

Axel Honneth

La société du mépris

Vers une nouvelle Théorie critique

Édition établie par Olivier Voirol
Textes traduits par Olivier Voirol,
Pierre Rusch et Alexandre Dupeyrix

ÉDITIONS LA DÉCOUVERTE
9 bis, rue Abel-Hovelacque
PARIS XIII^e
2006

ISBN 10 : 2-7071-4772-9
ISBN 13 : 978-2-7071-4772-1

Le logo qui figure sur la couverture de ce livre mérite une explication. Son objet est d'alerter le lecteur sur la menace que représente pour l'avenir du livre, tout particulièrement dans le domaine des sciences humaines et sociales, le développement massif du photocopillage.

Le Code de la propriété intellectuelle du 1^{er} juillet 1992 interdit en effet expressément, sous peine des sanctions pénales réprimant la contrefaçon, la photocopie à usage collectif sans autorisation des ayants droit. Or cette pratique s'est généralisée dans les établissements d'enseignement, provoquant une baisse brutale des achats de livres, au point que la possibilité même pour les auteurs de créer des œuvres nouvelles et de les faire éditer correctement est aujourd'hui menacée.

Nous rappelons donc qu'en application des articles L. 122-10 à L. 122-12 du Code de la propriété intellectuelle, toute photocopie à usage collectif, intégrale ou partielle, du présent ouvrage est interdite sans autorisation du Centre français d'exploitation du droit de copie (CFC, 20, rue des Grands-Augustins, 75006 Paris). Toute autre forme de reproduction, intégrale ou partielle, est également interdite sans autorisation de l'éditeur.

Si vous désirez être tenu régulièrement au courant de nos parutions, il vous suffit d'envoyer vos nom et adresse aux Éditions La Découverte, 9 bis, rue Abel-Hovelacque, 75013 Paris. Vous recevrez gratuitement notre bulletin trimestriel *À La Découverte*.

Vous pouvez également retrouver l'ensemble de notre catalogue et nous contacter sur notre site www.editionsladecouverte.fr.

© Axel Honneth (Pour la traduction française : Éditions La Découverte, 2006) : « Anerkennung als Ideologie », 2004 ; « Organisierte Selbstverwirklichung. Paradoxien der Individualisierung », 2002 ; « Paradoxien des Kapitalismus. Ein Forschungsprogramm », 2004 ; « Die soziale Dynamik der Missachtung. Zur Ortbestimmung einer kritischen Gesellschaftstheorie », 1994 (pour la traduction française : Cerf, 1996) ; « Eine soziale Pathologie der Vernunft. Zur intellektuellen Erbschaft der Kritischen Theorie », 2004.

© Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main (Pour la traduction française : Éditions La Découverte, 2006) : « Moralbewusstsein und soziale Klassenherrschaft. Einige Schwierigkeiten in der Analyse normativer Handlungspotentiale », *Das Andere der Gerechtigkeit*, 2000, p. 110-129 ; « Objektbeziehungstheorie und postmoderne Identität. Über das vermeintliche Veralten der Psychoanalyse », *Unsichtbarkeit. Stationen einer Theorie der Intersubjektivität*, 2003, p. 106-137 ; « Pathologien des Sozialen. Traditions und Aktualität der Sozialphilosophie », *Das Andere der Gerechtigkeit*, 2001, p. 11-69 ; « Über die Möglichkeit einer erschliessenden Kritik. Die Dialektik der Aufklärung im Horizont gegenwärtiger Debatten über Sozialkritik », *Das Andere der Gerechtigkeit*, 2000, p. 10-87 ; « Unsichtbarkeit : zur Epistemologie von Anerkennung », *Unsichtbarkeit. Stationen einer Theorie der Intersubjektivität*, 2003, p. 10-27.

© Éditions La Découverte, Paris, 2006.

Préface

Olivier Voirol

Au cours de ces dernières années, les travaux du philosophe et sociologue allemand Axel Honneth ont suscité un intérêt toujours plus marqué dans l'univers francophone de la philosophie et des sciences sociales. La publication en français en 2000 de *La Lutte pour la reconnaissance*¹ a largement contribué à placer cet auteur au centre du débat sur les questions de la reconnaissance. Si l'apport de ses travaux à cette discussion en cours est très largement pris en compte et considéré à sa juste mesure, le projet intellectuel global de cet auteur contemporain passe par contre quelque peu inaperçu. Pourtant, une grande partie des textes d'Axel Honneth ne portent pas seulement sur la reconnaissance mais aussi sur la reconstruction patiente et systématique d'une perspective critique s'inscrivant dans la tradition de la philosophie sociale de la Théorie critique de l'École de Francfort. Le projet de ce recueil est par conséquent de présenter cette œuvre dans sa complexité et sa diversité, au-delà de l'angle exclusif de la thématique de la reconnaissance.

Les textes qui composent le présent ouvrage sont pour la plupart de facture récente, ayant été publiés au cours des cinq dernières années. Ils correspondent cependant à des préoccupations différentes, ne se situent pas tous au même niveau d'analyse et

1. *La Lutte pour la reconnaissance* (trad. P. Rusch), Cerf, Paris, 2000.

renvoient à des axes de réflexion distincts dans le travail philosophique de l'auteur. En langue allemande, ils ont paru séparément, parfois dans des ouvrages dont l'économie générale a fortement imprégné le contenu. Du coup, il se pourrait que l'unité thématique de la mosaïque qu'ils composent échappe au premier regard. Par conséquent, cet éparpillement appelle quelques clarifications introductives. Trois partitions thématiques majeures ont présidé à l'élaboration de ce recueil : la reconstruction de la Théorie critique de l'École de Francfort, les « déformations » de la reconnaissance et, enfin, les « pathologies » et les « paradoxes » des sociétés capitalistes contemporaines.

Vers une nouvelle Théorie critique ?

Ces trois thématiques recoupent les principaux axes de développement de la pensée d'Axel Honneth depuis la publication, en 1992, de son ouvrage *Kampf um Anerkennung (La Lutte pour la reconnaissance)*². Cet ouvrage était lui-même l'aboutissement d'un cheminement philosophique, commencé dix ans auparavant, au cours duquel l'auteur s'est abondamment confronté aux principales contributions de la philosophie sociale³. C'est surtout la discussion critique qu'il engage avec l'héritage de l'École de Francfort – et, plus généralement, du marxisme – qui constitue l'essentiel de sa réflexion au cours de cette première période. Ces discussions sont les premiers jalons d'une entreprise de reformulation d'une théorie critique de la société inscrite dans le prolongement de l'École de Francfort, qui le conduira à l'élaboration d'une « nouvelle » version de la Théorie critique à partir du concept de reconnaissance. Ce parcours passe par une discussion systématique des travaux de Max Horkheimer, de Theodor W. Adorno et de Jürgen Habermas, dont il convient ici de rappeler quelques-unes des articulations majeures. Ceci d'autant plus que le projet philosophique de

2. *Ibid.*

3. Les principaux textes de cette époque ont été publiés dans *Die zerrissene Welt des Sozialen*, Suhrkamp, Francfort, 1990.

l'auteur s'est largement construit au fil d'une discussion méthodique avec cet héritage intellectuel et qu'il acquiert davantage de clarté lorsque son examen est restitué.

