

DE LA RECONNAISSANCE ET LE PASSAGE OBLIGE À UNE PHILOSOPHIE DU « SOI » Edelyn Dorismond

La pensée d'Axel Honneth nous offre un point de départ stimulant pour à la fois penser les conditions de la résistance aux dérives réifiantes des sociétés, en particulier la révolte des esclaves, et la capacité à fonder à partir de la lutte elle-même une normativité¹ qu'il résume dans le concept de *reconnaissance*, ou plus précisément, de *lutte pour la reconnaissance*. Partant de ce qui représente dans les sociétés les malaises auxquels sont assujettis les sujets, Honneth nous conduit à une méthode, proche de ce qui se pratique dans les sciences médicales : la société doit être diagnostiquée, ensuite repérer ce qui peut être considéré comme causes des *pathologies sociales*. Le diagnostic des pathologies sociales conduit à une pensée de la *normalité*. En cela, la pensée de la reconnaissance honnethienne doit être entendue comme une thérapie des maladies dont souffrent les sociétés à *capitalisme avancé* qui a pris son point de départ dans l'esclavage caribéen. Étant donné que la société ne peut être entendue entièrement dans le sens d'un tout homogène, nous dirions que la théorie de la lutte pour la reconnaissance se veut un geste qui consiste à suggérer le mode de normalité qui se dégage des pathologies mêmes de la société. En d'autres termes, la *réalisation de soi*, étant posée comme le projet fondamental de l'homme dans l'existence, représente ce que toutes organisations sociales et politiques doivent garantir aux citoyens.

¹ Dans le cas des esclaves cette normativité a été implicite à leur lutte dans la mesure où comme le dit Honneth des opprimés du capitalisme, les esclaves ne possédaient pas les instruments conceptuels adéquats pour formuler explicitement le discours normatif qui sous-tendait ses revendications. Néanmoins, ils avaient une impression, un sentiment tout à fait précis des injustices.

La théorie de la lutte pour la reconnaissance représente la plus grande avancée de la philosophie sociale et une tentative de corriger les dérives négativistes et optimistes des théories critiques². En tant que « critique », elle s'intéresse à mettre à jour le *transcendantal* dont la protestation sociale se nourrit pour refuser le mode de production, de gestion des *souffrances sociales*. Toutefois, si nous pouvons retrouver un ensemble de concepts chez Honneth qui semblent expliciter ce qui serait susceptible de penser la *reconnaissance*, il ne nous permet pas de penser une philosophie de la reconnaissance en ce qu'il pose la reconnaissance uniquement comme un besoin d'être *respecté* éprouvé par un individu en présence d'un autre. Donc, c'est à l'impossibilité de comprendre l'injustice et la violence comme institution dans les sociétés esclavagistes que nous conduit Honneth. Qu'est-ce qui permet aux esclaves de se révolter quand on ne leur reconnaissait pas le droit à la révolte?³ Quand nous essayons de comprendre mieux l'expérience de la reconnaissance comme demande, nous rencontrons une expérience encore plus fondamentale par laquelle le besoin d'être reconnu est compréhensible. Nous nous adonnons à cette tâche risquée de proposer un fondement philosophique à la théorie honnethienne de la reconnaissance quand elle établit la reconnaissance comme le concept-clé, le concept opératoire par lequel il se propose de comprendre les luttes sociales que génère le capitalisme. Qu'en est-il de la reconnaissance? Notre question essentielle est celle de savoir d'où est-il venu à l'homme de vouloir se réaliser dans la

2 Nous utilisons Théories critiques au pluriel en nous souscrivant à la remarque de Frédéric Vanderberghe qui a montré la diversité d'approches et des problématiques qui rendent difficile toute unification de l'Ecole de Francfort autour des idées partagées par tous les chercheurs qui ont travaillé sous le label de l'Ecole. Frédéric Vanderberghe, *Une histoire critique de la sociologie allemande : aliénation réification*, 2, Paris, La Découvertes, 375 p.

3 Nous aurions pu montrer, à partir d'Antigone, le problème que pose la théorie de la reconnaissance en tant qu'elle est pensée dans un contexte juridique de droits de l'homme et du citoyen. Antigone a jugé bon, en dépit des coutumes, d'inhumer son frère. Or c'est dans l'absence de droit qu'il faut saisir ce qu'il y a en l'homme d'insaisissable, et qui est en-deçà des actes juridiques. A bien des égards, il s'agit du même cas de figure quand on comprend que l'esclave n'avait aucun droit subjectif défini dans le système colonial. Au contraire, le Code noir l'a réduit en situation de « bien meuble » qui pervertit son humanité.

mesure où la réalisation de soi est posée comme le pilier normatif de la philosophie sociale ? Nous procéderons pour arriver à notre question d'abord à une exposition sommaire de la pensée de Honneth de la reconnaissance, les conditions qui l'ont suscitée en l'articulant à ce qui représente le socle de la tradition de la philosophie sociale où Honneth inscrit sa démarche. Nous nous interrogerons ensuite sur le manifester, sur l'apparaître de la « reconnaissance ». En l'intégrant à une démarche phénoménologique, nous souscrivons certainement à la préoccupation de *montrer* de quoi la « reconnaissance », en tant qu'apparaître ou apparition, est l'apparaître. Cette esquisse phénoménologique nous conduira à penser un *en-deçà de la reconnaissance* à partir de quelque chose que nous hésitons à nommer : il s'agira de montrer ce qui en l'homme rend possible cette réactivité face à la domination. Ce sera notre dernier détour.

