

AXEL HONNETH LECTEUR DE LA THÉORIE HABERMASSIENNE DE L'AGIR COMMUNICATIONNEL

Alice Le Goff (Doctorante Paris X/Sophiapol)

Introduction

La parution de *Théorie de l'agir communicationnel*¹ constitue une étape cruciale tant dans l'évolution de la pensée habermassienne que dans l'histoire de la théorie critique dont l'ouvrage a tenté de raviver le potentiel normatif. Cette théorie a fait l'objet de multiples lectures et été l'enjeu de débats passionnés. Nous nous proposons ici de procéder, sous un angle délimité, à un état des lieux de ces discussions en nous penchant sur les débats les plus actuels. Dans la mesure où la théorie de A. Honneth se trouve aujourd'hui en première ligne, au centre de discussions qui sont capitales dans le domaine philosophique, c'est sur la lecture de la notion d'agir communicationnel qu'elle recouvre, sur les enjeux de cette lecture et les problèmes qu'elle soulève, que nous allons nous concentrer. On sait que c'est en s'appuyant sur une lecture de la théorie de l'agir communicationnel que Honneth a posé les bases d'une critique de l'éthique de la discussion depuis la perspective de la théorie des luttes pour la reconnaissance. De cette critique, nous aurons à cœur d'explicitier les principaux attendus et les enjeux. Reste que, étant donné le nombre de débats qui portent actuellement sur la démarche de Honneth, vu leur ampleur, nous ne pourrions les appréhender de manière exhaustive et notre « tour d'horizon » de ces discussions sera nécessairement partiel. L'adoption d'un fil conducteur semble donc nécessaire. C'est pourquoi nous aurons tout particulièrement à l'esprit des démarches qui se sont déployées très récemment et ont pour objectif de « réconcilier » le paradigme de la discussion avec la théorie de la reconnaissance de Honneth, sans abandonner – et ce point est crucial- le noyau conceptuel de la pragmatique universelle². Notre fil conducteur, l'horizon de notre exploration des débats associés à la notion d'agir communicationnel résidera dans une évaluation de ces démarches dont nous suggérerons les limites en tentant plutôt de dégager les obstacles, les éléments qui résistent à une telle « réconciliation ». Nous commencerons donc par un rappel des principaux aspects de la théorie habermassienne de l'agir communicationnel, indispensables à la compréhension de la critique qu'en propose Honneth. Une fois restitués les principaux aspects de cette critique, nous tenterons de donner un aperçu de ses impacts et de ses prolongements avant de nous consacrer à la mise en relief des principales limites de toute démarche visant une réconciliation entre paradigme de la reconnaissance et paradigme de la discussion.

¹ Habermas J., *Théorie de l'agir communicationnel*, trad. fr., Fayard, Paris, 1987 (*TAC I et TAC II*).

² Nous nous référons en particulier à l'article de Eva Erman, « Reconciling communicative action with recognition », *Philosophy and Social Criticism*, vol. 32, numéro 3, 2006, pp. 377-400.

I. Le paradigme de l'agir communicationnel

On sait que l'introduction de la notion d'agir communicationnel a avant tout été motivée, chez Habermas, par le souci d'apporter une réponse au « défi wébérien »³. L'un des premiers objectifs de Habermas est d'élaborer une critique de la théorie wébérienne de la modernité caractérisée, selon lui, par une définition réductrice de la rationalité abordée sous un angle trop strictement instrumental. Habermas entend remettre en question l'idée selon laquelle la modernité se traduirait par une montée en puissance de la rationalité instrumentale. Contre M. Weber⁴, il s'agit de faire ressortir *l'ambivalence fondamentale de la modernité* en distinguant deux processus, distincts et contradictoires, de rationalisation : la rationalité instrumentale et la rationalité communicationnelle. La modernité se caractérise certes par la montée en puissance de la rationalité en finalité mais elle est également marquée par un processus de socialisation dont la discussion est le vecteur. Elle est fondamentalement ambivalente et c'est cette ambivalence qui a échappé, selon Habermas, tant à la première théorie critique qu'à Weber.

1) *Rationalité instrumentale et rationalité communicationnelle*

La démarche de Habermas a donc son point de départ dans une tentative d'élargissement du concept de rationalité. Au-delà du concept de rationalité cognitive-instrumentale qui recouvre une affirmation de soi, couronnée de succès, il faut concevoir une rationalité communicationnelle comportant des « connotations qui renvoient finalement à l'expérience centrale de cette force sans violence du discours argumentatif, qui permet de réaliser l'entente et de susciter le consensus »⁵. La rationalité inhérente à la pratique communicationnelle renvoie ainsi à la pratique de l'argumentation qui recouvre un type de discours où les parties prenantes thématisent des prétentions à la validité qui font l'objet de litiges⁶. La rationalité est dans ce cadre comprise comme une disposition propre à des sujets capables de parler et

³ Sur ce point, cf. Sintomer Y., *La démocratie impossible ? Politique et modernité chez Habermas*, La Découverte, 1999. Cf. la première partie toute entière consacrée à l'analyse du « défi wébérien » qui réside dans une analyse réaliste et sceptique mettant en doute l'actualité de la démocratie dans le monde moderne. Sintomer montre ainsi comment la démarche habermassienne peut être interprétée comme une tentative d'élaboration de réponses aux analyses wébériennes.

⁴ On sait que pour Weber, la rationalisation culturelle précède la rationalisation économique-administrative de l'Occident moderne. C'est dans sa réflexion sur l'éthique protestante que Weber distingue deux vagues de rationalisation. Le puritanisme protestant est associé à une éthique orientant les individus vers la maîtrise du monde. L'instrumentalisation des relations sociales au service d'un Dieu caché qui sous-tend la Réforme a abouti à une perte de sens. Une fois l'esprit du protestantisme lui-même dissous, l'instrumentalisation volontaire a laissé la place à une instrumentalisation des individus au service de logiques sur lesquelles ils n'ont pas de prise. C'est ainsi que la modernité s'est transformée en « cage d'acier » (cf. *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Tel/Gallimard, Paris, 2004).

⁵ *TAC I*, pp. 26-27.

⁶ Idem, p. 34: « un argument contient des raisons qui sont systématiquement reliées à la *prétention à la validité* d'expressions problématiques. La « force » d'un argument se mesure, dans un contexte donné, au bien-fondé des raisons ; ce bien-fondé se montre entre autres, dans la capacité d'une expression à convaincre les participants d'une discussion, i.e. à motiver l'admission d'une prétention à la validité. Sur cet arrière-fond, nous pouvons aussi juger de la rationalité d'un sujet capable de parler et d'agir d'après la façon dont il se comporte dans un cas donné en tant que partie prenante de l'argumentation »

d'agir, se traduisant dans des modes de comportement pour lesquels de bonnes raisons peuvent à chaque fois être exhibées. Les expressions rationnelles sont accessibles à une appréciation objective et toute mise à l'épreuve explicite de prétentions controversées à la validité requiert la forme ambitieuse d'une communication remplissant les présuppositions de l'argumentation. Celle-ci peut *in fine* être conçue comme une « poursuite de moyens réflexifs de l'activité orientée vers l'intercompréhension »⁷ dans la mesure où ceux qui prennent part à l'argumentation sont obligés de présupposer généralement que la structure de leur communication, dont les traits caractéristiques relèvent d'une description purement formelle, exclut toute contrainte hormis celle de l'argument le meilleur et écarte également tous les motifs hormis celui de la recherche coopérative de la vérité. L'argumentation, en tant que procédure, renvoie à une forme d'interaction, réglée spécifiquement, dans la forme d'une division du travail entre proposant et opposant. Le procès discursif de l'entente est normé de telle sorte que les participants thématisent une prétention à la validité rendue problématique et, en tant qu'ils sont *ex hypothesi* déchargés des pressions de l'action et de l'expérience, contrôlent *uniquement avec des raisons* si la prétention défendue par le proposant est juste ou non. C'est sur la base de cette distinction entre rationalité communicationnelle et rationalité instrumentale, que Habermas va distinguer quatre concepts d'action, l'agir téléologique et stratégique, l'agir régulé par des normes, l'agir dramaturgique et l'agir communicationnel dont la spécificité réside dans le statut qu'il accorde au *medium* linguistique⁸.

2) *L'introduction de la pragmatique universelle*

On l'a déjà signalé, c'est en prenant la théorie wébérienne comme point de départ que Habermas entreprend de présenter l'approche pragmatique formelle d'une théorie de l'activité communicationnelle. Weber a bien distingué l'agir rationnel par rapport à une fin, l'agir rationnel par rapport à une valeur, l'agir « affectuel » ou traditionnel. C'est la relation moyens-fins d'une action monologique représentée comme téléologique qui lui apparaît comme susceptible de rationalisation. Seules l'efficacité d'une intervention causale dans une situation existante et la vérité d'énoncés empiriques sous-tendant un plan d'action sont accessibles à une appréciation objective. C'est donc l'activité rationnelle par rapport à une fin qui apparaît comme point de référence de sa typologie qui semble dès lors trop étroite pour capturer en profondeur les processus de rationalisation sociale. C'est pourquoi Habermas articule le concept d'activité communicationnelle à la théorie des actes de langage afin de se donner les fondements conceptuels permettant d'éclairer les aspects susceptibles de rationalisation que Weber a négligés. Les actions sociales peuvent être distinguées en fonction

⁷ Ibid., p. 41.

⁸ Le concept d'agir communicationnel fait entrer en ligne de compte la présupposition du médium langagier sans lui conférer un statut instrumental (modèles téléologique et stratégique), sans en faire le vecteur de transmission de valeurs culturelles formant le substrat d'un consensus se reproduisant avec chaque acte renouvelé d'intercompréhension (agir régulé par les normes) ou encore le simple médium d'une présentation de soi. Seul le modèle communicationnel d'action présuppose le langage « comme médium d'intercompréhension non tronqué, où locuteur et auditeur, partant de l'horizon vécu interprété, se rapportent à quelque chose à la fois dans le monde objectif, social et subjectif, afin de négocier des définitions communes de situations ».

de l'attitude adoptée par les participants selon que cette attitude est orientée vers le succès ou l'intercompréhension. C'est grâce à une analyse des actions langagières que l'on peut délimiter la frontière entre les actions orientées vers le succès et les actions orientées vers l'intercompréhension. Habermas a recours pour ce faire à une distinction posée par Austin entre actes locutoires par lesquels le locuteur énonce des contenus objectifs, actes illocutoires par lesquels le locuteur accomplit une action en disant quelque chose et les actes perlocutoires qui visent un effet chez l'auditeur. La lecture qu'il propose de la théorie austinienne⁹ vise à montrer en quoi l'usage du langage orienté vers les conséquences n'est pas un usage originaire mais la subsomption, sous les conditions de l'agir orienté vers le succès, d'actions langagières qui servent des objectifs illocutoires. Les attitudes orientées vers l'intercompréhension peuvent être élucidées seulement au regard des actes illocutoires. Les perlocutions peuvent, elles, être conçues comme une classe spéciale d'interactions stratégiques, les illocutions étant, dans cette perspective, mobilisées en tant que moyens dans des contextes d'actions téléologiques. Habermas compte dans l'agir communicationnel les interactions médiatisées par le langage où tous les participants poursuivent par leurs actions langagières des objectifs exclusivement illocutoires et il considère comme un agir stratégique médiatisé par le langage les interactions dans lesquelles l'un des participants au moins veut susciter par des actions langagières des effets perlocutoires chez un vis-à-vis¹⁰. Par la référence au lien illocutoire, Habermas démarque les actions communicationnelles de toutes les autres actions sociales. Seules sont constitutives pour l'agir communicationnel les actions langagières auxquelles le locuteur relie des prétentions à la validité critiquables¹¹.

On tient là la base du déploiement de la démarche associée à *la pragmatique universelle qui tente de reconstruire les conditions de possibilité universelles de l'intercompréhension* : tout agent communicationnel qui accomplit un acte de parole quelconque est forcé d'exprimer des prétentions universelles à la validité. Il ne peut éviter d'émettre les prétentions suivantes : s'exprimer de façon intelligible ; donner quelque chose à entendre ; se faire comprendre ; et s'entendre l'un l'autre. Le but de l'intercompréhension est de parvenir à un accord conduisant à une communauté intersubjective de compréhension réciproque, de savoir partagé, de confiance réciproque et de convergence de vues. A ces quatre dimensions de la communauté intersubjective correspondent quatre prétentions à la validité, l'intelligibilité, la vérité, la sincérité et la justesse¹². Dans *Théorie de l'agir communicationnel*, Habermas distingue surtout trois genres de prétentions associées à l'énonciation linguistique, la prétention à la vérité, la prétention à la validité ou à la justesse ou encore la prétention à la véracité. A ces trois genres de prétentions, Habermas fait correspondre trois mondes –la réalité physique, le monde moral-social et celui de l'expérience subjective- et trois genres d'actes de parole, les actions constatives, les actions régulatrices et les actions expressives. Le programme de la pragmatique universelle recouvre dans ce cadre *une reconstruction de la base de la validité de*

⁹ Austin J. L., *Quand dire c'est faire*, trad. G. Lane, Seuil, Paris, 1991.

¹⁰ Si Habermas s'inspire d'Austin, il s'en écarte en distinguant l'action langagière et le contexte d'interaction qu'elle constitue en réalisant la coordination des actions ; cette distinction est occultée par Austin dans la mesure où ce dernier est resté trop fixé sur le cas paradigmatique d'actions langagières liées à des institutions.

¹¹ *TAC I*, p. 314.

¹² Habermas J., *Logique des sciences sociales et autres essais*, trad. R. Rochlitz, PUF, Paris, 2005, p. 330 sq.

tout discours. Il a pour but d'apporter une contribution à la théorie de la signification en poursuivant l'approche de la sémantique relative à la vérité. La compréhension d'une énonciation standardisée du langage est ainsi ramenée à la connaissance des conditions générales dans lesquelles un auditeur peut accepter une énonciation. Comprendre un acte de parole, c'est déterminer ce qui le rend acceptable, les conditions d'acceptabilité étant identifiées aux conditions de succès illocutoire.

3) *Système et monde vécu*

C'est par le programme de la pragmatique formelle que Habermas entend dépasser décisivement les limites de la théorie wébérienne *mais aussi les difficultés propres à la théorie critique dont il veut remettre au grand jour le potentiel normatif en exhibant les apories propres à la critique de la raison instrumentale développée par Horkheimer et Adorno*. Cette critique s'est comprise comme une critique de la réification, associée à la réception de Weber par Lukacs. La version que ce dernier a donnée de la théorie de la réification a été démentie historiquement par l'échec de la révolution et les capacités d'intégration imprévues des sociétés capitalistes avancées¹³. Horkheimer et Adorno se sont dès lors vus contraints d'approfondir les fondements de la critique de la réification, en élargissant la raison instrumentale jusqu'à en faire une catégorie du processus historico-mondial de la civilisation. Habermas montre que leur démarche a abouti à des apories et à un abandon du programme de la première théorie critique¹⁴ qui ne tiennent pas au hasard mais à un épuisement du paradigme de la philosophie de la conscience. *Le dépassement des apories de la théorie critique passe par une réinterprétation de la problématique de la réification qui ne tient plus à l'absolutisation de la rationalité téléologique au service de l'autoconservation mais au « déchaînement » de la raison fonctionnaliste dont la critique constitue le second « grand » volet de la théorie de l'agir communicationnel*. On a signalé que Habermas critiquait l'association unilatérale de la modernité à une montée en puissance de la rationalité instrumentale en insistant sur une notion de rationalité plus large intégrant également

¹³ Rappelons que chez Weber, la réification renvoie à l'emprise d'une domination bureaucratique qui implique une uniformisation des rapports sociaux alors que chez Lukacs, elle recouvre le fait que les sujets sont transformés en choses. La conscience est aliénée, transformée en chose du fait que le principe d'équivalence s'étend à toutes les formes d'activités (*Histoire et conscience de classe. Essais de dialectique marxiste*, trad. J. Bois et K. Axelos, Minit, 1984). Le thème de la réification est au cœur de *La dialectique de la raison*, trad. E. Kaufholz, Gallimard, Paris, 1974, de Horkheimer et Adorno qui l'associent au renversement de la domination des hommes sur la nature en une domination de la société sur les individus.