Axel Honneth entreprend très tôt de rediscuter les fondements de la Théorie critique, dont le projet apparaît le plus clairement dans les écrits de Max Horkheimer du début des années 1930 (à l'époque où il reprend la direction de l'Institut de recherche sociale). Honneth conteste alors ses résidus « fonctionnalistes » influencés par un économisme marxiste largement répandu à cette époque. Ce réductionnisme économiste se traduit, selon lui, par un « déficit sociologique » et une incapacité à rendre compte du « social » dans ce qu'il a de spécifique⁴. À ses yeux, les premiers Francfortois ont renvoyé avec trop d'empressement les dimensions psychologiques individuelles et les phénomènes culturels aux principes fonctionnels de la structure économique. Aussi n'ont-ils guère laissé de place à une activité sociale autorisant la formation indépendante de convictions morales et d'orientations normatives. Pour Honneth, en renonçant à concevoir une forme de reproduction sociale différente des impératifs fonctionnels, le jeune Horkheimer a très vite perdu de vue le domaine du « social », c'est-à-dire ce domaine dans lequel des sujets individuels et collectifs développent des actions communes par le biais de la communication, entrent en conflit sur des interprétations divergentes autant que sur la distribution des ressources matérielles.

Dans son examen de la tradition francfortoise, Axel Honneth accorde une place prépondérante à Theodor W. Adorno, figure majeure de cette école. Il voit à l'œuvre chez ce dernier une « philosophie négative de l'histoire », incapable à ses yeux non seulement de faire une place à ce domaine propre du « social », mais aussi de renouer avec une idée de théorie critique en lien avec une pratique d'émancipation « intramondaine ». Adorno, souligne-t-il, a substitué à la conception positive de l'histoire à l'œuvre dans l'hégélianisme de gauche, qui postule la formation progressive d'une conscience éclairée dans l'histoire, une

4. Axel HONNETH, « Horkheimers ursprüngliche Idee. Das soziologische Defizit der Kritischen Theorie », in *Kritik der Macht. Reflexionstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*, Suhrkamp, Francfort, 1986, p. 12-42.

conception négative soulignant l'universalité du processus de réification⁵. En considérant l'accomplissement de la domination de la raison instrumentale, Adorno opère une double restriction dont les conséquences sur l'avenir de la Théorie critique sont de premier ordre. D'une part, il écarte le domaine du « social » d'où pourraient émerger de nouvelles formes de résistance et de conflits ; d'autre part, il rompt le lien de la théorie critique avec une pratique effective guidée par des motifs d'émancipation. Adorno rejette en effet l'idée d'un développement historique du capitalisme déployant une raison émancipatrice, pour voir à l'œuvre dans ce développement le seul achèvement d'une conscience instrumentale gouvernée par un principe de domination. La réification universelle pointée par Adorno est d'autant plus redoutable qu'elle empêche la transformation de l'expérience de l'oppression en conscience réflexive pouvant se traduire dans une pratique émancipatrice orientée par la raison. Axel Honneth souligne combien une conception de ce type rompt le lien antérieur de la Théorie critique avec le processus politique inscrit dans le mouvement pratique de l'histoire. Elle laisse cette dernière aux prises avec un problème redoutable : non seulement elle ne peut plus s'appuyer sur des pratiques extra-théoriques pour fonder son point de vue critique mais, en plus, depuis l'effondrement du sujet de l'émancipation incarné jusque-là par le prolétariat, elle se trouve dépourvue de destinataires au sein de la réalité sociale⁶.

Pour Axel Honneth, la relance la plus sérieuse de la tradition de Francfort émane de la théorie de la communication de Jürgen Habermas⁷. Ce dernier est le seul à ses yeux à avoir développé

5. Axel HONNETH, « Adornos Theorie der Gesellschaft. Eine endgültige Verdrängung des Sozialen », in *Kritik der Macht*, op. cit., p. 70-111.

6. Cf. notamment : Axel HONNETH, « Von Adorno zu Habermas. Zum Gestaltwandel kritischer Gesellschaftstheorie », in Wolfgang BONß, Axel HONNETH (dir.), *Sozialforschung als Kritik*, Suhrkamp, Francfort, 1982, p. 87-126.

7. À noter que, dans cet examen de la Théorie critique, l'auteur entrevoit davantage d'ouvertures intellectuelles chez les figures situées à sa « périphérie » (Benjamin, Fromm, Neumann, Kirchheimer) que chez ses figures « centrales » (Horkheimer, Adorno, Marcuse, Löwenthal) en raison de leur distance à l'égard de ce « réductionnisme économiciste ». Cette différenciation entre différentes postures par rapport au programme initial de la Théorie cri-

une approche permettant de « redécouvrir le social », de reconnecter le point de vue théorique à une pratique effective et de reprendre, sur de nouvelles bases, le projet d'identifier des processus destructeurs inhérents à la modernisation capitaliste. Honneth souligne que, pour ce faire, Habermas est contraint de prendre ses distances face aux constats de la *Dialectique de la raison* d'une emprise universelle de la rationalisation à des fins de domination. Habermas révèle en effet une sphère d'entente intersubjective gouvernée par des normes et des processus de communication irréductibles à la seule emprise de la raison instrumentale. Par conséquent, l'action des sujets socialisés ne saurait être dirigée exclusivement vers les fins de la domination et du contrôle de la nature extérieure car elle poursuit également les fins de la compréhension mutuelle au moyen du langage. Pour Habermas, les sujets sociaux définissent en commun les orientations normatives et les convictions morales à travers leurs capacités d'agir par des actes communicationnels, et transforment ainsi sans relâche l'horizon signifiant du monde social.

Axel Honneth voit, dans ce déplacement habermassien vers une théorie de la communication, un tournant majeur impulsé à la tradition de Francfort. Outre qu'il relance l'investigation sur une sphère du « social » négligée par ses prédécesseurs,

tique est à l'origine de sa distinction entre « cercle interne » et « cercle externe » de l'École de Francfort. Il aperçoit chez Walter Benjamin, Erich Fromm ou encore Franz Neumann des contributions originales propres à relancer cette tradition de pensée sur des bases différentes de celles des auteurs du « cercle interne ». Tout en partageant les grandes lignes d'un programme de recherche théorique, ces auteurs ont gardé leur indépendance devant le constat, partagé par Adorno et Horkheimer, d'une domination universelle de la réification dans le capitalisme « monopolistique ». La théorie du compromis politique de Neumann permet ainsi de concevoir le droit comme un espace conflictuel opposant des groupes sociaux entre eux et moins comme l'expression immédiate de la structure de classe. La psychanalyse de Fromm permet quant à elle une conception de la socialisation selon les termes d'une individuation du sujet par la communication. Enfin, les analyses de Benjamin envisagent les processus culturels comme une expérience collective et non comme une simple manifestation de la dégradation commerciale et industrielle de l'art à l'époque des « masses ». Sur tous ces points, voir notamment : Axel HONNETH, « Kritische Theorie. Vom Zentrum zur Peripherie einer Denktradition », in *Die zerrissene Welt des Sozialen. Sozialphilosophische Aufsätze*, Suhrkamp, Francfort, 1999 (1990), p. 25-72.

Habermas met au jour une instance pratique commune à tous les sujets sociaux, où se manifeste une forme de rationalité émancipatrice⁸. Car l'activité de la communication la plus ordinaire pré-juge de la possibilité d'une entente intersubjective entre des sujets dotés de compétences langagières. La compréhension mutuelle implique, de la part des sujets sociaux, l'usage public de la raison dans une argumentation et dans la quête d'un accord sur des préoccupations partagées. Et cette pratique ordinaire de la compréhension au moyen du langage incorpore les exigences normatives de l'entente mutuelle au sein d'un monde social qui s'auto-organise. Elle opère contre la domination, dont le propre est de court-circuiter les processus collectifs de formation de la volonté politique.

