

La reconnaissance hégélienne et ses enjeux pour la philosophie sociale et politique contemporaine

Jean-Philippe Deranty

Volume 28, numéro 3, 2009

La politique de la reconnaissance et la théorie critique

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/039004ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/039004ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société québécoise de science politique

ISSN

1203-9438 (imprimé)

1703-8480 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Deranty, J.-P. (2009). La reconnaissance hégélienne et ses enjeux pour la philosophie sociale et politique contemporaine. *Politique et Sociétés*, 28(3), 45–74. <https://doi.org/10.7202/039004ar>

Résumé de l'article

De récentes lectures de Hegel par d'importants philosophes américains ont insisté avant tout sur le lien entre reconnaissance et rationalité, et défini l'autonomie comme capacité à donner les raisons de ses actions. Prenant une distance critique envers ces lectures d'inspiration kantienne, l'article s'inspire de lectures allemandes de Hegel, culminant dans l'éthique de la reconnaissance d'Axel Honneth, qui insistent davantage sur la dimension génétique de la reconnaissance. Un tel changement de perspective permet de prendre la reconnaissance en un sens plus roboratif et d'affiner son potentiel critique, notamment d'identifier de manière plus précise les obstacles sociaux et culturels à la réalisation de l'autonomie.

LA RECONNAISSANCE HÉGÉLIENNE ET SES ENJEUX POUR LA PHILOSOPHIE SOCIALE ET POLITIQUE CONTEMPORAINE

Jean-Philippe Deranty
Macquarie University (Australia)
jp.deranty@mq.edu.au

À la suite des interprétations majeures de philosophes américains comme Terry Pinkard et Robert Pippin, mais aussi grâce aux travaux systématiques de Robert Brandom, une nouvelle appropriation de Hegel a été rendue possible pour la philosophie contemporaine et plus particulièrement la philosophie sociale et politique¹. Au-delà de divergences qui peuvent être significatives entre ces différents auteurs², ceux-ci partagent tous comme prémisses le lien original que Hegel développe entre rationalité, autonomie et vie sociale. Comme Kant, Hegel établit un lien structurel entre autonomie et rationalité. Être autonome, selon ce modèle, c'est être capable de prendre une perspective sur soi-même et ses propres actions qui permette d'échapper aux différentes causalités qui assaillent l'être humain, être capable de donner les raisons de son action. C'est la liberté définie comme « autodétermination ». Mais, contrairement à Kant, Hegel ne définit pas la rationalité comme une capacité individuelle qui serait simplement partagée par tous les sujets humains. Au contraire, le lien entre rationalité et vie sociale est tout autant constitutif que celui entre rationalité et autonomie. Pour Hegel, comme ces nouveaux

-
1. À des fins de simplicité, dans un débat extrêmement riche et complexe, nous nous concentrons plus particulièrement sur les derniers écrits de Robert Pippin dédiés à la théorie de la liberté chez Hegel et à ses critiques des approches allemandes du même thème, dans les textes suivants : 1997, « Hegel, Modernity and Habermas », dans *Idealism as Modernism: Hegelian Variations*, sous la dir. de Robert Pippin, Cambridge, Cambridge University Press, p. 157-185 ; 2000, « What Is the Question for which Hegel's Theory of Recognition Is the Answer? », *European Journal of Philosophy*, vol. 8, n° 2, p. 155-172 ; et son dernier ouvrage, 2008, *Hegel's Practical Agency: Rational Agency as Ethical Life*, Cambridge, Cambridge University Press.
 2. Voir notamment la longue critique de Robert Brandom dans Robert Pippin, 2005, « Brandom's Hegel », *European Journal of Philosophy*, vol. 13, n° 3, p. 381-408.

commentateurs le montrent parfaitement, la rationalité n'est pas définie substantiellement (comme étant, en première instance, une relation « verticale » entre le monde et ce que les êtres humains en disent), mais « socialement », comme ce qui émerge de l'échange entre les partenaires sociaux au sujet de ce qui doit valoir normativement, de ce qui peut être compté comme une norme, exerçant une autorité sur la vie sociale et les conduites individuelles. La raison est alors ce qui peut donner raison de soi dans l'échange intersubjectif de raisons. Comme le résume Robert Pippin, on trouve là une vision radicalement constructiviste de la rationalité³.

On voit pourquoi ce type d'interprétation a un impact direct sur la philosophie politique et sociale contemporaine. En effet, une connexion si étroite entre autonomie, rationalité et intersubjectivité aboutit à une conception de la société moderne comme une forme de vie sociale où les seules normes qui restent légitimes sont celles pour lesquelles de bonnes raisons peuvent être données dans l'échange social des raisons. Et l'autonomie devient la capacité des sujets à se placer, dans leurs actions et leurs jugements, à ce point de vue « universel ».

De telles lectures de Hegel peuvent être qualifiées de « post-kantiennes » dans la mesure où elles mettent l'accent sur le lien intime qui unit autonomie et rationalité, mais aussi au sens où elles suivent Hegel dans sa tentative de dépasser Kant en insistant sur la « socialité de la raison ⁴ ». Ce qui nous intéresse particulièrement dans ces lectures de Hegel, c'est l'interprétation qu'elles font de la thématique de la reconnaissance. On peut dire que ces lectures postkantiennes de Hegel aboutissent à une interprétation « rationaliste » du concept de reconnaissance. En effet, elles établissent un cercle logique entre reconnaissance et rationalité. Selon cette approche, être autonome, c'est être rationnel, au sens où l'on peut donner les raisons de son action. Mais cette capacité elle-même requiert de reconnaître les autres comme des agents qui sont eux-mêmes des agents autonomes à part entière, puisqu'il faut bien que sa propre capacité à donner des raisons s'adresse à des êtres qui sont capables de les entendre et, le cas échéant, de les accepter ou de les rejeter. Et réciproquement, ma propre rationalité, fondation de mon autonomie, ne consiste en rien d'autre qu'en ma reconnaissance par autrui comme un tel être rationnel, à savoir quelqu'un capable de donner et d'entendre des raisons. Dès que la rationalité est définie comme échange de raisons, reconnaissance et rationalité deviennent quasiment interchangeables.

3. Pippin, « What is the Question... ? », p. 163.

4. C'est le sous-titre de la célèbre relecture de la *Phénoménologie de l'Esprit* par Terry Pinkard, dans son *Hegel's Phenomenology*.

Résumé. De récentes lectures de Hegel par d'importants philosophes américains ont insisté avant tout sur le lien entre reconnaissance et rationalité, et défini l'autonomie comme capacité à donner les raisons de ses actions. Prenant une distance critique envers ces lectures d'inspiration kantienne, l'article s'inspire de lectures allemandes de Hegel, culminant dans l'éthique de la reconnaissance d'Axel Honneth, qui insistent davantage sur la dimension génétique de la reconnaissance. Un tel changement de perspective permet de prendre la reconnaissance en un sens plus roboratif et d'affiner son potentiel critique, notamment d'identifier de manière plus précise les obstacles sociaux et culturels à la réalisation de l'autonomie.

Abstract. Recent readings of Hegel by significant American philosophers have insisted on the link between recognition and rationality. In these readings, autonomy is defined as the capacity to give the reasons behind one's actions. This paper takes a critical distance towards these Kantian interpretations and returns to earlier German readings of Hegel, culminating in Axel Honneth's ethics of recognition, which placed stronger emphasis on the genetic dimension of recognition. The paper argues that this shift in perspective allows us to take recognition in a more substantive sense and make fuller use of the concept's critical potential. In particular, it allows us to use recognition as a diagnostic tool to identify more precisely the social and cultural obstacles to the realisation of autonomy.

Prenant une distance critique avec ces lectures maintenant fameuses, nous voudrions montrer qu'une interprétation excessivement rationaliste de la reconnaissance risque de passer à côté de ce qui fait par ailleurs toute la richesse de ce concept pour la philosophie politique et sociale contemporaine. On peut mesurer ce que la thématique de la reconnaissance peut receler si l'on contraste ces lectures anglophones récentes de Hegel avec des lectures plus anciennes développées par des philosophes allemands à partir des années 1980 (Ludwig Siep, Jürgen Habermas, Andreas Wildt, Ernst Tugendhat)⁵, qui ont grandement inspiré et, en un sens, culminent dans le modèle d'une «éthique de la reconnaissance» proposé

5. Ludwig Siep, 1979, *Anerkennung als Prinzip der Praktischen Philosophie: Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes* [La reconnaissance comme principe de la philosophie pratique. Recherches sur la philosophie de l'esprit de Hegel à Jéna], Freiburg, Karl Alber Verlag; Ludwig Siep, 1992, *Praktische Philosophie im Deutschen Idealismus* [Philosophie pratique dans l'idéalisme allemand], Frankfurt am Main, Suhrkamp; Jürgen Habermas, 1988, «Labour and Interaction: Remarks on Hegel's Jena *Philosophy of Mind*», dans *Theory and Practice* [trad. John Viertel], London, Heinemann, p. 142-169; Andreas Wildt, 1982, *Autonomie und Anerkennung. Hegels Moralitätskritik im Lichte seiner Fichte-Rezeption* [Autonomie et reconnaissance. La critique hégélienne de la moralité à la lumière de sa

par Axel Honneth⁶. Dans ces lectures de Hegel, le rapport entre autonomie et rationalité est bien sûr important, mais le concept de reconnaissance y acquiert une dimension génétique beaucoup plus forte. La reconnaissance ne désigne plus seulement le mécanisme à travers lequel se produit l'échange des raisons, mais, avant tout, les conditions sociales qui permettent à l'autonomie individuelle de se développer⁷.

Nous commençons par une brève présentation de la lecture de la reconnaissance hégélienne par Robert Pippin⁸. Dans la deuxième partie, nous tentons de mettre en lumière, par une série de remarques critiques, inspirées principalement par les premiers écrits de Honneth ainsi que par des travaux français plus récents (Emmanuel Renault et Stéphane Haber), le caractère relativement abstrait du modèle de l'autonomie subjective étayant les lectures américaines⁹. Par contraste, nous suggérons qu'une approche génétique de la reconnaissance est mieux en mesure de rendre compte des expériences négatives où l'autonomie est mise en échec. Nous essayons ensuite de montrer, dans la troisième partie, qu'une lecture génétique de la reconnaissance permet de proposer un modèle plus roboratif de l'autonomie. En particulier, une telle approche est davantage en mesure de rendre compte de la dimension « incarnée » de l'action sociale, dimension essentielle mais

réception de Fichte], Stuttgart, Klett-Cotta; Ernst Tugendhat, 1986, *Self-Consciousness and Self-Determination* [trad. Paul Stern], Cambridge (MA), MIT Press [éd. orig. allem., 1979].

