

Introduction

Ce livre, *La reconnaissance, histoire européenne d'une idée*, traduit par Pierre Rusch et Julia Christ est la reprise d'un cours professé à l'université de Cambridge en 2017, accompagné à la fin du livre d'une annexe intitulée « Abolir les injustices, l'emporter sur le crime : retour sur les sources de la solidarité européenne », communication prononcée à l'EHESS en 2019. L'enjeu de l'ouvrage édité chez Gallimard est, selon Axel Honneth, de « reconstruire l'histoire moderne de l'idée de reconnaissance », ce qui présuppose donc que la reconnaissance est une idée dont il faut trouver et présenter la teneur constitutive moderne, donc dévoiler non seulement l'origine, mais aussi et surtout les ramifications dans l'Europe moderne, « car c'est seulement au miroir d'un tel examen historique que nous pourrions établir ensemble pourquoi nous sommes devenus ce que nous sommes, et quelles exigences normatives sont associées à une telle vision partagée de nous-mêmes » (p. 15). Ici, Honneth marque comme traits distinctifs dérivés de la « reconnaissance », la coopération, la garantie des singularités individuelles et le « témoignage de considération aux minorités culturelles » (ibid.).

Il faut donc montrer « la genèse de notre vision actuelle de la reconnaissance » (p. 17) et faire « l'histoire du développement argumentatif d'une idée » (p. 18) pour en dégager une « nouvelle perspective ». Là-dessus, Honneth assume le choix d'une approche sémantique « nationale » et spécifiquement « socioculturelle » (p. 19) de la notion de reconnaissance, mais aussi selon qu'elle apparaît comme effet d'un besoin de type « psychologique » (p. 24) ; il restreint donc son propos à trois pays en les distinguant et en les classant dans l'ordre suivant : la France de Rousseau à Sartre, l'Angleterre de Hume à Mill, et enfin l'Allemagne, de Kant à Hegel. Honneth fait le pari de proposer différents traits de la reconnaissance en tant que « contenu sémantique du concept » (p. 22) pour en donner une synthèse systématique finale, sans pour autant vouloir en dégager une série causale. L'idée générale en vue étant que « les individus sont d'emblée liés les uns aux autres par des rapports de reconnaissance mutuelle » (ibid.) : comment Honneth pense-t-il donc dégager l'articulation strictement conceptuelle de la notion ? Ici, nous constatons une certaine tension pour découvrir la teneur intersubjective de la reconnaissance, laquelle est souvent présentée sous les auspices des formes et « causes socioculturelles particulières » (p. 139) des différents auteurs que Honneth fait défiler ; nous laissons sur ce point le lecteur juger si, au final, le propos global parvient à s'en dégager par ailleurs et proposer une véritable conception systématique.

1. De Rousseau à Sartre : reconnaissance et perte de soi

Avant d'en arriver à Rousseau pour comprendre les spécificités de la reconnaissance dans le contexte français, Honneth aborde La Rochefoucauld, lequel fonde l'amour-propre sur la reconnaissance dans le milieu courtisan et finit par déclarer dans sa *Maxime* 119 : « Nous sommes si accoutumés à nous déguiser aux autres qu'enfin nous nous déguisons à nous-mêmes » (p. 26) ; à force d'imiter en société, nous perdons la libre disposition de nous-mêmes et jusqu'aux moyens d'accéder à l'autonomie (p. 27). La Rochefoucauld ne conceptualise pas suffisamment selon Honneth les mécanismes de l'amour-propre comme clé d'une détermination globale de l'intersubjectivité humaine. Là-dessus Honneth développe la petite sociologie du Duc « déçu par la Fronde », et amer sur la Cour avide de s'attirer les faveurs du monarque : ces dispositions face au pouvoir continuent de hanter la pensée française même après la Révolution. C'est donc moins la reconnaissance que la considération qui est en jeu, c'est pourquoi La Rochefoucauld n'emploie pas le terme reconnaissance, mais plutôt la faculté d'estimation, même si le but reste toujours une forme de connaissance des qualités réelles qu'un individu exprime en société (p. 28).

Et Rousseau est tributaire de ce scepticisme ; il duplique en quelque sorte ces dilemmes de La Rochefoucauld avec cette fois-ci la bourgeoisie, classe qui mendie les royales faveurs avec les nobles (p. 30). Cette cour poursuit l'effet destructeur de l'amour-propre qui est donc directement lié aux inégalités sociales ; d'où également la critique rousseauiste du théâtre, ce corrupteur des mœurs politiques transmettant le virus du paraître qui amplifie par imitations des qualités masquant notre véritable nature (p. 37). L'amour-propre chez Rousseau amène donc non seulement une contrefaçon vis-à-vis de soi et des autres, mais également une surenchère dans la démonstration et l'art de la simulation. Et si l'amour-propre est une disposition culturelle qui se renouvelle sans cesse, c'est parce qu'il est exponentiellement mû par un souci d'appréciation sociale en imitation constante qui, par-là même, dévalorise tout autant qu'elle creuse les inégalités de classe par des différences pourtant artificielles (p. 32).