¹⁴ On sait que c'est notamment à Horkheimer que l'on doit la formulation du premier programme de la Théorie Critique dont l'idée était de constituer des projets de recherche interdisciplinaire afin d'élaborer une philosophie sociale critique. La théorie critique est distinguée de la théorie traditionnelle en tant qu'elle ne se comprend pas comme autonome mais revendique son insertion dans la vie sociale dont elle est issue (cf. *Théorie traditionnelle et théorie critique*, trad. C. Maillard et S. Muller, Gallimard, 1974). L'enjeu de la théorie critique est de produire une reformulation de la philosophie marxiste en se donnant pour objectif d'exprimer le point de vue de ceux qui ont intérêt à l'émancipation. Partie d'une analyse critique de la société visant à produire les conditions de pratiques émancipatrices, l'École de Francfort s'est orientée, on le sait, au moment de la seconde guerre mondiale, vers une critique de la raison et de la civilisation aboutissant à l'enfermement de la théorie sur le constat de sa propre impuissance jusqu'à l'émergence de la problématique habermassienne de l'agir communicationnel. Cf. l'introduction de Renault E. et Sintomer Y., *Où en est la théorie critique ?*, La Découverte, Paris, 2003, qui fait le point sur l'histoire de la théorie critique.

l'activité communicationnelle. L'action communicationnelle a toujours existé mais Habermas souligne aussi qu'elle a acquis plus de marge au gré de l'évolution historique, réinterprétant en cela l'idée wébérienne d'un « désenchantement du monde ». Pour expliciter ce que recouvre l'activité communicationnelle, Habermas introduit le concept de monde vécu et celui de système. Le concept de monde vécu est un concept hérité de la tradition phénoménologique et désigne l'univers de l'expérience ordinaire immédiate et quotidienne. Ce concept est le corrélat de celui d'agir communicationnel puisque c'est dans le monde des interactions les plus ordinaires et les plus quotidiennes, médiatisées par le langage que peut s'expérimenter une socialisation fondée sur l'entente¹⁵. La modernité recouvre le fait que le monde vécu intègre des traits rationnels au fur et à mesure que l'agir communicationnel monte en puissance et se déploie. C'est à l'agir communicationnel qu'il faut rapporter la définition des trois composantes du monde vécu que sont la culture, la société ou intégration sociale et la personnalité ou formation des identités personnelles. L'introduction du concept système rend compte du fait que la reproduction sociale ne peut être toute entière assumée par le monde vécu dans la mesure où le langage apparaît comme un mécanisme de coordination qui autorise l'émergence de dissensus. Les sociétés modernes sont le cadre de modes de coordination complexes qui exigent que l'agir communicationnel soit suppléé par des mécanismes fonctionnels engendrant une socialité, également affranchie de la force, de l'affect, de la tradition, mais non consciente et non médiatisée par la discussion (l'organisation, le marché, l'administration). Les fonctions de la reproduction matérielle ne sont pas effectuées par l'agir communicationnel. Une sphère systémique émerge ainsi et se trouve découplée de la socialité communicationnelle tout autant que de la socialité traditionnelle. La différenciation systémique est considérée comme une bonne chose dans la mesure où elle évite au monde vécu d'être submergé mais le couple système-monde vécu intervient également pour déterminer quelles sont les pathologies propres aux sociétés contemporaines sur lesquelles la théorie critique doit se concentrer, et qui relèvent de l'hypothèse habermassienne *d'une tendance à la « colonisation » du monde vécu par les*

¹⁵Cf. sur le statut du monde vécu chez Habermas l'article de Haber S., « Monde vécu et sociologie critique », in J. Benoist et B. Karsenti, *Phénoménologie et sociologie*, PUF, 2001, pp. 185-209. S. Haber montre que la référence au monde vécu a initialement été articulée à un idéal de réflexivité complète mais que, au fur et à mesure que l'interprétation habermassienne de la technique a été étendue à l'ensemble des régulations systémiques qui caractérisent les sociétés modernes, on est passé de l'idéal d'une quasi résorption des régulations transcendant les milieux de l'expérience quotidienne au projet d'un contrôle qui assigne des limites. L'existence de systèmes objectivants oublieux de leur enracinement dans l'expérience immédiate n'a plus été tenue pour pathologique en soi mais comme une sorte de nécessité évolutionnaire. Il s'agissait par là d'affirmer l'irréductibilité de la théorie sociale à la phénoménologie sociale dans la mesure où il y a dans société moderne des formes de socialité étrangères à la logique du monde vécu. S'efface ainsi l'horizon d'une société transparente à elle-même, d'une macro-subjectivité supprimant toute extériorité. Corrélativement S. Haber montre que la culture et la dimension symbolique se sont vues attribuer le statut de composantes premières du monde vécu et non plus de résidus historiques provisoires. C'est à la pragmatique et plus à la phénoménologie que Habermas a dès lors assigné la tâche de fonder le concept de monde vécu, celui-ci étant identifié à la somme des arrière-plans des énoncés linguistiques, à l'implicite qui conditionne la compréhension interpersonnelle du sens. C'est ainsi paradoxalement, comme le souligne fortement S. Haber, au moment d'investir une des voies proposées par la phénoménologie – la reconnaissance de la dignité et de l'autonomie relatives du monde vécu quotidien – que Habermas oppose à celle-ci sa manière de fonder la *Lebenswelt* sur l'énonciation et l'interaction, afin d'évacuer le risque que la tension entre valorisation de l'immédiat et mise en avant de la réflexion médiatisante ne soit trop vive.

puissances d'intégration sociale d'ordre systémique. Les systèmes, une fois constitués, ont une dynamique propre et tendent à instrumentaliser le monde vécu, restreignant ainsi l'espace de l'agir communicationnel. Les crises du monde contemporain sont vues dans ce cadre comme relevant de tendances de l'argent ou du monde administratif à pénétrer le monde vécu et à prétendre le réguler¹⁶. Les pathologies sociales sont ainsi rapportées, et c'est là le cœur de la critique habermassienne de la raison fonctionnaliste, à *une croissance des systèmes d'action au détriment du monde vécu.*

4) Vers une éthique et une politique de la discussion

Il semble inutile de s'appesantir sur le rôle que joue la définition de la notion d'agir communicationnel dans l'économie interne de la pensée habermassienne ni sur le rôle capital qu'elle a eu dans son développement. *Même si l'on ne peut ignorer que la problématique habermassienne a évolué jusqu'à paraître sortir de la constellation critique*¹⁷, on peut malgré tout estimer que c'est largement sur la base de la théorie de l'agir communicationnel que Habermas a pu développer son éthique de la discussion et le prolongement politique de cette éthique en une théorie de la démocratie délibérative. *C'est dans la notion de communauté de communication idéale que semble bien résider l'une des clés de l'articulation entre le concept d'agir communicationnel et le concept de démocratie en ce sens que la démocratie pourrait apparaître comme une préfiguration politique concrète d'une situation idéale de parole.* Cette notion est au cœur de la problématique de l'agir communicationnel. Habermas prend bien en compte le fait qu'au niveau empirique, les désaccords, les malentendus sont fréquents. Mais cela n'atteint pas la notion même d'agir communicationnel dans la mesure où les actes de langage les plus ordinaires présupposent nécessairement le point de référence d'une situation idéale de parole dont ils s'écartent plus ou moins. La notion de situation idéale de communication constitue un présupposé immanent aux actes de langage courants, elle en

¹⁶ TAC, II, op. cit., chap. VI.

¹⁷ La problématique initiale de l'agir communicationnel s'est située à la charnière de la théorie kantienne et de la théorie matérialiste. Par la suite, Habermas a privilégié une optique normative et contractualiste en délaissant la référence marxiste et l'analyse de la réification. Ce qui apparaissait comme des contradictions intrinsèques de la modernité dans *Théorie de l'agir communicationnel* est perçu dans *Droit et démocratie. Entre faits et normes*, Gallimard, Paris, 1997, comme des pathologies liées aux paradigmes, tendanciellement dépassés, du libéralisme sauvage et de l'Etat-Providence de type paternaliste. Dans ce cadre, Habermas passe d'une théorie de la modernisation à une théorie des institutions qui, en une radicalisation de la démarche contrefactuelle, vise à reconstruire la norme de l'Etat de droit démocratique identifié comme vecteur majeur de l'institutionnalisation de la rationalité communicationnelle. Toute communication est située et implique, en même temps, des présupposés de prétentions universelles à la validité. La théorie de la discussion se concentre sur cette tension entre fait et norme en dégagant l'idéal régulateur des sociétés démocratiques, les fondements rationnels de validité de leurs principes tant moraux qu'institutionnels. On perçoit ici que Habermas s'écarte en profondeur de la théorie critique en délaissant la riche thématique de la domination qui était auparavant un de ses objets et en abandonnant la visée d'une réelle coopération entre philosophie et sciences sociales (notamment de par sa réorientation vers une optique normative qui semble immunisée contre toute remise en question à l'aune d'une confrontation à des considérations empiriques). Nous n'ignorons donc pas les ruptures qui caractérisent l'évolution habermassienne mais la reconstitution de cette évolution n'est ici en aucun cas notre objet (cf. sur ce point Sintomer Y., op. cit. et Haber S., *J. Habermas, une introduction*, La Découverte, Paris, 2001) dans la mesure où nous entendons nous concentrer sur les enjeux de la réinterprétation par Honneth de la notion d'agir communicationnel. C'est pourquoi nous allons nous focaliser plutôt sur les éléments de continuité qui, malgré tout, caractérisent le parcours habermassien.

définit l'idéal régulateur et constitue bien l'un des points d'articulation entre démocratie et agir communicationnel. Mais le lien intime entre démocratie et rationalité communicationnelle ne se comprend pas sans la référence à une théorie de la rationalisation qui semble faire de la communauté de communication idéale le *telos* de l'histoire. Parce que le concept d'agir communicationnel apparaît comme doté d'une double dimension atemporelle et historique, il recouvre un croisement du fait et de la norme¹⁸. La raison communicationnelle commande des actes d'inter-compréhension concrets mais qui, étant toujours soumis à des limites contingentes, présupposent de manière nécessaire l'idéal régulateur de la situation idéale de communication. Toute communication présuppose la possibilité d'un accord entre les participants à la discussion, fondé sur la seule valeur des arguments échangés. Une norme ne pourra prétendre à la validité que pour autant qu'elle sera acceptée par toutes les personnes concernées en tant qu'elles participent à une discussion pratique. On aboutit ici au principe D dont Habermas va faire la base de son éthique de la discussion¹⁹ en le couplant au principe U, principe d'universalisation selon lequel toute norme valable devrait satisfaire la condition suivante : les conséquences et effets secondaires qui proviennent du fait que la norme a été universellement observée dans l'intention de satisfaire les intérêts de tout un chacun peuvent être acceptées par toutes les personnes concernées. La possibilité d'un accord est un présupposé de la structure de l'argumentation en elle-même.

De l'éthique de la discussion, on ne peut certes déduire de manière directe la formation de la volonté démocratique. En revanche, on peut, à travers cette éthique, justifier sur un plan normatif, le statut des normes susceptibles d'être adoptées par la volonté démocratique en récusant l'optique wébérienne selon laquelle la confrontation des différents points de vue dans l'espace public ne saurait déboucher sur aucun accord raisonnable : solidaire d'une distanciation réflexive, l'échange argumenté favorise un dépassement des points de vue égocentrés. L'éthique de la discussion s'élargit dès lors en une théorie de la discussion *qui semble définir la démocratie comme institutionnalisation tendancielle de la situation idéale de communication*. La théorie de la rationalisation explique comment la démocratie a émergé historiquement sur la base du déploiement d'un potentiel de rationalité immanent aux structures langagières. La démocratie incarne sur le plan politique l'idéal normatif de la communication idéale²⁰. C'est ainsi que la démocratie peut être considérée comme articulant fait et norme, en ce qu'elle recouvre une dynamique sociale et historique effective en même temps qu'un idéal : « la démocratie, peut ainsi écrire Y. Sintomer, tend à institutionnaliser politiquement une communauté de communication idéale, c'est-à-dire une communication

¹⁸ Cf. encore une fois le commentaire magistral de Sintomer Y., op. cit., pp. 154-85. La théorie de l'agir communicationnel ne correspond pas à une philosophie de l'histoire car son point de départ réside dans une notion ayant une portée anthropologique fondamentale. Cf. sur ce point le second volume de *Théorie de l'agir communicationnel*, op. cit.

¹⁹ cf. *Morale et communication*, trad. Ch. Bouchindhomme, Cerf, Paris, 1983 et *De l'éthique de la discussion*, trad. M. Hunyadi, Cerf, Paris, 1993.

²⁰ Habermas J., *Droit et démocratie. Entre faits et normes*, Gallimard, Paris, 1997. Là encore, il importe de préciser que notre objectif est ici d'introduire l'articulation conceptuelle entre agir communicationnel et notion de démocratie délibérative avant de présenter la critique de Habermas par Honneth. C'est pourquoi nous ne visons pas ici à analyser la théorie habermassienne de la politique délibérative ni à décrire son évolution et les importantes inflexions qu'elle a subies au fil du temps.

libre de domination – et cette dernière constitue l’aboutissement d’une dynamique immanente à la socialisation médiée par le langage »²¹. La démocratie « favorise sur le plan politique le développement de la *solidarité* qui est inhérent à la coordination communicationnelle des actions », représentant « la pointe politique d’un principe beaucoup plus ample d’intégration sociale »²². La démocratie apparaît ainsi comme un *telos* historique et anthropologique, la liberté s’articulant à une logique consensuelle de réconciliation.

Mais précisément ce statut de la notion habermassienne d’agir communicationnel ne constituerait-il pas l’une des limites les plus immédiatement saillantes de la théorie dans la mesure où il relève d’un raisonnement anthropologique tout aussi unilatéral et unidimensionnel que l’anthropologie wébérienne : « est-il justifié de construire le concept de rationalité communicationnelle sur un mode qui évoque une métaphysique anthropologique ? »²³. On peut avec Y. Sintomer, émettre des réserves à l’encontre d’une telle démarche qui fait dépendre d’énoncés anthropologiques l’assertion selon laquelle la socialisation qui s’effectue par le biais du langage est guidée par le *telos* du consensus, la démocratie tendant, dans ce cadre, naturellement au consensus. Ces énoncés ont le tort majeur de clore par avance le champ des possibles²⁴. Si l’objection est sérieuse, elle n’est que l’une des critiques parmi beaucoup d’autres qui ont été adressées à la théorie de l’agir communicationnel dès sa formulation. On s’est notamment beaucoup penché sur les difficultés associées à la dualité système-monde vécu, certains n’hésitant pas à identifier dans la problématique habermassienne une synthèse profondément instable entre herméneutique et fonctionnalisme²⁵ ou à souligner la difficulté à penser l’institutionnalisation de l’activité communicationnelle dans le cadre de la dichotomie ainsi que la tension profonde entre la référence aux systèmes et la mise en avant d’une conception radicale du projet démocratique²⁶. Corrélativement on n’a pas manqué de questionner la distinction entre rationalité communicationnelle et rationalité instrumentale. L’une des relectures récentes qui figurent parmi les plus incisives et les plus suggestives développe d’ailleurs, en ayant recours aux analyses de R. Brandom²⁷, une remise en question très profonde de cette distinction sur la base d’une confrontation entre théorie de l’agir communicationnel et théorie du choix

²¹ Sintomer Y., op. cit., p. 186.