Il va de soi, pour Habermas, que ce mode d'organisation politique par la légitimation collective des orientations normatives incarne en même temps des intérêts à l'émancipation. La capacité collective de s'autodéterminer par la discussion publique est ainsi l'incarnation pratique d'un processus d'émancipation – inscrit dans les structures normatives des démocraties modernes. Honneth souligne combien, chez Habermas, ce principe d'entente ordinaire par la communication est essentiel pour offrir un référent pour une théorie critique soucieuse de fonder son point de vue normatif dans une pratique sociale effective. Et de retrouver, du coup, une articulation entre théorie et pratique que l'École de Francfort avait perdue dès la *Dialectique de la raison*.

En outre, Habermas est à ses yeux le seul à pouvoir indiquer l'instance pratique qui est menacée par des évolutions de la société contemporaine qu'il peut, de manière fondée, qualifier de « pathologiques ». Sont « pathologiques » les processus qui menacent ou qui détruisent les pratiques dont la théorie peut prouver le caractère constitutif pour l'existence même du « social ». C'est ainsi qu'il convient de comprendre l'opposition habermassienne entre une forme de coordination sociale au moyen de la communication et une forme de coordination sociale fonctionnelle qui court-circuite l'entente intersubjective : les sociétés capitalistes contemporaines sont divisées selon Habermas entre le « monde vécu » et le « système ». Dans la

8. Axel HONNETH, *Kritik der Macht*, op. cit., chap. 8 et 9, p. 265-307.

Théorie de l'agir communicationnel, il montre que l'incursion de formes de régulation systémiques dans le domaine jusque-là intact de la pratique communicationnelle constitue une pathologie déterminante de notre temps. La « colonisation du monde vécu » par le « système » (du pouvoir et de l'économie) menace la sphère du social, dont le socle est l'entente au moyen de la communication. Le processus de rationalisation au sein de sociétés modernes prend ainsi un double aspect, à la fois de libération et de restriction de la communication : il ouvre un mouvement d'émancipation collective grâce à l'autodétermination démocratique en même temps qu'il comporte des tendances négatives menaçant ce processus. Honneth soutient que la théorie habermassienne de la communication est la seule à pouvoir établir un diagnostic des sociétés contemporaines qui soit capable de préserver une composante critique « négativiste » (présente chez Horkheimer et Adorno) tout en l'articulant à des potentiels effectifs d'émancipation par la raison communicationnelle.

Si Axel Honneth partage amplement ces conceptions, synthétisées par Habermas dans la *Théorie de l'agir communicationnel*, c'est essentiellement pour deux raisons. Tout d'abord, parce qu'elles accordent une place éminente au projet d'identification des « pathologies sociales » de la modernité capitaliste – ce qui, on le verra, constitue à ses yeux la tâche même de la philosophie sociale depuis son apparition à la fin du XVIII^e siècle. C'est ensuite parce qu'elles reprennent, selon lui, les fondements d'une tradition de la critique sociale, héritée de Hegel, qui associe au diagnostic des processus négatifs une attention aux potentiels d'émancipation immanents au projet de la modernité. Autrement dit, l'approche habermassienne articule une conception normative de l'émancipation à une prise en compte des processus destructeurs de ces potentiels. Axel Honneth voit, dans cette approche double du processus de modernisation, l'empreinte de toute une tradition qui remonte à Hegel et à Marx. À ses yeux d'ailleurs, s'il est un héritage philosophique du marxisme qui reste des plus déterminants de nos jours, c'est précisément sa conception de cette articulation.

Plus qu'aucun autre philosophe pratique, souligne Honneth, Marx est parvenu à articuler dans un même cadre conceptuel une

conception de l'émancipation humaine et de sa négation par le capitalisme⁹. Honneth montre en effet que Marx a développé un concept clé pour sa philosophie, le concept de travail, qui permet d'articuler en lui-même une conception positive de l'accomplissement humain et une conception négative de l'aliénation de l'être humain. Selon lui, si Marx peut asseoir une critique du capitalisme, c'est parce qu'il dispose d'une conception préalable de l'instance pratique, constitutive pour les sujets sociaux – soit le travail dans sa dimension expressive –, qui est mise à mal par l'aliénation et l'exploitation engendrées par le capitalisme. Le concept marxiste de travail combine en effet les exigences d'une théorie normative de l'émancipation à celles d'une analyse socio-économique méthodique des processus destructeurs caractéristiques du capitalisme. Ce qui est ici déterminant, pour Honneth, c'est que Marx offre des critères permettant, d'un même geste, de critiquer le capitalisme et de discerner une socialisation réussie d'une socialisation déficiente¹⁰. Sa conception de l'agir humain fournit une base normative à la critique du capitalisme, dont le référent pratique s'inscrit dans l'expérience vécue de l'aliénation et de l'exploitation, autant qu'elle invite à l'examen rigoureux du fonctionnement du système capitaliste. D'ailleurs, lorsque le concept marxien de travail a commencé de perdre sa centralité dans les sciences sociales, les approches critiques ont dû faire face au problème d'articuler à nouveau dans un seul cadre théorique un concept d'émancipation ancré dans des pratiques à un examen des processus sociaux qui le mettent à mal¹¹. Pour Axel Honneth, c'est là une difficulté majeure sur laquelle bute toute théorie sociale à vocation critique : « Un

9. Axel HONNETH, « Zur Logik der Emanzipation. Zum philosophischen Erbe des Marxismus », in Hans-Leo KRÄMER, Claus LEGGIEWIE (dir.), *Wege ins Reich der Freiheit. André Gorz zum 65. Geburtstag*, Rotbuch, Berlin, 1989, p. 86-106.

10. *Ibid.* ; voir aussi sur ce point, Axel HONNETH, « Arbeit und instrumentaler Handeln. Kategoriale Probleme einer kritischen Gesellschaftstheorie », in Axel HONNETH, Urs JÄGGI, *Arbeit, Handlung, Normativität*, Suhrkamp, Francfort, 1980, p. 185-233.

11. Pour une discussion plus récente sur ce problème voir notamment : Nancy FRASER, Axel HONNETH, *Umverteilung oder Anerkennung ? Eine politisch-philosophische Kontroverse*, Suhrkamp, Francfort, 2003.

problème central aujourd'hui pour une théorie critique de la société est de savoir comment doit être élaboré le cadre conceptuel d'une analyse pour pouvoir comprendre à la fois les structures de la domination sociale et les ressources sociales de son dépassement pratique¹². » Là encore, Axel Honneth confère un rôle majeur à la théorie habermassienne de la communication, qui a elle aussi embrassé dans le même geste une pratique émancipatrice et une critique des développements négatifs du temps présent.