La philosophie sociale et la Théorie de la « lutte pour la reconnaissance »

Honneth trouve dans la pensée de Rousseau les points de départ d'une réflexion sur le social dont la préoccupation n'est pas de savoir comment rendre le *vivre ensemble* possible, ce qui a été le projet de Hobbes, mais de partir d'une prise en compte de la société et constater ce qui n'y correspond pas à ce que la société est appelée à assurer aux citoyens. Il s'agit de reconnaître à la philosophie dite sociale une tradition, une assise théorico-historique, mais aussi montrer les différentes inflexions et les constantes qui ont marqué sa problématique, tout en attachant la lutte pour la reconnaissance dans cette continuité théorique, dans une perspective corrective des réponses insuffisantes qui ont été apportées par les pionniers de la philosophie sociale.

La condition d'une philosophie sociale est que la société a été déjà établie, un certain ordre y règne, des finalités sociales ont été posées. Le principe fondamental de l'ordre social est celui de la réalisation de soi. La société doit permettre aux individus de pouvoir se réaliser. Au regard de ce postulat qui oriente l'établissement d'une société, toute recherche vise préalablement

à constater si la société répond à son projet essentiel. C'est à cette initiative que s'est livré Rousseau quand il a cherché « les causes de la corruption de la société civile, et non d'analyser les conditions permettant de garantir sa stabilité. »⁴ Cette citation comporte une distinction que nous ne pouvons nous interdire de suggérer au passage : la philosophie sociale se distingue de la philosophie politique, en ce qu'elle ne vise pas à garantir l'ordre social ; sa visée fondamentale est de diagnostiquer l'ordre social au regard de ce qui est posé comme condition d'un ordre de justice : la réalisation sociale.

Rousseau est le premier à entreprendre cette démarche, à maintenir une telle exigence théorique sur la société. Dès le *Premier Discours*, en réponse à la question de l'académie de Dijon à laquelle Rousseau a donné la formulation historique : « le rétablissement des sciences et des arts a-t-il contribué à épurer ou à corrompre les mœurs ? »⁵ Selon Honneth le constat de Rousseau est sans ambiguïté : « le développement de la civilisation va de pair avec un raffinement croissant des besoins, ce processus rend l'homme dépendant des convoitises créées artificiellement et le prive de plus en plus de sa liberté originelle ; en outre, en perdant la *stabilité d'un comportement au plus près de la nature, les êtres humains voient leurs vertus publiques se corrompre.* »⁶ Rousseau rejette l'idée de progrès de la société ou de la civilisation à partir du constat que les hommes de la société se séparent du mode de vie simple et solitaire à l'état de nature ; ils sont devenus superficiels et sont pris dans des rouages de dépendance qui rendent difficile la simplicité et la solitude. Chez Rousseau la société, en accueillant l'homme de l'état de nature, devait pouvoir lui garantir un train de vie proche de la vie naturelle. Or, nous dit Honneth, la moralité de la vie sociale est fonction de l'état dans lequel se trouvent les sphères de liberté individuelle et de la

4 Axel Honneth, *La société du mépris. Vers une nouvelle Théorie critique*, tr. Olivier Voirol, Paris, La Découverte, 2006, p. 42.

5 Jean Jacques Rousseau, *Discours sur les sciences et les arts*, présenté par Gérard Mairet, Paris, Livre de Poche, 1996, p. 27.

6 A. Honneth, *op. cit.*, p. 43.

vertu publique. Une première série de critique de la civilisation est entreprise.

Dans le *Deuxième Discours*, Rousseau continue sa démarche critique de la civilisation, en dressant le constat, encore selon Honneth, que « l'homme avant de sortir de la forme de la vie naturelle sous la pression du processus de socialisation, était mû par une forte tendance à la conservation de soi et par la capacité à éprouver de la pitié. »⁷ Donc, l'avènement de la société a fait perdre à l'homme le sentiment de l'*amour de soi*, la *pitié*, ou le sentiment de sympathie que l'on éprouve face à la souffrance de l'autre. En effet, les deux discours se seraient articulés autour d'un concept que Honneth découvre à la fin du deuxième Discours. De son avis Rousseau aurait pensé que l'homme vivait en « lui-même » à l'état de nature. C'est dire que l'homme vivait une certaine unité avec lui-même dans la mesure où il n'était contrarié par aucune extériorité : « aucune *visée performative ne les en détourne, ils accomplissent leur vie dans la paisible certitude de ne jamais vouloir que ce que leur prescrivent à chaque fois leurs penchants naturels.* »⁸ Le point de départ de la philosophie sociale est fixé par Rousseau pour qui l'homme social désire se préserver dans son être, la réalisation de soi que doit possibiliser la société est l'homme en « lui-même » : « le sauvage, dit Rousseau, *vit en lui-même ; l'homme sociable toujours hors de lui...* »⁹ Honneth résume l'apport de Rousseau à la philosophie sociale en ces termes : « Rousseau cerne avec la sagacité d'un pionnier de la sociologie les raisons qui ont fait que l'abandon d'un mode de vie naturel a conduit au développement des inégalités sociales ; mais à un second niveau, qui reste plus ou moins implicite, il interprète ce même phénomène comme le point de départ d'un processus par lequel l'homme est pris dans un rapport d'auto-aliénation. »¹⁰

7 *Op. cit.*, p. 45-46.

8 *Op. cit.*, p. 47.

9 Jean Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, présenté par Gérard Mairet, Paris, Livre de Poche, 1996, p. 133.