6. Axel Honneth, 2000, *La Lutte pour la Reconnaissance* [trad. Pierre Rusch], Paris, Le Cerf [éd. orig. allem., 1992].
7. Dans cet article, il ne peut bien entendu être de question de prendre en compte toutes les différences qui séparent tous ces auteurs, aussi bien dans leur lecture de Hegel que dans leurs propres modèles. La distinction entre lectures américaines et allemandes se concentre sur la place des arguments génétiques dans l'interprétation de la reconnaissance hégélienne. Quelles que soient par ailleurs les distinctions entre les différents auteurs cités ici en introduction, il nous semble exact de les départager selon ce critère de la place donnée au moment génétique. Les travaux de Robert Pippin et ceux d'Axel Honneth apparaissent alors particulièrement représentatifs de ces deux types de lecture. En ce qui concerne Honneth, c'est lui qui aura développé le plus systématiquement un modèle de philosophie sociale et politique qui prend la reconnaissance comme l'indication de la vulnérabilité intersubjective de l'individu.
8. Comme indiqué précédemment, c'est lui qui a engagé le dialogue critique le plus substantiel avec cette autre ligne d'interprétation de la reconnaissance hégélienne.
9. Nous proposons une interprétation d'ensemble de la philosophie sociale de Honneth dans Jean-Philippe Deranty, 2009, *Beyond Communication. A Critical Study of Axel Honneth's Social Philosophy*, Boston et Leiden, Brill.

trop souvent oblitérée. L'intuition fondamentale inspirant cette alternative est conforme à celle que mettaient déjà en œuvre les premiers travaux de Honneth : à savoir, que c'est à travers une réappropriation et une réactualisation du matérialisme anthropologique, conduisant à une approche naturaliste de la reconnaissance, c'est-à-dire qui mette en lumière les conditions naturelles de la capacité humaine à construire des mondes symboliques et normatifs, que doivent être abordées les questions les plus pressantes de la politique contemporaine.

LA RECONNAISSANCE DANS LES LECTURES AMÉRICAINES DE LA RECONNAISSANCE HÉGÉLIENNE: LE MODÈLE DE ROBERT PIPPIN

Afin de mettre en lumière les enjeux que recèlent les différences d'interprétation de la reconnaissance hégélienne, nous nous penchons principalement sur les écrits de Robert Pippin, car c'est lui qui a exprimé les critiques les plus explicites concernant l'appropriation allemande, génétique, de la reconnaissance hégélienne.

Sa critique de l'approche allemande de la reconnaissance hégélienne consiste à comprendre la théorie de cette dernière comme une réponse au problème de la définition de la liberté, au sens non pas de l'intégrité personnelle, de l'« autoréalisation », mais au sens kantien de l'autodétermination par la raison pratique. Être libre, dans cette perspective, c'est être en mesure de s'approprier ses propres actions au sens où l'on est capable d'en donner les raisons. Toutefois, cette adéquation entre autonomie et rationalité est aussi toujours replacée dans le cadre de l'extraordinaire expansion de la raison pratique qu'effectue Hegel dans sa théorie de l'esprit. Selon Robert Pippin, l'« esprit » hégélien doit être compris comme « spiritualité commune » (*common mindedness*), comme une œuvre symbolique et normative commune réalisée progressivement au cours du temps historique, et qui se fonde en premier lieu sur la capacité de « demander / donner des raisons ». Le *telos* de ce développement spirituel serait alors un état de la société dans lequel on peut montrer de toutes les prétentions normatives qu'elles reposent sur cette logique réciproque et pragmatique de questionnement-justification, à l'exclusion de toute autre forme d'autorité. Un tel état social représente une incarnation de la vision kantienne de l'autonomie comme autolégislation, mais à travers une vaste expansion sociale et historique.

Dans ce modèle, la reconnaissance est celle dont jouit un agent qui est capable de prendre place dans les « espaces de raisons¹⁰ » qui constituent les différentes institutions créées par la modernité. Être libre est alors exactement équivalent d'« être reconnu » – mais seulement au sens où l'on est reconnu comme agent rationnel. Être libre, c'est pouvoir agir rationnellement, même si la rationalité ne se définit plus formellement ou « monologiquement », mais plutôt comme un type d'interaction normative. Mais le point important pour nous ici est que la reconnaissance relève strictement de la liberté. Il s'agit de la reconnaissance de la capacité d'un agent à prendre un point de vue universel sur ses actions et sa propre vie intérieure ; non d'une manière kantienne classique (à travers l'impératif catégorique), mais plutôt en se situant dans les différentes institutions au sein desquelles les pratiques de justification se sont concrétisées, et en se laissant guider, dans ses actions individuelles et ses choix de vie, par les normes éthiques établies dans ces institutions.

De ce point de vue, nous voyons pourquoi les débats exégétiques sur la rupture – ou l'absence de rupture – entre le jeune Hegel et le Hegel de la maturité en ce qui concerne la définition de l'esprit, et le rejet par les lectures américaines du prétendu monologisme du Hegel de la maturité¹¹, n'ont pas qu'une portée historique, mais bien une portée systématique. Ces débats ont pour enjeu la pertinence de l'esprit hégélien pour un concept intersubjectif et pragmatiste de la normativité et, par conséquent, pour un modèle philosophique de la modernité.

Au cœur du reproche adressé par Robert Pippin aux lectures allemandes, il y a donc cet argument que la reconnaissance hégélienne est un concept essentiellement normatif et non pas génétique. Plus précisément, puisqu'il y a effectivement une approche génétique chez Hegel, notamment dans le chapitre sur l'esprit subjectif de l'*Encyclopédie*, et que les auteurs américains font place à la question de la socialisation¹², lorsque la reconnaissance est pleinement articulée, elle n'est alors plus réductible à une théorie génétique de type sociopsychologique. Dans les lectures américaines comme dans les lectures allemandes, l'internalisation des normes est certes un moment crucial dans la constitution de

10. Le terme désigne le milieu normatif et symbolique qu'est capable d'établir l'être humain au-delà des « espaces des causes » caractérisant le règne de la nature.

11. La thèse de la rupture entre le jeune et le vieux Hegel est à la base des lectures de Habermas puis de Honneth.

12. Voir notamment Robert Brandom, 2007, « The Structure of Desire and Recognition: Self-consciousness and Self-constitution », *Philosophy and Social Criticism*, vol. 33, n° 1, p. 127-150.

la liberté. Mais, selon Pippin, l'internalisation importe seulement dans la mesure où elle permet l'acquisition de la capacité à se placer au point de vue rationnel et universel, à travers l'appropriation des jeux de langage normatifs de la justification. L'internalisation est donc seconde par rapport à l'exercice effectif des échanges de raisons, comme un moyen pour une fin.

Pour les Allemands, par contre, le moment de l'internalisation des normes est au premier plan : il est lié à l'essentielle vulnérabilité intersubjective du sujet et à la nécessité de prendre celle-ci en compte dans toute théorie de l'autonomie. Déjà dans Habermas, mais surtout chez Honneth, c'est ce que désigne d'abord et avant tout la reconnaissance : non pas les jeux des échanges normatifs eux-mêmes, mais plutôt les processus intersubjectifs à travers lesquels un agent est mis en mesure d'y participer. C'est ce qui explique l'accent sur la vulnérabilité : si l'on insiste sur l'extrême dépendance du sujet humain vis-à-vis de ses congénères pour la constitution et le maintien de son identité, on insiste par là-même sur tout ce qui, dans les relations sociales, peut toujours aussi remettre en cause cette identité. Pour Habermas et Honneth, la reconnaissance désigne d'abord le processus qui rend possible « l'individuation par la socialisation¹³ ». L'argument, comme Robert Pippin le souligne à juste titre, est fondamentalement anthropologique, même chez Habermas¹⁴. Chez ce dernier déjà, mais surtout chez Honneth, les éléments permettant de développer un modèle « philosophique-anthropologique » de l'autonomie sont empruntés à la psychologie, à la psychanalyse et à la psychologie sociale (George Herbert Mead en particulier). C'est justement ce type de lecture anthropologique de Hegel, et les utilisations de Hegel qui s'en inspirent, que Pippin rejette vigoureusement.

Encore une fois, il s'agit tout autant d'exactitude exégétique que de pertinence systématique. Les critiques que Robert Pippin adresse à John McDowell, pour citer un autre débat intimement lié au précédent, illustrent ce point de manière frappante. Pour

13. Jürgen Habermas, 1992, « Individuation through Socialisation: on George Herbert Mead's Theory of Subjectivity », dans *Postmetaphysical Thinking. Philosophical Essays*, Cambridge, Polity Press, p. 149-204.

14. À intervalles réguliers, Jürgen Habermas a explicité la base anthropologique de son éthique de la discussion, même après avoir renoncé au modèle naturaliste présenté dans *Connaissance et Intérêt* (première publication, 1968). Voir par exemple la fin de « Remarks on Discourse Ethics » (dans Jürgen Habermas 1993, *Justification and Application. Remarks on Discourse Ethics*, Cambridge, Polity Press, p. 109) ou un passage particulièrement frappant de « A Genealogical Analysis of the Cognitive Content of Morality » (dans Jürgen Habermas, 1999, *The Inclusion of the Other. Studies in Political Theory*, Cambridge (MA), MIT Press, p. 29).

résumer la critique de Pippin, qui fait signe vers la thèse philosophique la plus fondamentale en jeu ici, toute référence à la nature pour résoudre les questions relatives à la normativité est erronée. Justement, selon lui, la théorie hégélienne de l'esprit devrait être considérée comme la plus claire et la plus décisive des démonstrations en ce sens¹⁵. Autrement dit, c'est une faute de lecture et une erreur philosophique fondamentale que de vouloir asseoir la capacité humaine à agir librement et rationnellement (les deux choses sont intimement liées) sur une quelconque notion de nature. Bien au contraire, selon cette ligne interprétative, la liberté et la rationalité sont justement ce par quoi l'être humain échappe radicalement au règne naturel.