Rousseau fait cependant une importante distinction dans la note XV au *Second Discours*, entre amour de soi-même et amour-propre (p. 33) : en effet, le premier juge de manière juste et convenable parce qu'il est conforme à l'instinct pur de soi-même à soi-même ; mais le second fait dépendre notre jugement de la socialisation en vue d'obtenir approbation et reconnaissance de nos actions par d'autres. En cela, selon

Honneth, Rousseau s'oppose ouvertement à Hume et Smith selon qui le jugement autoréférentiel est inférieur en maturité et en prudence à un agir dicté par le jugement de ses semblables. L'Autre n'est donc pas chez Rousseau le vecteur d'une correction ou d'une modération de notre agir, mais au contraire d'un penchant à nous montrer supérieurs à nos semblables (p. 34). Et selon Honneth, ce jeu de concurrence a pour conséquence funeste aux yeux de Rousseau, que l'individu leurre les autres et surtout lui-même sur ses mérites :

« Le sauvage vit en lui-même ; l'homme sociable toujours hors de lui ne sait vivre que dans l'opinion des autres, et c'est, pour ainsi dire, de leur seul jugement qu'il tire le sentiment de sa propre existence » (Rousseau, *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes*) (p. 36).

Quelque soient les interprétations de Cassirer, Rousseau a cependant gardé toute sa vie des réserves sur l'amour-propre selon Honneth. Et dans tous les cas, même l'accord sur une volonté commune – par la formation de la volonté générale comme acte d'une conversion privée dans le *Contrat social* – néglige de nous donner les procédures de délibération et d'élargissement de point de vue qui s'opère par la médiation des volontés individuelles (p. 39). Là-dessus, l'influence pessimiste de Rousseau sur la délibération et les vertus de la discussion est énorme, et seul Durkheim fait exception à cela en France, lui qui a conscience que l'intégration sociale requiert tout un réseau de relations de reconnaissance de diverse nature (p. 47).



Sartre, à l'instar de Rousseau, éclaire notre dépendance à Autrui sous un jour tout

aussi sombre selon Honneth : la rencontre intersubjective montre une prise de conscience ontologique du fait que j'existe avec d'autres et que nous nous « reconnaissons » d'emblée mutuellement comme des sujets destinés à la liberté ; mais cela n'a lieu que pendant « un très court instant » selon Honneth, avant le « résultat véritable » de cette première rencontre. Le regardé se sent privé de son être pour-soi qui le transforme en en-soi (p. 49). Sartre postule que l'expérience de la reconnaissance par autrui implique inévitablement et instantanément l'expérience de la méconnaissance de son propre « être-pour-soi », donc de la liberté préalablement accordée. Selon Honneth, c'est sur ce point que Sartre et Rousseau se rejoignent, dans un genre de reconnaissance purement constatative, factuelle, sans égard moral, donc de respect réel.

Honneth conclut alors : en dehors de Durkheim, Mauss et Montesquieu, l'intersubjectivité reste un problème et non une chance pour le sujet individuel dans la philosophie française. Ici, on serait peut-être tenté de nuancer et de citer l'apport de Levinas, même si les termes ne sont pas les mêmes pour refermer un peu moins abruptement la page française de la reconnaissance avant de nous tourner vers les serviteurs d'Albion.

2. De Hume à Mill : reconnaissance et autocontrôle

Honneth indique que la « philosophie sociale » à cette époque entre la France et l'Angleterre est différente en ce que, pour la première, le problème principal rencontré était la hiérarchie des rangs, et que pour la seconde, c'était plutôt les modes « d'implantation de comportements à caractères instrumental et économique dans une vie publique jusque-là protégée par les principes moraux traditionnels. » Le problème du fondement des comportements moraux exposés sous les termes du seul calcul rationnel depuis Hobbes et Mandeville (p. 61), va alors se tourner peu à peu avec Hume et Hutcheson vers le sentiment naturel : émerge alors le concept de « sympathie » pour expliquer les relations sociales, c'est-à-dire la consonance inévitable dans nos interactions avec autrui (p. 62), avec lequel nous pouvons même partager des sentiments (p. 63).

