il semble que le projet général de la Théorie critique soit justement de réfléchir aux moyens de l'émancipation des sujets en société. Ce constat doit-il nous faire remettre en question la légitimité de Honneth à appartenir à cette tradition ? Nous ne nous risquons évidemment pas à affirmer une telle chose ; de plus, le projet de la Théorie critique dépasse de loin cette simple volonté émancipatrice. De la mobilisation d'une méthodologie puisant dans la critique immanente, à ses références appuyées aux auteurs les plus éminents de cette école, son inscription dans ce corpus est évidente. Mais quel est alors le projet originel de la Théorie critique, que les auteurs contemporains essaient si ardemment de réactualiser, s'il ne s'agit pas d'une théorie de l'émancipation ?

Cette question est le sujet de nombreux débats, et connaît de nombreuses controverses. Selon les auteurs mobilisés pour la réactualiser (Hegel, Foucault, Marx), ou la pensée de la structure morale et institutionnelle de la société défendue, ce projet même évolue et s'adapte à la volonté théorique des auteurs. Cependant tous s'accordent sur l'intention première de cette tradition, et tous se placent dans sa continuité : dépasser le clivage entre descriptif et prescriptif, et articuler la dénonciation et la théorisation des pathologies sociales avec un projet normatif de société idéale.

CONCLUSION

Prise dans la continuité de cette intention académique, la théorie de la reconnaissance de Honneth se devait donc de proposer des aspects descriptifs, critiques, normatifs et moraux afin de saisir le social dans sa totalité et selon un système unique. Nous n'avons en rien remis en question la pertinence descriptive et critique de son projet ; nous l'avons seulement prolongé en proposant une quadripartition en lieu et place d'une tripartition. Nous n'avons de plus pas invalidé sa théorie normative, seulement critiqué et mis au jour son anthropologie morale et son caractère universalisant. Cependant, nous avons tâché d'invalider sa théorie morale émancipatrice, à l'aide d'une étude de la notion de surplus de validité et du caractère pré-politique de la reconnaissance.

À l'aboutissement de cette réflexion, plusieurs voies s'offrent à nous dans la continuité de notre étude de la philosophie sociale. D'abord, nous pouvons considérer que la perte du potentiel d'émancipation collective de la théorie de la reconnaissance de Honneth n'affecte en rien sa pertinence comme réactualisation contemporaine du projet de la Théorie critique. Ses différentes critiques, de Butler et Fraser entre de nombreuses autres, seraient alors un moyen de cerner les points problématiques et cruciaux de cette théorie ; l'étude de la structure morale du capitalisme à travers un déploiement de sphères de la reconnaissance serait alors suffisante pour être considérée en elle-même, indépendamment des questions d'émancipation.

Si de nombreux commentateurs de Honneth poursuivent cette voie, il nous semble que le caractère pré-politique de la reconnaissance pose réellement problème, et vient compromettre la portée totalisante et systémique de cette théorie. Une seconde voie serait alors de reformuler la théorie de la reconnaissance, toujours au sein de la Théorie critique. Il s'agirait alors pour les auteurs contemporains de la philosophie sociale de réactualiser la théorie de la reconnaissance en l'extrayant de l'anthropologie morale de Honneth, et en considérant son ouverture aux normes sociales d'interactions. Le paradigme de la reconnaissance resterait alors le concept central de la pensée du social ; et conformément à la tradition de l'école de Francfort, une théorie normative devrait être puisée dans cette étude descriptive de la reconnaissance. Mais comment alors construire un modèle utopique de société, si l'élément garant de la moralité de l'agir social disparaît avec le caractère pré-politique de la reconnaissance ? La théorie de Honneth se voit donc finalement bridée par les cadres académiques de la Théorie critique, qui l'obligent à persévérer dans une critique immanente. Le problème central de la Théorie critique, c'est-à-dire la dialectique de l'immanence et de la transcendance, vient là encore limiter la possibilité pour un auteur de cette tradition de proposer une théorie systémique sans que sa théorie soit accusée de manquer de théorie immanente, ou au contraire de concepts transcendants.