CRITIQUE SOCIOLOGIQUE DES INTERPRÉTATIONS RATIONALISTES DE LA RECONNAISSANCE

L'approche rationaliste et «antinaturaliste» de la reconnaissance montre vite ses limites si l'on considère certaines de ses implications dans le cas de phénomènes négatifs, comme l'aliénation. Si la liberté se définit comme la capacité à «se tenir derrière ses actions», et que cette capacité est entendue plus précisément comme la capacité de donner les raisons de ses actions, alors l'aliénation qui se situe à l'opposé devra être caractérisée comme un état dans lequel on ne voit plus en quoi ses propres actions sont les siennes, mais au sens précis où l'on ne peut plus en donner ou en voir les raisons. Or une telle conception de l'aliénation est ambiguë, comme le montrent chacun à sa façon Axel Honneth et Emmanuel Renault. En effet, une telle conception de l'aliénation ne distingue pas suffisamment fermement entre la capacité à justifier et à donner des raisons, un savoir-faire socialement acquis, et l'acte de donner des raisons, lui-même entendu comme une exigence normative.

Honneth met l'accent sur l'importance de cette distinction en mettant en lumière la confusion entre la justification et l'expérience; à savoir, la confusion entre la forme que doit prendre la justification de revendications normatives et la sphère de l'expé-

15. Robert Pippin, 2002, «Leaving Nature Behind: or Two Cheers for "Subjectivism"», dans *Reading McDowell: On Mind and World*, 2004, sous la dir. de Nicholas Smith, London, Routledge, p. 58-75. Nous sommes fortement inspiré par la critique des approches antinaturalistes en philosophie sociale développée par Stéphane Haber, dans 2006, *Critique de l'anti-naturalisme. Études sur Foucault, Butler, Habermas*, Paris, Presses universitaires de France.

rience morale d'où proviennent ces demandes¹⁶. Le fait que les demandes émergent d'une expérience d'injustice aient besoin d'être justifiées rationnellement ne doit pas mener à la conclusion que l'expérience elle-même devrait être analysée dans les termes restreints de violations des procédures rationnelles de justification. Pour lui, le concept de reconnaissance doit justement servir à révéler et à décrire de plus vastes dimensions de l'expérience morale. Du point de vue descriptif, la grammaire des jeux de langage normatifs ne suffit pas à embrasser l'expérience morale dans toute son ampleur.

Ainsi, les demandes subjectives relatives à la première « sphère de la reconnaissance », c'est-à-dire les demandes subjectives relatives aux besoins corporels et affectifs, conditions essentielles de toute capacité d'action ultérieure, ne consistent pas à être reconnu comme un agent rationnel responsable, capable de donner les raisons de ses actions, mais comme un être de besoins. Il est bien question de l'autonomie, mais avant tout d'une condition de celle-ci, sans laquelle elle serait génétiquement impossible. Si les besoins corporels et affectifs d'un être humain ne sont pas minimalement satisfaits, sa capacité à l'autonomie sera gravement atteinte. L'« amour » (au sens de la première sphère de la reconnaissance, comme satisfaction des besoins structurellement nécessaires à une subjectivité pratique) peut donc bien être une condition de l'autonomie, même entendue comme capacité à donner des raisons, sans que cela fasse de l'amour un échange de raisons. Le même argument vaut pour la troisième sphère. La reconnaissance de la valeur sociale d'une existence individuelle peut aisément être conçue comme une condition génétique de la capacité individuelle à prendre en charge ses propres actes (autre manière de dire : se tenir derrière ses actions en étant capable d'en donner les raisons),

16. Cette intuition fondamentale est le plus explicitement articulée dans Axel Honneth, 2000, « Anerkennungsbeziehungen und Moral. Eine Diskussionsbemerkung zur anthropologischen Erweiterung der Diskursethik » [*Relations de reconnaissance et moralité. Remarques sur l'extension anthropologique de l'éthique de la discussion*], dans *Anthropologie, Ethik und Gesellschaft. Für Helmut Fahrenbach* [*Anthropologie, éthique et société. En hommage à Helmut Fahrenbach*], sous la dir. de Reinhard Brunner et Peter Kelbel, Frankfurt am Main, Campus Verlag, p. 101-111. Honneth avait déjà fait le point à ce sujet dans un article fondateur daté de 1981 : « Conscience morale et domination de classe. De quelques difficultés dans l'analyse des potentiels normatifs de l'action », dans Axel Honneth, 2006, *La société du mépris. Vers une nouvelle théorie critique*, Paris, La Découverte, p. 203-224. Voir aussi Axel Honneth, 1996, « La dynamique sociale du mépris. D'où parle une théorie critique de la société ? », dans *Habermas, la Raison, la Critique*, sous la dir. de Christian Bouchindhomme et Rainer Rochlitz, Paris, Cerf, p. 215-238.

sans que la contribution sociale elle-même (dont l'activité professionnelle est l'exemple type) doive être décrite, dans son contenu, comme un échange de raisons.

Emmanuel Renault aborde le problème de façon similaire¹⁷. Pour reprendre ses termes, il ne faut pas confondre l'origine de la normativité avec la validité normative des demandes subjectives¹⁸. Comme nous le verrons, ce type d'argument est dans la continuité d'une riche tradition : cette tradition qui soutient, comme Renault le résume parfaitement, que « la raison n'est pas pratique par elle-même mais seulement par les intérêts qu'elle reflète¹⁹ ». Bref, le fait que des intérêts humains ne puissent se justifier de leur valeur normative que par l'échange d'arguments raisonnés ne signifie pas que les intérêts eux-mêmes doivent être caractérisés uniquement en termes de rationalité.

Par conséquent, si l'on suit ces deux auteurs, l'activité elle-même et les conditions qui la rendent possible ne devraient pas être confondues. C'est une chose de donner des raisons, une autre d'être capable de donner des raisons. La capacité à donner des raisons n'est pas explicitée adéquatement ni exhaustivement en termes de rationalité, même lorsque cette dernière est définie comme interaction sociale normative.

L'importance de cette distinction est tout à fait évidente lorsque nous avons affaire au diagnostic de l'aliénation. Nous sentons bien que si l'aliénation est décrite seulement comme l'état d'incapacité d'un individu à donner ou à voir les raisons derrière ses actions, il ne s'agit là que d'un concept purement descriptif de l'aliénation et même d'un concept assez superficiel, qui manque en grande partie la portée critique du concept. Nous signifions en fait davantage lorsque nous faisons usage du langage de l'aliénation : nous nous référons aussi aux causes et à l'impact profond de l'aliénation, à ce qui empêche les individus d'« être capables » de se tenir derrière leurs actes, à ce qui les rend étrangers à eux-mêmes et à leur envi-

17. Dans cet article, les différences entre les positions d'Axel Honneth et d'Emmanuel Renault (notamment leurs conceptions divergentes des institutions et de la place de la notion d'identité en philosophie politique) ne sont pas prises en compte. Le point de départ de Renault, à savoir la vulnérabilité intersubjective essentielle de l'individu, est très largement inspiré de Honneth. L'intérêt majeur des analyses de Renault est qu'il prend en considération de manière beaucoup plus forte et explicite le rôle structurant de la domination sociale.

18. Emmanuel Renault, 2004, *L'expérience de l'injustice : reconnaissance et clinique de l'injustice*, Paris, La Découverte, p. 118-127.

19. *Id.*, p. 126.

ronnement. Ce qui les rend effectivement étrangers à eux-mêmes, ce qui les sépare de leurs propres actes, n'est pas nécessairement juste une atteinte à leurs capacités rationnelles.

Cette distinction entre justification et expérience, entre origine de la normativité et validité normative, est l'un des arguments fondateurs de l'éthique de la reconnaissance honnethienne et a aussi très largement inspiré Emmanuel Renault dans ses derniers ouvrages²⁰. C'est une distinction essentielle pour mesurer les enjeux des interprétations divergentes de la reconnaissance pour la philosophie politique et sociale contemporaine. En effet, on peut sans doute suivre Axel Honneth sans trop de difficulté lorsqu'il emploie la notion de «rationalité sociale» pour désigner l'ensemble des conditions sociales permettant (plus ou moins bien) aux individus de développer les ressources subjectives les menant à une vie autonome²¹. La distinction tout juste énoncée se traduit alors en deux compréhensions différentes de la rationalité sociale. Si, comme Honneth le suggère et Renault avec lui, il est important de distinguer entre, d'une part, l'activité d'une subjectivité constituée (l'échange de raisons) et, d'autre part, le processus par lequel la subjectivité est mise en capacité d'exercer cette activité, alors on doit accorder deux sens à la rationalité sociale. Il y a d'abord la rationalité d'une pratique fondée dans le jeu du «demander/donner des raisons». Honneth et Renault ne nient pas que, au bout du compte, c'est bien dans l'échange d'arguments raisonnés que les normes sociales doivent s'établir et se justifier. Et tous deux intègrent bien un moment «habermassien» de réflexion collective sur les normes, lorsqu'ils en passent au moment politique où les normes de la vie sociale sont remises en question. Mais en amont de ce moment réflexif particulier, ce qui de leur point de vue rend une forme de vie sociale rationnelle, c'est d'abord ce qui dans l'interaction sociale rend les agents capables d'atteindre l'état d'autonomie. Autrement dit, la rationalité sociale consiste pour eux aussi et avant tout à rendre les individus autonomes (capables d'articuler leurs propres raisons), sans que les processus impliqués puissent tous aisément être décrits sous la forme d'un échange de raisons. Ainsi, pour reprendre la typologie de Honneth, des types de relations intimes dans la première sphère (relations parent-enfant, homme-femme) ou encore des échelles de valeurs

20. Voir aussi Emmanuel Renault, 2008, *Souffrances sociales. Sociologie, psychologie et politique*, Paris, La Découverte.