10 A. Honneth, *op. cit.*, p. 47.

Honneth rencontre le même intérêt pour la société chez Hegel qui, toutefois, partira d'un point de vue opposé à celui de Rousseau. Mais cela n'empêche par les deux philosophes de proposer une lecture, d'effectuer une démarche sur le social qui se distingue de la philosophie politique en ce qu'ils sont préoccupés du devenir de l'homme social et tentent de trouver les raisons de ce changement. Hegel partira d'un « matériau d'observation empirique » lié à l'Allemagne du XIX^e siècle que le « malaise de la société bourgeoise » lui a inspiré. Ce qui sera aussi le point de départ de Marx, nous y reviendrons.

Hegel vient d'un horizon différent de ce que Rousseau avait choisi. Nous venons de montrer que Rousseau dans ses deux Discours a fait le constat de la dégénérescence des conditions humaines d'existence dans la société civile qui ne lui a pas assuré les conditions de la réalisation de soi définie par une vie autoréflexive. Dans la philosophie de Hegel, ce qui était perçu comme « étant pathologique dans la vie sociale, c'est, à l'exact opposé de Rousseau, l'effet destructeur causé par l'exacerbation de l'individualisation, qui semble ne connaître aucune limite. Les phénomènes d'atomisation de la société, d'apathie politique et de paupérisation. »¹¹ Néanmoins, l'opposition de Hegel et de Rousseau n'est pas entière. Les deux auteurs se rencontrent, du moins Hegel rencontre-t-il Rousseau au point où il considère que « *les évolutions historiques manquées représentent un danger pour la société parce qu'elles restreignent trop fortement les conditions nécessaires pour mener une vie bonne* »¹² Pour Rousseau, cette restriction s'exprime par la dégradation de *l'amour-propre* et de la *pitié*, au contraire, pour Hegel, il s'agit d'une trop grande évolution de *liberté subjective* par laquelle les citoyens se soucient peu des biens collectifs : « Hegel, comme nombre de ses contemporains, est convaincu qu'avec le développement des processus d'échanges bourgeois c'est une forme de totalité qui est détruite, celle qui est censée avoir existé dans des conditions naturelles ou dans la Grèce antique ; la façon dont l'existence

¹¹ *Op. cit.*, p. 51.

¹² *Op. cit.*, 51-52.

individuelle et les vertus publiques étaient entremêlées au sein de cette totalité donnait à l'individu la chance de se sentir appartenir à un tout qui le *dépassait et dont il était un élément constitutif*. »¹³ La société bourgeoise crée une individualisation accrue qui diminue l'influence de la société sur les individus, et détruit par le même fait la cohérence et l'universalité qui ont été à l'œuvre dans la société et qui lui assuraient la stabilité. Chez Hegel, la pathologie se manifestera par la perte de l'universel qui permettait à l'individu de se définir au regard d'un ordre qui le dépassait en lui procurant du sens à son existence : « la vie sociale que Hegel a sous les yeux est dès lors caractérisée par une perte d'universalité qui engendre des conséquences pathologiques autant pour les sujets que pour la communauté : puisqu'il ne fait plus partie de façon constitutive de la sphère publique, l'individu doit affronter en lui le devoir et l'inclination de façon tout aussi abstraite que s'opposent dans les sociétés des membres atomisés et des institutions devenues inertes. »¹⁴

Hegel montre tous les inconvénients des libertés subjectives de la société bourgeoise. Encore une fois, il revient toujours, comme l'a souligné Honneth, d'exposer les pathologies qui minent la société en ayant des conséquences aliénantes pour les individus qui perdent les conditions de la réalisation de soi.

Marx sera motivé par ce même souci de diagnostiquer la société et discerner ce qui advient de son état actuel pour les individus. Nous avons précisé ci-dessus qu'il est parti comme Hegel des observations empiriques de la société du XIX^e siècle. Cependant, Marx accordera une attention particulière aux *phénomènes*, qui étaient absents dans la philosophie de Hegel, de *paupérisation engendrés par l'économie*. Dans les sociétés capitalistes, le cours que le développement économique prend conduit à des conséquences très graves pour les individus. Ils sont aliénés par un système économique de travail qui confisque leur force de travail en les aliénant à des conditions toujours plus critiques. Les sociétés capitalistes conduisent

¹³ *Op. cit.*, p. 52.

¹⁴ *Op. cit.*, p. 53.

les individus à une forme d'aliénation dont le sens précis est dans l'appropriation du sens que le travail devrait avoir pour le prolétaire. Or, le propre du sujet humain est qu'il entreprend un travail qu'il a choisi. Au contraire, dans cette dynamique occidentale, le travail détermine l'individu et fait échapper à son contrôle les résultats. A juste titre, « Marx considère que le sujet humain parvient à la réalisation de soi uniquement grâce au processus d'un travail autodéterminé. » Le travail non autodéterminé conduit à coup sûr à des pathologies que l'expérience de Marx condense dans le concept d'aliénation qui est le mode d'expérience fait par le sujet humain qui ne parvient pas à s'autodéterminer. Le principe de cette philosophie pose que la « qualité de l'être humain est sa capacité à s'objectiver dans le produit de son travail ; ce n'est pas qu'au cours de ce processus d'objectivation que l'individu a la possibilité de faire l'expérience de ses propres forces et de parvenir à la conscience de soi ; dès lors, la possibilité d'éprouver le processus de travail comme une réalisation de soi constitue le présupposé essentielle d'une vie bonne parmi les êtres humains... »¹⁵ Les conditions que la société doit assurer pour que la réalisation de soi soit possible sont celles de permettre aux individus de produire pour lui-même ; ainsi il pourra à la fois s'objectiver et se subjectiver. S'objectiver dans la réalisation de soi qui s'effectue au moyen du travail dans l'objet obtenu par le travail. Se subjectiver en faisant l'expérience de sa capacité, de sa force, de son sentiment capable, dirions-nous avec Ricœur qui a repris ce concept de Amartya Sen¹⁶, sa capabilité. La non réalisation de ces conditions génère des pathologies sociales dont les conséquences sur les individus se manifestent par ces signes : « l'obligation de valorisation propre au capitalisme maintient les sujets dans une sorte d'erreur permanente vis-à-vis de la réalité : soumis à la pression économique qui contraint à ignorer systématiquement les phénomènes qui n'entrent pas dans une logique de