CONCLUSION

Quel avenir alors pour la théorie de la reconnaissance ? Bien que les insuffisances des aspects moraux de cette théorie nous empêchent de la penser comme un paradigme unique permettant de saisir l'ensemble du social, il semble difficile aujourd'hui de se passer des analyses descriptives de Honneth quant à la structure morale du capitalisme. Il nous est impossible, dans le cadre de notre exercice actuel, de proposer une réponse construite et détaillée à cette question cruciale pour la philosophie sociale. Cependant, il nous est possible de délimiter un cadre de recherche vers lequel nous souhaitons nous diriger à l'avenir, et qui portera vers ces questions.

La dernière voie qui se présente à nous à l'aboutissement de notre étude est donc la suivante : conserver les analyses descriptives de Honneth au sein d'une nouvelle théorie de l'agir social, qui se détache et s'éloigne à la fois de son hégélianisme moral et du cadre de la Théorie critique. Ce projet implique ainsi de déterminer une nouvelle terminologie des luttes sociales, et plus généralement de l'agir social. Il est évidemment extrêmement complexe de poursuivre une telle ambition ; d'une part, le concept même de reconnaissance s'appuie sur des théories hégéliennes. Comment alors conserver ce terme, sans saisir avec lui l'universalisme moral de Hegel ? Des auteurs contemporains proposent déjà certaines pistes de réflexion à ce sujet : l'idée de Nancy Fraser de considérer la reconnaissance en termes objectifs de justice en est une ; les études de Franck Fischbach¹ sur la pensée de la reconnaissance de Fichte en est une autre. D'autre part, sortir du sillon de la Théorie critique implique de reprendre entièrement les modalités de notre réflexion sur la manière de penser le social. Il faudra alors peut-être replonger au cœur des écrits de cette tradition, afin de comprendre comment dépasser ses problèmes et contradictions internes. Face à la complexité de cette tâche, la poursuite de la réactualisation de la théorie de la reconnaissance passera alors peut-être par son intégration dans un système extérieur. Dans cette optique, l'étude des rapports entre la théorie descriptive de la reconnaissance de Honneth et la théorie politique du néolibéralisme de Foucault dans *Naissance de la biopolitique*² présente un potentiel que nous souhaiterions explorer.

Quoi qu'il en soit, cette étude aura été pour nous le moyen de comprendre les enjeux fondamentaux auxquels tout penseur de la philosophie sociale doit se confronter : le passage du descriptif au prescriptif, et la détermination d'une terminologie permettant de saisir l'ensemble du social. L'avenir du paradigme de la reconnaissance passera peut-être par son inscription dans une nouvelle terminologie ; reste donc à la découvrir.

¹ FISCHBACH, Franck. 1999. *Fichte et Hegel. La reconnaissance*. Paris : PUF, 1999, 136 p.

² FOUCAULT, Michel. 1979. *Naissance de la biopolitique*. Paris : Seuil, 2004, 368 p.