²² Idem, p. 187.

²³ Ibid., p. 155.

²⁴ Ibid., p. 158. cf. La lecture croisée de Bourdieu et de Habermas, p. 158 sq.

²⁵ cf. H. Joas, « The Unhappy Marriage of Hermeneutics and Functionalism », in H. Joas et A. Honneth, *Communicative Action*, Polity Press, 1991, pp. 94-118.

²⁶ Cf. T. McCarthy, « Complexity and Democracy : or the Seductions of System Theory », in H. Joas et A. Honneth, op. cit., pp. 118-39. La dichotomie implique ainsi le rejet de l’idée d’une démocratisation de la sphère économique dont la régulation est systémique. Cf. également Sintomer Y., op. cit., p. 193 sq, qui discute de façon systématique les diverses critiques adressées au thème de la colonisation du monde vécu.

²⁷ Cf. Sur ce point Brandom R., *Making It Explicit*, Harvard University Press, Cambridge Mass., 1994 et de J. Heath, « Brandom et les sources de la normativité », *Philosophiques*, 28/2001, pp. 27-46. Le débat qui s’est instauré entre Brandom et Habermas sur la question de la normativité est capital mais ne constitue pas ici notre objet. Nous nous contentons donc de renvoyer à l’article de Habermas, « From Kant to Hegel : on Robert Brandom’s Pragmatic Philosophy of Language », *European Journal of Philosophy*, 8/3, 2000, pp. 322-55. cf. également la réponse de R. Brandom dans le même numéro de la revue, pp. 356-74, Scharp K., « Communication and Content : Circumstances and Consequences of the Habermas-Brandom Debate », *International Journal of Philosophy*, 11/1, 2003 et Strydom P., « Interactionist or discursive ? Reflections on Habermas’s critique of Brandom », *Philosophy and Social Criticism*, vol. 32/2, pp. 155-72.

rationnel²⁸. Nous aurions certes pu nous attarder plus particulièrement sur cette démarche qui contient, sans nul doute, les germes d'un enrichissement significatif, bien qu'indirect, de la théorie critique²⁹.

II. Honneth lecteur de « Théorie de l'agir communicationnel »

Mais nous allons nous concentrer ici principalement sur l'impact de la relecture critique de la théorie de l'agir communicationnel par Axel Honneth dans la mesure où celle-ci s'inscrit de manière très directe dans le cadre de l'École de Francfort dont elle vise à prolonger le programme de recherches en le renouvelant et en le réformant. La critique de Habermas par Honneth se détache sur le fond d'une tentative, initiée avec H. Joas³⁰, de *reconstruction de l'anthropologie philosophique allemande* dont l'axe principale réside en une comparaison des formes de vie humaine avec les formes de vie organique et animale. En un parcours qui va de Feuerbach à Habermas en passant par A. Gehlen, G. H. Mead et H. Plessner, Honneth et Joas

²⁸ Cf. Heath J., *Communicative Action and Rational Choice*, The MIT Press, 2001. Heath montre ainsi que pour accomplir un acte de communication, un agent doit fournir des raisons appuyant ses prétentions à la validité. La motivation réelle, intéressée ou non, des agents est de peu d'importance au regard des résultats prévisibles de l'activité communicationnelle. Dans ce cadre, Heath montre que les agents qui se positionnent stratégiquement auront recours à une sémantique déductive mais que Habermas aurait en quelque sorte confondu l'obligation relative aux prétentions à la vérité et des obligations d'ordre morale et impérative. Tout agent s'engageant dans une activité communicationnelle doit se faire comprendre dans des termes raisonnables sans que cela implique une obligation normative : l'obligation porte sur le contenu descriptif de toute proposition, qui doit être reconnaissable, et non sur des critères justifiables en termes d'universalité ni sur une obligation de désintéressement. S'inscrivant dès lors dans la lignée de T. Parsons, Heath montre que nos engagements moraux sont l'effet d'un processus de socialisation, la raison normative précédant la logique communicationnelle en tant qu'elle s'articule à un impératif de coopération efficace. De ce point de vue, Heath estime nécessaire de redonner toute sa place aux processus liés aux négociations et compromis dans le cadre de la recherche de consensus sociaux

²⁹ Heath articule à sa lecture de Habermas une réexploration des questions liées à la théorie critique à l'aune des théories du choix rationnel. Dans "Rational Choice as Critical Theory", *Philosophy and Social Criticism*, vol. 22, numéro 5, septembre 1996, pp. 43-62, Heath montre ainsi que la théorie du choix rationnel permet d'identifier des problèmes qui adviennent lorsque des domaines d'action sont instrumentalisés sans être réintégrés à travers des mécanismes systématiques, complétant ainsi l'analyse des pathologies associées à la colonisation du monde vécu en pointant ainsi quelque chose de tout aussi problématique que la réification totale, à savoir l'anomie, le manque d'organisation sociale, l'état hobbesien. Récusant toute démarche tentant de dériver des conclusions normatives de la théorie du paradigme du choix rationnel, Heath présente cependant celui-ci comme un bon outil de diagnostic de pathologies sociales occultées par Habermas, la théorie de l'action collective permettant d'identifier des schèmes et dysfonctionnements sociaux, liés à un déficit d'institutionnalisation et que l'on peut corriger via une intervention de l'Etat. Cf. également Heath J., « Problems in the Theory of Ideology », J. Bohman et W. Rehg, *Pluralism and the Pragmatic Turn*, MIT Press, 2001, pp. 163-191, où Heath prolonge cette approche en suggérant que l'on pourrait faire l'économie du concept d'idéologie en rendant compte du maintien de certaines pratiques oppressives à l'aune des théories du choix rationnel, en évitant ainsi de postuler l'irrationalité des agents et en évitant d'entretenir la croyance selon laquelle il suffit d'encourager chez eux une prise de conscience pour favoriser un changement de pratique, croyance risquée car elle risque de générer un certain scepticisme à l'égard de la critique sociale. Cf. Également Heath J., "Ideology, irrationality and collectively self-defeating behaviour", *Constellations*, vol. 7/3, 2000, pp. 363-71.

³⁰ Cf. *Soziales Handeln und menschliche Natur* (1980); *Social Action and Human Nature*, Cambridge University Press, 1988. Dans ce livre, Joas et Honneth tentent de proposer un élargissement du matérialisme historique en l'enracinant dans une reconstruction anthropologique des capacités humaines. Cette reconstruction va de pair avec un retour à la question de la nature ainsi qu'avec une mise en relief du caractère subjectif et situé de l'action humaine en une orientation résumée par la notion d'intersubjectivité pratique dans laquelle s'inscrivait un retour au naturalisme de G.H. Mead (cf. sur ce point le livre de Hans Joas sur Mead, *Praktisches Intersubjektivität : die Entwicklung des Werkes von G. H. Mead*, Suhrkamp, Francfort, 1980).

tentent de répondre aux défis représentés par les mouvements écologiste et féministe qui imposent de reposer à nouveaux frais la question de la nature humaine, de la relation homme-nature *en mettant en lumière les conditions biologiques de la vie sociale dans une optique intersubjectiviste liée à l'héritage habermassien*. Autant dire que l'anthropologie de l'action sociale dont Honneth et Joas dessinent les contours s'inscrit largement dans le cadre du paradigme de l'agir communicationnel : *l'action sociale est en effet pensée sous l'angle de ses conditions biologiques mais elle est aussi pensée comme communication*. Reste que comme, comme on ne va pas tarder à le constater, cette anthropologie contient également les bases de la critique à laquelle Honneth va soumettre la pragmatique universelle en ce qu'elle pose les fondements *d'une correction de la théorie de l'agir communicationnel depuis une relecture de G. H. Mead qui s'écarte de l'interprétation qu'en propose Habermas*. Mais il importe également de prendre en compte le fait que c'est sur l'arrière-plan d'une relecture de l'histoire de la théorie critique que prend sens la critique de Habermas par Honneth.

1) Foucault et Habermas : la redécouverte du « social » par la théorie critique et ses limites

L'enjeu de cette relecture est de faire ressortir les impasses de la première théorie critique³¹ et de montrer en quoi Foucault et Habermas ont tenté de dépasser ces limites de deux manières opposées. Honneth commence donc par pointer les limites de la théorie horkheimienne, liées à son *déficit dans le domaine sociologique*, au fait qu'elle ne rend pas compte du social et de sa conflictualité. Le « premier » Horkheimer n'a pu, selon Honneth, cerner de manière compréhensive le spectre de l'action culturelle : une philosophie réductionniste de l'histoire l'a empêché d'appréhender d'autres dimensions d'action que le travail. Ne pouvant intégrer le rôle constructif de l'action sociale, il a seulement pu coupler le modèle de reproduction économique à un modèle psychanalytique de socialisation des pulsions individuelles pour les intégrer dans *une perspective fonctionnaliste sur le social*. Le cadre interdisciplinaire de recherches initialement fixé a fini par être abandonné après le tournant de la théorie critique, motivé par la prise en compte des phénomènes totalitaires, et son orientation *vers une philosophie de l'histoire unilatéralement concentrée sur la catégorie de travail*, interprété comme un acte de domination sur la nature et comme la base d'un processus de déclin de la civilisation dont la seconde guerre mondiale est vue comme l'un des aboutissements nécessaires. La *Dialectique de la raison*³² articule les formes sociales de domination à l'entreprise de contrôle de la nature, établissant une analogie qui fait des individus opprimés et dominés des victimes passives. La conception des processus sociaux par analogie avec les processus de contrôle de la nature va de pair avec l'abandon du programme interdisciplinaire de l'École de Francfort, la théorie critique semblant avoir renoncé à la possibilité de déterminer dans quelle mesure les groupes sociaux peuvent participer activement à l'intégration sociale. Le projet initial de Horkheimer et la théorie finale de Adorno définissent le début et le terme de la période classique de la théorie critique qui n'a pu trouver un accès aux sciences sociales car le présupposé d'une philosophie de

³¹ A. Honneth, *Kritik der Macht*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1985.

³² *La dialectique de la raison*, trad.fr, Gallimard, Paris, 1974.

l'histoire ne laissait guère de place à une analyse de l'action sociale : Adorno privilégie, tout autant que Horkheimer, la catégorie du travail et développe ainsi une philosophie négative de l'histoire qui aboutit à une présentation de l'action sociale comme pure extension de la domination humaine. En lieu et place d'une réflexion authentiquement sociologique, s'est développé, souligne Honneth, un questionnement sur l'influence réciproque du psychisme individuel et de la reproduction économique, combiné à une philosophie négative de l'histoire dans le cadre de laquelle toute action sociale apparaît comme une extension de la domination humaine sur la nature.

a) Le paradigme foucauldien du conflit et le piège du fonctionnalisme

Foucault serait, lui, parvenu à mettre à jour des dimensions du conflit et des interactions sociales occultées par Adorno, en rapportant les origines de la domination sociale au processus des échanges stratégiques entre sujets. De ce point de vue, il aurait contribué, avec Habermas, au dépassement de la vision d'une société totalement réifiée et administrée en mettant en avant la notion de pouvoir comprise comme une relation mouvante entre des champs d'action en perpétuelle redéfinition. Mais il ne serait pas parvenu à dégager les racines réflexives d'une théorie critique, sa pensée se rabattant, selon Honneth, *sur une approche systémique n'offrant pas d'espace à une optique normative*³³. Honneth procède ainsi à une relecture de l'ensemble du parcours de Foucault afin de faire ressortir chez ce dernier l'élaboration *d'un paradigme du social appréhendé à travers la notion de conflit*. Il montre ainsi comment Foucault est passé, d'une approche immanente des cadres discursifs à une analyse du discours comme instrument de domination, d'une approche sémiologique de l'histoire de la connaissance à une théorie du pouvoir. Le noyau de cette théorie est un modèle d'action stratégique dont Honneth fait ressortir les difficultés qui touchent à la question de la stabilisation du pouvoir. La seule manière de concevoir l'institutionnalisation du pouvoir dans un cadre stratégique semble résider dans un processus d'usage constant de la force. Les relations de pouvoir social sont, dans ce cadre, liées à l'agrégation d'actions stratégiques obtenues, à travers un recours permanent et techniquement perfectionné à la force. L'ordre social est donc dérivé de rapports de force cristallisés dans les institutions. *Du concept de social comme champ de conflits, Foucault serait passé au concept d'un réseau d'institutions disciplinaires, s'enfermant ainsi dans le piège du fonctionnalisme*. D'un point de vue habermassien, on pourrait en conclure que, n'ayant pas réussi à s'affranchir d'une conception stratégique de l'action, Foucault a fini par se placer dans une perspective systémique plutôt que dans celle du monde vécu³⁴. Mais comme le remarque Honneth, une objection inverse pourrait en quelque sorte être adressée à la conception habermassienne de l'agir communicationnel qui assignant aux systèmes la charge de rendre compte des pathologies sociales et de la réification, aboutit à une conception lisse de la société conçue comme déjà

³³ Nous ne pouvons aborder, dans ce cadre, la question des rapports entre Foucault et Habermas ni discuter la lecture qu'en propose Honneth. Cf. un collectif qui fait état des débats sur cette question, Haber S. et Cusset Y., *Habermas et Foucault. Parcours croisés et confrontations critiques*, CNRS Editions, Paris, 2006.