¹⁵ *Op. cit.*, 55-56.

¹⁶ Amartya sen, *L'idée de justice*, traduit de l'anglais par Paul Chemla, Flammarion 2010, 558 p.

valorisation, ils n'ont d'autre choix que de percevoir la réalité dans son ensemble sur le modèle d'entités réifiées. »¹⁷

Ce terme de réification qui signifie le diagnostic de la société capitaliste allait être repris par Georg Lukacs. Celui-ci représentera l'inspirateur privilégié des premiers théoriciens de l'Ecole de Francfort en filiation à laquelle Honneth se pose. Nous ne pourrions passer en revue tous ceux qui ont contribué à cette histoire de la philosophie sociale. En plus de Rousseau, Hegel et Marx, Honneth a recensé Nietzsche pour sa critique de la civilisation occidentale en prêtant une attention soutenue aux changements culturels, aux « orientations culturelles de l'homme ». Dans la tradition de Nietzsche, vient Foucault qui sera considéré par Honneth comme l'un des représentants du versant « négativiste » de la philosophie sociale, vu le peu d'intérêt qu'il accorde aux dimensions normatives qui sont à l'œuvre dans les pathologies sociales mises à jour par certains penseurs, en particulier Habermas, bien qu'en problématisant le pensée sociale de Habermas Honneth en vient à y déceler quelques traits du négativisme lié au constat habermassien de l'invasion du « monde de la vie » par les stratégies du « système ». Toutefois, vu le rapport direct qui s'établit entre Honneth et la Théorie critique qu'il tente de renouveler, nous jugeons indispensable d'exposer quelques traits fondamentaux de cette théorie, dans la perspective de la philosophie sociale telle qu'elle est définie par Honneth.

Les premiers théoriciens de la Théorie critique originent leur critique de la société, comme l'avait déjà fait Lukacs, en reprenant le concept marxien de la « réification » à partir duquel, il pense trouver la voie qui conduira à la « contre réaction-révolutionnaire du prolétariat ». Avec la montée du nazisme et du fascisme, ils se sont exilés aux États-Unis. L'arrivée aux États-Unis a changé l'orientation de leurs recherches : ils ne se préoccupent plus de penser la vocation révolutionnaire du prolétariat réifié dans des conditions de travail et d'exploitation de l'économie marchande

¹⁷ *Op. cit.*, p. 57.

du capitalisme. Ils s'intéressent à comprendre le capitalisme en ayant recours au déploiement de l'histoire occidentale. Cette lecture historique amène une conclusion qui justifie une mise en doute de la raison dans sa capacité émancipatrice. La raison qui est découverte comme raison instrumentale génère la pathologie propre aux sociétés occidentales : « la pathologie qui se manifeste dans le système de domination fasciste est si profonde qu'elle ne peut être expliquée de façon appropriée que si on la comprend comme la conséquence d'un développement manqué du processus civilisationnel dans son entier. »¹⁸ L'orientation que se sont donnée Horkheimer et Adorno conduit la Théorie critique à une conclusion pessimiste. Le travail devient une condition du déploiement de la rationalité économique : « dans l'effort que commande le travail, le sujet développe son aptitude à contrôler rationnellement ses penchants naturels et, à l'inverse, l'environnement naturel est réduit, sous le coup de l'activité laborieuse, à un champ d'intervention soumis aux finalités des êtres humains. ». En pensant la rationalité à partir de l'instrumentalisation, ce qu'ils découvrent c'est un processus de manipulation de l'humain. L'homme est réduit au même processus réifiant de domination de la raison dans ses rapports avec la nature. Dès lors, il s'agit de révoquer en bloc la possibilité émancipatrice de la raison. Selon Honneth, les Théoriciens de l'Ecole de Francfort, tout en ayant raison sur certains aspects, surtout quand ils ont fait l'exact constat du processus de domination de la raison que subit l'homme, ont tort de radicaliser la critique de la raison dans le mesure où certains acquis juridiques permettent d'invalidier cette domination radicale qu'ils dénoncent : ils ont fait silence sur les « progrès effectivement accomplis au niveau des libertés juridiques, de la démocratisation des décisions politiques ou de l'élargissement des marges d'action individuelle ». Honneth reproche à ces auteurs de n'avoir pas constaté que les diagnostics qu'ils ont proposés des sociétés capitalistes sont liés à des normativités en l'absence desquelles aucune critique, aucune

18 *Op. cit.*, p. 79.

lutte pour l'émancipation ne serait possible. La Théorie critique, comme les autres moments de la philosophie sociale, s'est établie sur des présupposés normatifs non explicités. Habermas, dans la continuité de la Théorie critique, sera celui qui redressera cette méprise sur les normativités que présupposent toutes critiques des sociétés capitalistes.