21. Pour cette définition de la «rationalité sociale», voir notamment Axel Honneth, «Les Pathologies du social. Tradition et actualité de la philosophie sociale», ainsi que «Une pathologie sociale de la raison. Sur l'héritage intellectuel de la théorie critique», les deux premiers chapitres de *La société du mépris* (op. cit.).

impliquées dans la troisième sphère (la reconnaissance sociale accordée à des activités différentes) peuvent favoriser ou inhiber la capacité des individus à prendre en charge leur propre vie, sans qu'on puisse adéquatement décrire ces relations et ces échelles de valeurs dans le langage des échanges de raisons en ce qui concerne leur impact direct sur l'autonomie. Certes, ces pratiques et ces valeurs peuvent être soumises à une évaluation normative, du point de vue d'un observateur ou du point de vue même des agents sociaux, notamment dans les moments de remise en question politique. Mais ces processus de second ordre sont distincts des réalités sociales elles-mêmes. De la même façon, le fait qu'on puisse postuler que toute réalité sociale peut toujours, en théorie, devenir l'objet d'une réflexion normative (en pratique c'est beaucoup plus compliqué, comme on le verra dans un instant), ne signifie pas que la réalité sociale est *constituée* en elle-même de processus de réflexion normative. La reconnaissance prise au sens génétique, notamment dans la première sphère, désigne justement des processus de socialisation, c'est-à-dire des mécanismes constitutifs de l'autonomie individuelle, qui échappent dans leur constitution propre aux réflexions normatives dont elles peuvent malgré tout faire l'objet *a posteriori*.

Pour montrer à quel point cette distinction entre deux types de rationalité sociale est importante lorsqu'il s'agit de situations concrètes, nous pouvons nous attarder un instant sur l'un des points chauds de la politique moderne : à savoir, la définition du travail comme l'un des vecteurs privilégiés de l'autonomie individuelle. D'un point de vue phénoménologique, il est différent, et cela implique aussi des conséquences politiques différentes, de demander si une pratique de travail peut être justifiée rationnellement, c'est-à-dire si des raisons sont effectivement échangées dans son institution et si l'on peut donner des raisons pour cette pratique, ou de demander si cette même pratique et l'organisation du travail rendent les travailleurs aptes à devenir les sujets de leurs actions et de leur expérience, leur donnent la capacité de « prendre en charge leurs actes ».

Si la liberté se définit comme une capacité à prendre en charge ses actions, et si l'on considère le travail comme un des types de l'action, l'identification entre « prendre en charge » (*standing behind*) et « être capable de donner des raisons » semble réductrice. Certains aspects de l'autonomie au travail peuvent sans aucun doute être adéquatement décrits dans ces termes, c'est-à-dire au sens où la reconnaissance désigne l'échange de revendications et de justifications normatives. Se sentir en charge dans son travail implique sûrement un sentiment de reconnaissance qui peut être décrit comme le sentiment d'avoir correctement accompli les engagements normatifs liés à la définition du travail, que ce soit

du point de vue social général, ou du point particulier du milieu professionnel. Mon travail me permet ainsi de donner un sens à mon activité de travail, quelles que soient par ailleurs les difficultés qui y sont liées, lorsque je comprends en quoi mon activité contribue à la division sociale du travail²². Dans ce cas, l'échange des raisons concerne l'apport effectif d'une profession à la reproduction matérielle de la société. De même, à l'intérieur du milieu professionnel, les règles de l'activité sont autant de raisons qui déterminent comment les tâches doivent être exécutées, ce qui constitue un « travail bien fait ». Tout cela parle en faveur de l'interprétation « rationaliste » de la reconnaissance comme vecteur d'autonomie dans le travail.

Toutefois il est évident que l'expérience de l'autonomie au travail comporte autre chose et plus que la possibilité de donner ainsi les « raisons de ses actions ». Par exemple, et de manière sans doute primordiale, l'engagement physique et psychologique exigé du travailleur n'est pas entièrement couvert par la grammaire des engagements normatifs. La reconnaissance du travail bien fait conférée par le milieu professionnel, notamment, n'est pas seulement la confirmation du respect de règles préconstituées. Elle est aussi une récompense symbolique essentielle à l'engagement physique, affectif et intellectuel dans la tâche²³. De même la reconnaissance sociale générale liée au statut d'une profession explique pourquoi des tâches très dures peuvent être endurées, alors que des tâches tout aussi dures mais méprisées conduisent à de graves troubles de la santé²⁴. Dans tous ces cas, l'importance de la reconnaissance pour le sentiment d'autonomie au travail, avérée

-
22. Axel Honneth attache un grand poids à cette forme de reconnaissance déjà bien analysée par Durkheim dans son premier ouvrage sur *La division du travail social*. (Voir Axel Honneth, 2008, « Arbeit und Anerkennung. Versuch einer Neubestimmung » [Travail et reconnaissance. Tentative de redéfinition], *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, vol. 56, n° 3, p. 327-341.)
 23. Cela est montré de manière particulièrement frappante par Christophe Dejourn dans son propre modèle de la reconnaissance au travail, dans Christophe Dejourn, 2008 [3^e éd.], *Travail, usure mentale: essai de psychopathologie du travail*, Paris, Bayard. Pour une application des thèses de Christophe Dejourn au monde du travail québécois, voir *Le travail et ses malentendus. Enquêtes en psychodynamique du travail au Québec*, 2000, sous la dir. de Marie-Claire Carpentier-Roy et Michel Vézina, Presses de l'Université de Laval, et *Espace de réflexion, espace d'action en santé mentale au travail*, 2006, sous la dir. de Marie-France Maranda et Louis Trudel, Québec, Presses de l'Université de Laval.
 24. Christophe Dejourn, 1998 [3^e éd.], *Souffrance en France. La banalisation de l'injustice sociale*, Paris, Seuil. Dejourn montre la dureté extrême du métier de pilote de chasse et comment les récompenses symboliques fortes qu'en tire le travailleur lui permettent de donner sens à ses souffrances.

par la psychologie clinique, ne peut que très imparfaitement être analysée en termes d'échanges de raisons²⁵. On peut aussi ajouter que des conditions de travail trop pénibles, des cadences trop intenses peuvent aisément être « rationalisées », aussi bien du point de vue social extérieur, que du point de vue même de l'individu qui en souffre. Le contrat de travail, par exemple, peut représenter l'incarnation légale de cet accord normatif. Le contrat peut être parfaitement équitable en tant que contrat, mais contenir des termes qui auront pour conséquence, dans la réalité de l'activité de travail, que la capacité d'action réelle de l'individu soumis sera remise en cause par celui-ci. Cela n'empêche pas qu'une évaluation de second ordre, dans laquelle effectivement des raisons seront échangées, par exemple dans une dispute politique, pourra prendre ces expériences du travail pour objet. Mais ce n'est pas ce dont il est d'abord question ici. Il est question de l'expérience même de l'autonomie au travail. C'est justement le point majeur qu'Axel Honneth met en avant : il ne faut pas confondre l'expérience avec les discours à teneur normative qu'on peut tenir à son sujet.

Cet argument selon lequel certaines pratiques pourraient être rationnellement justifiées alors qu'elles détruisent en fait l'autonomie nous amène vers une autre dimension du problème. Le cas du travail est très éclairant là encore. On peut raisonnablement soutenir que de nombreuses formes de néo-management, c'est-à-dire ce management qui apparaît avec la crise du modèle fordiste à la fin des années 1970, sont profondément pathogènes. Une riche littérature sociologique et psychologique permet de soutenir cette affirmation²⁶. Mais on trouverait par ailleurs tout autant de démonstrations pour contredire cette thèse, en arguant de l'efficacité économique, de la justice et de l'amélioration de l'autonomie que garantiraient les nouvelles organisations du travail. Ce débat est relayé au plan de la sphère politique. En particulier, on peut remarquer que les politiques néolibérales n'ont pas été brutalement imposées à des populations passives ; elles ont été

25. On ne confondra pas ici la capacité d'une étude scientifique à analyser les composantes de l'autonomie au travail avec le contenu même de cette autonomie. Autrement dit, le fait que l'observateur ou même le travailleur, dans une attitude réflexive vis-à-vis du travail, puissent donner les raisons de l'aliénation ne veut pas dire que l'aliénation consiste seulement en une restriction de la raison.

26. Pour une discussion critique et un résumé efficace de la riche littérature sur les nouvelles pathologies du travail, voir notamment Philippe Askenazy, 2004, *Les désordres du travail. Enquête sur le nouveau productivisme*, Paris, Seuil.

accompagnées d'une grande masse de justifications rationnelles. Cela indique l'aspect intrinsèquement conflictuel des pratiques consistant à demander/donner des raisons dans le monde réel.

Le point essentiel dans cette dernière remarque ne se réduit pas à la question empirique du règlement « rationnel » d'une question factuelle. Il concerne plutôt la question de savoir *qui* décide ce qui doit être considéré comme une « bonne raison », de qui sont les normes qui déterminent l'ordre normatif. Il s'agit là d'un autre point décisif dans l'appropriation par la théorie critique de la reconnaissance hégélienne. Si la production de vastes pans d'invisibilité au sein de l'expérience sociale est un trait structurel de la reproduction sociale comme le soutiennent la sociologie critique (Pierre Bourdieu)²⁷ et la théorie politique critique (Jacques Rancière), on ne peut plus tenir pour acquis qu'une revendication justifiée sera reconnue comme telle par tous. Le procéduralisme de la version rationaliste de la reconnaissance (c'est-à-dire le fait qu'elle décrive seulement les processus intersubjectifs à travers lesquels les normes sont décidées et non pas en quoi ces dernières consistent) ne suffit pas à compenser le point critique. Il s'agit de bien autre chose que d'un simple problème empirique et contingent, destiné à être dépassé par le progrès historique, que certains soient exclus des pratiques communicatives et que l'ordre normatif soit isonomique à l'ordre de la domination²⁸. Le problème ne se limite pas à la question factuelle de savoir si des intérêts sociaux particuliers sont représentés ou pas, ou même de savoir s'il est possible de les représenter sur la scène politique. Ce problème affecte l'ordre normatif dans sa structure même et va au cœur de l'expérience subjective. Si l'on accepte l'idée que les individus se constituent par la socialisation, c'est-à-dire par l'internalisation d'attentes normatives, alors le fait que les pratiques sociales soient organisées selon une logique de distinctions hiérarchiques mène nécessairement à la conclusion que les normes établies *elles-mêmes* peuvent être la source d'injustices et de souffrances puisque l'ordre normatif établi, au-delà de sa fonction structurante, entraîne également une dépréciation de pans entiers de la vie

27. Mais aussi Luc Boltanski, dans ses ouvrages les plus récents, notamment : 2008, *Rendre la réalité inacceptable*, Paris, Demopolis.