³⁴ Cf. S. Haber, art. cit., p. 277 sq.

apte à agir sur elle-même. Tout conflit semble dès lors en être potentiellement évacué et par là même tout principe réel de mobilité et d'activité. De ce point de vue, la démarche de Honneth s'initie dans une tentative de dépassement de l'opposition entre Foucault et Habermas, recouvrant l'élaboration *d'une conception non pas consensuelle mais agonistique de l'agir communicationnel* et, corrélativement, *d'une articulation entre critique généalogique et critique normative*³⁵.

b) Habermas ou l'intercompréhension comme paradigme du social

C'est ainsi sur la base d'une analyse comparative entre Habermas et Foucault, Honneth entend montrer en quoi c'est chez Habermas que l'on trouve en définitive les germes d'un véritable renouveau d'une théorie critique du pouvoir tout en dégageant certaines potentialités inexploitées de la pensée habermassienne, certaines ressources négligées au profit du développement de la pragmatique universelle dont il importe d'exhiber les failles. On sait qu'au paradigme foucauldien du conflit, Habermas peut opposer son paradigme communicationnel de l'entente et de la compréhension. *Habermas aurait dépassé les limites propres à l'approche foucauldienne en rapportant les structures de domination sociale à des processus d'accords communicationnels qui comportent une exigence interne de réalisation d'une liberté intersubjective, offrant la référence d'une critique réflexive du pouvoir. Là où Honneth s'écarte de Habermas, c'est quand celui-ci se concentre sur une explication du développement social en référence à une logique de rationalisation.* Il préfère développer une autre voie qui est restée à l'état d'esquisse dans la théorie habermassienne et qui consiste en une mise en lumière de la dynamique du conflit social, structurellement située dans l'espace moral des interactions sociales. Honneth entend ainsi développer un modèle du conflit social qu'il enracine dans la théorie de la communication, en définissant le processus de l'intégration sociale comme un processus qui assume la forme d'un conflit des agents sociaux en vue d'une reconnaissance mutuelle. Honneth entend par là prendre en compte le legs de la théorie marxiste de la lutte des classes dans une optique réaliste, sans faire du conflit un trait universel de toute évolution sociale : dans ce modèle alternatif, le conflit social est conçu comme un processus qui se réfère aux revendications morales des individus. Honneth procède donc à une *redéfinition en profondeur de la notion d'agir communicationnel afin d'y inclure la prise en compte de la dimension négative du conflit en dépassant en cela le dualisme système-monde vécu, marqué par deux fictions* : la fiction d'une sphère d'action définie indépendamment du recours à des normes alors même que, comme Honneth le souligne, ni le *management* économique, ni l'administration ne peuvent être définis indépendamment d'un accord normatif des agents, du moins pas autant que la théorie des systèmes semblent le supposer ; la fiction inverse de sphères de communication définies indépendamment des

³⁵ Cf. « Rekonstruktive Gesellschaftskritik unter genealogischen Vorbehalt. Zur Idee der Kritik in der frankfurter Schule », *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, vol. 48, 2000, pp. 729-37. On pourra également se référer à certaines contributions au collectif dirigé par S. Haber et Y. Cusset, op. cit., qui s'inscrivent dans le prolongement de la démarche de Honneth. Cf. en particulier O. Voirol, « Critique généalogique et critique normative », op. cit., pp. 117-136, qui montre les limites de la seule critique normative et met en avant la fécondité d'une correction de celle-ci *via* une mise à l'épreuve généalogique.

rappports de pouvoir. L'hypostase des sphères sociales en systèmes n'est pas liée ici, comme c'est le cas chez Adorno ou Foucault, à un modèle du social dans le cadre duquel les processus moraux de compréhension restent ignorés. L'action communicationnelle est le ressort fondamental de la reproduction du lien social. Mais Habermas aboutit à un dualisme problématique entre la sphère systémique dépourvue de régulations normatives et la sphère communicationnelle exempte de rapports de pouvoir. Non seulement il abandonne ainsi la possibilité d'une critique justifiée des formes concrètes d'organisations économiques et administratives mais il perd aussi les bénéfices associés à l'approche communicationnelle, c'est-à-dire la possibilité de comprendre l'ordre social comme une relation communicationnelle médiatisée institutionnellement entre groupes culturellement intégrés qui entrent en conflit aussi longtemps que le pouvoir est inégalement distribué. Seul le développement de cette version alternative du modèle communicationnel semble permettre une compréhension des organisations sociales comme des constructions fragiles dont l'existence dépend du consensus moral des participants³⁶.

Honneth distingue ainsi *deux modèles de développement social* qui sont concevables dans le cadre du paradigme communicationnel. Un premier modèle de l'histoire sociale insiste sur la tension entre rationalité instrumentale et rationalité communicationnelle alors que le second ordonne la régulation des domaines sociaux d'action à la communication. C'est dans les chapitres II et III de *Connaissance et intérêt* que Honneth dégage l'esquisse de ce modèle d'ordre plus agonistique dont les bases sont posées à travers une relecture de Marx qui appréhende les transformations du cadre institutionnel comme liées au mouvement de l'antagonisme de classes, lui-même associé à des formes de distorsions de la communication³⁷. Dans le cadre de ce modèle, le développement historique recouvre ainsi une interaction entre des groupes intégrés par la communication, entre lesquels l'organisation de la reproduction sociale est négociée. Le processus intersubjectif de compréhension se développe en un conflit moral entre classes sociales, qui accroît la possibilité d'une communication authentique. Ce processus conflictuel de rationalisation communicationnelle sous-tend également l'organisation institutionnelle qui repose sur l'interaction des groupes sociaux. *Habermas a privilégié le premier modèle et négligé le développement du second. Corrélativement il s'est aussi privé des moyens de prendre en compte les motivations de ceux qui sont pratiquement engagés dans les luttes sociales*³⁸.

³⁶ Notons qu'Honneth oppose également sur ce point la théorie habermassienne et la théorie foucauldienne dont les prémisses fonctionnalistes ont fini par entraver l'élaboration d'une théorie des modes de résistance et de la genèse perturbée des institutions. Dans ce cadre, le pouvoir sous toutes ses formes enserré toute la vie sociale.

³⁷ Habermas, *Connaissance et intérêt*, trad. G. Cléménçon, Gallimard, Paris, 1976. Il est à noter que sur ce point Honneth revendique une proximité forte avec A. Wellmer qui a dégagé chez Habermas deux modèles de rationalisation pratique, un modèle freudien articulant l'apprentissage moral vecteur d'émancipation sociale à une auto-réflexion sur les obstacles à l'interaction sociale et un modèle inspiré par Piaget dans le cadre duquel c'est le succès dans la formation de nouveaux stades de conscience qui est déterminant. Le modèle dégagé par Honneth sur la base de sa relecture de *Connaissance et intérêt* serait assez proche du modèle freudien défini par Wellmer dans « Über Vernunft Emanzipation und Utopie. Zur kommunikationstheoretischen Begründung einer kritischen Gesellschaftstheorie », *Ethik und Dialog*, Suhrkamp, Francfort, 1986, p. 175 sq.

³⁸ Honneth A., « La dynamique sociale du mépris ? D'où parle une théorie critique de la société ? », in Ch. Bouchindhomme, R. Rochlitz, *Habermas, la raison, la critique*, Cerf, Paris, 1996.

2) *De la critique de la pragmatique universelle à la théorie des luttes pour la reconnaissance*

C'est donc au développement du modèle négligé par Habermas que s'attelle Honneth dans *Kampf um Anerkennung*³⁹. Il s'agit donc non pas de privilégier la logique de rationalisation mais de privilégier la dynamique du conflit social. On retrouve ainsi, mais modifiée, l'idée habermassienne de la pratique communicationnelle conçue comme événement intersubjectif dont les présuppositions idéales sont la source d'un développement moral. Honneth admet donc que les formes d'irrationalité sociale doivent être interprétées en référence à un non-respect des présuppositions communicationnelles des interactions sociales. *Mais il refuse, contre Habermas, de réduire l'élément communicationnel à l'élément linguistique, récusant par là même l'articulation de la notion d'agir communicationnel à la perspective de la pragmatique universelle.*

a) *La critique de la pragmatique universelle*

On a déjà vu que Honneth reconnaît l'apport de Habermas à une théorie critique qui était désespérément à la recherche d'un point de référence empirique, pré-scientifique faisant signe vers une forme d'émancipation. Enfermés dans le piège du fonctionnalisme, Horkheimer et Adorno n'ont pu dévoiler une base objective à la perspective critique, le seul lieu où quelque chose comme une transcendance intramondaine paraissait se faire sentir étant, dans le cadre du négativisme adornien, le domaine artistique. De ce point de vue le passage du paradigme marxiste de la production au paradigme habermassien de l'agir communicationnel a été décisif : il est apparu que c'était non pas dans le travail mais dans les interactions qu'il y avait de réelles conditions de pratiques émancipatrices. Ce que Honneth critique ici c'est la manière dont ce changement de paradigme s'est accompagné du développement d'une pragmatique se proposant d'éclaircir les présuppositions normatives qui constituent le potentiel de rationalité de l'activité communicationnelle. Habermas a ainsi choisi une voie qui l'a conduit à identifier le potentiel normatif de l'interaction sociale avec les conditions langagières d'une entente sans contrainte. Cette orientation implique une rupture avec la dimension herméneutique qui caractérisait encore la démarche mise en œuvre dans *Connaissance et intérêt*⁴⁰. Honneth souligne que c'est dans le cadre d'un débat avec Gadamer⁴¹ que Habermas a développé l'idée d'une théorie de la communication linguistique, indépendante par rapport à la situation et au contexte. La pragmatique universelle s'écarte de l'anthropologie de la connaissance initialement définie par Habermas⁴² en se concentrant trop exclusivement sur l'analyse des règles de langage. *Honneth dénonce ainsi l'élosion par Habermas des dimensions corporelles*

³⁹ Honneth A., *La lutte pour la reconnaissance*, trad. P. Rusch, Cerf, Paris, 2002.

⁴⁰ Habermas, *Connaissance et intérêt*, trad. G. Cléménçon, Gallimard, Paris, 1976.

⁴¹ Sur ce dialogue, cf. l'analyse synthétique qu'en propose S. Haber, op. cit., p. 265 sq.

⁴² cf. *Connaissance et intérêt*, op. cit., où Habermas conteste, comme on le sait, l'autonomie de l'activité théorique, sur la base d'une théorie des intérêts de la connaissance, les sciences de la nature étant fondées sur un intérêt technique, les sciences historiques sur intérêt pratique dirigé vers la compréhension et les sciences sociales critiques ainsi que la philosophie et la psychanalyse sur un intérêt à l'émancipation.

*et physiques de l'action sociale*⁴³. Si Honneth critique ce rétrécissement de l'anthropologie que recouvre la pragmatique universelle, c'est notamment parce qu'il a des effets sur le plan normatif. Le problème, comme le souligne bien Honneth, tient au fait que le processus émancipatoire dans lequel Habermas ancre la théorie critique ne se répercute pas dans l'expérience morale des sujets. Lorsque l'on tente d'appréhender les expériences que les sujets font de l'injustice, on a plus de chance d'y parvenir si l'on se concentre sur les attentes relatives aux conditions de l'intégrité et de l'identité personnelles que sur les atteintes aux règles de langage. *Aucune expérience de l'injustice pensable empiriquement ne peut se concevoir sur la base de la pragmatique formelle*. Or le processus de rationalisation communicationnelle ne peut se réaliser historiquement sans se refléter dans les expériences des sujets. Si l'on veut ancrer la théorie critique dans des expériences morales concrètes et effectives, il importe donc de ne pas se contenter d'identifier le potentiel normatif de l'interaction aux conditions langagières d'une entente sans contrainte. Toute expérience de l'injustice dépend de la lésion de présuppositions communicationnelles auxquelles renvoie le concept de *reconnaissance* et ces présuppositions ne sont en aucun cas d'un ordre uniquement langagier⁴⁴. *Honneth, relativisant le moment langagier, fait ainsi ressortir la manière dont l'interaction ne présuppose pas uniquement l'accord formulé mais surtout le besoin de reconnaissance, forme première de la constitution intersubjective de l'individualité : la grammaire morale des conflits sociaux mise en œuvre par Honneth suppose un élargissement du paradigme communicationnel vers des formes communicationnelles non langagières*. Honneth distingue, s'inspirant en cela de Hegel, trois formes de reconnaissance : la première sphère de reconnaissance est celle de l'intimité, le vecteur en étant l'amour qui conditionne la confiance en soi. Le second type de reconnaissance a pour objet la valeur égale des personnes et son vecteur est le droit, conditionnant le respect de soi. C'est la contribution sociale qui fait l'objet de la troisième forme de reconnaissance dont le vecteur est le travail sans lequel l'estime de soi n'est pas concevable.

b) Vers une relecture des thèses de G. H. Mead

Dans la lignée de la démarche entreprise au début des années 80 avec H. Joas⁴⁵, Honneth s'inspire ici de la psychologie sociale de Mead en en développant une lecture qui s'écarte sensiblement de la lecture trop abstraite qu'en a proposée Habermas, dans *Théorie de l'agir communicationnel*, puisqu'il s'agit de dégager une manière d'articuler action sociale et intersubjectivité en évitant toute réduction *linguistique* et *cognitive* au profit d'une relecture mettant davantage l'accent sur les aspects *affectifs* du modèle meadien⁴⁶. Dans le cadre du

⁴³ Cf. le dernier chapitre de *Kritik der Macht*, op. cit.

⁴⁴ Honneth A., « La dynamique sociale du mépris ? D'où parle une théorie critique de la société ? », in Ch. Bouchindhomme, R. Rochlitz, *Habermas, la raison, la critique*, Cerf, Paris, 1996.

⁴⁵ Cf. *Soziales Handeln und menschliche Natur* (1980); *Social Action and Human Nature*, Cambridge University Press, 1988.

⁴⁶ Sur cette question, cf. C. G. Heidegren, « Anthropology and Social Theory and Politics: Axel Honneth's Theory of Recognition », *Inquiry*, 45, 2002, pp. 433-46 et surtout l'article de J. P. Deranty, « The Loss of Nature in Axel Honneth's Social Philosophy. Rereading Mead with Merleau-Ponty », *Critical Horizons*, 6, 1, 2005, pp. 153-81.

parcours de Joas et de Honneth, l'étude de la théorie de l'action d'Arnold Gehlen constitue une étape très importante car elle permet de mieux mettre en lumière les préconditions stables et invariables du changement humain mais Gehlen s'est laissé enfermer dans un solipsisme que vient corriger la référence à Mead. C'est dans la pensée de Mead que Joas et Honneth entendent puiser une conception de *l'intersubjectivité pratique*. La théorie meadienne de la socialisation s'appuie sur des prémisses à la fois naturalistes et pragmatistes en ce qu'elle envisage les facultés humaines en associant leur émergence aux exigences de l'action. La psychologie sociale meadienne vise à cerner la spécificité de la socialité humaine par le biais d'une comparaison avec les interactions animales en rapportant constamment l'analyse des facultés aux corps. La dimension de l'intersubjectivité est, dans ce cadre, comme on le sait, fondamentale : le développement du sujet passe en effet par l'intégration du point de vue d'autrui. G. H. Mead⁴⁷ s'appuie sur une idée fondamentale du pragmatisme selon laquelle l'homme développe ses capacités cognitives à partir de situations où ses actes deviennent problématiques. Le psychique est l'expérience qu'un sujet fait de lui-même lorsqu'un problème pratique l'empêche d'accomplir une activité habituelle. Mead part de l'émergence du « soi » dans l'expérience sociale en ce que l'individu s'éprouve soi-même non pas directement mais indirectement, en se plaçant aux points de vue des autres membres de son groupe social. *Il ne peut être un sujet pour soi qu'en ayant d'abord été un objet pour soi*. Mead retrace ainsi les étapes de la genèse du soi en mettant l'accent sur les rôles respectifs du langage mais aussi du jeu libre et du jeu réglementé. A travers eux le soi émerge comme objet. La différence entre le jeu libre et le jeu réglementé tient au fait que, dans ce dernier, l'enfant doit maîtriser les attitudes de tous ceux qui y participent. C'est à ce stade que Mead introduit la référence à la communauté, au groupe social qui donnent à l'individu l'unité de son soi, autrement dit la figure de l'« Autrui généralisé »⁴⁸ : « l'univers du discours, système de significations communes ou sociales que la pensée présuppose comme contexte, est rendu possible uniquement parce que les individus prennent l'attitude ou les attitudes d'autrui généralisé envers eux-mêmes »⁴⁹. Ce qui se passe dans le jeu réglementé se poursuit sans cesse dans la vie de l'enfant qui endosse continuellement les attitudes de ses proches. A mesure que les réactions morales s'inscrivent dans des contextes normatifs le moi passe d'une image cognitive à une image pratique de la personne. Le sujet en se plaçant dans la perspective normative de son partenaire d'interaction reprend les valeurs morales de ce dernier pour les appliquer à la relation pratique qu'il entretient avec lui-même. La formation de l'identité passe pour tout sujet par une transposition dans la perspective d'autrui, depuis laquelle il apprend à réfléchir sur sa participation aux interactions sociales. Corrélativement la participation au processus langagier joue un rôle capital dans la constitution de la conscience de la réalité en ce que le langage est désigné comme « le geste vocal, par lequel sont accomplies les activités coopératives d'une communauté » et qui « tend à provoquer chez l'individu l'attitude qu'il appelle chez les autres »⁵⁰. Si le sujet en apprenant à endosser les

⁴⁷Cf. *L'esprit, le soi, la société*, PUF, Paris, 2006.