Si Honneth rejoint donc amplement le paradigme de la communication développé par Habermas au sein de la Théorie critique, les points de désaccord avec son prédécesseur n'en restent pas moins importants. Plusieurs textes de ce recueil attestent de cette prise de distance. Les principales objections qu'il formule à l'encontre de Habermas apparaissent déjà dans son texte « Conscience morale et domination de classe¹³ ». Axel Honneth montre que la théorie habermassienne, en se focalisant exclusivement sur les règles formelles de la communication réussie, reste aveugle aux expériences morales de l'injustice. Pour Habermas, c'est la violation des procédures de l'entente au moyen du langage qui incite les sujets dotés de compétences communicationnelles à réaffirmer les conditions normatives de la discussion publique. En s'appuyant sur la sociologie des classes dominées, Honneth montre au contraire que les dynamiques de protestation trouvent moins leur origine dans la violation des règles de l'entente langagière que dans une expérience de l'offense liée à la violation de principes intuitifs de la justice. À la différence de Habermas, pour qui l'intégration des classes sociales dans le système consensuel de légitimation du capitalisme avancé est un processus abouti, Honneth insiste sur la

12. Axel HONNETH, « Nachwort », in *Kritik der Macht*, op. cit., p. 381-382.

13. Ce texte, publié initialement en 1981, laisse par ailleurs apparaître les principaux axes de la pensée sociale d'Axel Honneth. Il a été récemment reproduit dans un recueil en langue allemande (*Das Andere der Gerechtigkeit*, Suhrkamp, Francfort, 2000) avec cette mention de l'auteur : « Malgré les nombreuses insuffisances que présente ce texte, je me suis décidé à le republier parce qu'il contient, certes d'une manière qui peut sembler naïve, beaucoup de motifs qui m'ont conduit plus tard à travailler sur une théorie normative de la reconnaissance » (p. 8).

permanence, au sein de ces groupes sociaux, des attitudes conflictuelles nourries par des sentiments d'injustice non formulés publiquement dans des systèmes de valeurs cohérents. Les attentes morales à l'œuvre dans ces groupes sociaux démontrent qu'il subsiste des exigences d'un ordre social « juste et bon » qui sont préservées de manière négative dans le sentiment d'injustice. Honneth montre ainsi que les sociétés capitalistes avancées sont toujours traversées par des dynamiques conflictuelles, même si leur existence morale reste souvent en marge de l'espace public politique. La forme même de la discussion publique compte d'ailleurs parmi les contraintes symboliques qui empêchent ces exigences normatives d'accéder à l'expression politique. Or la théorie de la communication de Habermas se montre incapable de restituer philosophiquement ces expériences morales des sujets lésés dans leurs attentes morales. Non seulement elle passe à côté d'une expérience négative porteuse d'exigences de transformation de l'ordre social, mais elle met la Théorie critique dans l'impossibilité de contribuer à la formulation d'une expérience effective de l'injustice – alors que c'est précisément son rôle, depuis Horkheimer.

Cette négligence du caractère conflictuel du « social » est une objection majeure d'Axel Honneth envers la théorie habermasienne de la communication. Ce même motif est d'ailleurs à l'origine de sa critique de la distinction entre « système » et « monde vécu », qui conduit selon lui à une illusion théorique. Cette conception à deux étages des sociétés contemporaines pré suppose une différence radicale entre, d'une part, un monde vécu structuré par les normes de l'entente langagière et de la discussion sans contrainte et, d'autre part, un univers systémique intégralement traversé par la contrainte fonctionnelle et par les rapports de pouvoir. Pour Honneth, une théorie du conflit social eût par contre permis d'éviter cette opposition tranchée, en concevant simultanément des rapports conflictuels dans la sphère de la communication et des formes d'institutionnalisation des normes du monde vécu dans l'univers fonctionnel du « système »¹⁴.

14. Axel HONNETH, *Kritik der Macht*, op. cit., p. 328-334.

À l'issue de sa discussion critique du modèle habermassien de la communication et de sa reconstruction de l'histoire de la première Théorie critique, Axel Honneth aboutit à la conviction qu'une théorie du conflit social fondée sur le paradigme de la communication fait cruellement défaut à la Théorie critique. Il va alors concevoir sa propre contribution philosophique comme un correctif apporté à la théorie habermassienne de la communication en vue de développer une conception fondée du conflit social. Mais une conception du conflit dont le soubassement est une expérience pratique effectivement vécue par les sujets sociaux et porteuse d'exigences morales. Car il est essentiel, dans la tradition de l'hégélianisme de gauche auquel Honneth se rattache, de trouver dans une pratique sociale effective les exigences normatives dont la théorie doit restituer l'existence et sur lesquelles il peut s'appuyer pour mener sa critique des évolutions « pathologiques » de la société existante. On s'en doute, la tâche est ardue, d'autant plus qu'une conception du conflit social adossée à des principes moraux ne fait pas florès dans les sciences sociales et dans la philosophie politique, où domine une conception du conflit réduit à des jeux de pouvoir guidés par des fins stratégiques. Une réflexion en vue de développer une conception non instrumentale de conflit social exige du coup un travail de reconstruction philosophique sur d'autres bases « anthropologiques ».

La lutte pour la reconnaissance

C'est en se référant au modèle de la lutte pour la reconnaissance développé par le jeune Hegel qu'Axel Honneth esquisse une alternative au modèle de la « lutte pour l'existence » qui prédomine dans la philosophie sociale depuis Hobbes et Machiavel. Il parcourt ainsi les traces d'une « tradition fragmentaire de la philosophie sociale moderne » pour laquelle la lutte vise moins la préservation « atomiste » de soi que l'établissement de relations de reconnaissance.

L'idée fondamentale de la démarche s'inspire du jeune Hegel (avant la *Phénoménologie de l'esprit* de 1807), pour qui la réalisation de l'être humain dépend de l'existence de relations

éthiques, aux différents niveaux de l'amour, du droit et de la « vie éthique » (*Sittlichkeit*), dont l'établissement procède uniquement d'un développement conflictuel marqué par la lutte pour la reconnaissance. Honneth développe cette idée en s'appuyant sur les acquis de la philosophie sociale, des sciences sociales et de la psychanalyse, pour souligner combien la possibilité même de la formation de l'identité de la personne est tributaire de relations de reconnaissance dont la constitution est forcément de nature intersubjective. Plus précisément, la réalisation de soi comme personne individuée et autonome dépend à ses yeux de l'établissement de la reconnaissance mutuelle au sein de trois sphères normatives distinctes : de l'amour, du droit et de la « solidarité ». C'est seulement lorsque les personnes sont effectivement reconnues comme porteuses de besoins affectifs, comme sujets égaux dans une communauté juridique auxquels reviennent des droits, et, enfin, comme détenteurs d'aptitudes pratiques contribuant à la reproduction de la vie commune, qu'elles peuvent développer un rapport pratique à elles-mêmes nourri des qualités positives de l'autoréalisation. Celle-ci prend alors la forme de trois types distincts de rapport à soi, relatifs aux sphères normatives de la reconnaissance : la confiance en soi, le respect de soi et l'estime de soi¹⁵. On a ainsi « un réseau de différentes relations de reconnaissance, à travers lesquelles les individus peuvent à chaque fois se savoir confirmés dans l'une et l'autre des dimensions de leur autoréalisation¹⁶ ».

L'établissement effectif de ces différentes modalités de la reconnaissance ne va cependant pas de soi puisque des situations de déni de reconnaissance sont très courantes. Elles prennent des formes différentes selon les sphères : les personnes peuvent être atteintes dans leur intégrité physique, être exclues des droits ou encore se sentir niées dans leur valeur sociale. Ces différentes atteintes à la reconnaissance entraînent une expérience du mépris qui affecte négativement le rapport à soi des personnes concernées. On assiste alors à la dissolution de la confiance en soi en tant que personnes dignes d'affection, à la

15. Sur ces questions, voir plus largement Axel HONNETH, *La Lutte pour la reconnaissance*, *op. cit.*, chap. 5, p. 113-159.