BIBLIOGRAPHIE

- ADORNO, Theodor W. 1933. *L'actualité de la philosophie*. Paris : Rue d'ULM, 2018, 116 p.
- ADORNO, Theodor W. 1944. *La dialectique de la raison*. Paris : Gallimard, 1983, 294 p.
- AUSTIN, John Langshaw. 1962. *Quand dire, c'est faire*. Paris : Seuil, 1991, 202 p.
- BENOIT, Audrey. 2014. « L'« espace public » à l'épreuve de la critique féministe ». *Philosorbonne* 8.
- BERGSON, Henri. 1907. *L'évolution créatrice*. Paris : PUF, 2013, 693 p.
- BOLTANSKI, Luc, CHIAPELLO, Eve. 1999. *Le nouvel esprit du capitalisme*. Paris: Gallimard, 2011, 980 p
- BUTLER, Judith. 1990. *Trouble dans le genre*. Paris : La découverte, 2006, 294 p.
- BUTLER, Judith. 2002. *La vie psychique du pouvoir*. Paris : Scheer, 2014, 312 p.
- CAVELL, Stanley. 1958. *Must we mean what we say?* Cambridge : CUP, 2002, 408 p.
- DEWEY, John. 1926. *The Later Works*. Carbondale: SIUP, 1984, 569 p, p 104 – 110.
- DURAND-GASSELIN, Jean-Marc. 2012. *L'école de Francfort*. Paris: Gallimard, 2012, 574 p.
- DURKHEIM, Émile. 1893. *De la division du travail*. Paris : PUF, 2013, 420 p.
- ELIAS, Norbert. 1965. *The established and the outsiders*. Dublin : UCDP, 2008, 272 p.
- FISCHBACH, Franck. 1999. *Fichte et Hegel. La reconnaissance*. Paris : PUF, 1999, 136 p.
- FOUCAULT, Michel. 1969. *L'archéologie du savoir*. Paris : Gallimard, 2008, 294 p.
- FOUCAULT, Michel. 1975. *Surveiller et punir*. Paris : Gallimard, 1975, 352 p.
- FOUCAULT, Michel. 1979. *Naissance de la biopolitique*. Paris : Seuil, 2004, 368 p.
- FRASER, Nancy. 2008. *Scales of justice*. Colombia: CUP, 2008, 224 p.
- GROS, Frédéric. 1996. Michel Foucault. Paris : Que sais-je ?, 2017, 127 p.
- HABERMAS, Jürgen. 1981. *Théorie de l'agir communicationnel*. Paris : Fayard, 1987, 450 et 480 p.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. 1803. *Le système de la vie éthique*. Paris : Payot, 1992, 209 p.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. 1807. *La phénoménologie de l'Esprit*. Paris : Gallimard, 1993, 928 p.
- HEGEL, Georg William Friedrich. 1820. *Principes de la philosophie du droit*. Paris : PUF, 2013, 816 p.
- HEIDEGGER, Martin. 1927. *Être et temps*. Paris : Gallimard, 1992, 587 p.
- HOBSON, R. Peter. 1991. *Autism and the development of mind*. London: psychology press, 1995, 246 p.
- HONNETH, Axel. 1987. *Critique du pouvoir*. Paris : La découverte, 2017, 384 p.