⁴⁸ Idem, p. 223.

⁴⁹ Ibid., p. 224.

⁵⁰ Ibid., p. 228.

normes sociales d'action de l'autrui généralisé acquiert l'identité d'un membre de la communauté, si la conscience de soi recouvre le phénomène consistant à éveiller en nous l'ensemble des attitudes que nous provoquons chez autrui, alors on est fondé, selon Honneth, à appliquer le concept de reconnaissance à cette relation intersubjective. Dans ce cadre, Mead introduit une distinction entre le « moi » qui incarne la reprise de normes conventionnelles et des habitudes sociales, l'ensemble organisé des attitudes des autres que l'on assume et le « je » qui renvoie à un potentiel créateur, à l'expérience de l'afflux d'élans intérieurs, d'impulsions inconscientes : le « moi » regroupe les attitudes organisées auxquelles l'individu peut répondre en tant que « je »⁵¹. Mead introduit ainsi dans la relation pratique à soi une tension entre volonté générale intériorisée (le moi) et les exigences de l'individuation (le moi). Le soi doit endosser les attitudes des autres pour appartenir à la communauté et pour pouvoir, tout simplement, penser mais il réagit aussi constamment aux attitudes sociales, et on retrouve ici le pôle du « je », en transformant l'organisation sociale : d'un individu conformiste, on pourra dire qu'en lui, le pôle du « moi » est prédominant alors que pour une forte personnalité c'est le « je » qui est déterminant. Dans le cadre de la théorie meadienne relue par Honneth, C'est l'existence du *je* qui amène le *moi* à s'engager en faveur de nouvelles formes de reconnaissance sociale. Le sujet peut sentir en lui-même des pulsions que les normes de l'environnement l'empêche de réaliser. Mead établit ainsi le lien entre pression continue du « je » individuel et processus de vie sociale. Le potentiel de l'individualité parvient à se libérer par le biais d'un accroissement des espaces de liberté juridiquement garantis. Les forces qui relancent constamment le mouvement de la reconnaissance, ce sont ces strates incontrôlables du « je » qui ne peuvent se manifester librement que lorsqu'elles trouvent l'approbation d'un autrui généralisé. Les sujets étant sous la pression du « je » constamment contraints d'élargir les normes de l'« autrui généralisé », ils sont soumis à la nécessité de s'engager dans un élargissement des rapports de reconnaissance juridiques. Honneth s'accorde avec Habermas lorsqu'il s'agit de puiser chez Mead les sources d'une réarticulation entre individualisation et socialisation. Mais sa lecture de Mead s'écarte de celle d'Habermas soucieux avant tout d'inscrire la théorie meadienne dans le tournant linguistique. *Il s'agit pour Habermas de souligner que l'adoption de rôle ne doit pas être opérée par chacun individuellement mais par tous en commun dans le cadre de discussions.* Par là, Habermas entend mettre davantage l'accent sur la dimension *argumentative et réflexive* de l'échange des rôles en faisant perdre à la construction meadienne sa valeur de simple projection afin de mieux appuyer sur cette dernière la formulation du principe U selon lequel toute norme valable doit satisfaire la condition selon laquelle les conséquences et effets secondaires qui proviennent du fait que la norme a été universellement observée dans l'intention de satisfaire les intérêts de tout un chacun, peuvent être acceptées par toutes les personnes concernées⁵². La procédure d'échange des rôles est imposée par le principe d'universalisation et Habermas entend mettre l'accent sur la dimension *réflexive* de la procédure en mettant en relief sa définition par Mead comme « discours universel

⁵¹ Ibid., p. 238 sq.

⁵² cf. sur tous ces points, *Morale et communication*, op. cit., p. 86 et *De l'éthique de la discussion*, trad. M. Hunyadi, Flammarion, 1992, pp. 139-40.

argumenté ». *La construction meadienne, lue dans une optique cognitive qui occulte l'importance des thèmes affectivistes, est donc censée s'inscrire pleinement dans le cadre de la pragmatique universelle alors que la lecture qu'en propose Honneth, dans la lignée du travail de « correction » de la tradition anthropologique allemande, accompli avec Joas, est au contraire le vecteur d'une critique de cette même pragmatique, désignée comme la source d'une évasion des dimensions corporelles, extra-linguistiques de l'agir communicationnel.*

c) Les horizons hégélien et marxiste de la théorie de Honneth

On perçoit ici l'apport du retour qu'effectue Honneth aux thèses meadiennes qui constituent la base d'une conception rénovée –décentrée– de l'autonomie, susceptible d'intégrer vulnérabilité et dépendance humaine de manière plus nette que ce n'est le cas pour Habermas⁵³. Certes en un sens, la vulnérabilité est au cœur de la construction de l'éthique habermassienne de la discussion. La moralité elle-même se laisse comprendre comme une disposition protectrice qui compense une vulnérabilité structurellement inscrite dans les formes de vie socio-culturelles. Les êtres humains sont vulnérables en ce qu'ils sont individués par la seule voie de la socialisation : « la personne, souligne Habermas, ne forme un centre intérieur que dans la mesure où elle s'aliène en même temps à des relations interpersonnelles mises sur pied communicationnellement » ce qui « explique une mise en péril presque constitutionnelle et une faiblesse chronique de l'identité qui préexiste même à l'intégrité manifeste de l'intégrité du corps et de la vie »⁵⁴. En ce qu'elles sont taillées à la mesure de la vulnérabilité d'êtres vivants individués par socialisation, les morales doivent toujours à la fois faire valoir l'inviolabilité des individus en exigeant l'égal respect de la dignité de tout un chacun et protéger les rapports intersubjectifs de reconnaissance réciproque par lesquels les individus se maintiennent comme membres d'une communauté. *Mais le statut, même central, accordé par Habermas à la vulnérabilité, souffre de la réduction linguistique de l'agir communicationnel car elle est toujours rapportée au fait que l'individuation dépend d'interaction médiatisée par le langage.*

⁵³ Cf. A. Honneth, „Dezentrierte Autonomie. Moralphilosophische Konsequenzen aus der Subjektkritik“, *Das Andere der Gerechtigkeit*, Suhrkamp, 2000, pp. 237-54. Honneth part du constat d'une mise en crise du sujet humain liée à l'émergence de la psychanalyse et du structuralisme linguistique. Cette crise rend nécessaire, aux yeux de Honneth, le développement d'une conception intersubjective du sujet. On peut maintenir le concept d'autonomie à condition d'en assumer le décentrement impliquant que l'inconscient et le langage soient pensés comme des conditions de l'individuation. Si Honneth s'inspire de Mead et de Winnicott, c'est qu'ils nous aident à penser le sujet humain comme le produit d'une interaction sociale et à intégrer l'existence d'une spontanéité inconsciente. Inconscient et langage peuvent être pensés comme deux pôles du sujet. L'autonomie n'est plus comprise, dans ce cadre, comme étant liée à un agir communicationnel orienté par la référence à des principes universalistes. Elle est articulée à une prise en compte d'une interdépendance constitutive dans le cadre de la théorie de la reconnaissance. Cf. Honneth A. et Anderson J., « Autonomy, vulnerability, recognition and justice », in J. Anderson et J. Christman, *Autonomy and the Challenges to Liberalism*, Cambridge University Press, 2005, où Honneth prolonge une telle conception en montrant en quoi elle permet d'articuler l'autonomie à la prise en compte de la vulnérabilité humaine alors que cette dernière est largement occultée par la pensée libérale, cette critique atteignant, selon lui, tant Habermas que Rawls.

⁵⁴Habermas, *De l'éthique de la discussion*, op. cit., p. 20. cf. plus largement pp. 19-23.

Mais surtout les thèses meadiennes sont, dans *La lutte pour la reconnaissance*, censées lui permettre de donner *une tournure plus matérialiste à la théorie hégélienne de la reconnaissance*. On a déjà compris en quoi Honneth s'inscrit dans la lignée de Habermas et en quoi il s'en démarque lorsqu'il s'agit de définir l'ancrage hégélien du thème des luttes pour la reconnaissance. On sait que dans un texte capital de 1967⁵⁵, Habermas, au fil de remarques sur la *Philosophie de l'esprit*, tente de dépasser certaines des apories majeures du marxisme, en définissant une conception élargie de l'activité humaine qui ne serait pas focalisée exclusivement sur le langage et en mettant en avant la perspective intersubjectiviste au cœur de certains textes de Hegel, dans lesquels loin de partir d'une totalité éthique donnée, on défend l'idée que la conscience de soi est le produit d'une relation intersubjective symétrique. Habermas retrace ainsi la manière dont Hegel aurait référé le processus de formation de l'esprit humain au développement de trois formes de pratiques : le travail, le langage, l'interaction qui se caractérise par une évolution discontinue, ponctuée de conflits et de crises. Au lieu de seulement lire Hegel à partir de Marx, Habermas propose aussi de lire et corriger Marx à partir de Hegel afin de mieux montrer en quoi travail et interaction sont deux pôles de l'activité humaine. Mais il s'agit également de dépasser Hegel en développant plus systématiquement la parenté, seulement entrevue dans la *Philosophie de l'esprit*, entre interaction et communication langagière réussie. *C'est précisément cette inscription du thème hégélien de la lutte pour la reconnaissance dans un intersubjectivisme langagier et dialogique, avec laquelle Honneth prend ses distances*. Si Habermas n'a bien évidemment jamais évacué le thème conflictualiste et n'est jamais tombé dans une opposition naïve entre lutte et discussion, il a toujours suggéré que le conflit était destiné à être dépassé dans la discussion en pensant, comme le souligne très fortement S. Haber, dans une perspective utopique où la résorption des rapports de force et l'expression d'arguments fondés pourraient coïncider au moins tendanciellement. Pour Honneth, à l'inverse, dans la première version de sa théorie, les conflits constituent notre horizon politique effectif et ont comme tels dès maintenant une valeur intrinsèque. Honneth tire de Hegel une vision agonistique du social ainsi que les bases d'un déploiement de l'idée normative de sphères de la reconnaissance⁵⁶ mais surtout il innove par rapport à Habermas en infléchissant, grâce à Mead, cette relecture de Hegel dans un sens matérialiste. Le rapprochement entre Mead et Hegel est fécond car tous deux nous ont ainsi donné très justement des motifs d'interpréter la lutte sociale comme une force structurante dans le développement moral de la société mais ils n'ont pas su déterminer de façon satisfaisante les expériences sociales sous la pression desquelles la lutte est censée se produire au cours de l'histoire.

⁵⁵ Habermas J., « Travail et interaction. Remarques sur la *Philosophie de l'esprit* de Hegel à Iéna » in *La technique et la science comme « idéologie »*, trad. J.R. Ladmiral, Tel/Gallimard, 1973, pp. 163-212. cf. également un texte plus récent qui se situe dans le prolongement de cette analyse en inscrivant le multiculturalisme dans le cadre de la lutte pour la reconnaissance, « La lutte pour la reconnaissance dans l'Etat de droit démocratique », in *L'intégration républicaine*, Fayard, Paris, 1998, pp. 205-43.

⁵⁶ Cf. L'article de Stéphane Haber sur lequel nous nous sommes largement appuyés ici, « Hegel vu depuis la reconnaissance », *Revue du Mauss*, 23, 2004, pp. 70-87. cf. en particulier, pp. 71-78 en ce qui concerne la comparaison entre Habermas et Honneth.

Honneth complète donc leurs perspectives en produisant *un examen systématique des formes de mépris*, qui distingue la violence physique, l'exclusion juridique et l'atteinte à la dignité humaine. Il se donne ainsi les moyens conceptuels qui lui permettent d'expliquer les luttes sociales à partir de la dynamique des expériences morales et du mépris, en rejetant la réduction utilitariste des conflits sociaux. L'émergence des mouvements sociaux peut ainsi se laisser rapporter au cadre fixe d'expériences morales à l'intérieur duquel la réalité sociale serait interprétée selon une grammaire historiquement variable du mépris et de la reconnaissance. Et l'on conçoit en définitive la manière dont la théorie de Honneth et sa critique d'Habermas s'inscrit pleinement dans un horizon marxiste, malgré les critiques qui ont tenté de pointer, de manière fallacieuse, un aveuglement de la perspective honnéthienne aux injustices économiques⁵⁷. Mais cet horizon est celui d'un matérialisme historique, au préalable élargi et réalimenté à la source du sensualisme et de l'intersubjectivisme feuerbachien. L'anthropologie d'inspiration meadienne sur laquelle s'est initialement appuyé Honneth lui a permis de pratiquer *un élargissement du concept de travail* et de dégager ainsi les bases *d'une critique de la réduction marxiste de l'action sociale à sa dimension utilitariste et, dans le même ordre d'idées, de la dérive fonctionnaliste et productiviste de la philosophie marxiste* : « le Marx du *Capital* est donc lu, souligne J. P. Deranty en une formule synthétique, à la lueur des potentialités non développées du Marx de la praxis, potentialités qu'on peut découvrir en amont par un retour à l'altruisme et à l'intersubjectivisme feuerbachien, et en aval à travers l'action communicative habermassienne »⁵⁸. Et par un effet en retour cet élargissement du matérialisme historique est aussi ce qui a permis à Honneth de dénoncer l'abstraction de l'agir communicationnel défini par Habermas, son incapacité à pleinement intégrer le rôle des conflits sociaux dans l'évolution sociale. Sur la base d'une anthropologie assumant l'héritage de Feuerbach, Honneth veut dégager l'espace du développement d'une notion plus satisfaisante des conflits sociaux, de leur rôle substantiel et de leur ancrage dans une conception *normative* des besoins humains, *en évitant ainsi l'écueil utilitariste dans lequel serait tombée la philosophie marxiste*. On est toujours dans le cadre du matérialisme historique mais le matérialisme désigne ici « l'enracinement de l'action sociale dans ses préconditions organiques et non pas la spécificité d'un mode de production, et le social est conçu comme intégration communicationnelle autour de normes et non pas comme la résultante d'une dialectique de la production »⁵⁹.

III. Vers une « réconciliation » entre paradigme de la reconnaissance et paradigme de la discussion ?

La critique de la conception habermassienne de la notion d'agir communicationnel a ainsi pour effet le développement d'une approche novatrice des mouvements sociaux. Elle

⁵⁷ Nous pensons ici à la critique de Honneth par N. Fraser : cf. *Qu'est-ce que la justice sociale ?*, trad. E. Ferrarese, La Découverte, Paris, 2005.