16. *Ibid.*, p. 210.

perte du respect de soi comme membres d'une communauté d'égaux en droits, et à la perte de l'estime de soi comme sujets contribuant par leurs pratiques à la vie commune¹⁷. De telles privations de la reconnaissance sont à l'origine d'expériences morales négatives puisque les sujets concernés se voient refuser les conditions d'une formation positive de leur identité. Dans bien des cas, ces expériences du mépris deviennent des motifs de luttes visant à retrouver des relations de reconnaissance sous une forme « pleine et entière ». À la différence de la tradition utilitariste de la « lutte pour l'existence », ce modèle du conflit saisit les motifs de résistance sociale et de révolte à l'aune des expériences morales découlant de la violation des règles implicites de la reconnaissance. Loin de constituer une menace pour l'ordre social comme dans la tradition hobbesienne, le conflit est au contraire le médium même de l'intégration sociale¹⁸. C'est par les multiples luttes pour la reconnaissance sans cesse rejouées qu'une collectivité peut accroître les chances de réunir les conditions nécessaires à l'autoréalisation de ses membres.

Outre qu'il offre une alternative forte au modèle utilitariste dominant, ce modèle des luttes pour la reconnaissance n'est pas sans conséquences sur la manière de concevoir les fondements normatifs d'une théorie critique de la société. Avec un tel projet, Axel Honneth entend en effet prolonger la tradition critique qui, depuis Hegel – en passant notamment par Marx et l'École de Francfort –, a ancré sa critique de la société établie dans une expérience pratique effective plutôt que dans une construction intellectuelle abstraite dépourvue de référent intramondain¹⁹. Cette perspective se distingue néanmoins de la première Théorie

17. *Ibid.*, chap. 6, p. 161-170.

18. Cette critique de la tradition hobbesienne se distingue cependant de celle de Durkheim ou de Parsons en ce qu'elle se concentre sur la question de la « réalisation de soi » et non sur celle de l'ordre social. Voir notamment sur cette question : Axel HONNETH, *Desintegration. Bruchstücke einer soziologischen Zeitdiagnose*, Fischer, Francfort, 1994. L'intégration sociale est vue comme le fruit d'une lutte entre les sujets sociaux, pour la reconnaissance de leur identité, pour que tous les individus et tous les groupes acquièrent une chance égale de prendre part à l'organisation de la vie commune.

19. Axel Honneth distingue sur ce point la critique « constructive » de la critique « reconstructive » : la première esquisse des conditions de la justice de

critique de Francfort (de la décennie 1930), dont le référent pratique puisait dans les exigences d'émancipation de la *praxis* productive portée par le prolétariat. Elle se démarque tout autant de la posture habermassienne, dont l'entente intersubjective inhérente à l'interaction langagière fournit le point d'appui pratique de la critique normative. Axel Honneth situe l'instance pratique intramondaine de justification des prétentions normatives de la critique théorique dans le sentiment d'injustice émanant de l'expérience négative que font les sujets sociaux lorsque leurs attentes de reconnaissance sont meurtries, et dans leurs efforts pour accéder aux conditions de la reconnaissance.

Tout en partageant le geste de la première École de Francfort visant à exprimer dans la théorie un processus pratique d'émancipation, il va cependant au-delà de cette seule posture « expressive ». Il souligne la nécessité pour toute Théorie critique de fonder une posture normative explicitant les contours que doit prendre une collectivité pour permettre à tous ses membres de disposer des conditions d'une réalisation de soi « réussie ». Cette conception offre ainsi un standard de la « normalité sociale » à l'aune duquel les évolutions « fausses » ou « pathologiques » peuvent être identifiées et soumises à la critique systématique. Aussi Honneth établit-il une « ébauche formelle de la vie éthique » comprise comme un standard normatif critique qui doit être à la fois suffisamment universel pour s'abstraire d'idéaux de vie particuliers et suffisamment concrets « pour mettre en lumière les structures générales d'une vie réussie, au-delà d'un simple renvoi à l'autodétermination individuelle²⁰ ». Cette conception formelle de la vie éthique doit en quelque sorte se

manière spéculative, élaborant abstraitement une situation de justice idéale à l'aune de laquelle les conditions existantes peuvent être soumises à la critique si elles contredisent ces principes de justice. C'est par exemple l'orientation de la philosophie politique de John Rawls. La seconde, en revanche, n'est pas fondée sur une construction strictement théorique des critères de justice mais sur une reconstruction des attentes implicites, à partir de l'expérience de l'injustice que font des sujets sociaux ou des groupes. Sur cette distinction, voir notamment : Axel HONNETH, « Rekonstruktive Gesellschaftskritik unter genealogischem Vorbehalt. Zur Idee der Kritik in der Frankfurter Schule », *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, n° 48, 2000/5, p. 729-737.

20. Axel HONNETH, *La Lutte pour la reconnaissance*, *op. cit.*, p. 209.

situer « entre Aristote et Kant²¹ », en évitant le caractère trop « massif » de l'éthique néo-aristotélicienne incarnée aujourd'hui par le courant communitarien et le caractère trop « maigre » de la morale néo-kantienne – dont les philosophies politiques de John Rawls et de Jürgen Habermas sont actuellement les expressions les plus abouties.

Pathologies et paradoxes

On l'a dit, la plupart des textes figurant dans ce recueil sont ultérieurs à la rédaction de *La Lutte pour la reconnaissance* et témoignent de l'évolution de la pensée de l'auteur depuis cet ouvrage fondateur. Au risque de simplifier une pensée complexe allant sans cesse en s'approfondissant, quelques lignes majeures dans les orientations prises par la réflexion du philosophe allemand peuvent néanmoins être tracées. On retiendra, tout d'abord, une attention accrue aux « pathologies du social », comme correctif à une philosophie politique exclusivement focalisée sur une théorie de la justice ; un approfondissement du concept de reconnaissance, notamment à la lumière des modalités de sa « déformation » et, enfin, un réexamen de l'idée classique d'ambivalence du progrès en termes, cette fois-ci, de « paradoxes » du capitalisme contemporain.

Les « pathologies du social »

Au cours des dernières décennies du XX^e siècle, une conception démocratique et libérale de la justice s'est largement imposée dans la philosophie politique²². Ses critères normatifs

21. C'est le titre d'un texte de l'auteur : Axel HONNETH, « Zwischen Aristoteles und Kant. Skizze einer Moral der Anerkennung », in *Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie*, Suhrkamp, Francfort, 2000, p. 171-192.

22. Ce renouveau de la pensée kantienne s'est notamment opéré sous l'influence de la *Théorie de la justice* de John Rawls et de ses divers prolongements (cf. John RAWLS, *Théorie de la justice*, trad. C. Audard, Seuil, Paris, 1987). À sa suite, Habermas opère un tournant, au milieu des années 1980, qui l'éloigne des sciences sociales au profit exclusif d'une approche « éthique » qui

servant à désigner l'injustice sont construits de manière purement théorique, en tournant le dos aux sciences sociales dont les modes d'identification de l'injustice procèdent par l'observation de situations sociales effectives. Mais surtout, les critères normatifs d'une « vie sociale réussie » s'élaborent uniquement à l'aune du principe de la justice sociale. Aux yeux de l'auteur, cet intérêt exclusif porté aux questions de la justice sociale est une restriction dont la conséquence est de déconnecter la théorie de l'analyse des conditions sociales effectives. Par contraste, Axel Honneth met en évidence le parcours d'une tradition philosophique dont la principale préoccupation n'était pas de pointer les injustices sociales mais d'analyser « les évolutions manquées ou les perturbations » dans les transformations en cours. Selon lui, c'est la philosophie sociale qui a assumé cette tâche spécifique de réfléchir sur les évolutions problématiques du temps présent.