28. Robert Pippin prend bien en compte l'aspect conflictuel potentiel des « échanges de raisons », c'est même l'un des points importants de sa critique de Robert Brandom. Par contre, il ne prend pas en compte la domination sociale, qui rend les conflits asymétriques et même, dans de nombreux cas, difficiles à représenter comme tels.

sociale et de leur monde normatif implicite²⁹. Les groupes dominés ne sont pas seulement relégués au bas de l'échelle sociale parce qu'ils ne remplissent pas certains des critères explicites d'entrée dans les sphères plus hautes, comme l'éducation, la qualification professionnelle, etc. Leur domination se produit également par une déqualification concomitante de leur monde normatif et culturel. En conséquence, une grande part de leurs revendications pourrait peut-être se justifier normativement d'un point de vue extérieur, mais ne peut être entendue dans la réalité sociale dans laquelle ils vivent effectivement, parce que les objets de leurs revendications ne sont pas reconnus comme normativement valables (ainsi certaines activités dans un état donné de la division du travail), ou bien parce que le langage qu'ils emploient n'est pas adéquat (pas assez policé, trop subjectif, «psychologique», contrevenant à des principes normatifs supérieurs intouchables, etc.). De nouveau, il faut se garder de conclure trop vite de la possibilité principielle d'une articulation normative de tels problèmes à sa réalité effective. Ce serait une grave erreur pour la philosophie sociale critique de balayer du revers de la main les difficultés des dominés à se faire entendre sous prétexte *qu'en principe* tout peut être soumis aux jeux de langage normatifs. La théorie de la reconnaissance d'Axel Honneth, en insistant sur le rôle central du conflit (c'est en fait une théorie de la «lutte pour la reconnaissance»), montre le danger à la fois théorique et pratique d'un tel dédain rationaliste.

Une telle perspective, inspirée par la sociologie critique et la théorie politique de Jacques Rancière, fournit aussi une solide justification à la position avancée par Emmanuel Renault selon laquelle il se peut fort bien que des pratiques qui apparaissent rationnelles et normativement justifiées détruisent en fait l'autonomie sans qu'on puisse d'emblée leur opposer de bonnes raisons³⁰. Une telle affirmation n'a rien à voir, on le comprend bien, avec une tentative de déconstruction de la rationalité en général. Ce n'est pas une thèse de teneur métaphysique, mais une tentative de corriger l'optimisme normatif des approches rationalistes, à la lueur de ce que nous apprend la sociologie. Cette thèse met en doute la validité théorique et la possibilité pratique qu'il y a à décrire les *usages* de la raison indépendamment de leur ancrage social. Dans l'histoire de la théorie politique, l'exemple paradigmatique de pratiques qui paraissent rationnellement justifiées mais qui détruisent en fait l'autonomie est bien entendu celui des droits libéraux du XIX^e siècle tels que Marx les a critiqués, à savoir

29. Voir Pierre Bourdieu, 2003, *Méditations pascaliennes*, Paris, Seuil. À ce sujet, et malgré leur désaccord sur d'autres thèmes, voir aussi Jacques Rancière, 1995, *La mésentente*, Paris, Galilée.

30. Voir notamment Renault, *L'expérience de l'injustice*, p. 121.

les droits dérivant du contrat de travail et d'une organisation formelle de la démocratie, qui, selon Marx, donnaient l'illusion d'un échange équitable et d'une représentation politique, mais signaient en fait l'aliénation et la domination des travailleurs.

À l'inverse, et toujours en suivant Emmanuel Renault, il peut fort bien y avoir des revendications normativement justifiées qui ne peuvent toutefois pas être articulées, et encore moins recevoir une reconnaissance sociale ou une représentation politique immédiate, étant donné les restrictions imposées au langage normatif existant³¹. L'un des aspects aggravants des expériences d'injustice est bien que les sujets dominés ne peuvent même pas se fier à leur propre souffrance parce que les normes auxquelles ils devraient faire appel pour dénoncer la domination ne sont pas recevables dans le contexte normatif existant. C'est notamment ce que Pierre Bourdieu cherchait à mettre en lumière dans sa grande enquête sur « la misère du monde » : la « routinisation » de multiples souffrances ordinaires, leur euphémisation dans le discours ambiant, les rend quasiment impossibles à articuler par ceux qui en souffrent³².

Tout cela invite également à insister sur la dimension incarnée de l'expérience sociale, et ce, du point de vue normatif lui-même. Si l'on accepte une conception de la socialisation selon laquelle celle-ci s'accomplit par la formation de « dispositions habituelles » (Pierre Bourdieu) qui rendent les sujets capables de s'orienter et d'agir dans des espaces sociaux, il est clair que de nombreuses situations d'injustice (et particulièrement l'aliénation), parce qu'elles font affront aux normes inculquées dans la formation des *habitus*, seront expérimentées de manière somatique sans être nécessairement accessibles à la réflexion normative, tout au moins directement. Les demandes de justification qui devraient surgir de ces expériences d'injustice ne pourront donc pas être articulées, du moins pas dans l'immédiat, dans les formes acceptables d'un contre-discours adéquatement formulé d'un point de vue normatif³³. La souffrance ne pourra pas, initialement, donner les raisons d'elle-même ou pointer vers les possibles « raisons » à mettre en jeu dans son traitement. Cela la rend-elle pour autant moins significative normativement ? On objectera peut-être que

31. La proposition d'Emmanuel Renault d'élargir la théorie de la justice, en se penchant sur les expériences négatives d'injustice qui échappent aux langages normatifs constitués, développe une intuition formulée par Axel Honneth dans « La critique comme mise à jour. La *Dialectique de la raison* et les controverses actuelles sur la critique sociale », dans *Où en est la Théorie Critique ?*, 2003, sous la dir. d'Emmanuel Renault et Yves Sintomer, Paris, La Découverte, p. 59-74.

32. Pierre Bourdieu, 1993, *La misère du monde*, Paris, Seuil.

33. Voir Renault, *Souffrances sociales* (op. cit.).

l'analyse fait justement la théorie, à l'aide de raisons, de l'incapacité des dominés à donner ce qui passerait pour de « bonnes raisons ». Ce qui semble pointer vers une normativité « au-delà » de la raison paraît ainsi se contredire soi-même. Mais une telle objection reposerait sur une mauvaise interprétation du point soulevé ici. D'une part, il s'agit encore de décrire l'expérience de la normativité, dans son immanence pourrait-on dire. Le fait qu'on puisse formuler (par raisons) une analyse de l'*habitus* dominé ne rend pas l'*habitus* rationnel (au sens de : directement apte à s'exprimer en raison). D'autre part, la thèse de l'inadéquation initiale des *habitus* dominés pour une revendication « rationnellement » recevable n'implique aucunement que cette inadéquation soit permanente et, plus particulièrement, qu'elle soit incapable de prendre à son propre compte les arguments du sociologue critique dans une reprise politique réflexive. C'est bien d'ailleurs, comme on sait, sur la base d'une telle alliance possible que Pierre Bourdieu énonçait le devoir pour l'analyse scientifique de la société d'être tout à la fois une œuvre engagée dans la transformation de son objet, par la mise en lumière des processus sociaux produisant l'invisibilisation de l'injustice et de la souffrance sociale³⁴. Mais on ne doit pas non plus tirer de cette possibilité, qui n'est qu'ultérieure et en tous les cas hautement contingente, la conclusion que les *habitus* dominés seraient par conséquent intrinsèquement et immédiatement ouverts à la traduction en arguments normativement acceptables. Cela passerait sous silence tout le difficile travail politique, mais aussi culturel, social et psychologique, qui, sans succès assuré, tente dans chaque nouvelle situation de relier une expérience sociale aux explications objectives de ses causes et de ses dimensions structurelles³⁵.

Pour résumer, comme Axel Honneth l'a soutenu à de nombreuses reprises contre Jürgen Habermas³⁶, l'attention exclusive accordée à la validité normative ou rationnelle des revendications de la part du théoricien social lui fait courir le risque de justifier implicitement ou, en tout cas, de rester insensible, à l'existence de l'invisibilité sociale. Le fait qu'une revendication ne respecte pas les règles de ce qui constitue une revendication normative acceptable ne signifie pas qu'on ne peut y retrouver un contenu normatif justifié. De tous les théoriciens, le théoricien

34. Renault, *L'expérience de l'injustice*, p. 398-407 ; et *Souffrances sociales*, p. 370-380.

35. Axel Honneth propose un modèle théorique de ce difficile travail faisant passer des expériences individuelles de l'injustice à un discours réflexif permettant d'en identifier les causes sociales, dans les chapitres 7 et 8 de *La lutte pour la reconnaissance* (*op. cit.*).

36. Voir note 16 plus haut.

critique devrait être celui qui ne devrait pas oublier que le jeu de langage de la justification rationnelle est socialement acquis si ce n'est, jusqu'à un certain point, socialement défini.

Le résultat critique de toutes ces remarques est que, en passant sans prendre suffisamment de distance d'une défense exégétique de Hegel à une position hégélienne sur des questions systématiques, les philosophes américains sont amenés à réprimer les dimensions cruciales du conflit et de la domination dans la définition de ce qui compte comme revendication. Ils pourront rétorquer sans doute, notamment Robert Pippin, que c'est un mauvais procès puisque rien dans leur modèle n'exclut la possibilité que l'«échange des raisons» soit conduit sous forme antagonique³⁷. Mais même s'il y a effectivement place dans leurs modèles pour une tension dans la discussion normative, le conflit et la lutte n'y jouent pas de rôle explicatif structurel. Le conflit est toujours au bout du compte dépassé dans le *telos* d'une résolution en principe toujours possible des conflits normatifs par l'échange des raisons. Surtout, la puissance des processus de domination symbolique y est ignorée. On a tenté de suggérer ici que la prise en compte de la domination complique sérieusement la théorie de l'autonomie par la reconnaissance.