- HONNETH, Axel. 1992. *La lutte pour la reconnaissance*. Paris: Gallimard, 2013, 352 p.
- HONNETH, Axel, FRASER, Nancy. 2003. *Redistribution or recognition ?* Londres : Verso, 2003, 288 p.
- HONNETH, Axel. 2006. *La société du mépris*. Paris : La découverte, 2008, 350 p.
- HONNETH, Axel. 2007. *La réification : petit traité de théorie critique*. Paris : Gallimard, 2007, 160 p.
- HONNETH, Axel. 2008. *Reification: a new look at an old idea*. Oxford: OUP, 2012, 182 p.
- HONNETH Axel. 2013. *Ce que social veut dire*. Paris: Gallimard, 2013, 352 p.
- HORKHEIMER, Max. 1972. *Théorie traditionnelle et théorie critique*. Paris : Gallimard, 2012, 320 p.
- HORKHEIMER, Max. 2001. « La fonction sociale de la philosophie ». *Tumultes*, 2001/n°17/18, p. 341.
- KANT, Emmanuel. 1785. *Fondements de la métaphysique des mœurs*. Paris : Vrin, 1980, 252 p.
- LAZZERI, Christian. 2011. « Réification et reconnaissance », *Revue du MAUSS*, 2011/2 n°38 p. 259-285.
- LAZZERI, Christian. 2016. « Institutionnaliser la reconnaissance ». *Raisons politiques*, 2016/n°61, p 87.
- LAVERGNE, Cécile, CUKIER, Alexis, DELMOTTE, Fabien. 2013. *Émancipation : les métamorphoses de la critique sociale*. Paris : Du croquant, 2013, 384 p.
- LUKACS, Georg. 1923. *Histoire et conscience de classe*. Paris : éditions de minuit, 1960, 422 p.
- MARX, Karl. 1867. *Le capital, Tome I*. Paris : PUF, 2009, 1024 p.
- MOUTOT, Gilles. 2014. *Adorno. Langage et réification*. Paris : Puf, 2014, 128 p.
- NUSSBAUM, Martha. 1999. *Sex and social justice*. Cary: OUP USA, 1999, 488 p.
- ONG-VAN-CUNG, Kim Sang. 2010. « Reconnaissance et vulnérabilité », *Archives de la philosophie* 2010/1 (Tome 73), p. 119-141.
- PARSONS, Talcott. 1971. *Le système des sociétés modernes*. Belgique : Dunod, 1973, 192 p.
- RAWLS, John. 1971. *Théorie de la justice*. Paris : Points, 2009, 672 p.
- RENAULT, Emmanuel. 2009. « Reconnaissance, lutte, domination : le modèle hégélien ». *Politique et Sociétés*, 28, (3), 23–43.
- ROMAN, Sébastien. 2015. *Reconstruire plutôt que construire. Honneth, lecteur critique de Habermas*. Implications philosophiques, 2015, Le neutre, p. 6.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. 1755. *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. Paris : Flammarion, 2011, 302 p.
- TOMASELLO, Michael. 1999. *Aux origines de la cognition humaine*. Paris : Retz, 2004, 231 p.
- VANDENBERGHE, Frédéric. 1997. *Une histoire critique de la sociologie allemande*. Paris : La découverte, p 19.
- VICO, Giambattista. 1725. *La science nouvelle*. Paris : Fayard, 2001, 600 p.
- WEBER, Max. 1905. *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*. Paris : Gallimard, 2004, 602 p.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. 1969. *De la certitude*. Paris : Gallimard, 2006, 224 p.

SOMMAIRE

| | |
|---|----|
| INTRODUCTION | 3 |
| I. LA REIFICATION, ORIGINES ET ENJEUX | 15 |
| A) Les formulations successives de la réification | 16 |
| a) Marx et le fétichisme de la marchandise | |
| b) Lukacs et l'attitude contemplative | |
| c) La reprise de la réification par l'école de Francfort | |
| B) La réactualisation de la réification par Axel Honneth | 28 |
| a) Le prolongement de la théorie de Lukacs | |
| b) Les trois domaines de la reconnaissance première | |
| c) L'étiologie sociale de la réification | |
| II. DE LA RECONNAISSANCE A LA NORME | 40 |
| A) L'intégration de la réification dans le système de Honneth | 41 |
| a) La critique de Judith Butler | |
| b) La reconnaissance première dans <i>La lutte pour la reconnaissance</i> | |
| c) L'intégration de la reconnaissance première | |
| B) Les critiques de la reconnaissance première | 53 |
| a) La difficulté catégoriale du saut de perspective | |
| b) La réification comme classification négative | |
| c) Réification et objectification | |
| C) La sphère de la reconnaissance première | 66 |
| a) De la critique à la reformulation | |
| b) Le développement de la conscience de soi | |
| c) Les conséquences de la quadripartition de la reconnaissance | |

| | |
|---|-----|
| III. RECONNAISSANCE ET EMANCIPATION | 80 |
| A) La théorie du pouvoir de Honneth | 81 |
| a) La lecture de Foucault et Adorno | |
| b) La résolution communicationnelle | |
| c) La lutte comme modèle politique | |
| B) Surplus de validité et espace social | 96 |
| a) La reconnaissance comme idéologie | |
| b) L'interaction pré-politique | |
| c) Repenser un agir social | |
| CONCLUSION | 112 |
| BIBLIOGRAPHIE | 117 |