⁵⁸ Cf. Son article sur lequel nous nous appuyons dans ce paragraphe, « Les horizons marxistes de l'éthique de la reconnaissance », in *Actuel Marx*, 39/2005, p. p. 167.

⁵⁹ Idem, p. 169.

débouche également sur une critique de la théorie habermassienne de la discussion tant en ce qui concerne son volet politique qu'en ce qui concerne son volet éthique. De cette critique nous avons déjà eu un aperçu en abordant la contestation par Honneth de la pragmatique universelle, dont elle dérive directement. En effet c'est l'approche de la pragmatique universelle qui amène Habermas à adopter une conception réductrice de l'expérience de l'injustice. La théorie habermassienne de la discussion risque de nous amener à ignorer les potentialités morales qui n'auraient pas atteint le niveau du jugement de valeur. Autrement dit, la théorie habermassienne de la démocratie délibérative ne peut pas plus parvenir que l'éthique de la discussion à intégrer le point de vue des dominés et de ceux qui s'engagent dans la lutte contre les injustices sociales. Habermas a négligé le fait que la conscience de l'injustice qui caractérise l'expérience morale des plus dominés et des plus démunis n'est pas liée à un système normatif abstrait et articulé⁶⁰. De ce point de vue, l'optique de l'éthique de la discussion risque de rendre *invisibles* certains conflits moraux. Honneth est ainsi amené à élaborer le concept de *conscience de l'injustice* pour mieux thématiser les limites de la perspective habermassienne. Le concept rend compte du fait que l'éthique sociale des plus dominés et des plus démunis ne contient pas l'idée abstraite d'une société juste ou bien ordonnée. De fait, remarque Honneth, les plus dominés ne sont pas confrontés à la nécessité de légitimer l'ordre social, de *se justifier* en élaborant un système de valeurs permettant de rendre compte des principes de justice censés régir l'ordre social. Non seulement les plus dominés ne sont pas amenés par leur situation à devoir élaborer un tel système mais, le seraient-ils qu'ils ne pourraient le faire en raison de ce qu'il faut bien identifier avec Bourdieu comme un monopole des ressources culturelles et du capital symbolique⁶¹. Le point de vue moral des dominés pourra certes être cerné à partir de leurs *perceptions* de l'injustice et non sur la base d'un système de normes et de valeurs. Le concept de conscience d'injustice permet donc à Honneth de mettre au jour les failles de la théorie habermassienne de la discussion⁶² qui, en s'enfermant dans une stratégie du consensus, tend à présenter la philosophie politique comme une théorie de la justification définissant des principes de justice en s'appuyant sur le potentiel normatif de la raison pratique. Il ne peut que constater l'échec d'une théorie qui présuppose que l'expérience sociale est structurée par des principes de justification publique

⁶⁰ Honneth A., "Moralbewusstsein und soziale Klassenherrschaft. Einige Schwierigkeiten in der Analyse normativer Handlungspotentiale", *Das Andere der Gerechtigkeit*, Suhrkamp, 2000, pp. 110-132.

⁶¹ Cf. A. Honneth adhère à ce volet de l'analyse de Bourdieu même s'il récuse sa perspective d'ensemble en ce qu'elle aurait le tort d'occulter la logique normative des luttes symbolique pour l'estime sociale en la fondant sur une théorie économique de l'agir. Cf. « Die zerrissene Welt der symbolischen Formen. Zum kultursoziologischen Werk P. Bourdieus », in *Die zerrissene Welt des Sozialen*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1990, pp. 177-203. Reste que Honneth reste au plus près de Bourdieu lorsqu'il explicite l'expropriation de la parole dont sont victimes les plus dominés et qui se trouve favorisée par des politiques institutionnelles facteurs d'exclusion culturelle et d'individualisation des expériences sociales (cf. "Moralbewusstsein und soziale Klassenherrschaft. Einige Schwierigkeiten in der Analyse normativer Handlungspotentiale", op. cit.).

⁶² Il est à noter que cette critique de l'éthique de la discussion s'est prolongée, en toute logique, en une critique de la théorie de la démocratie délibérative que Habermas y articule, Honneth en ayant récusé le procéduralisme pour, en s'inspirant de J. Dewey, réélaborer l'articulation entre démocratie et coopération afin de mieux mettre l'accent sur les pré-requis de la délibération et sur les formes de reconnaissance qu'elle présuppose et qui la conditionnent. Cf. Honneth A., « Democracy as Reflexive Cooperation. John Dewey and the Theory of Democracy Today », *Political Theory*, vol. 26, numéro 6, décembre 1998, pp. 763-783.

dans la mesure où *l'expérience de l'injustice peut naître de situations dans lesquelles l'injustice vécue n'est pas représentable à travers le langage normatif institutionnalisé ou dominant.*

1) De la critique de l'éthique de la discussion au développement d'une clinique de l'injustice

On sait que la critique de la notion habermassienne d'agir communicationnel par Honneth et la critique de l'éthique et de la politique de la discussion qui en dérive directement ont trouvé leur prolongement dans le développement par E. Renault⁶³ d'une entreprise de « clinique de l'injustice » entée sur la nécessité pour la critique sociale de définir des modes de justification homogènes avec les objectifs visés par les victimes de l'injustice. C'est dans ce cadre que se justifie l'introduction d'une démarche qui tente de « réélaborer les conceptions courantes de la justice, par l'étude des plaintes et des comportements »⁶⁴. L'expérience de l'injustice recouvre des dynamiques normatives et pratiques fournissant le fil conducteur d'une réélaboration des principes de justice. Ainsi s'ouvre la voie d'une critique sociale qui vise moins la dénonciation d'un écart entre les faits et les normes portées par les discours de justification, que la déconstruction des modes de perception du monde social et de ses registres de description. L'expérience de l'injustice désigne « le vécu des situations injustes (vécu d'injustice) accompagné d'une conscience au moins inchoative de l'injustice (sentiment d'injustice) »⁶⁵. Or l'injustice ne débouche pas nécessairement sur une revendication ni même sur un sentiment. E. Renault s'inspire sur ce point de la distinction élaborée par J.-F. Lyotard⁶⁶ entre le litige et le différend, conflit qu'on ne peut trancher en ayant recours à des règles, ou le tort lié à l'injustice subie par celui auquel on applique une règle inadaptée à ses revendications. L'enjeu de la clinique de l'injustice est de montrer que l'expérience du tort appelle une refonte de notre savoir normatif, seul moyen d'élaborer le cadre d'un passage du vécu d'injustice au statut d'expérience débouchant sur des revendications. En adoptant l'expérience de l'injustice comme guide d'une réélaboration des définitions de la justice, E. Renault s'inscrit bien dans la lignée de la démarche de Honneth qu'il déploie de manière systématique en mettant en relief la fécondité de la grammaire morale et normative des conflits sociaux sur laquelle elle débouche. Sur la base d'une critique du paradigme distributif, E. Renault établit que la théorie de la reconnaissance dépasse les débats aporétiques sur la dichotomie des droits-créances et des droits-libertés et sur le rapport du juste et du bien. Il récuse ainsi les positions de Rawls et de Taylor en soulignant que la théorie de la reconnaissance permet de fonder l'homogénéité de la normativité du juste et du bien, tout en déterminant le bien de telle sorte qu'il comporte l'exigence d'universalité qui définit le juste. Le rapport positif à soi est la condition de la normativité éthique (attentes concernant les valeurs du bien) tout autant que celle de la normativité morale (attentes concernant les droits

⁶³ E. Renault, *L'expérience de l'injustice. Reconnaissance et clinique de l'injustice*, La Découverte, Paris, 2004.

⁶⁴ Idem, p. 25.

⁶⁵ Ibid., p. 35.

⁶⁶ J.F. Lyotard, *Le Différend*, Minit, Paris, 1983.

universels qui définissent le juste). Le déni de reconnaissance donne lieu à des revendications transcendant la dichotomie du bien et du juste : on peut rendre compte du type spécifique d'universalité qui caractérise le juste sur la base d'une conception de la vie bonne, si celle-ci renvoie non à une conception de la vie réussie mais à une conception de la vie non dégradée, l'expérience de l'injustice n'étant pas ancrée dans le dépit de ne pas se réaliser mais dans la dégradation des conditions sociales de l'existence. La théorie de la reconnaissance évite ainsi le double écueil d'une théorie formelle et d'une théorie substantielle et vise moins une théorie des critères de justice qu'une définition de celle-ci sur la base des caractéristiques négatives de l'injustice. On pourrait estimer que les démarches, telles que celle d'O. Voirol en particulier, *qui entreprennent de réinterroger la théorie habermassienne de l'espace public à l'aune du paradigme de la reconnaissance* en déployant l'impact que la critique de la philosophie de l'agir communicationnel de Habermas par Honneth peut avoir sur notre approche de la notion de publicité, s'inscrivent dans la même optique. Il s'agit de prolonger, de déployer l'apport de la critique honnethienne de Habermas, la manière dont elle est susceptible d'enrichir la théorie critique : en montrant que la structure normative de la communication ne se résume pas aux seules modalités de l'échange d'arguments mais englobe les modalités de la présentation de soi au travers d'actes aussi bien non-discursifs que discursifs, Honneth ouvre la porte à une focalisation sur des aspects négligés dans le cadre habermassien et notamment sur les modes d'invisibilisation sociale. O. Voirol entend donc *réinterroger la théorie habermassienne à l'aune de la question de l'invisibilité* en un prolongement de l'approche honnethienne de cette question, mais un prolongement *critique* puisqu'il s'agit de déplacer l'accent de la conception interpersonnelle de l'invisibilité que privilégie Honneth, vers les formes sociales d'invisibilité ce qui implique d'accorder toute son importance aux processus publics et institutionnels de médiation⁶⁷.

a) Les médiations institutionnelles

Mais la question des médiations institutionnelles constitue précisément l'une des limites majeures de la théorie de Honneth. Et c'est notamment sur ce point que la clinique de l'injustice développée par E. Renault, vise à corriger et infléchir la perspective de Honneth afin d'en éviter certaines difficultés. Alors que Honneth s'est contenté d'établir, entre reconnaissance et justice, un double lien empirico-psychologique (le sentiment d'injustice présupposant un déni de reconnaissance) et logique (nos intuitions de la justice pouvant être subsumées sous le concept de reconnaissance), E. Renault ajoute qu'il existe un lien d'ordre analytique. Cet infléchissement permet de montrer que la théorie de la reconnaissance recouvre plus qu'une réélaboration de la définition de la justice et va de pair avec son élargissement. C'est dans ce cadre qu'E. Renault récuse la conception expressive de la reconnaissance: il critique cette conception selon laquelle les institutions recouvrent la

⁶⁷ Cf. Les travaux de Honneth sur l'épistémologie de la reconnaissance et notamment, « Unsichtbarkeit. Über die moralische Epistemologie der Anerkennung », in *Unsichtbarkeit. Stationen einer Theorie der Intersubjektivität*, Suhrkamp, 2003, pp. 10-28 et cf. Olivier Voirol, "Les luttes pour la visibilité. Esquisse d'une problématique", *Réseaux*, vol. 23, 129-130/2005, pp. 89-120 ainsi que « l'espace public et les luttes pour la reconnaissance. De Habermas à Honneth », in M. Carrel, *Le public en action*, L'Harmattan, 2003, pp. 117-37.

manifestation et la stabilisation de rapports de reconnaissance et conteste l'idée d'une intersubjectivité présociale ainsi que le statut de présuppositions normatives accordé aux relations de reconnaissance. Un concept expressif de la reconnaissance ne considère que le problème des attentes normatives dirigées vers les institutions sans tenir compte du fait que les demandes de reconnaissance sont prédéterminées par les institutions. Il s'agit donc de repenser les attentes de reconnaissance à partir des effets de reconnaissance produits par les institutions. La substitution d'un concept constitutif de la reconnaissance à un concept expressif permet à E. Renault d'articuler institution, reconnaissance et identité en faisant droit à la problématique, négligée par Honneth, des identités collectives. E. Renault marque enfin également sa différence par rapport à Honneth en montrant que la problématique de la souffrance sociale n'est pas étrangère au domaine de la philosophie normative, le concept de reconnaissance permettant d'articuler sur la souffrance une perspective descriptive et une perspective normative recouvrant la critique des rapports sociaux qui conditionnent la souffrance psychique.

b) Les médiations matérielles

C'est dans une certaine complémentarité avec la démarche d'E. Renault que semblent s'inscrire les réflexions qui tentent de se confronter à la lacune que représente chez Honneth l'élimination des médiations matérielles. Dans ce cadre s'inscrit en particulier l'approche de J. P. Deranty qui a souligné avec justesse le caractère paradoxalement *désincarné* des interactions qu'on trouve dans chaque sphère de reconnaissance. *La théorie de la socialisation et celle du travail se caractérisent par une réduction de l'interaction aux relations interpersonnelles*. La théorie de la reconnaissance s'appuie avant tout sur la psychologie génétique ou sociale ou encore sur une épistémologie morale. *La référence à Mead s'est ainsi peu à peu effacée et avec elle, la tentative d'appuyer la théorie sociale sur une riche conception anthropologique de l'intersubjectivité⁶⁸, au profit d'une éthique de la reconnaissance dont les assises résident dans une psychologie génétique proche de l'interactionniste* (d'où l'importance de la référence à Winnicott). La réduction de l'interaction à l'interpersonnel ne peut manquer de nous surprendre, elle s'inscrit dans une rupture avec le programme d'anthropologie de l'action sociale initialement défendu par A. Honneth dans une optique naturaliste inspirée par une relecture de Mead dont il s'agissait même de questionner l'association avec l'interactionnisme symbolique. L'élimination du thème naturaliste et matérialiste, la réduction de l'interaction à l'interpersonnel paraissent dès lors difficiles à expliquer. J. P. Deranty avance néanmoins une hypothèse convaincante en soulignant que tout se passe *comme si Honneth était au fond resté prisonnier d'une conception unilatérale de l'agir communicationnel, comme si la volonté d'établir la généalogie des paradigmes habermassiens avait fini par empêcher Honneth de tirer un réel parti de son retour aux sources sensualistes du matérialisme historique*. C'est

⁶⁸ Cet enracinement anthropologique a fait l'objet de débats et de critiques : cf. notamment Ch. Zurn, « Anthropology and normativity : A Critique of Axel Honneth's « Formal Conception of the Ethical Life », *Philosophy and Social Criticism*, vol. 26/1, 2000, pp. 115-24, qui critique dans l'éthique formelle une voie moyenne, instable et ambivalente entre universalisme normatif et substantialisme téléologique.

ainsi que s'expliquerait l'occultation de la complexité des interdépendances entre médiations matérielles et médiations intersubjectives. Le dualisme des formes de rationalité dont Honneth avait perçu les limites se trouve reconduit dans la réduction de l'interaction aux relations interpersonnelles. Sont ainsi négligées les dimensions objectales et matérielles du travail, dimensions pourtant irréductibles sur le plan normatif. On a vu que Honneth récusait la réduction systémique – habermassienne – de la sphère de l'activité économique, *en réinterprétant la dimension normative du travail selon le principe de performance*. Ce principe vise à récuser toute conception strictement fonctionnaliste du travail, il permet de maintenir une perspective normative sur le travail en ouvrant la voie à une description des expériences d'injustice économiques comme blessures morales mais il ne permet pas d'aller tellement au-delà d'une critique des justifications de la division générale du travail alors que, souligne J. P. Deranty, « une critique proprement matérialiste (...) permettrait de prendre en compte une part plus importante des phénomènes liés au mode actuel de la production capitaliste, par exemple les formes contemporaines de l'aliénation et de la réification, notamment l'impact des nouvelles technologies et des nouvelles méthodes de travail, les dénis de reconnaissance propres aux milieux de travail spécifiques »⁶⁹. Corrélativement, en critiquant le passage d'une riche approche anthropologique de l'intersubjectivité à une éthique de la reconnaissance, lequel est allé de pair avec une réaligement sur des positions moins radicalement démarquées du libéralisme⁷⁰, Deranty propose de remédier aux problèmes associés à l'effacement du thème naturaliste en préconisant, pour y remédier, de combiner l'inspiration meadienne avec l'apport de la pensée de Merleau-Ponty afin de mieux accorder sa place, dans le cadre tracé par Honneth, aux questions relevant d'une philosophie de la nature. L'enjeu de cette démarche est capital puisqu'il s'agit, on l'aura compris de déterminer comment intégrer la prise en compte d'enjeux écologiques à la perspective de Honneth⁷¹.

c) Vers une repolitisation de la reconnaissance

Toutes ces démarches s'inscrivent au fond dans le cadre d'une repolitisation de la reconnaissance, en rupture avec l'évolution de Honneth qui a été amené à défendre de plus en plus une vision continuiste du parcours hégélien. Alors qu'initialement Honneth a tenté d'articuler la vision agonistique du social héritée de Hegel avec l'idée, également hégélienne, d'une vie éthique appuyée sur la reconnaissance, en reprenant la critique classique de l'abandon ultérieur du modèle de la lutte pour la reconnaissance au profit d'une conception institutionnaliste de la vie sociale, il a ensuite défendu une interprétation bien différente, dans

⁶⁹ Cf. « Les horizons marxistes de l'éthique de la reconnaissance », op. cit., p. 178. Pour l'ensemble du développement, cf. pp. 170-178.