Ce qu'on pourrait appeler l'optimisme normatif des lectures rationalistes de Hegel est une conséquence directe de leur appropriation de l'«esprit objectif» hégélien compris comme un ensemble de pratiques sociales déjà achevées. Une telle conception conduit à une version pacifiée des sphères publiques modernes et de la reproduction sociale. Il ne suffit pas de dire qu'être libre, c'est être capable de donner les raisons de ses actions en s'appuyant sur l'internalisation des pratiques de justification et de questionnement impliquées dans les institutions modernes. Car la question: «les normes de qui?» vient immédiatement jeter le trouble sur la transparence des processus d'échange de raisons. Le modèle, au bout du compte, reste sans doute indépassable. On ne peut se passer du moment de la délibération pour décrire les processus de justification des normes sociales. Mais si l'on en reste là, on passe sous pertes et profits les longs moments de la domination symbolique, de la déqualification des expériences et des expressions des dominés. C'est un coût trop élevé pour une philosophie sociale et politique cherchant à se ressourcer dans la reconnaissance hégélienne. Dès que l'on considère de manière plus critique, à la suite de la sociologie, la structure hiérarchique des pratiques sociales et le rôle de légitimation joué par les pratiques de justification normative dans des situations sociales concrètes,

37. Voir note 27 plus haut.

avec l'idée, difficile à nier, qu'un pouvoir social structuré inégalement et exercé de manière hégémonique empêche de nombreuses populations de voir leurs raisons considérées comme de bonnes raisons, et même de voir leurs expériences considérées comme valides, alors l'idée d'une sphère de communication déjà achevée, de pratiques de reconnaissance mutuelle déjà existantes, tout cela semble très *idéaliste*, au sens le plus immédiat du terme.

LA RECONNAISSANCE HÉGÉLIENNE COMME SOURCE D'UNE CONCEPTION NATURALISTE DE L'ACTION SOCIALE ET DE L'AUTONOMIE

On pourrait bien sûr rétorquer que de telles objections n'ont plus grand-chose à voir avec Hegel et la reconnaissance. Comme Robert Pippin le remarque souvent, si l'on entreprend de desserrer les liens entre autonomie et rationalité, ne se retrouve-t-on pas *ipso facto* en dehors du cadre hégélien ? Hegel n'insistait-il pas à quasiment chacune de ses pages, sur le lien indissociable entre liberté et raison ?

En réponse, on peut tout d'abord noter qu'aujourd'hui rares sont ceux qui considèrent qu'ils peuvent rester hégéliens orthodoxes à des fins systématiques. Robert Pippin, par exemple, est très dur avec la philosophie de la nature. De nos jours, une référence à Hegel qui a pour objectif de répondre à des questions systématiques est nécessairement sélective et téléologique. Cela ne signifie pas seulement reconnaître ce que l'on trouve utile ou même irremplaçable chez Hegel, mais aussi dire clairement ce que l'on considère dépassé chez lui, et pour quelles raisons systématiques. Il est donc légitime de se demander s'il pourrait se trouver dans Hegel une ligne de pensée qui viendrait soutenir et donner corps à l'intuition au fondement des questions critiques adressées aux interprétations rationalistes de la reconnaissance hégélienne dans la partie précédente.

Avant de répondre à cette question, il faut préciser les contours de cette intuition. Les questions et les remarques critiques de la partie précédente, on l'a vu, tentaient de distendre de diverses manières (et non pas de rompre) le cercle étroit qu'établissent les interprétations postkantienne entre autonomie et rationalité. L'intuition fondamentale concernant l'autonomie, directement inspirée d'Axel Honneth, consiste donc à distinguer les processus réflexifs d'échange rationnel d'une couche plus fondamentale de la subjectivité où se crée une identité subjective capable de s'élever, si besoin est, à ce niveau secondaire de la réflexion explicite. Les raisons de l'action doivent certes pouvoir être données au bout du compte, mais c'est une erreur de réduire l'autonomie à cette capa-

cité de donner les raisons de ses actes dans l'échange discursif et normatif. Cette distinction fondamentale était déjà bien résumée dans la citation d'Emmanuel Renault ci-dessus : « la raison n'est pas pratique par elle-même, mais par les intérêts qu'elle reflète ». À la base de cette conception alternative de l'autonomie se trouve donc l'idée d'intérêts fondamentaux de l'individu (rassemblés chez Honneth dans les trois sphères) qui, lorsqu'ils sont suffisamment pris en compte, fondent sa capacité d'action. Les intérêts en question sont les plus fondamentaux en ce qu'ils désignent la possibilité même pour une subjectivité de se concevoir comme sujet de l'action. Ce sont les conditions fondamentalement requises pour qu'un sujet soit suffisamment conscient de sa propre valeur pour s'engager dans une vie pratique³⁸. La reconnaissance au sens où l'entendent Honneth et Renault désigne les types fondamentaux de relations intersubjectives grâce auxquels se constitue une telle subjectivité capable d'action. Selon ce modèle, l'autonomie consiste alors en la capacité pour le sujet d'articuler ses propres choix de vie, aussi bien pour lui-même qu'envers autrui (et donc au bout du compte, effectivement, d'être capable de donner les raisons de ses actions), mais dans une dépendance constante et constitutive aux attitudes d'autrui à son égard, sous une variété de points de vue (pour Honneth, les trois sphères).

Chez Axel Honneth, du fait de l'évolution de sa pensée, ce modèle de l'autonomie entretient une relation ambiguë envers Hegel. De manière générale, on peut affirmer que Honneth ne dévie jamais de sa position de base selon laquelle, certes l'autonomie a un lien structurel avec la capacité à donner les raisons de ses actes, mais ne doit pas être confondue, en tant qu'expérience, avec cet échange de raisons. Mais l'accent qu'il met sur la distinction varie d'intensité. Au début de sa carrière, les premiers articles ont une tonalité bourdieusienne indéniable et critiquent de manière extrêmement forte l'identification entre demande morale justifiée et articulation normative adéquate³⁹. Soucieux à l'époque de donner toute sa place à la domination sociale, le jeune Honneth semblait reprendre la vision bourdieusienne de

38. Voir les pages fondamentales d'Emmanuel Renault sur ce point, dans *L'expérience de l'injustice*, p. 122-127.

39. Voir notamment l'article largement positif qu'il consacre à Pierre Bourdieu : Axel Honneth, 1995, « The Fragmented World of Symbolic Forms : Reflections on Pierre Bourdieu's Sociology of Culture », dans *The Fragmented World of the Social. Essays in Social and Political Philosophy*, Albany, State University of New York Press, p. 184-201. L'article déjà cité, « Conscience Morale et Domination de Classe » (un vieil article de 1981 que Honneth n'a cessé de faire réimprimer dans ses recueils successifs), est celui où le fond bourdieusien de sa théorie sociale et politique est le plus explicite.

jeux de langage normatifs socialement acquis, voire socialement constitués, qui reflètent les tentatives des groupes dominants de justifier leur domination (par valorisation de capacités, valeurs, objets, types de langage qui favorisent immédiatement le groupe dominant, et par dévalorisation correspondante des capacités, objets sociaux et culturels des groupes dominés)⁴⁰. Cette suspicion de principe envers l'exigence de rationalité des demandes normatives se retrouve encore dans la première relecture de Hegel, dans *Lutte pour la reconnaissance*, puisque ce que Honneth recherche dans Hegel dans cet ouvrage, c'est avant tout la notion de lutte pour la reconnaissance symbolique, entre des groupes occupant des positions asymétriques dans la hiérarchie sociale⁴¹. Dans ses derniers textes sur Hegel, par contre, Honneth semble beaucoup plus proche des lectures rationalistes, insistant beaucoup plus sur l'aspect «rationnel» de l'horizon éthique partagé par les individus sociaux⁴². La distinction entre justification et expérience est maintenue, mais la rationalité intrinsèque que doit posséder toute demande normative, aussi justifiée soit-elle du point de vue

-
40. Bourdieu parle ainsi constamment du «monopole de l'universel» pour dénoncer l'illusion selon laquelle l'exigence de formuler ses demandes normatives dans une grammaire universelle serait immédiatement accessible à tous ou serait elle-même au-delà des tentatives de justification de la domination.
41. On n'oublie pas, par exemple, que le sous-titre de l'ouvrage est «Grammaire morale des mouvements sociaux». La sociologie historique d'un auteur comme Edward P. Thompson constitue une référence centrale dans l'argument du livre. Dans sa célèbre étude consacrée à *La formation de la classe ouvrière anglaise*, l'historien anglais avait montré l'importance des ressources culturelles propres aux classes dominées pour rendre compte de leurs soulèvements contre l'injustice. Le chapitre 8 fait la théorie du passage de l'expérience individuelle de l'injustice, qui ne dispose pas du langage adéquat pour se dire, au mouvement collectif, grâce au développement de «ponts sémantiques», permettant de lier entre elles et de coaliser les expériences individuelles. C'est là une illustration frappante, à l'exemple de la temporalité propre à la naissance d'un mouvement social, de la distinction entre expérience normative et justification par des raisons.
42. Voir notamment «Une pathologie sociale de la raison», dans Honneth, *La société du mépris...*, *op. cit.*, p. 101-130. Ce glissement rationaliste dans l'œuvre de Honneth apparaît déjà dans la différence entre le long article de 1994 simplement intitulé «Les Pathologies du Social» et l'article plus récent qui vient d'être cité, où la cause des pathologies sociales et la solution à ces pathologies sont directement ancrées dans la forme de la rationalité. Ce glissement est très visible dans la seconde relecture de Hegel conduite dans *Les pathologies de la liberté* (2008, Paris, La Découverte).

de l'expérience d'injustice dont elle provient, rend la différence avec les lectures américaines rationalistes plus ténue. De même, la conflictualité sociale passe au second plan.