Chez Habermas la critique prend son point d'appui sur une philosophie du langage au moyen de laquelle, il devient possible de penser l'interaction. D'abord, pour y parvenir, Habermas substitue le concept du travail à celui d l'interaction, ou du moins, il divise la société en une double dynamique, structurée par les stratégies du travail et les règles de validité des actes de parole. Par ailleurs, dans la sphère de l'interaction, une dynamique communicationnelle est instaurée qui interdit toutes tentatives stratégiques de domination du locuteur sur l'auditeur, vice versa. : « Dans l'activité communicationnelle, les sujets se rencontrent dans un contexte d'attentes normatives dont la déception redevint sans cesse une source d'exigences morales visant par-delà les formes de domination établies. »¹⁹ En comparaison de Horkheimer et d'Adorno, Habermas apporte une confiance dans la raison qu'il ne pense pas uniquement dans le sens de la domination, mais il y reconnaît une normativité interne qui contraint les sujets communicationnels à s'interdire tout recours à la domination s'ils veulent parvenir à une intercompréhension, à une solidarité véritable. Honneth croit que Habermas a libéré, partiellement, la Théorie critique du « négativisme » ou du pessimisme qui l'a marqué avec Horkheimer et Adorno. Toutefois, il a bien constaté une hésitation, ou un retour du négativisme chez Habermas quand il se plaint de l'invasion du monde vécu par les stratégies du système ; la colonisation du monde vécu signifie l'effacement de la seule sphère où le recours à certaines normativités étaient effectif. L'inquiétude de Habermas vient d'une erreur principale, celle de séparer la « production » de la « communication », de ne pas penser ensemble stratégie et

19 *Op. cit.*, p. 190.

communication, travail et interaction; dit dans les termes de Honneth : « Habermas a remplacé le paradigme de la production qui prévalait jusque-là dans la Théorie critique par le paradigme de la communication, ce qui laisse en fin de compte trop peu de place, à mon sens, au phénomène de la conflictualité sociale -*soit au fait fondamental de la lutte et de la concurrence parmi les sujets socialisés. Ma propre tentative [celle de Honneth] consista en conséquence à élargir ou à corriger cette voie, ouverte par Habermas vers une conception du social fondée dans les relations de communication, par une perspective davantage marquée par une théorie du conflit. Et le paradigme que je voulais substituer, ou peut-être que je voulais comprendre comme approfondissement du modèle de l'entente communicationnelle, était celui de la lutte de pour la reconnaissance.* »²⁰ Honneth veut tenir les deux bouts de la tradition critique : il veut se maintenir entre une pensée de la conflictualité sociale et une pensée de l'entente communicationnelle. Une double réactualisation dont le mérite consiste à donner à la Théorie critique une unité d'analyse qu'elle n'a pas eu depuis le changement de paradigme opéré par Habermas. Alors la théorie de la lutte pour la reconnaissance se trouve sur le fil raide qui fait le pont entre Horkheimer et Habermas. Cette position veut signaler aussi que la Théorie critique de Horkheimer a quelque chose aujourd'hui encore à nous confier : penser les luttes auxquelles donnent lieu les formes de domination dans le capitalisme afin de dégager les critères normatifs que présupposent ces luttes.

Les conditions normatives de la philosophie sociale : la reconnaissance

La reconnaissance, selon Honneth, est ce que présupposent toutes les luttes sociales, même quand il arrive que les groupes qui portent leurs revendications ne trouvent pas les concepts leur permettant d'exposer de manière cohérente les exigences normatives que suscite leur domination. Ils en font tous l'expérience.

²⁰ *Op. cit.*, p. 159.

Comment se manifeste cette reconnaissance ? Il y a trois niveaux dans la pensée de Honneth : un niveau familial, social et éthique. Le déterminant commun de ces trois niveaux peut être trouvé dans le sentiment qu'éprouve un individu en présence d'un autre d'être considéré en tant qu'un être humain. Donc, la demande de reconnaissance est une expérience qui advient de sa propre négation. Celui qui est reconnu ne sent pas l'obligation de faire la demande de la reconnaissance. La demande de reconnaissance vient d'une expérience de l'injustice ; elle devient une exigence, une source de revendication quand des situations de domination, de réification, le « sujet » réifié éprouve le besoin de se signaler comme un humain, un être qui mérite d'être respecté. Honneth montre que la reconnaissance représente la valeur que sous-tendent toutes les luttes qui sont des luttes contre toutes les formes de domination. L'auteur reprend une citation d'Adam Smith qui va nous guider dans la compréhension de la reconnaissance comme condition des luttes sociales. Adam Smith dit : « apparaître en public sans avoir honte. »²¹

D'abord, il importe de questionner la honte. Qu'est ce que la honte ? Il s'agit d'un sentiment de diminution de soi que l'on éprouve en présence de quelqu'un. La honte fait appel à une altérité en l'absence de laquelle, elle devient plus problématique. La honte, disons-nous, est un sentiment lié à une déchéance vécue qui, au regard de quelqu'un, prend la forme d'une diminution, d'une régression par rapport à un système d'appréciation, un système de valeur au moyen duquel des individus en société donnent sens à ce qui les entoure, et qu'ils vivent intérieurement. Apparaître c'est la manière de se donner au regard de l'autre avec qui l'on constitue le « public ». Apparaître sans avoir honte, c'est le fait de pouvoir se donner à l'autre sans éprouver le sentiment d'un moindre être, d'un être moindre ou amoindri. C'est être pris à sa juste valeur. Ici la juste valeur est la valeur juste que l'individu mérite pour se sentir comme membre à part entière de la société. La domination est ce qui génère un déséquilibre