La philosophie sociale se distingue à la fois de la philosophie politique et de la philosophie morale par sa réflexion spécifique sur les critères de la « vie sociale réussie » et son attention systématique aux « évolutions sociales pathogènes ». C'est Jean-Jacques Rousseau qui apparaît ici comme « le fondateur de la philosophie sociale moderne » par le nouveau genre de réflexion qu'il initie. Celle-ci ne porte pas sur le caractère justifié de la forme de vie « moderne » mais sur les « limites structurelles » qu'elle impose à l'être humain « dans sa quête de réalisation de soi ». Le mode de réflexion initié par Rousseau se prolonge cependant bien au-delà, pour se retrouver dans les philosophies de Hegel, Marx, Nietzsche, Lukács, Arendt, l'École de Francfort, Habermas, Foucault, ou encore Taylor. Un des propos de tous ces philosophes est d'identifier, à leurs manières respectives et selon leurs termes propres, les évolutions « pathologiques » du développement social. Qu'ils se réfèrent aux concepts d'« aliénation », de « réification », de « séparation », etc., ces auteurs ont tous en commun de critiquer « un état de la

se préoccupe majoritairement de fonder de manière satisfaisante une conception normative de la justice sans intégrer de manière systématique les apports de la recherche sociale.

société, ressenti comme aliéné, dépourvu de sens, réifié ou même malade²³ ».

Il semble donc aller de soi que le terme de « pathologie » renvoie à des développements ou à des « états anormaux » dont l'identification exige inévitablement une « représentation de la normalité qui se rapporte à la vie sociale dans son ensemble ». Autrement dit, la critique des perturbations ou des évolutions manquées va de pair avec la présupposition d'une vie sociale « normale » ou « saine ». Honneth souligne en effet qu'on ne peut « parler d'une "pathologie" de la vie sociale que si l'on dispose de certaines hypothèses sur les conditions de l'autoréalisation de l'être humain²⁴ ». Et ces « hypothèses » relèvent de critères d'appréciation nourris par une « représentation éthique de la normalité sociale » capable d'énoncer les conditions sociales susceptibles de contribuer à la réalisation de soi des êtres humains²⁵. Aucune philosophie sociale cherchant à pointer les évolutions manquées de la société, sous la forme de l'aliénation, de la réification ou de la domination, n'échappe à l'exigence de disposer, même implicitement, de critères esquissant les contours normatifs de la « vie bonne ».

Plusieurs courants de pensée, dans lesquels on compte notamment Richard Rorty, Michel Foucault et aujourd'hui, à sa suite, Judith Butler, soutiennent cependant que « toute norme transcendant son contexte » est en quelque sorte l'expression d'un rapport de pouvoir²⁶. Pour Butler par exemple, toute formulation de normes ou de principes éthiques est déjà une forme de violence et le signe d'un pouvoir à l'œuvre. À l'inverse, Axel Honneth se

23. Cf. « Les pathologies du social », [voir chapitre 1, p. 86].

24. *Ibid.*, p. 87.

25. Axel Honneth fait de la réalisation de soi le critère de la « normalité » sociale, soit les conditions qu'une société doit pouvoir garantir à ses membres pour assurer une forme de vie réussie. Ce critère est selon lui à l'œuvre dans la philosophie sociale dès sa fondation avec Rousseau : les formes d'organisation idéales sont celles qui garantissent aux sujets sociaux un véritable développement de soi. En cela, il se distingue d'une tradition de pensée dans laquelle figurent Hobbes, Parsons et d'autres, dont le critère de réussite d'une société est d'assurer le maintien de l'ordre social.

26. Richard RORTY, *Objectivité, relativisme et vérité* (trad. J.-P. Cometti), PUF, Paris, 1994 ; Judith BUTLER, *Trouble dans le genre ; pour un féminisme de la subversion* (trad. C. Kraus), La Découverte, Paris, 2005.

rattache ici à une tradition de pensée pour laquelle la mise en évidence de « fausses » évolutions sociales est une tâche impossible sans disposer de référents normatifs esquissant ce qui doit prévaloir comme conditions indispensables de la réalisation de soi. Et, puisque le fondement de ces critères de la « normalité sociale » ne saurait résider dans des postulats strictement anthropologiques, ils dépendent largement de principes éthiques qu'il convient d'explicitier. Honneth voit aujourd'hui dans la possibilité de « fonder des jugements éthiques concernant les conditions de possibilité de toute vie humaine » l'avenir même de la philosophie sociale. C'est d'ailleurs, on l'a vu, le projet qu'il s'est lui-même donné dans son « ébauche formelle de la vie éthique » esquissée à l'issue de sa reconstruction d'un concept de lutte ancré dans des exigences morales (cf. *La Lutte pour la reconnaissance*).

Son intérêt à revivifier cette tradition philosophique occupée à penser les conditions sociales de la réalisation de soi et ses revers « pathologiques » le conduit à une relecture originale de la Théorie critique de l'École de Francfort²⁷. L'idée hégélienne d'un développement historique de la raison et de ses déformations « pathologiques » est à ses yeux au cœur de la Théorie critique, depuis le jeune Horkheimer jusqu'à Habermas. Selon cette « idée éthique », l'autoréalisation de l'être humain dépend de sa relation à une universalité gouvernée par la raison. C'est seulement dans le déploiement d'un agir commun porté par des visées rationnelles universelles qu'une autoréalisation devient possible pour tous les sujets individuels. Pour les membres de l'École de Francfort, ce potentiel rationnel immanent au processus historique est déformé par le capitalisme, par les pratiques et les manières de penser qu'il impose. Le lien du sujet à la collectivité

27. À noter que le projet de l'auteur n'est pas de réhabiliter la tradition philosophique d'identification des pathologies au détriment d'une théorie de la justice, mais d'articuler les deux approches. Sa relecture de la *Philosophie du droit* de Hegel (*Leiden an Unbestimmtheit*, Reclam, Stuttgart, 2001) se comprend précisément comme une tentative de connecter une théorie de la justice à un diagnostic des pathologies sociales. Il montre que Hegel a connecté le développement d'un concept de justice à des considérations sur les pathologies sociales de son temps sans jamais considérer ce concept indépendamment de ces dernières.

est brisé et cette rupture entraîne des souffrances humaines auxquelles seule une pratique effective portée par les sujets sociaux peut remédier. Horkheimer, Marcuse, Adorno et Habermas se sont tous attachés à pointer cet « intérêt émancipatoire » inscrit dans des pratiques vouées à remédier aux « pathologies de la raison », ouvrant ainsi de nouvelles voies émancipatoires.

Le lien que la Théorie critique établit ainsi entre la réalisation de soi et une *praxis* commune excédant les seuls intérêts individuels la différencie fortement de l'approche atomiste du sujet développée par les théories libérales. Car cette coopération commune suppose à ses yeux « un degré d'entente intersubjective plus élevé que ne l'admet le libéralisme ». En outre, la Théorie critique se distingue des théories libérales de la justice par le fait que l'état de « négativité sociale » due à la déformation des potentiels rationnels correspond moins à une violation des principes de la justice sociale qu'à une infraction des conditions d'une « vie bonne ou réussie ». Une autre spécificité de l'École de Francfort réside dans sa tentative d'expliquer le processus de déformation pathologique par le recours à la recherche sociale. Contrairement à une tendance contemporaine dans la philosophie politique dont la critique de la société se contente d'exposer des injustices sociales en se référant à des normes fondées théoriquement, la Théorie critique se réfère aux sciences sociales et à la psychanalyse, autant pour comprendre les processus de déformation de la raison que pour prendre le pouls des dispositions critiques au sein de la société. La recherche sociale a en outre pour but de comprendre comment les processus qui sont à l'origine des « pathologies sociales » ou des « évolutions manquées » parviennent à passer inaperçus.