⁷⁰ Ce réaligement est notamment intervenu, selon Deranty, lorsqu'il s'est agi de répondre aux objections fraseriennes visant le primat que Honneth aurait accordé aux questions de reconnaissance au détriment de la justice distributive. cf. Fraser N. et Honneth A., *Redistribution or recognition*, Verso, 2003 ; cf. sur la réinsertion tendancielle de la théorie de la reconnaissance dans un cadre libéral, Deranty J. P., « Injustice, violence and social struggle. The critical potential of Axel Honneth's theory of recognition », *Critical Horizons*, vol.1-2, 2004.

⁷¹ cf. J. P. Deranty, « The Loss of Nature in Axel Honneth's Social Philosophy. Rereading Mead with Merleau-Ponty », *Critical Horizons*, 6, 1, 2005, pp. 153-81. On peut noter la profonde convergence de cette démarche avec celle, déployée récemment par S. Haber, dans *Critiques de l'antinaturalisme*, PUF, Paris, 2006.

*Leiden an Unbestimmtheit*⁷², en dégagant des *Principes de la philosophie du droit*, une reconstruction normative des structures conditionnant la réalisation de soi dans les sociétés modernes tout en formulant des objections à l'encontre de la vision trop centrée sur l'Etat et de la sur-institutionnalisation qui couronnent le système. Corrélativement la dimension agonistique de la conception du social, défendue par Honneth, s'est quelque peu estompée en chemin. A l'inverse, comme l'a souligné S. Haber⁷³, des auteurs comme E. Renault, J. P. Deranty et F. Fischbach⁷⁴ défendent une lecture de Hegel, axée sur la *Phénoménologie de l'esprit*, dont l'enjeu est de résister à la mise en avant par Honneth de la fonction intégratrice du conflit au détriment de sa dimension plus immédiatement agonistique. Il s'agit également de pratiquer un écart par rapport à Honneth dont on sait qu'il a mis en avant la neutralité politique du concept forme de vie bonne. E. Renault refuse d'en conclure que les normes de reconnaissance pourraient être des formes vides. Elles sont porteuses d'exigences qui sont formelles sans en être pour autant indéterminées et qui s'articulent à un projet socialiste clairement déterminé⁷⁵ qui, loin de juxtaposer la théorie de la démocratie à la théorie de la reconnaissance, les articule intimement en faisant reposer l'idéal démocratique sur une politisation des identités en lutte pour la reconnaissance

On n'a pu évidemment prétendre à autre chose ici qu'à donner un éclairage très partiel sur l'impact de la critique de Habermas par Honneth et un aperçu fort limité sur les débats auxquels elle a donné lieu, ce d'autant plus que la pensée de Honneth est en constante évolution et n'a cessé de s'enrichir notamment par le développement récent d'une réflexion sur la réification⁷⁶ et par l'initiation d'une réflexion plus institutionnelle sur les paradoxes du capitalisme⁷⁷. Ainsi s'élargit la définition par Honneth du renouvellement de la théorie critique en même temps qu'émergent des difficultés quant à l'articulation entre ces nouveaux pans de la philosophie d'Honneth avec la problématique initiale des luttes pour la reconnaissance. On peut espérer que, dans la lignée des prolongements critiques que nous venons d'évoquer, vont se développer des approches qui tenteront de pallier certaines des difficultés majeures qui semblent grever la perspective de Honneth, en déterminant *si celle-ci peut être affranchie d'une conception téléologique idéalisée, très problématique, de la*

⁷² A. Honneth, *Leiden an Unbestimmtheit*, Reclam, Stuttgart, 2001.

⁷³ Nous suivons ici au plus près les analyses développées par S. Haber dans « Hegel vu depuis la reconnaissance », op. cit., pp. 78-87.

⁷⁴ Cf. *Fichte et Hegel. La reconnaissance*, PUF, Paris, 1999.

⁷⁵ Cf. E. Renault, *Mépris social*, Editions du Passant, 2000, p. 51.

⁷⁶ Cf. *Verdinglichung*, Suhrkamp, 2005: ce texte semble initier un déplacement de la concentration de Honneth de l'éthique de la reconnaissance et ses enjeux normatifs vers des questions relevant davantage de l'ontologie sociale. De *Kampf um Anerkennung* à *Verdinglichung* on est passé d'un discours sur la justice à un discours sur l'ontologie sociale, l'enjeu étant d'articuler ces deux discours.

⁷⁷ Cf. L'article co-écrit avec M. Hartmann, « Paradoxes of Capitalism », *Constellations*, vol. 13/2, 2006, pp. Honneth éclaire les paradoxes de la modernisation capitaliste à travers une comparaison entre fordisme et post-fordisme dans le cadre de laquelle il met en avant les aspects critiquables du second (en dégagant notamment les problèmes associés aux injonctions avec lesquelles il va de pair, lesquelles se trouvent ressaisies dans le discours du néo-management, on pense ici en particulier aux effets de l'accent mis sur les impératifs de flexibilité) tout en montrant qu'il a aussi périmé sur le plan normatif certains modèles de reconnaissance associés au premier et caractéristiques de la société salariale (modèles gouvernés par la référence à l'ouvrier taylorien, à la famille patriarcale ou à l'Etat nation).

*modernité*⁷⁸, en abordant de manière plus satisfaisante *la question des mécanismes de la reconnaissance et la question de la discrimination entre reconnaissance idéologique et reconnaissance non-idéologique*⁷⁹. On se contentera donc ici, dans le volet final de notre étude, d'examiner plus avant *la question de l'articulation entre paradigme de la discussion et paradigme de la reconnaissance* qui reste encore ouverte et fait toujours l'objet de débats. Comment, à l'issue de la critique par Honneth de la notion d'agir communicationnel, envisager le rapport entre paradigme de la reconnaissance et paradigme de la discussion ? Quelle articulation est susceptible de s'avérer la plus féconde ?

2) Les limites d'une tentative de « réconciliation » entre reconnaissance et discussion

Il serait tentant de considérer la théorie de la reconnaissance comme un enrichissement et un complément de l'éthique de la discussion, une explicitation des pré-requis de toute délibération authentique⁸⁰. La théorie de la reconnaissance pourrait en outre apparaître comme la perspective depuis laquelle une articulation entre éthique de la discussion et éthique du témoignage semble envisageable. Mais il est aussi possible de soutenir que l'opposition de la perspective dessinée par Honneth à l'éthique de la discussion est irréductible à partir du moment où cette dernière paraît indissociable de la pragmatique universelle. On a déjà compris qu'E. Renault s'inscrit dans cette perspective en ce qu'elle envisage le paradigme de la reconnaissance comme un paradigme *alternatif* à celui de l'éthique de la discussion dans la mesure où il donne une description de la normativité morale susceptible de se substituer à la description fournie dans le cadre d'une théorie de la raison pratique. La théorie de la reconnaissance proposerait ainsi un nouveau paradigme réorientant l'orientation communicationnelle sur une voie autonome, indépendante de l'éthique de la discussion. Mais à côté de cette démarche, on trouve d'autres réflexions qui tendent à envisager la perspective de Honneth comme un complément de la théorie habermassienne de la discussion. La contribution récente de Eva Erman à ce débat est exemplaire à cet égard en ce qu'elle est toute entière orientée vers une tentative de synthèse entre action communicationnelle et reconnaissance. L'objectif d'Eva Erman est de montrer que la notion habermassienne d'agir

⁷⁸ J. P. Deranty soulève ce problème à la fin de son article « Injustice, violence and social struggle. The critical power of A. Honneth's Theory of Recognition », op. cit.

⁷⁹ Cf. Sur ce point l'article de Honneth, "Anerkennung als Ideologie", *WestEnd*, 1/2004. Honneth s'y confronte aux objections inspirées notamment par la théorie althussérienne de la reconnaissance, laquelle semble assigner à toute forme de reconnaissance une fonction idéologique et une fonction de contrôle sociale, en tentant de démarquer une reconnaissance idéologique et une qui ne le serait pas : le critère de la reconnaissance idéologique est dans ce cadre lié au fait qu'elle est manipulée institutionnellement, que les institutions la font miroiter aux individus sans pouvoir pleinement la satisfaire. On bute à nouveau sur la problématique institutionnelle et ses difficultés dans le cadre de la pensée honnethienne. Certes les objections d'inspiration althussérienne touchent juste en ce qu'elles nous invitent à prêter une attention sérieuse à l'instrumentalisation du thème de la reconnaissance dans le discours du néo-management mais elles ne suffisent pas à invalider le programme honnethien à condition toutefois de donner à ces objections une réponse plus riche que celle proposée par Honneth, sur la base notamment d'une mise en lumière plus nette des mécanismes de la reconnaissance, du déclenchement ou de l'inhibition des luttes qui la prennent pour objet ainsi que de ses articulations avec la problématique institutionnelle.

⁸⁰ Cf. Cusset Y., "Lutter pour la reconnaissance et/ou témoigner du différend: le mépris entre tort et reconnaissance", in Renault E. et Sintomer Y., *Où en est la théorie critique ?*, op. cit., pp. 201-216.

communicationnel peut tout à fait intégrer les divers aspects associés à la reconnaissance sans pour autant abandonner le noyau conceptuel de la pragmatique universelle⁸¹. La réflexion d'Eva Erman s'enracine dans le constat des insuffisances des conceptions contractualistes de la symétrie. La logique contractualiste vise un équilibre entre pertes en termes de liberté et gains en termes de droits garantis et de sécurité. Cette logique recouvre une approche de la réciprocité qui s'avère à la fois stratégique et monologique. Par contraste la théorie de l'agir communicationnel dessine les contours d'une perspective dialogique sur la réciprocité. La rationalité communicationnelle ne repose pas sur la raison subjective ou sur des droits individuels mais sur des règles d'argumentation et des formes de discours auxquels s'articulent des exigences de validité qu'Habermas fait ressortir à travers une démarche contrefactuelle. Sur la base de l'examen de cette démarche, E. Erman met en relief des aspects épistémiques substantiels et des contenus normatifs qui ne peuvent être ressaisis exclusivement dans le cadre de la pragmatique formelle ou dans les termes d'une forme symétrique de réciprocité. Selon Habermas, on ne peut s'adresser à une personne tout en la considérant comme incapable de comprendre, sans commettre une contradiction performative. Il y a donc un lien nécessaire entre assertions correctes et compréhension intersubjective. Mais deux présuppositions contre-factuelles du discours semblent négligées par Habermas : d'une part, un lien nécessaire peut être noué entre *interaction* et *mutualité* ; d'autre part, il y a une relation nécessaire entre sujet, personne, identité et différence. On ne peut concevoir une interaction en niant la dimension de la mutualité sans commettre une contradiction performative. Mais par « mutualité », il faut, souligne E. Erman, entendre autre chose que les formes symétriques de réciprocité. *La mutualité inclut l'identité mais aussi la différence. Alors que la symétrie est associée à la régularité, l'uniformité, la mutualité fait signe vers une conception élargie de la réciprocité, intégrant identité et différence, symétrie et dissymétrie.* L'intégration de la dimension de la mutualité aux exigences de validité associées à l'agir communicationnel est censée dans ce cadre nous permettre de prendre en compte la réciprocité *qu'elle soit symétrique ou non* dans le cadre de l'éthique de la discussion.

C'est pourquoi Eva Erman envisage une complémentarité et une synthèse entre les thèses de Habermas et celles de Honneth. On sait que, dans *Das Andere der Gerechtigkeit*⁸², Honneth, dans la continuité de sa conception rénovée de l'autonomie, intègre précisément la thématique des formes non réciproques de la réciprocité. Examinant ce que recouvre le tournant éthique de la philosophie postmoderne de J.F. Lyotard, Honneth remarque en effet qu'il est compatible avec l'éthique du discours et pourrait même être bien mieux articulé dans ce cadre car son noyau normatif consiste essentiellement en une radicalisation de l'idée de traitement égal. Honneth souligne ainsi l'ambivalence de Lyotard qui oscille entre une voie adornoienne et la voie d'une pensée de la justice qui devrait l'amener à reconnaître, malgré sa critique de l'éthique habermassienne, une certaine proximité avec cette dernière. A divers niveaux de son argumentation, Lyotard a recours à des idées qui relèvent d'une éthique de la

⁸¹ Erman E., « Reconciling communication action with recognition. Thickening the “Inter” of Intersubjectivity », *Philosophy and Social Criticism*, 32/3, 2006, pp. 377-400.