21 Cité par Axel Honneth, *op. cit.*, p. 175.

par lequel certains membres de la société se sentent en manque de valeur. Du coup se présenter en public devient une activité lourde, insupportable, dans la mesure où le regard de l'autre dépose un jugement silencieux et insidieux. Donc, une théorie de la lutte pour la reconnaissance est une manière de comprendre comment la honte se manifeste dans un besoin de dresser les torts qui ont tordu les individus.²²

La question de la reconnaissance est celle de penser la *visibilisation* de ceux qui ne sont pas visibles, qui perdent toute visibilité qui ne peuvent apparaître en public, qui se trouvent en public mais ne sont plus vus, invisibles aux yeux de l'autre, comme le narrateur du célèbre roman de Ralph Ellison : *L'Homme invisible*. « Pour ce qui concerne les conditions de participation, on peut naturellement déduire de ma réflexion que celles-ci ne sont garanties que *si les sujets disposent dans les faits de la possibilité réelle d'apparaître dans l'espace public de manière autonome et sans contrainte*. »²³ Pourquoi poser comme problème l'apparaître de certains individus dans l'espace public ? Enfin, qu'est-ce qui fait que nous avons besoin d'être reconnus ? En fait, nous comprenons bien que l'homme étant social ou socialisé a besoin de l'autre pour faire société ; toutefois, nous ne sommes pas encore capables de dire pourquoi l'homme a-t-il besoin d'être *reconnu*. Qu'est-ce que la lutte pour la reconnaissance porte-t-elle comme secret, et qu'elle nous livre en le dissimulant ?

Pourquoi poser le fait de ne pas pouvoir apparaître dans l'espace public de certains individus comme problème ? En d'autres termes, pourquoi l'invisibilité de certains individus pose-t-elle problème à la philosophie sociale ? Notre réponse, en apparence banale, est tout simplement le fait que les individus éprouvent leur invisibilité comme une expérience douloureuse qui atteigne en eux quelque chose d'essentiel. Honneth nous montre d'où viendrait le problème lorsqu'il pense le problème particulier que

22 Nous empruntons ce jeu de mot à Yves Cusset dans son éclairant article : « Lutter pour la reconnaissance/et/ou témoigner du différend : le mépris, entre tort et reconnaissance » *op. cit.*

23 Axel Honneth, *Op. cit.*, p. 175.

tente de résoudre la philosophie sociale est celui de la réalisation de soi, c'est-à-dire la possibilité que les individus se réalisent en tant que tel, dans la mesure où nous ne connaissons pas encore ce qu'il faut entendre par le « soi » qui doit être réalisé, ou qui est appelé à se réaliser. « C'est donc la représentation éthique de la normalité sociale, laquelle dépend de la possibilité de parvenir à la réalisation de soi, qui fournit le critère d'appréciation des pathologies sociales. »²⁴ Qu'est-ce que la réalisation de soi ? Qu'est-ce que le soi de cette réalisation ? Nous n'avons pas de réponse satisfaisante de Honneth. Il est vrai qu'il pense que la « reconnaissance possède un caractère performatif parce que les réponses expressives qui l'accompagnent symbolisent des formes nécessaires de réaction « pour rendre justice » à la personne reconnue. » Il faut admettre que la reconnaissance renvoie à quelque chose qui dépasse l'individu dans son appartenance à la nature et à la société : le respect. Honneth avance, quand il a recours au concept kantien du *respect* où l'amour-propre, que l'individu se trouve compris dans l'expérience du respect en dépit de ce « quelque chose qui [y] contrarie l'amour-propre ». « Dans l'acte de reconnaissance, un décentrement s'opère chez le sujet parce qu'il concède à un autre sujet une « valeur » qui est la source d'exigences légitimes qui contrarient son amour-propre. « Confirmation » ou « affirmation » signifient alors attribuer au partenaire autant d'autorité morale sur sa 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'action*. »²⁵ La reconnaissance est alors le respect de soi par l'autre. Mais ce « soi » qui mérite ou qui réclame le respect, nous n'en savons pas grand chose ; encore moins pourquoi quand le respect ne lui est pas accordé, il s'insurge, il se révolte : il tempête en criant justice. Qu'est-ce que c'est ce soi que seul l'« œil intérieur » puisse regarder ?

²⁴ *Op. cit.*, p. 60.

²⁵ *Op. cit.*, p. 238.

La reconnaissance du soi : esquisse d'une philosophie du soi

Afin d'ébaucher cette phénoménologie du « soi » nous aurons recours à deux auteurs que nous exposerons par grands traits. Il s'agit de jeter les bases d'une tentative pour assurer un bon point de départ. Mais nous pensons qu'un tel effort a toute son importance afin de donner une certaine cohérence logique à la théorie de la lutte pour la reconnaissance. Nous aurons recours à Maine de Biran, et Pascal, en vue de conceptualiser le « soi » dans une perspective éthique qui pourra donner plus de consistance conceptuelle à la reconnaissance.

