

Qui est le sujet du mépris ?

par Matthieu de Nanteuil (professeur de sociologie, UCL/CRIDIS).

Dans son effort pour redéfinir les bases d'une théorie critique de la société, Axel Honneth déploie un travail réflexif de grande ampleur. Une partie de ce travail entend renouveler la notion marxienne d'aliénation en lui substituant celle de « mépris » ou de « mésestime », censée être plus opérante sur le plan pratique et plus cohérente sur le plan théorique. Un moment essentiel de cette recomposition est constitué par le livre *Verdinglichung. Eine anerkennungstheoretische Studie*, publié en Allemagne en 2005, en France en 2007. C'est principalement de cet essai que nous partirons pour tenter d'évaluer ce travail de refondation, tout en ayant à l'esprit l'ensemble de l'œuvre.

Sur la « réification » : Georg Lukács réactualisé et dépassé

L'idée de mépris vise à sortir des impasses de la notion marxienne d'aliénation dès lors que, au-delà de l'intérêt heuristique d'une telle notion, on tente de lui donner une actualité pratique. A première vue, l'aliénation semble une contradiction dans les termes, puisque la formulation d'une théorie de l'aliénation suppose l'existence d'une conscience non aliénée, autrement dit la remise en cause de l'aliénation comme principe général. Le mépris se situe davantage dans la lignée de Georg Lukács, celle de « réification ». Cette notion entend rendre compte du renversement qui s'opère dans l'organisation de la société dès lors que les êtres humains sont ramenés au rang de « choses ». Parmi les définitions disponibles de la réification, Axel Honneth mentionne celle-ci : « On définit par là un comportement humain qui viole les principes moraux ou éthiques, dans la mesure où il traite les autres sujets non pas conformément à leurs qualités d'êtres humains, mais comme des objets dépourvus de sensibilité, des objets morts, voire des “choses” ou des “marchandises” ». (Honneth, 2007 : 17).

En faisant référence à ce terme, il entend inscrire son analyse dans le mouvement intellectuel qui prend pour axe central la critique des traitements dégradants que les sociétés industrielles et post-industrielles infligent à leurs membres, dans un contexte d'expansion du capitalisme de marché. Honneth a toutefois conscience des limites inhérentes à la conceptualisation proposée par Luckacs : d'une part, cette lecture s'appuie sur une « ontologie sociale » qui oblige son auteur à définir ce que doit être une vie « authentique », mais au risque d'une vision simplificatrice de l'économie de marché et des pratiques sociales qui lui correspondent ; d'autre part, une telle lecture ne parvient pas à rendre compte des blessures morales qui grèvent le processus de modernisation, c'est-à-dire la base intersubjective à partir de laquelle la vie « authentique » se transforme en vie « inauthentique ». Evitant la voie habermassienne, celle d'une « colonisation des mondes vécus par les systèmes », Axel Honneth propose plutôt de considérer le mépris comme l'expérience actuelle de la réification, tout en cherchant à en renouveler les bases théoriques.

Le mépris désigne moins le processus de *réduction* unilatérale de l'être humain à une « chose » que *l'oubli* de la base relationnelle de la condition humaine, sans laquelle il n'est pas de vie humaine possible. Est visée par-là l'idée selon laquelle « les sujets sont contraints de se comporter par rapport à la vie sociale en observateurs distanciés plutôt qu'en participant actifs, parce que tous les calculs qu'ils font au cours de ces actions et à propos de ce qu'ils pourraient obtenir les uns des autres exigent une position purement rationnelle et aussi exempte d'émotions que possible » (Honneth, 2007 : 27). C'est cette forme de désengagement vis-à-vis du monde, qui est aussi désengagement vis-à-vis des autres et vis-à-vis de soi, que Honneth considère comme la marque du mépris. Il s'agit d'un processus à la fois pratique et épistémique, qui permet de réduire le partenaire de l'interaction à un simple objet de transaction, sous des formes simples (esclavage, absolutisme, etc.) ou complexes (l'auto-réification, le management participatif, le consumérisme, etc.). Ce faisant, Honneth met l'accent sur les dimensions intersubjectives de l'action sociale et entend conférer aux sujets suffisamment de ressources critiques pour leur permettre d'envisager le dépassement de situations qu'ils jugent dégradantes. D'où vient pourtant que son projet de soit pas entièrement satisfaisant ?

Qu'est-ce qu'une théorie critique de la société ?

Pour y répondre, il importe de revenir brièvement sur l'originalité du projet intellectuel dessiné par le philosophe francfortois. Une des spécificités de la Théorie critique est d'avoir cherché à faire précéder la réflexion philosophique par une description critique de « l'état du monde social », afin de lever les inhibitions qui bloquent le processus d'émancipation, dans la théorie comme dans la pratique.