Axel Honneth montre alors que l'accent mis sur les « pathologies sociales » dans l'École de Francfort a amené ses auteurs à développer une forme de critique sociale irréductible à la critique des injustices sociales. L'ouvrage clé de cette école, la *Dialectique de la raison* de Horkheimer et Adorno, incarne le mieux cette forme de critique dont le propre est de pointer des évolutions sociales « fausses » en tant qu'elles violent les principes de la « vie bonne », et non seulement qu'elles enfreignent des normes de justice. À la différence des jugements relatifs aux situations d'injustice, les jugements normatifs portés sur les

pathologies sociales ne peuvent guère procéder d'une argumentation classique. La critique doit emprunter une autre voie que la critique sociale conventionnelle en se donnant les moyens de montrer qu'« une situation sociale ne remplit pas les conditions que nous considérons comme des présupposés nécessaires à la vie bonne²⁸ ». Au lieu de procéder à la validation normative par l'argumentation systématique, elle cherche davantage à « changer nos convictions axiologiques par l'évocation d'une nouvelle manière de voir le monde social ». Honneth montre ainsi que cette critique qui procède par « mise au jour » entend ouvrir un nouvel horizon sémantique et faire apparaître les activités familières sous un nouvel angle afin de rendre manifeste leur caractère « pathologique ».

La reconnaissance et ses « déformations »

Le deuxième axe de la réflexion d'Axel Honneth correspond à l'approfondissement du concept de reconnaissance. Celui-ci passe à la fois par une confrontation à d'autres conceptions philosophiques de la reconnaissance (Sartre, Margalit, Butler, Cavell, etc.) et par un examen plus poussé de ce que nous pourrions qualifier de « déformation » de la reconnaissance. Alors que, dans *La Lutte pour la reconnaissance*, il opposait la reconnaissance à sa négation, soit le mépris, selon ses différentes modalités en vertu des trois sphères normatives (sous forme de sévices corporels, de déni de droits et de mésestime sociale), son approche des déficiences de la reconnaissance se complexifie. L'auteur montre ainsi que la reconnaissance peut fonctionner comme une idéologie dans certaines situations dont il convient à chaque fois d'examiner les tenants et les aboutissants. Dans la société actuelle, la reconnaissance est d'ailleurs largement mobilisée à des fins stratégiques : dans la sphère du travail par exemple, en encourageant une relation à soi valorisante chez les destinataires d'énoncés valorisants, les conditions sont réunies pour inciter les sujets sociaux à endosser de leur plein gré des tâches nouvelles ou à opter pour des pratiques qu'ils n'eussent jamais effectuées sans ces « invitations ». Comment distinguer

28. « La critique comme mise au jour », [voir chapitre 3, p. 142].

cette « fausse » reconnaissance d'une reconnaissance « véritable » ? Pour Honneth, il convient de disposer de critères de réalité permettant d'identifier une relation de reconnaissance ayant les traits d'une idéologie. On peut ainsi concevoir que la reconnaissance opère comme une idéologie lorsque les conditions réelles et institutionnelles ne combleraient pas les promesses faites par les énoncés valorisants à l'adresse des destinataires. C'est par exemple le cas aujourd'hui de l'idéologie managériale, qui feint de reconnaître les salariés en valorisant par le discours leurs compétences et leur « autonomie », sans pour autant assurer les conditions matérielles d'une réalisation effective de ces énoncés valorisants sous forme de véritable reconnaissance de leurs savoir-faire et de leurs aptitudes.

Axel Honneth envisage en outre un type de déformation de la reconnaissance, l'invisibilité sociale, qui correspond à une autre modalité du mépris. Abordant cette question de l'invisibilité, il est amené à préciser le concept de reconnaissance en s'inspirant du concept kantien de « respect » : un acte de reconnaissance suppose une limitation du point de vue égocentrique du sujet, soit une forme de décentrement de soi conférant à l'autre sa « valeur sociale ». Reconnaître revient alors à « attribuer au partenaire autant d'autorité morale sur ma personne que j'ai conscience d'en avoir moi-même en ce que je suis obligé d'accomplir ou de m'abstenir de certains types d'action²⁹ ». Cette relation de reconnaissance mutuelle requiert des actes et des « gestes expressifs » (gestes corporels, sourires, expressions faciales, etc.) par lesquels le sujet atteste non seulement de la présence physique de son partenaire d'interaction mais également de sa disposition à lui accorder une place valorisée et à rendre justice à sa « valeur ». C'est donc par des gestes expressifs que les sujets humains manifestent la valeur positive de leurs partenaires d'interaction dans une reconnaissance mutuelle ; inversement, l'absence de cette médiation expressive revient à leur signifier leur inexistence sociale et à les rendre invisibles. Rendre ainsi des sujets « transparents », c'est leur refuser cet acte de décentrement de soi vers l'autre qui est le propre de la

29. « Invisibilité : sur l'épistémologie de la "reconnaissance" », [voir chapitre 7, p. 238].

reconnaissance et, par conséquent, les soumettre au mépris. Honneth souligne que « l'invisibilité sociale [...] est le résultat d'une déformation de la capacité de perception des êtres humains à laquelle est liée la reconnaissance ».

Pour préciser, il introduit une distinction entre la « reconnaissance » (*Anerkennung*) et la « connaissance » (*Erkennen*). À la différence de l'acte de reconnaissance qui appelle des gestes expressifs à caractère moral, la « connaissance » se résume à un acte d'identification cognitive. La thèse centrale de Honneth est ici que « la reconnaissance précède la connaissance » car la capacité d'identification cognitive d'un être humain présuppose une aptitude, apprise dès le plus jeune âge, à percevoir les qualités valorisées des partenaires d'interaction. La simple identification cognitive présuppose donc de neutraliser la relation de reconnaissance mutuelle apprise par les êtres humains et qui leur est constitutive³⁰.

Les paradoxes du contemporain

Le troisième axe de réflexion de l'auteur porte sur les « paradoxes » du capitalisme contemporain. Là encore, Axel Honneth reprend un schéma de pensée propre à la tradition de Francfort mais en propose une réactualisation. Ce schéma comprend les processus de développement des sociétés capitalistes modernes à l'aune de leurs ambivalences ou de leurs contradictions. Les changements intervenus au cours de ces dernières décennies dans les sociétés occidentales sont vus, d'une part, comme des progrès normatifs élargissant les possibilités d'autoréalisation pour les sujets humains ; d'autre part, comme des processus induisant de nouvelles contraintes qui contrecarrent l'extension des formes d'autoréalisation. Ces transformations paradoxales s'observent notamment dans le processus d'individuation. Honneth souligne ainsi combien le dernier quart du XX^e siècle a vu se multiplier des

30. Cet argument d'une neutralisation de la reconnaissance à travers la « connaissance » est développé davantage par l'auteur dans son ouvrage sur la « réification » comme oubli de la reconnaissance : Axel HONNETH, *Réification. Le point de vue de la théorie de la reconnaissance* (trad. S. Haber), Gallimard, « Essais », Paris, 2007.

aspirations à la réalisation de soi individuelle, accélérant un processus d'individuation entamé au seuil de la modernité dans les sociétés capitalistes occidentales. Avec la diversification des itinéraires biographiques, les progrès de l'éducation, l'extension du temps libre et la multiplication des pratiques de consommation, est apparue une nouvelle forme d'individualisme orientée vers un principe d'épanouissement de soi. C'est alors un nouvel idéal de personnalité qui s'exprime, livrée à la quête de soi-même, à l'expérimentation permanente et à la mise en valeur de soi sur un mode esthétisant. Ces avancées normatives quant aux possibilités effectives de réalisation de soi sont toutefois peu à peu détournées au profit d'une instrumentalisation systématique de ces idéaux. On en veut pour preuve les stratégies managériales post-tayloriennes, qui reprennent à leur compte les idéaux normatifs d'épanouissement individuel pour les transformer en nouvelle force productive du capitalisme. Au point que les aspirations normatives à la réalisation de soi « sont désormais tellement intégrées dans le "profil" institutionnalisé sur lequel se fonde la reproduction sociale, qu'elles ont perdu leur finalité interne et sont devenues un principe de légitimation du système³¹ ». Chez les sujets individuels, le principe de réalisation de soi semble aujourd'hui produire plus de souffrance que d'épanouissement, donnant ainsi naissance à de nouvelles pathologies de l'individuation (vide intérieur, sentiment d'inutilité, désarroi et absence de repères, etc.).