⁸² A. Honneth., « Das Andere der Gerechtigkeit. Habermas und die Herausforderung der poststrukturalistischen Ethik », *Das Andere der Gerechtigkeit*, Suhrkamp, 2000, pp. 133-171.

discussion dans la mesure où sa conception du différend recouvre la conviction que des discours réprimés et ostracisés contiennent une prétention à la vérité qui, injustement, n'a pas obtenu de reconnaissance sociale. Pour défendre cette conviction, la seule possibilité est d'avoir recours à l'éthique de la discussion qui implique que chaque sujet doit avoir une chance égale d'articuler ses intérêts. Mais on peut également repérer chez Lyotard une autre ligne d'argumentation qui tient moins à la protection des discours marginalisés et exclus qu'à la nécessité de les appréhender de façon sensible, affective. S. K. White⁸³ a prolongé cette ligne d'argumentation en insistant moins sur l'occultation du différend que sur l'ignorance de la particularité d'autrui, déclinant l'idée d'éthique post-moderne sous la forme d'une doctrine de la vertu. La perspective de White pourrait être considérée comme une élaboration de l'éthique du discours, démarquée de celle de Habermas, en ce qu'elle inclurait des capacités affectives comme l'empathie dans les vertus communicationnelles présumées par les discussions morales. De ce point de vue, ni White ni Lyotard ne s'affranchissent réellement de la perspective habermassienne selon laquelle tous les sujets devraient avoir des chances égales d'articuler leurs intérêts et revendications dans des discours moraux visant la résolution de conflits moraux. Au fond, leurs démarches semblent recouvrir une extension immanente de la perspective morale associée à l'éthique de la discussion, pointant – en ce qui concerne la perspective de White- la dépendance de l'ouverture intersubjective à la particularité des autres interlocuteurs, à la dimension concrète de leurs discours, par rapport à des vertus communicationnelles d'ordre affectif. Mais dans un autre volet de sa pensée, Lyotard, s'inspirant de la pensée lévinassienne, a développé une perspective qui constitue un contrepoint à l'optique kantienne centrée sur l'idée de traitement égal et qui se focalise sur la prise en compte morale des relations caractérisées par des phénomènes de dépendance. Il s'agit dans ce cadre de penser *la rupture avec des formes symétriques et bilatérales de réciprocité*⁸⁴. C'est dans ce cadre que Honneth aborde la manière dont Habermas a tenté de répondre aux objections qui lui ont été adressées depuis les éthiques du *care* développées dans la lignée des réflexions de C. Gilligan⁸⁵. Habermas a ainsi admis que la justice ne peut renvoyer uniquement à l'objectif d'une distribution équitable des biens et des droits mais

⁸³ *Political Theory and Postmodernism*, Cambridge University Press, 1991.

⁸⁴ Sur la question des formes non symétriques de réciprocité, l'importance de leur thématization dans le cadre en particulier de la théorie féministe qui les invoque pour revisiter de façon critique l'éthique habermassienne, cf. le point de vue synthétique de I.M. Young, « Asymmetrical Reciprocity : on Moral Respect, Wonder and Enlarged Thought », in *Intersecting Voices*, Princeton University Press, 1997, pp. 38-59.

⁸⁵ Dans *Une si grande différence*, Flammarion, 1982, C. Gilligan contestait la perspective de Kohlberg, sur laquelle Habermas s'appuie largement, qui met en avant la distinction entre stade conventionnel et stade post-conventionnel, un enfant délaissant l'égoïsme premier puis l'obéissance passive pour adopter l'habitude de raisonner en des termes qui relativisent la dimension concrète des relations interpersonnelles au profit d'une conception abstraite et impersonnelle de l'impartialité. Si Gilligan critique la distinction conventionnel/post-conventionnel, c'est qu'elle va de pair avec un biais masculiniste qui amène à voir dans l'approche féminine de la morale une stagnation dans la mesure où elle valorise la sympathie, les affects et la prise en considération du bien-être des autres plus que des considérations générales sur le respect des droits. La contribution de Gilligan a donné lieu au développement d'éthiques du *care*. Celles-ci ont cependant assez massivement tenté de dépasser la dichotomie de la justice et du *care* en récusant le différentialisme de Gilligan et en tentant de repenser la perspective du *care* au-delà de ses considérations problématiques sur les différences de genre : cf. notamment la contribution essentielle de J. Tronto, *Moral Boundaries. A Political Argument for an Ethic of Care*, Routledge, 1993, ainsi qu'un collectif paru récemment en France qui fait un point sur les débats associés aux théories du *care*, S. Laugier et P. Paperman, *Le souci des autres*, EHESS, 2005.

requiert aussi une perspective associée à la solidarité⁸⁶. Il s'agissait par là de répondre aux objections de Gilligan en reconnaissant d'une certaine manière l'étroitesse des conceptions traditionnelles de la justice, leur incapacité à intégrer la bienveillance à l'égard d'autrui saisi dans sa singularité et sa différence et à donner un sens autre que négatif à la dépendance mutuelle. Honneth souligne les limites de cette réponse en montrant que c'est dans l'optique du *care* plus que dans celle de la solidarité que l'on peut puiser de quoi penser l'autre de la justice, un autre qui serait non pas son contraire mais son corrélat. Il reconnaît ainsi la positivité des éthiques féministes⁸⁷ qui, dans la lignée de la pensée de Lyotard, ont permis de donner toute sa place à l'expérience morale des relations asymétriques et caractérisées par la dépendance. D'une part donc, Honneth critique la réduction habermassienne de la solidarité à une exigence de respect égal de liberté. D'autre part, il souhaite montrer que le paradigme de la reconnaissance embrasse l'intégralité du point de vue et des expériences d'ordre moral à la différence de l'éthique de la discussion qui ne peut rendre compte que des impératifs symétriques de respect égal (relevant de la deuxième sphère, juridique, de la reconnaissance) et pas des impératifs asymétriques liés à la fragilité et à la singularité humaines (associés en particulier, chez Honneth, à la première sphère – liée à l'affectivité – de reconnaissance).

Cette perspective, Eva Erman l'envisage comme un complément de l'éthique de la discussion, introduisant un enrichissement, une inflexion plus concrète de la conception habermassienne de l'intersubjectivité. De cette façon, elle peut estimer possible d'articuler les perspectives de Habermas et de Honneth sans récuser pour autant le noyau central de la pragmatique universelle. Une telle démarche pourrait certes paraître séduisante mais c'est par une mise en évidence de ses limites que nous allons clore notre propos. De fait, dans ce cadre, le paradigme de l'éthique de la discussion semble s'élargir au point d'en devenir méconnaissable et de voir ses frontières se brouiller et sa spécificité s'estomper : c'est ainsi qu'E. Erman remet en question la neutralité de l'éthique du discours, risquant de remettre en question la priorité du juste sur le bien, pourtant fondamentale aux yeux de Habermas. De même, elle récuse toute focalisation exclusive sur l'orientation consensuelle de l'éthique de la discussion, la force du meilleur argument n'étant plus, selon elle, la préoccupation première et centrale du paradigme de la discussion ainsi amendé. Il y a là plus qu'une simple nuance et les nouveaux contours de l'éthique de la discussion élargie paraissent peu aisés à cerner si l'on prend en compte, par ailleurs, le maintien affirmé et mis en avant du noyau conceptuel de la pragmatique universelle. D'une certaine manière, on pourrait bien admettre une certaine forme de convergence entre Habermas et Honneth qui semble reconnaître qu'*in fine* la validité des normes morales dépend de la délibération. C'est bien à la délibération que revient la tâche de prendre en charge les conflits de devoirs liés aux diverses tensions entre les sphères de reconnaissance⁸⁸. Mais la délibération renvoie ici à l'intégration de divers points de vue éthiques bien plus qu'à la mise en œuvre d'une épreuve d'universalisation et au déploiement d'une rationalité d'ordre procédurale. Et c'est pourquoi dans son essai consacré à la notion

⁸⁶ Cf. Habermas J., « Justice et solidarité. A propos de la discussion sur le « stade 6 » », *De l'éthique de la discussion*, Cerf, Paris, 1992, p. 51 sq.

⁸⁷ Sa perspective est cependant plus proche de celle de Tronto que de celle de Gilligan.

⁸⁸ Cf. en particulier « Zwischen Aristoteles und Kant. Skizze einer Moral der Anerkennung », in *Das Andere der Gerechtigkeit*, op. cit., pp. 171-93.

d'autonomie décentrée, Honneth insiste sur ce qui démarque sa conception de la délibération de celle d'Habermas en mettant en avant la manière dont les aspects rationnels ne doivent pas occulter l'aspect plus affectif de l'intérêt pour la reconnaissance : il souligne ainsi, en précisant les révisions apportées à l'idéal classique d'autonomie, que l'idée d'une orientation gouvernée par des principes abstraits doit être remplacée par une sensibilité morale plus accentuée aux contextes⁸⁹.

On peut dès lors douter de la pertinence de l'optique « syncrétique » défendue par E. Erman, laquelle semble aboutir à une *juxtaposition* plus qu'à une réelle articulation- ainsi que, plus largement, de la fécondité du développement de perspectives orientées vers une conciliation ou une réconciliation entre paradigme de la reconnaissance et éthique habermassienne de la discussion. A trop vouloir mettre en avant la complémentarité des deux optiques, on risque d'en brouiller les frontières, d'en occulter les divergences et les spécificités⁹⁰, en évacuant la radicalité de la critique de la pragmatique formelle initiée par A. Honneth. De ce point de vue, toute tentative de réconcilier, de façon forcée, le paradigme de la discussion et du paradigme de la reconnaissance risque d'achopper sur certaines apories cruciales dont l'une des plus importantes relève de la *question de la communication sociale des besoins* et de leur interprétation. C'est à cette question qu'est liée l'une des principales tensions, occultée par la démarche d'Erman, entre les perspectives de Honneth et de Habermas. Il n'est pas erroné de souligner que Habermas présuppose très largement chez les participants à la discussion, à titre d'idéalisation contrefactuelle, une certaine compétence dans l'interprétation des besoins et dans leur articulation discursive alors que Honneth, récusant toute association de l'autonomie avec une transparence de nos impulsions et de nos besoins, insiste sur l'importance d'une capacité d'articulation de ses besoins⁹¹ sans occulter pour autant ce qui conditionne une telle capacité. De fait la compétence d'identification et d'articulation des besoins favorise ceux qui ont déjà un accès privilégié aux ressources socio-culturelles et symboliques d'interprétation et de communication. Et c'est un point qui contribue à révéler une fois de plus l'idéalisme excessif qui caractérise la perspective habermassienne⁹².

⁸⁹ Cf. Honneth A., „Dezentrierte Autonomie. Moralphilosophische Konsequenzen aus der Subjektkritik“, *Das Andere der Gerechtigkeit*, Suhrkamp, 2000, pp. 237-54. On pourra également se rapporter à l'analyse lumineuse d'E. Renault, op. cit., p. 117 sq, qui conclut ainsi que, chez Honneth, « la raison n'est pas pratique par elle-même, mais seulement par l'intérêt qu'elle réfléchit. Même lorsqu'elle joue le rôle de critère suprême, elle reste animée par une dynamique normative dont elle n'est pas l'origine : sa valeur normative tient précisément à sa capacité à expliciter et à intégrer les attentes normatives prérationnelles qui hantent nos expériences » (p. 126).

⁹⁰ Cf. Ch. Zurn, op. cit. qui souligne fortement ce point en soulignant qu'on ne peut mettre en avant la complémentarité des démarches de Honneth et Habermas sans remettre en question la priorité habermassienne du juste sur le bien donc sans dénaturer en profondeur la pensée de Habermas.

⁹¹ Cf. Honneth A., „Dezentrierte Autonomie. Moralphilosophische Konsequenzen aus der Subjektkritik“, *Das Andere der Gerechtigkeit*, Suhrkamp, 2000, pp. 237-54.

⁹² Cf. Anderson J., « Competent Need-Interpretation and Discourse Ethics », W. Rehg et J. Bohman, *Pluralism and the Pragmatic Turn. Essays in Honor of Thomas McCarthy*, The MIT Press, 2001, pp. 193-225. L'auteur montre que le problème de l'interprétation compétente des besoins soulève une fois de plus chez Habermas la question de la tension entre idéal et réalité. D'une part, une telle compétence favorise ceux qui ont déjà accès à des ressources culturelles d'interprétation et de communication ; d'autre part, l'évaluation mutuelle de l'intelligibilité de l'expression des besoins semble requérir que les interlocuteurs se situent dans un même espace d'évaluation. La validité des normes morales semble donc présupposer un accord éthique sur des valeurs substantielles qui semblent dès lors incluses dans la justification des normes. A moins que les participants ne parviennent à s'accorder sur des valeurs substantielles, ils ne seront pas capables d'atteindre un accord sur les

Il ne faut certes pas occulter que la position de Honneth comporte elle aussi des difficultés importantes lorsqu'on l'aborde sous l'angle de la normativité et du fondement de la morale⁹³. Elle se caractérise notamment par la persistance de flottements, Honneth ne cessant d'osciller entre élargissement de la définition de la justice sociale et opposition entre justice et prise en compte des pathologies sociales (on retrouve ici la figure de l'« autre » de la justice). A cet égard, la démarche d'E. Renault a très bien montré toute la fécondité potentielle du développement de l'option de l'élargissement. Mais il aboutit ainsi à une perspective qui semble faire de la reconnaissance l'expérience morale la plus élevée, le désir de reconnaissance étant la source des principales exigences morales et ce qui nous guette ici, comme l'a souligné S. Haber, c'est la tentation problématique de prétendre appuyer sur le seul modèle de la reconnaissance une théorie sociale et morale qui serait totalement intégrée et intégratrice⁹⁴. Malgré ces difficultés auxquelles toute démarche soucieuse de s'inscrire dans la lignée de Honneth doit se confronter, on maintiendra, et ce sera ici notre conclusion, qu'au lieu d'envisager sa pensée comme un complément de la théorie de la discussion, il reste bien plus fécond et pertinent d'identifier en elle les germes d'une philosophie *politique* des besoins⁹⁵ fournissant le vecteur d'un approfondissement de la critique du paradigme de la discussion, un révélateur des limites des théories de la discussion et de la démocratie délibérative dont la matrice réside dans la pensée habermassienne. S'il importe de rejeter les démarches syncrétiques de réconciliation entre discussion et reconnaissance, c'est parce qu'elles risquent en quelque sorte de nous égarer et de « court-circuiter » l'approfondissement, favorisé, nourri et encouragé par la perspective de Honneth, de la réflexion critique sur la théorie de la discussion, qu'elle soit appréhendée sous son angle éthique et sous son angle politique, à l'aune de la problématique de la communication sociale des besoins⁹⁶. C'est donc à un tel approfondissement, plus qu'à une vaine et trompeuse tentative de « réconciliation », que devrait contribuer une démarche soucieuse de prendre authentiquement en compte l'apport et la fécondité réelle de la critique et de la réélaboration par Honneth de la notion habermassienne d'agir communicationnel.

Alice Le Goff

normes morales dans un discours pratique. On bute donc sur une difficulté majeure pour l'éthique de la discussion.

⁹³ Cf. N. Kompridis, « From Reason to Self-Realisation ? A. Honneth and the “Ethical Turn” in Critical Theory », *Critical Theory*, pp. 323-360, qui explicite de manière synthétique certaines des objections qui peuvent être adressées à Honneth, sur ces points, en insistant notamment sur le passage d'une stratégie normative arrimée à une anthropologie formelle à une stratégie plus historiciste, ces deux stratégies paraissant incompatibles.

⁹⁴ Cf. S. Haber, « Hegel vu depuis la reconnaissance », op. cit., p. 86.

⁹⁵ Cf. Sur ce point L. Hamilton, *The Political Philosophy of Needs*, Cambridge University Press, 2003, qui entend contester une prise en compte exclusive de la protection des droits au détriment d'une analyse du rôle de la catégorie du besoin. La structure droits-préférences combine abstraction et subjectivisme et sa domination empêche la philosophie politique de ressaisir les motivations concrètes des agents en accordant sa place à la conflictualité du politique. Hamilton entend ainsi développer une conception politique des besoins, en évitant l'écueil du paternalisme, sa démarche de catégorisation des besoins puisant très directement sa matière chez Honneth.

⁹⁶ Cf. sur ce point l'article séminal de N. Fraser, « Struggle over needs. Outlines of a socialist-feminist critical theory of late capitalist political culture », in *Unruly Practices. Power, Discourse and Gender in Contemporary Social Theory*, University of Minnesota Press, 1990, pp. 161-90.