Le sentiment seul ne suffit cependant pas à fonder la reconnaissance ; il faut qu'il y ait aussi l'intervention de l'estimation pour que s'ouvre un horizon socio-normatif : nous avons les capacités cognitives d'éliminer les fluctuations dans le jugement moral que nous portons sur les traits de caractères d'autrui, et selon Hume, nous remédions aux

considérations partisans par un effort d'objectivité : « pour prévenir les contradictions continues et parvenir à un jugement des choses plus stable, nous choisissons des points de vue fermes et généraux » (p. 65). Apparaît alors à cette occasion, une sorte de dialogue fictif intérieur selon Hume, où cette recherche d'objectivité à l'œuvre, issue de la soumission à l'estime d'un spectateur impartial, s'opère ainsi au bénéfice de tous ; elle n'est pas dictatoriale mais normative - c'est la distinction que fait Honneth lui-même - car elle suit et porte en elle une anthropologie optimiste - qui est donc loin de rendre compte de l'égoïsme des intérêts.

C'est ici que Adam Smith va prolonger l'analyse de Hume selon Honneth : la bienveillance smithienne va limiter l'interaction purement égoïste des échanges à l'horizon du marché, afin d'élargir les autres caractères (p. 70). La bonne réputation humienne n'explique en rien pourquoi nous devrions être intéressés à voir notre comportement faire l'objet d'un jugement impartial et aussi objectif que possible. Smith mobilise donc pour remédier à cela l'idée que nous devons nous approprier « projectivement », par l'effet de l'imagination, les états affectifs positifs ou négatifs d'autrui (p. 73), dans la mesure où « rien ne nous plaît tant que d'observer chez d'autres hommes une affinité avec toutes les émotions de notre âme, et rien ne nous choque plus que l'apparence du contraire » (p. 74). Nous jugeons donc généralement de la convenance de notre propre réaction émotionnelle en nous demandant si un observateur quelconque de la situation pourrait l'approuver : nous identifier à un observateur extérieur doit nous enseigner comment réagir de manière affectivement appropriée à un événement survenu à une autre personne. Il n'y a donc pas simplement accord affectif, mais aussi attente d'une approbation d'un observateur extérieur. Tout cela régule l'accord émotionnel *entre* les personnes et, par surcroît, *avec* cet observateur. (p. 76).

Pourquoi nous soumettons-nous à cet auto-contrôle de notre comportement affectif ? Selon Smith, nous ne faisons pas cela pour les autres, mais par estime de soi ; être digne d'éloge et susciter l'inclination. Ici, il semble que l'on en revient à l'écueil de Hume et sa bonne réputation, mais Honneth y voit plutôt que, pour Smith, nous voulons faire l'objet d'une « approbation justifiée pour endiguer les comportements égocentriques dans la sphère économique ».

Après quelques éloges de Mill, Honneth conclut ainsi avant de quitter l'île :

« ce qui est compris ici comme une grandeur empirique, à savoir notre dépendance motivationnelle à l'égard de l'approbation ou de l'estime d'autrui, représente là une condition constitutive de notre subjectivité morale » (p. 88).

3. La reconnaissance de Kant à Hegel

Après un résumé de la situation française et anglaise, Honneth reprend une nouvelle fois avec une petite description sociologique pour distinguer le terrain à la fin du XVIIIème siècle : le morcellement de la future Allemagne rend la bourgeoisie insignifiante politiquement mais culturellement au premier plan. C'est là selon Honneth, la principale différence avec la France où savants et intellectuels étaient tous issus de la noblesse, quand en Allemagne ils étaient tous issus de la bourgeoisie (p. 91). Et il conclue rapidement grâce à cette vue d'ensemble de l'œil sociologique : « il n'est pas étonnant que l'idée de reconnaissance, dans l'Allemagne de la modernité naissante, ait surtout eu pour fonction d'exprimer sous une forme philosophique hautement originale cette revendication d'égalité de tous les citoyens (et de toutes les citoyennes) » (p. 92). La différence, c'est qu'en Allemagne, c'est par la notion de respect que se joue ce rôle de catégorie fondamentale pour conceptualiser la reconnaissance, et c'est à partir de cette notion que Honneth commence sa présentation de Kant en rappelant brièvement les célèbres analyses de la deuxième *Critique*.

La raison dicte les règles normatives ou maximes auxquelles nous devons nous conformer si nous voulons nous comporter d'une manière moralement juste envers nos semblables. Comment une telle motivation peut-elle être effectivement acquise par le sujet ? la motivation à agir moralement est le respect de la loi morale (p. 96). Le respect est un sentiment mais produit par notre raison ; ce n'est pas une influence. Kant écrit là-dessus dans ses *Fondements de la métaphysique des mœurs*, que « le respect est la représentation d'une valeur qui porte préjudice à mon amour-propre » (p. 97). Honneth insiste sur cette caractéristique de l'autopréjudice. Éprouvant ce sentiment, le sujet découvre un principe rationnel empiriquement représenté dans la réalité, de sorte que l'intuition sensible et la connaissance rationnelle coïncident ici singulièrement. Le respect d'autrui modifie notre nature sensible, car il nous oblige à donner aux commandements moraux de notre raison la suprématie sur nos intérêts égocentriques : et c'est essentiellement une contrainte (p. 98). Le problème qu'une telle analyse laisse de côté, c'est le besoin d'estime ou de reconnaissance sociale, puisque, s'étonne Honneth, c'est un respect sans reconnaissance sociale (au sens sociologique) même s'il y a une réciprocité universelle, selon Kant, à travers ce sentiment de respect (p. 101). Et c'est ce point vide de la reconnaissance que les successeurs de Kant vont tenter d'éclairer et déterminer selon Honneth.