Cette ambivalence d'Axel Honneth sur la lecture de Hegel peut être utilisée à des fins heuristiques intéressantes, car elle pointe vers la possibilité d'un autre usage de Hegel pour penser la reconnaissance et ses implications pour la philosophie sociale et politique contemporaine. À l'opposé de ses textes récents qui semblent prendre la reconnaissance en un sens normatif au bout du compte assez proche des lectures américaines, on peut choisir de se laisser inspirer plutôt par les premiers textes de Honneth ou encore de lire les derniers textes à la lueur des premiers⁴³. Vue de cette perspective, la reconnaissance hégélienne n'apparaît plus tant comme précurseur des théories « discursives » de l'interaction sociale qui fondent celle-ci dans l'échange discursif au sujet des normes. Elle apparaît plutôt comme précurseur d'une tradition pragmatique fort différente, à savoir la tradition matérialiste. Les premiers textes de Honneth, qui préparaient directement sa théorie mature de la reconnaissance, conduisent à comprendre la reconnaissance en un sens « naturaliste », comme l'une des marques distinctives de l'être humain dans sa distinction particulière (au sens littéral d'espèce). Avec ce changement de perspective, l'utilisation du concept pour la philosophie sociale et politique contemporaine est aussi grandement renouvelée.

Établissons d'abord ce qu'on entend par conception « naturaliste » de la reconnaissance. Dans ses premiers écrits, notamment son premier ouvrage rédigé avec Hans Joas⁴⁴, Axel Honneth n'employait pas encore le concept de reconnaissance. Par contre, son projet consistait à relire la riche tradition de philosophie anthropologique, qui trouve son origine dans Feuerbach et le jeune Marx et se poursuit au xx^e siècle avec des auteurs comme Gehlen,

43. C'est la méthode exégétique que nous proposons dans *Beyond Communication* (*op. cit.*).

44. Voir en particulier « Domination and Social Struggle. The Philosophical Heritage of Marxism Revisited », dans *The Fragmented World of the Social...* (*op. cit.*), p. 3-15 et, plus primordialement, le premier ouvrage écrit avec Hans Joas : Axel Honneth et Hans Joas, 1989, *Social Action and Human Nature* [trad. R. Meyer], Cambridge, Cambridge University Press [éd. orig. allem., 1980]. Nous étudions ce développement dans Jean-Philippe Deranty, 2005, « Les horizons marxistes de la reconnaissance », *Actuel Marx*, vol. 38, p. 159-178, ainsi que dans Jean-Philippe Deranty, 2007, « Repressed Materiality. Retrieving the Materialism in Honneth's Theory of Recognition », dans *Recognition, Work, Politics : New Directions in French Critical Theory*, sous la dir. de Jean-Philippe Deranty, Danielle Petherbridge, John Rundell et Robert Sinnerbrink, London et Leiden, Brill, p. 137-163.

Plessner et Merleau-Ponty, dans le but de reconstruire les différentes étapes d'une théorie anthropologique de ce qu'il appelle alors « l'intersubjectivité pratique », à savoir la constitution de la capacité humaine pour l'action fondée dans et guidée par l'interaction avec les autres. Cette entreprise est anthropologique en un sens très particulier. Il ne s'agit pas de résumer ou de collationner de l'extérieur les résultats des sciences de l'homme qui étudient les différents aspects de sa genèse. Il s'agit plutôt d'une « autoréflexion des sciences sociales et des sciences humaines sur leurs présupposés biologiques⁴⁵ ». Honneth est déjà à l'époque convaincu que la marque de l'individu humain est son essentielle dépendance intersubjective. Sa recherche en « anthropologie philosophique » consiste alors à mettre en lumière une série de progrès théoriques partant de Feuerbach, au cours desquels sont graduellement élaborés les fondements « naturels », organiques, de l'extrême dépendance de l'individu humain vis-à-vis de ses congénères dans la constitution de ses facultés et de son identité même⁴⁶.

Le but de Honneth et Joas dans cette première recherche sur les fondements « naturels » (organiques, produits par l'évolution naturelle) de la socialité humaine est d'établir une continuité productive entre, d'une part, les vieilles théories sociales, comme celles de Marx ou d'Adorno, pour lesquelles le schème organisateur est celui du « métabolisme » de la société humaine et de la nature, et, d'autre part, les théories sociales nouvelles, comme celle d'Habermas, qui évacuent le problème de la nature, aussi bien la nature extérieure (l'environnement naturel, les autres êtres organiques) que la nature « intérieure » (le corps et son fonctionnement propre), et ne pensent la société que comme une interaction inter-humaine. En montrant le fondement « naturel » de l'interaction

45. Honneth et Joas, *Social Action and Human Nature*, p. 9.

46. Vu sous cet angle, on se rend compte que le concept de reconnaissance de la maturité continue de porter la marque de cette recherche anthropologique initiale. L'anthropologie philosophique n'est plus aujourd'hui qu'une référence implicite, mais on peut dire tout aussi bien qu'Axel Honneth tire son concept de reconnaissance d'une interprétation anthropologisante de la psychologie génétique. Cela apparaît très clairement dans l'un de ses derniers ouvrages, *La réification. Petit traité de théorie critique* (2007 [trad. Stéphane Haber], Paris, Gallimard), où la psychologie génétique lui sert à établir la thèse selon laquelle « la reconnaissance fonde la connaissance » aussi bien génétiquement que conceptuellement. Dans *La lutte pour la reconnaissance* (*op. cit.*) déjà, Honneth tirait de sa lecture de la psychanalyse de Donald Winnicott des conclusions fortes sur les conditions structurelles de la formation d'une identité subjective pour l'être humain. Toutefois il est indéniable que la dimension incarnée du sujet tel que le décrit Honneth dans ses derniers textes a fortement diminué en importance par rapport à ses premiers écrits.

sociale, les deux jeunes auteurs espèrent corriger les abstractions sévissant des deux côtés. La radicale dépendance intersubjective de l'individu humain ne fait aucun doute pour eux et c'est une erreur maintes fois répétée dans le marxisme de réduire l'intersubjectivité aux rapports de production, ou encore, comme dans la première théorie critique, de ne pas distinguer suffisamment entre la rationalité employée dans les relations instrumentales au monde et les relations sociales. Par ailleurs, la façon dont la réalité biologique, l'épaisseur charnelle de l'individu socialisé, ainsi que l'ancrage naturel de la société humaine sont laissés de côté dans les théories d'après le tournant linguistique (notamment celle d'Habermas) est tout autant problématique.

Un tel programme cherchant à marier une conception intersubjectiviste du sujet humain à la prise en compte de ses dimensions « naturelles » reste extrêmement prometteur pour la philosophie sociale et politique contemporaine. Il permet d'éviter le dualisme principal qui fonde les lectures normativistes actuelles⁴⁷. Dans cette perspective alternative, la reconnaissance est bien toujours l'une des formes d'interaction fondamentale par lesquelles l'être humain se constitue comme tel. Mais le sens d'une telle interaction est maintenant à chercher dans la constitution organique particulière de l'être humain. L'accent est alors mis sur l'indétermination radicale de l'être humain par contraste avec la spécialisation des autres animaux qui suit l'évolution naturelle, une indétermination qui débouche sur l'extrême pauvreté initiale et l'extrême plasticité de l'appareil instinctuel humain⁴⁸. Cette pauvreté et cette plasticité instinctuelles signifient d'abord que l'acquisition des ressources nécessaires à la survie (capacités perceptives, capacités de mouvement, facultés symboliques, instinct de reproduction, etc.), qui sont déniées à l'être humain sous une forme instinctuelle, lui sont apportées par le milieu familial et le milieu socioculturel. Ces milieux, à travers l'organisation symbolique et normative qui les caractérisent, guident et structurent le développement postnatal des capacités du sujet humain.

Voilà pour l'interprétation « naturaliste » de la dépendance intersubjective radicale de l'être humain. Mais un tel ancrage anthropologique de la reconnaissance permet d'ajouter un élément

47. Bien exprimé dans l'article précité de Robert Pippin, « Two Cheers for Subjectivism ».

48. C'est la prémisse fondamentale de l'anthropologie philosophique de tradition allemande (Gehlen, Plessner), et l'argument central d'Axel Honneth et Hans Joas dans leur étude synthétique de cette dernière. Mais ils mettent aussi en lumière une anticipation géniale, insuffisamment relevée, de cette prémisse dans l'anthropologie matérialiste de Feuerbach (*Social Action and Human Nature*, p. 12-18).

décisif. En effet, l'indétermination instinctuelle de l'être humain signifie plus généralement que ce dernier doit le développement de ses capacités et facultés particulières à son « ouverture » essentielle à ses environnements, c'est-à-dire à sa capacité à internaliser des qualités, des représentations d'objets, des types de comportement perçus dans le monde extérieur, qui viennent en retour structurer sa vie intérieure⁴⁹. Tout l'intérêt de l'approche naturaliste est justement de montrer qu'une telle « ouverture » de l'être humain sur ses environnements est radicale au sens où elle concerne non pas seulement la dépendance intersubjective (la dépendance du « petit homme » envers l'univers des autres hommes), mais également sa dépendance envers d'autres univers, qui sont tout aussi significatifs (même si on peut accorder la prépondérance à la reconnaissance) : l'univers des autres êtres organiques, l'univers des objets, l'univers des créations symboliques, l'univers des institutions, etc. À partir de ce point de vue, la reconnaissance apparaît comme une interaction parmi d'autres, même si elle est sans doute la plus décisive, constituant l'être humain dans sa spécificité. Dès lors, c'est une erreur théorique de conceptualiser l'autonomie de l'individu et la vie sociale en ne soulignant que la dimension intersubjective. Les autres dimensions sont tout autant significatives. Montrons rapidement quelques implications d'un tel changement de perspective pour la philosophie sociale et politique.