Chez Maine de Biran, la psychologie de l'âme comporte trois classes de passions. D'abord, il y a les *passions simples et naturelles*, appelées aussi *affections*, ou *sensations générales*. « Elles diffèrent à peine de l'instinct nutritif et conservateur. » Ensuite les *passions artificielles*, elles sont nées à partir d'un certain degré de développement social et moral. Ce sont l'ambition, l'amour de la gloire ou des distinctions de divers genres. Nous aurions pu considérer la deuxième classe des passions comme la classe où il est possible de ranger la reconnaissance, en ce qu'elle nécessite comme la gloire, l'altérité, la socialité et le besoin de distinction. Toutefois, nous y reviendrons, si nous considérons la reconnaissance comme une passion dans le sens que le mot reçoit chez Biran, il sera difficile pour nous de lui accorder une fondation pertinente. Et nous ne serons pas en mesure de montrer en quoi la reconnaissance est liée à la valeur qu'exige la lutte de reconnaissance. Enfin, il y a la troisième classe de passions qui sont composées de *passions mixtes*. Elles sont une « sorte d'instinct social affectif, inhérent peut-être au naturel de l'espèce humaine, instinct qui est à la base de toute moralité ». La troisième classe de passion est celle la socialité; l'homme porterait une passion à la société qui permet d'expliquer le « sens moral non perverti qui attache l'homme à l'homme et lui rend son bonheur sacré. Là est la source de toutes les passions bienveillantes, de tous les besoins d'un être intelligent et sensible. »²⁶ Selon Biran, les passions

²⁶ *Op. cit.*, p. 236.

de la troisième classe portent la dualité de la sanction et de la reconnaissance. Comment penser l'unité des passions ? Autour de quoi est-il possible de penser les passions qui sont réparties sur plusieurs classes ? Dans un passage où Biran traite du *sentiment d'activité*, nous pouvons supposer que les passions trouvent leur unité de ce « sentiment indépendant de toutes les sensations variables » ; il « demeure constant ou identique ». Ce sentiment est avant tout l'aperception immédiate de soi qui se donne avant tout sentiment d'un objet quelconque :

« nous trouvons bien aussi profondément empreinte en nous la notion de cause ou de force ; mais avant la notion est le sentiment immédiat de la force, et ce sentiment n'est autre que celui de notre existence même dont celui de l'activité est inséparable. »²⁷

Le sentiment représente alors le principe autoréflexif qui donne à l'homme l'impression de lui-même dans sa capacité, l'impression de sa force avant toute force, tout effort. L'intérêt d'une telle pensée du sentiment, entendu comme intériorité fondamentale, est de nous livrer une intériorité humaine qui est, dans l'immédiateté, une expérience de l'intériorité. C'est dire que nous découvrons le monde du point de vue de l'affectivité ou de la sensibilité, vécues dans une pré-expérience intérieure qui, en réalité, n'est pas antérieure à l'expérience proprement dite, elles sont solidaires et contemporaines. Toutefois, l'expérience du sentiment immédiat est là en tant qu'elle est *aperception interne immédiate* de nous assurer de la présence de la force, de ce qui nécessite le déploiement de la force. Le sens intime est alors, celui sur lequel se reposent toutes les expériences de connaissance ou d'action qui se donnent à lui-même en même temps qu'il se donne dans l'*effort*. Il est un pur sentir. Même quand on peut en dériver les passions, les impressions, il reste primordial en ce que les passions ne l'affectent pas plus qu'il est déjà *sentir des sensations*. Nous pourrions dire que le sentir est le sentiment qui précède et qui accompagne tous nos efforts. Il n'est pas encore éthique ; il est ce qu'est l'effort qui le meut. Or, il

27 *Op. cit.*, p. 62.

n'est pas possible de le penser dans cette indifférence au regard de l'action humaine. L'homme agissant, l'homme de l'effort pose déjà un acte de valeur, un acte qu'il apprécie déjà en fonction du bon ou du mauvais, en ce qu'il lui permet de se préserver, de se conserver. Et ce qui nous permet de nous maintenir dans notre être ne laisse de prédilection. C'est en ce sens que Roger Mehl²⁸ définit l'« autorité » qui est l'apparition de l'être au sein du mouvant. L'autorité serait alors le sentiment de l'être, en tant que l'être nous force à l'accomplir. Sentir de soi comme promesse d'accomplissement dans l'action. Nous rencontrons la même forme d'expérience quand il s'agit de la « faute ». Celle-ci suggère toujours un quelque chose qui est au-delà ou en-deçà que nous avons raté dans la tentative de le rendre effectif. Il ne s'agit pas des « normes », nous dirait Nabert, puisque les normes sont là uniquement pour nous orienter, nous donner des cadres d'action, mais les normes sont les témoignages de quelque chose d'autres. Ce que nous disons est proche de la relation que Kant établit entre l'*originalité* du bien et la radicalité du mal. Chez Kant, le mal n'est jamais assez profond pour ruiner et détruire la précellence du bien, ses racines ne tiennent pas de l'origine. Mais ce bien qui est originel par rapport au mal, ce quelque chose qui montre combien le *mal est injustifiable*, ce quelque chose enfin qui résiste contre toutes tentatives de réifier l'humain c'est quoi ? Quelle est cette « affirmation originaire »²⁹ qui impose sa présence contre toute faute, toute injustice ?