Le concept de paradoxe rend compte de ce processus de mutation d'un idéal normatif d'émancipation en impératif idéologique voué à la légitimation de nouvelles contraintes au service du système économique. Dans un texte rédigé avec Martin Hartmann, l'auteur analyse le capitalisme néo-libéral comme un générateur de dynamiques paradoxales. Les dernières décennies du XX^e siècle sont ainsi marquées par une avancée des revendications de reconnaissance permettant une intégration normative dans quatre sphères d'activité institutionnalisées : un accroissement des possibilités d'autoréalisation au niveau du processus d'individuation, une extension vers une idée égalitaire de justice au niveau de la régulation juridique, un accès au statut social

31. Cf. « Capitalisme et réalisation de soi », [voir chapitre 10, p. 311].

selon les capacités et les performances (*Leistung*) des sujets et moins selon leur origine sociale et, enfin, une idée romantique de l'amour permettant de surpasser émotionnellement les contraintes instrumentales de la vie ordinaire. Or, au moment même où ces idéaux normatifs prenaient effectivement forme, s'est déployée la « révolution néo-libérale », dont l'effet a été en quelque sorte d'inverser ces idéaux pour en faire de nouvelles exigences s'imposant aux sujets sociaux. Des principes orientés initialement vers le progrès se muent ainsi en contraintes initiant de nouvelles formes de souffrances et de « pathologies ». Les auteurs procèdent à une analyse détaillée des conséquences, successivement dans les quatre sphères normatives d'action, de ces paradoxes du capitalisme contemporain.

On l'a vu, l'analyse des paradoxes du temps présent que mène Axel Honneth fait une place tout à fait majeure à la question de l'individuation. Il souligne combien les profonds changements socioculturels survenus dans la seconde moitié du XX^e siècle, la multiplication des relations sociales et la délinéarisation des parcours biographiques ont influé sur la formation de l'identité individuelle. Selon les tenants de l'« identité postmoderne », ces mutations ont vu émerger une nouvelle forme de personnalité structurée par des identités multiples. Cette nouvelle donne rendrait obsolète toute approche se montrant incapable de considérer pleinement cette « pluralisation intrapsychique des sujets ». Guidée par un idéal de maîtrise cohérente du réel par un moi unifié, la psychanalyse serait ainsi dépassée dans sa capacité à cerner l'évolution du moi. Elle serait incapable de comprendre le mode de rapport à soi que les sujets développent avec l'effritement des rôles traditionnels et passerait à côté de la « fluidification communicationnelle de l'identité personnelle » en raison de sa conception autoréférentielle de la *psyché*. Fidèle aux apports de la psychanalyse³², l'auteur montre ici l'inconsistance de

32. On sait que la psychanalyse joue un rôle important dans la démarche d'Axel Honneth – autre élément qui le rattache à la tradition de Francfort –, comme en témoigne sa référence courante aux travaux de Donald Winnicott, Daniel Stern. Ses références à Sigmund Freud sont par contre plus rares et souvent critiques. Dans *La Lutte pour la reconnaissance* (chap. 5, p. 116-132), l'émergence du sujet est largement restituée à travers une relecture de la théorie de Winnicott.

l'argument quant au prétendu « vieillissement » de cette discipline. Mais il accorde toutefois un certain crédit à cette critique qui revendique à juste titre la nécessité de considérer la multiplication des voies de la communication pour les individus dans les conditions socioculturelles contemporaines. Voilà donc le « défi » que la psychanalyse doit relever : développer une conception de la vie psychique différente de celle du moi fort voué à contrôler rationnellement ses pulsions.

Axel Honneth envisage une solution en puisant dans les courants non freudiens de la psychanalyse qui envisagent la vie intérieure comme « un dispositif communicationnel intériorisé ». C'est en particulier dans l'œuvre du psychanalyste américain Hans Loewald et son interprétation de la théorie des pulsions dans une perspective intersubjective qu'il perçoit une ouverture théorique. Pour Loewald, le psychisme individuel ne se développe pas dans un conflit interne mais dans un échange continu avec le monde extérieur. C'est uniquement parce que des schémas d'interaction ont été progressivement intériorisés par le sujet et que ce dernier parvient à organiser ses pulsions dans un espace intrapsychique de communication que le processus d'individuation peut s'opérer. À défaut d'apparaître comme le lieu d'une maîtrise de soi, le psychisme individuel se présente alors comme un espace de communication où les pulsions s'organisent par le dialogue intérieur que les sujets sont aptes à engager. Aussi peut-on comprendre le psychisme humain comme « un dispositif d'interaction intériorisé qui complète le monde vécu de la communication intersubjective où l'individu rencontre l'autre dans divers rôles d'interaction (c'est-à-dire diverses relations de reconnaissance)³³ ». L'individu mature n'est plus celui qui parvient à développer avec succès un « moi fort » mais celui dont la vie psychique est animée par un dialogue intérieur riche. Or, souligne Honneth, « cette idée d'une libération de l'aptitude au dialogue intérieur constitue le meilleur moyen de prolonger les tendances à une fluidisation de l'identité du moi, en respectant toute la complexité de ce processus. Il ne

33. Cf. « Théorie de la relation d'objet et identité postmoderne », [voir chapitre 11, p. 345].

peut donc en aucun cas être question d'un vieillissement de la psychanalyse³⁴. »

Ce projet visant à préserver un rôle pour la psychanalyse au sein d'une théorie de la société, certes au prix d'un important remaniement conceptuel, est à l'image de la démarche d'Axel Honneth dans son élaboration patiente d'une « nouvelle Théorie critique » nichée au cœur des enjeux sociaux du temps présent. Avec une rigueur peu commune, accompagnée d'un souci éthique et politique constant, il fournit aujourd'hui de précieux outils pour conduire l'analyse de la « société du mépris » et la soumettre à une critique fondée. Cela sans renoncer ni aux apports de la psychanalyse ni à ceux de la recherche sociale. Ancrée dans l'expérience pratique des sujets sociaux mais articulée philosophiquement à une perspective normative fondée, la visée critique acquiert ainsi une vigueur inhabituelle. Par sa description des formes morales du mépris et des exigences de reconnaissance sociale, cette « nouvelle Théorie critique » déploie en outre un vocabulaire moral d'expression des attentes de reconnaissance des sujets lésés et peut, à sa manière, contribuer à enrichir l'horizon des luttes pour la reconnaissance, concourant ainsi à étendre les conditions de l'autoréalisation des sujets humains, contre une « société du mépris » qui progresse à grands pas.

34. « Théorie de la relation d'objet et identité postmoderne », [voir chapitre 11, p. 347].