Pour commencer par l'autonomie, l'accent mis sur l'ancrage organique des facultés humaines se traduit par une conception nouvelle de la capacité de donner les raisons de son action. Celle-ci n'est plus réduite à la seule justification dans l'échange des raisons, mais inclut aussi « l'espace intérieur » de l'individu (la métaphore est de Honneth), à savoir la structure de sa personnalité et de son comportement. L'autonomie devient un idéal de la personne tout entière, désignant un état dans lequel non seulement celle-ci peut montrer l'adéquation entre ses désirs et ses intentions avec des normes reconnues de son temps (ce serait la façon dont les lectures rationalistes introduisent la part affective de l'individu dans leur modèle), mais aussi un état dans lequel la personne est suffisamment en harmonie avec elle-même, parce que son environnement lui a permis de développer sa subjectivité sans

49. Cette métaphore de « l'ouverture » de l'être humain à ses différents mondes (familial, social, mais aussi historique, matériel et naturel) est une métaphore bien connue de Merleau-Ponty, dont la théorie de la « coexistence » essentielle entre l'homme et le monde s'inscrit directement dans la ligne intellectuelle reprise ici. On notera que Pierre Bourdieu ne tire pas seulement de Merleau-Ponty le modèle déterminé de l'*habitus*, mais aussi cette vision générale de l'« ouverture » de l'homme au monde. (Voir Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, p. 194.)

obstacles et contradictions internes trop grandes, pour être capable d'articuler pour elle-même ses choix de vie essentiels, déterminant en dernière instance toute sa vie pratique. C'est justement une telle redéfinition de l'autonomie, qui prend en compte la part non consciente de la psyché, qu'Axel Honneth cherche à développer dans ses articles consacrés à la psychanalyse⁵⁰. Celle-ci peut être réinterprétée comme capacité du sujet à graduellement développer un « espace intérieur de communication » au sein duquel il peut (plus ou moins) harmonieusement développer et coordonner ses désirs et ses pulsions.

Avec l'accent mis sur l'origine naturelle de la capacité humaine à l'interaction, la normativité au fondement de la vie sociale peut maintenant apparaître dans toute sa « chair », comme une normativité qui ne dépend pas seulement de normes à discuter mais aussi marque les corps, les comportements physiques, les désirs et les affects des individus. Bref, toute la profondeur inconsciente des normes de la vie sociale peut être prise en compte. La description que fait Pierre Bourdieu de la façon dont les individus prennent place dans la vie sociale est la meilleure illustration de ce qu'un mariage entre une position intersubjectiviste forte et une vision naturaliste du sujet humain peut apporter. Selon ce sociologue, l'individu se socialise en développant des dispositions corporelles, des formes de perception et de comportement préconscientes, largement déterminées par les structures sociales préexistantes, et qui dirigent à l'avance toute prise en compte du milieu social, des autres agents et de la réalité en général. On obtient ainsi une description plus complexe de la réalité sociale, qui permet d'articuler l'intuition selon laquelle une grande part de l'expérience sociale est, initialement du moins, inaccessible à la conscience individuelle et à la justification par échange de raisons. Les affronts faits à des attentes normatives (être traité en égal par exemple) se traduiront alors initialement par des affects, des réactions émotionnelles ou comportementales⁵¹. Une lecture strictement rationaliste de la reconnaissance ne permet pas d'accorder de statut normatif à ces expériences. Pire, les situations où les passages du somatique au réflexif sont bloqués, parce que la domination sociale est trop profondément ancrée, risqueront d'être interprétés comme absence de tension normative. Au contraire, une conception de la reconnaissance qui l'ancre dans la structure organique particulière de l'être humain peut être sensible aux expressions prérationnelles de la souffrance sociale.

50. Notamment dans « Théorie de la relation d'objet et identité post-moderne. À propos d'un prétendu vieillissement de la psychanalyse », dans Honneth, *La Société du Mépris...*, op. cit., p. 325-348.

51. Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, p. 230-231.

L'insistance sur l'aspect somatique prépondérant par lequel les individus sont engagés dans la vie sociale complique énormément la théorie de la politique, parce qu'un tel aspect est inaccessible à la prise de conscience directe. Au contraire, si les normes organisant le social (asymétriquement) sont d'abord apprises « par corps » (comme dit Pierre Bourdieu), alors les individus souffrant de la domination sociale ont une tendance irréprouvable, en première instance, à accepter comme naturelles et à reproduire automatiquement les structures sociales responsables de leur domination, puisque ces dernières ont organisé leur formation subjective profonde, jusque dans les schèmes de leur comportement. Il ne suffit plus dès lors de définir l'étude de la politique comme la définition des procédures normativement adéquates pour la prise de décision, puisque la réalité sociale impose des limites drastiques à une participation effective de tous, en invisibilisant les secteurs soumis au mépris social et en rendant les individus dominés incapables, en première instance, de dire, non seulement aux autres mais à eux-mêmes, l'injustice sociale dont ils souffrent. Au contraire, la théorie politique doit commencer par préciser les conditions de la participation des individus à la politique. Les questions de politisation, de motivation, des conditions d'accès à la participation politique deviennent primordiales⁵².

Par-delà des problèmes liés à la participation, les textes d'Axel Honneth consacrés à la philosophie politique montrent aussi que l'insistance sur les conditions sociales de l'autonomie débouche sur une position politique originale, alternative au libéralisme ou au républicanisme⁵³. Cette position consiste à traiter l'égalité sociale non pas simplement comme un « objet » à distribuer équitablement, mais comme une qualité des structures sociales nécessaire non seulement pour qu'une réelle vie démocratique puisse avoir lieu, mais aussi, plus profondément, pour que l'autonomie des individus soit assurée. La politique ne s'intéresse plus seulement

52. Voir Jean-Philippe Deranty et Emmanuel Renault, 2009, « Democratic Agon: Striving for Distinction or Struggle against Injustice and Domination? », dans *Law and Agonistic Politics*, sous la dir. d'Andrew Schaap, London, Ashgate, p. 43-56.

53. Malgré son évolution dans sa lecture de Hegel, sa position de base n'a pas varié sur ce point. On comparera ainsi son texte de 1993, « Democracy as Reflexive Cooperation: John Dewey and Theory of Democracy Today » (dans Axel Honneth, 2007, *Disrespect: The Normative Foundations of Critical Theory*, Cambridge, Polity Press, p. 218-239), au texte plus récent, « Autonomy, Vulnerability, Recognition, and Justice » (dans *Autonomy and the Challenges to Liberalism: New Essays*, 2005, sous la dir. de John Christman et Joel Anderson, Cambridge, Cambridge University Press, p. 77-100).

à la distribution des ressources matérielles et symboliques, mais à l'impact des structures sociales et des institutions sur les relations entre les différents groupes sociaux.

D'un point de vue plus général, les lectures normativistes sont fondées sur la thèse d'une séparation radicale entre la nature et l'esprit. On peut raisonnablement soutenir qu'une telle position de principe devient suspecte au vu de la catastrophe écologique qui nous menace. Le triomphalisme d'une raison humaine totalement détachée de ses origines naturelles et soi-disant capable de construire de soi-même un monde de normes parfaitement artificielles, cet idéal décelé chez Hegel, paraît déplacé quand la même raison semble nous conduire au bord du précipice, du fait même de son dédain pour la nature. L'interprétation « naturaliste » de la reconnaissance permet, comme on l'a vu, de réinscrire les interactions interhumaines, au fondement de l'ordre social, dans l'ensemble des autres interactions, notamment l'interaction de la société humaine avec son environnement naturel. Dire que la reconnaissance interhumaine n'est plus qu'une interaction parmi d'autres (même si elle est la plus décisive), permet de faire une place pour d'autres types d'interactions constitutives qui reconnaissent une validité normative au moins partielle aux entités non humaines⁵⁴.

En quoi tout cela a-t-il le moindre rapport avec Hegel, lui qui voyait justement dans la nature l'« autre » radical de l'esprit ? C'est qu'on peut montrer qu'un certain Hegel a joué un rôle central dans la tradition de pensée que le jeune Honneth tentait de raviver⁵⁵. C'est chez Hegel déjà que Feuerbach et le jeune Marx trouvaient les schèmes de pensée conduisant à la reformulation des problèmes de philosophie pratique du point de vue de l'imbrication structurelle de l'agent humain, enracinée dans sa nature incarnée, dans des environnements naturels et sociaux. Robert Pippin écrit avec humour que, dans le conflit des interprétations de Hegel, ce sont les hégéliens de gauche qui ont raison⁵⁶. On peut

54. Sur ce point, les derniers travaux de Honneth suivent entièrement les lectures rationalistes de Hegel dans leur anthropocentrisme décidé. C'est un autre élément dans l'évolution de la pensée de Honneth. Sa première approche, plus naturaliste, semblait directement inspirée par la volonté d'élargir la théorie sociale afin de faire plus de place à la nature, en réponse à la crise écologique. (Voir Jean-Philippe Deranty, 2005, «The Loss of Nature in Axel Honneth's Theory of Recognition. Rereading Mead with Merleau-Ponty», *Critical Horizons*, vol. 6, p. 153-182.)

55. Voir notamment Italo Testa, «Criticism from within Nature. The Dialectics of Second Nature from McDowell to Adorno», *Philosophy and Social Criticism*, vol. 33, n° 4, p. 473-497.

56. Pippin, «What is the Question...?», p. 161.

reprendre en la détournant cette affirmation ironique. Plutôt que de l'interpréter en un sens kantien, en se concentrant exclusivement sur l'autolégislation, on peut la prendre en un autre sens, comme une tentative de donner à la praxis toute sa profondeur, ou même, pourrait-on dire, toute sa chair. Il s'agit d'une tradition pragmatique différente quoique considérable, qui nourrit la théorie de la reconnaissance d'Axel Honneth dans ses développements initiaux, et qui s'est déployée à partir de Feuerbach et du jeune Marx jusqu'à Mead et l'anthropologie philosophique allemande, sans oublier les courants naturalistes à l'œuvre dans la théorie critique, notamment chez Adorno et le Marcuse de la maturité, et qui trouve son point d'aboutissement philosophique dans Merleau-Ponty. Ce qui unit les pensées, par ailleurs si diverses, résumées par tous ces grands noms, c'est bien la grande influence que Hegel aura jouée sur chacune d'entre elles, mais aussi leurs tentatives, chacune à sa manière, de « naturaliser la dialectique ». Du point de vue de cette autre tradition, il semble curieusement non hégélien de limiter la portée de la dialectique à la sémantique de l'inférence conceptuelle, et l'expérience normative à l'échange de revendications rationnelles.