Fichte et Hegel reprennent aussi cette idée d'une reconnaissance qui s'effectue par la limitation des intérêts individuels, mais en s'intéressant surtout à l'idée que le respect fait le lien entre la nature et l'esprit de l'homme (p. 99) ; mais quelle est donc l'assise motivationnelle du respect (p. 102)? empirique ou intelligible ? soit on pose le respect comme objet désirable et on élucide sa source d'accord moral, soit on cherche un mobile rationnel qui contraignent nécessairement et universellement chaque être humain (p. 103). Fichte et Hegel vont plutôt s'ingénier selon Honneth à identifier des mobiles moraux ancrés dans notre activité intellectuelle elle-même, et donc emprunter la seconde voie.

Sans la rencontre d'autres sujets, il serait selon Fichte impossible au Sujet de prendre conscience de sa propre libre auto-activité (p. 104), et l'acte de libre autodétermination à la causalité ne peut accomplir un tel acte de connaissance de soi tant qu'il se comprend comme extérieur et opposé à la matière ; il faut donc nécessairement un deuxième pas. Selon Honneth, Fichte tente de l'expliquer en posant la question suivante : « qu'est ce qui changerait dans la perception de soi du sujet, si celui-ci prenait d'un coup. conscience de la présence d'êtres semblables à lui ? » Fichte conceptualise alors « l'appel » : il y aurait invitation d'un sujet à rencontre. Une intelligence entre sujet qui s'opère dans cette invite qui témoigne d'une autolimitation de sa propre liberté en attendant une réaction, et en bornant ses intérêts pour faire place à une réponse, et la recevoir par anticipation à travers son adresse (p. 106). A l'instant où l'appel se fait, s'accomplit donc un préjudice à l'amour-propre, parce que l'adresse ne peut éviter la sollicitation d'une liberté et sa réaction, et réciproquement, l'interpellé met en jeu sa liberté en réagissant (p. 108).

On connaît les reproches et les rengaines habituelles sur la métaphysique de Fichte, la transition est toute faite. Hegel veut dépasser selon Honneth la désincarnation d'un tel modèle et en produire la phénoménologie, de la détermination naturelle à l'autonomie (p. 112). Pour cela, Hegel propose dès la période de Iéna de décrire le processus de ces relations dans la première relation sociale de la famille : c'est l'amour entre homme et femme qui, dans le commerce quotidien des individus concrets, exprime le mieux ce que signifie la reconnaissance mutuelle entre « êtres libres » ; car aimer une personne, c'est borner ses propres actes en fonction des désirs et des intérêts de l'autre que l'on considère comme digne d'être soutenu et encouragé, l'amour étant selon Hegel, « d'être chez soi dans son autre » (p. 113). Pour que la reconnaissance produise la liberté individuelle, il y a trois conditions émergeant de cette description de l'amour marital : la réciprocité, la complémentarité mutuelle d'autolimitation et enfin,

présenter un caractère expressif, exister pour tous ou être perceptible par tous. Mais au-delà de la sphère familiale, selon Honneth, ce que Hegel vise, ce sont les configurations de l'intersubjectivité humaine, des situations produites par l'esprit et historiquement données, qui remplissent ces trois conditions (p. 115).

Dans le cadre du système hégélien, la valeur attribuée par un sujet à son vis-à-vis exprime moins une préférence individuelle, que l'ordre social de priorité dans lequel ont grandi ces deux individus désormais engagés dans un processus de reconnaissance réciproque : on pourrait dire que c'est l'esprit objectif, la structure institutionnelle d'une certaine époque, devenue une « seconde nature », qui détermine maintenant aux yeux de Hegel les désirs et les intérêts des individus, et donc les traits subjectifs qu'ils ont appris à apprécier dans l'Autre (p. 116).

Honneth ne s'étend pas plus à ce point de son développement, rendant cordialement hommage à Kojève, il se démarque dans l'analyse de la reconnaissance hégélienne de toute réduction (voir de toute référence directe) à la (trop. célèbre) dialectique du maître et de l'esclave, mais promet de reprendre Hegel dans l'ultime chapitre de son intervention.

[Axel Honneth : La reconnaissance. Histoire européenne d'une idée \(partie II\)](#)