A ce point nous pensons que le recours à Pascal nous permettra de formuler une réponse à la question. Reprenons en résumé que la reconnaissance nous conduit à un sentiment de soi dont le sens nous échappe encore. Ce que nous en savons est que ce soi est originel et réprouve tout ce qui vise sa dénégation, ou la diminution de son *ipséité* ou de sa *mêmeté*. Nous comprenons alors la relation de la reconnaissance à l'identité. Avec Pascal, nous voulons faire le dernier pas qui consiste à penser le mode d'être de soi, au regard duquel la reconnaissance comme lutte

28 Roger Mehl, *L'autorité des valeurs*, Paris, PUF, 1957.

29 Jean Nabert, *Éléments pour une éthique*, Paris, Aubier, 1962.

deviendra intelligible. Nous ne nous intéressons pas à la théorie pascalienne de l'homme comme être du milieu, c'est-à-dire l'homme comme celui qui se trouve entre ce « qui est au-dessus de lui » et ce « qui est au-dessous de lui ». Non plus, nous ne nous attarderons pas à la rhétorique de l'infini et du néant entre lesquels l'homme se trouve comme un hybride à qui l'auteur veut tirer une certaine partie en vue de penser la possibilité du salut. Pascal pose une question proche de ce que nous avons rencontré chez Biran : « qu'est-ce qui sent du plaisir en nous ? Est-ce la main ? Est-ce le bras ? Est-ce la chair ? Est-ce le sang ? On verra qu'il faut que ce soit quelque chose d'immatériel. »³⁰ Au paragraphe suivant, nous avons une réponse plus précise de ce « qui sent du plaisir en nous ». Pascal parle de la grandeur de l'homme, mais le plus intéressant est la réflexivité qui devint la marque particulière de cette grandeur. « L'homme est si grand, que sa grandeur paraît même qu'il se connaît misérable. »³¹ La grandeur de l'homme est dans la capacité réflexive de l'homme. Mais dans cette réflexivité, l'homme se découvre, en effet, grand. Nous retrouvons la même idée de grandeur dans la réflexivité dans la citation du roseau pensant :

« l'homme est le roseau le plus faible de la nature, mais c'est un roseau pensant.

Il ne faut pas que l'univers entier s'arme pour l'écraser : une vapeur, une goutte d'eau suffit pour le tuer. Mais quand l'univers l'écraserait, l'homme serait encore plus noble que ce qui le tue, par ce qu'il sait qu'il meurt ; et l'avantage que l'univers a sur lui, l'univers n'en sait rien. Ainsi toute notre dignité consiste dans la pensée. C'est qu'il faut nous relever, non de l'espace et de la durée »³²

La grandeur humaine se donne dans l'acte réflexif où l'homme dans son rapport à l'univers découvre sa fragilité et sa grandeur. Mais cette grandeur découverte ne pare pas encore l'homme de ce qui peut lui arriver dans son commerce avec d'autres hommes. Qu'est-ce qui fait que l'homme peut se mesurer face à lui-même ? La réflexivité doit nous livrer un autre sens de la grandeur, cette

30 Blaise Pascal, *Œuvres complètes*, Gallimard, 2000, p. 983.

31 *Op. cit.*, p. 983.

32 *Op. cit.*, p. 985.

fois-ci, il s'agit d'une prise en compte pour elle-même de la grandeur en l'homme, non relative à un positionnement dans l'univers : « nous avons une si grande idée de l'âme de l'homme, que nous ne pouvons souffrir d'en être méprises, et de n'être pas dans l'estime d'une âme, et toute la félicité des hommes consiste dans cette estime. »³³ Nous dégageons de cette citation deux idées majeures : la grandeur humaine est inhérente à son âme, ce que nous appelons le soi, le confondre à la grandeur inhérente à l'homme. Le soi est la grandeur humaine que nous définissons comme l'aptitude ou la capacité que l'homme possède de ne pas se laisser happer par aucune autre grandeur, c'est l'égalité absolue posée entre elle et toute autre grandeur ou puissance. S'il arrive que des tentatives d'engloutissement s'imposent, la grandeur humaine est la capacité de résister comme toute puissance assommante. L'autre idée que nous dégageons de la citation revient à penser la dimension altéritaire de la grandeur. Une grandeur humaine est grandeur pour l'autre qui est aussi grandeur. La grandeur étant humaine, elle demande une mutuelle appréciation pour conserver non sa substance mais son absolue actualité. Elle est la capacité de l'homme à se contenir lui-même et l'univers, en ce sens elle ne pourrait souffrir la domination qui est la marque de son ravalement. C'est elle qui fonde la reconnaissance et la lutte pour la reconnaissance.

Il est possible de rapprocher ce que nous avons dit du sens kantien du respect employé à juste titre par Honneth. Toutefois, nous pensons que le concept de respect étant un mélange de l'affectivité et de la rationalité, nous pose un ensemble de problèmes : d'abord il nous devient difficile de penser le respect du petit enfant, en ce que son sens de la raison n'est pas encore développé, puisque la raison est ce qui vient donner au respect sa pertinence éthique. Ensuite, comment penser le respect à l'égard du fou, de celui qui a perdu la raison ? En ayant recours au concept de *grandeur*, nous pensons établir ce socle de résistance dans l'affectivité même, dans la sensibilité propre de l'homme.

33 *Op cit*, p. 984.

Enfin, nous disons que la grandeur humaine est le sens intime que l'homme éprouve de l'infini de son intériorité qui ne peut souffrir d'aucune tentative de réification sans protester. Nous distinguons aussi l'infini dont nous nous servons pour expliquer la grandeur de l'homme de l'infini lévinassien qui est « visage », c'est-à-dire extériorité, transcendance absolue dont la fonction ou le privilège est d'écraser le sujet, sans moyen de résister, du poids insupportable de la responsabilité à l'égard de l'autre. Notre infini est immanent, il implique une réciprocité de grandeur, de capacité à « résister » qui est le fait de pouvoir manifester son être grand et infini contre toute tentative de réification.