Ces inhibitions sont désignées par les principaux théoriciens de l'Ecole de Francfort comme des « pathologies ». Elles suggèrent d'abord qu'il existe des situations « inauthentiques » qui, voilée par l'alibi du « progrès », conduisent l'agir humain dans les parages de l'inhumanité. A l'échelle de l'agir, le terme de « pathologies » évoque une distorsion, un retournement en son contraire de la promesse libératrice issue des Lumières. Explicitement ou non, ce terme suppose l'existence d'une ontologie – voire d'une « ontologie sociale », comme chez Luckács. Si l'ontologie désigne l'identité de l'Etre, telle qu'elle se manifeste dans la contingence du temps historique, les pathologies sont des écarts, des déviations observés empiriquement vis-à-vis de cette identité. Les nommer constitue le plus sûr moyen de mesurer l'enjeu global que représente leur dépassement ; cela permet aussi d'évaluer les chances de réalisation pratique du processus d'émancipation.

Le propre de la Théorie critique est néanmoins de ne jamais s'être cantonnée à ce premier niveau – qui, sur la base d'une ontologie sociale, relève de la *sociologie* ou de l'*anthropologie* –, et d'y ajouter un second niveau – que l'on peut qualifier d'*épistémique*. Le projet critique désigne l'effort scientifique consistant à élaborer des catégories capables de rendre compte analytiquement de telles pathologies. Celles-ci n'apparaissent pas seulement comme des « pathologies du social », mais comme des « pathologies de la rationalité » : elles décrivent la manière dont les inhibitions de la vie sociale se logent dans les plis de la rationalité elle-même. C'est sous cet angle que doit être considéré le terme de « rationalité instrumentale » (Weber) ou de « rationalité stratégique » (Habermas). Celui-ci ne met pas seulement à jour un ensemble de déviations pratiques ; il entend

dénoncer la *confusion catégoriale* que véhicule le signifiant de « rationalité », dès lors que celui-ci est utilisé sans limite, et sans qualificatif permettant d'en spécifier le sens.

Enfin, le troisième niveau relève spécifiquement de la *philosophie morale*. Il consiste à évaluer la dimension éthique des situations humaines, en les rapportant à certains principes de justice, dans un contexte de pluralisme moral. Il consiste surtout à proposer des normes éthiques particulières, capables d'élever les distorsions observées à l'échelle des mondes vécus au rang de *blessure morale*, affectant les conditions de base de la vie en société. Pour faire bref, c'est l'articulation d'une sociologie, d'une épistémologie et d'une philosophie morale qui caractérise le projet de la Théorie critique depuis sa fondation.

La force de l'œuvre d'Axel Honneth est toutefois qu'elle reprend le schème général d'un tel projet – en particulier le schème habermassien –, tout en lui faisant subir une évolution en deux temps : le diagnostic de départ est fortement thématisé, pour ne pas dire « stylisé », autour du thème de la reconnaissance, puis de la liberté sociale ; simultanément, ce resserrement initial s'accompagne d'une ouverture nouvelle, qui est liée au fait que la normativité en question doit désormais faire le « détour » par les acteurs sociaux, pour parvenir à formuler l'horizon qui est le sien¹. Axel Honneth ne déroge donc pas au projet d'une éthique formelle, dont il cherche à dégager la grammaire, mais il s'attaque simultanément à l'auto-référentialité de ce formalisme. Il propose ainsi – c'est du moins notre hypothèse de travail – un « formalisme lucide », faisant droit à la créativité normative issue des pratiques sociales et assumant, de la sorte, un certain degré d'incomplétude théorique. On comprend qu'un dialogue fructueux se soit noué avec le monde des sciences sociales, lui-même en attente de référents en mesure de penser ce croisement épistémique².

Du mépris à la défiguration : le sujet éthique en question

Est-on sûr, pourtant, que cette refondation du projet critique parvienne à ses fins ? Dans la conflictualité sociale qui est au centre de sa réflexion sur la praxis, Axel Honneth ne cesse de souligner que les sujets disposent de ressources d'éthicité, qui leur permettent de formuler des aspirations – ils disposent donc de ressources normatives non aliénées –, ce qui confère à la praxis un statut spécifique dans la vie éthique. Simultanément, son travail entend faire de l'absence de reconnaissance ou de liberté sociale l'expression cardinale de la réification, dont nous avons brièvement restitué la spécificité. Comment comprendre cette cohabitation des contraires ? Les ressources éthiques peuvent-elles être simplement « préservées » malgré l'expérience du mépris ? Plus largement, l'expérience du négatif en est-elle vraiment une ? Au-delà du fait que la relecture proposée par Axel Honneth ait pour inconvénient d'homogénéiser très fortement le continent assez vaste des atteintes morales – et, par là même occasion, de réduire l'ensemble des conflits sociaux à des « conflits de reconnaissance » –, le problème philosophique qui est le sien est

¹ Pour une analyse critique de l'évolution de la position d'Axel Honneth concernant la place accordée aux acteurs sociaux, notamment dans *Das Recht der Freiheit*, voir Hunyadi (M.), ici même.

² En ce sens, le mépris n'est pas une simple « injustice », mais l'opérateur sans lequel la formulation d'une théorie de la justice serait impossible. Il indique en effet *la base relationnelle qui permet à la vie de demeurer une vie humaine*. C'est un point qu'il importe de souligner, au regard du débat qui opposa, il y a quelques années, Axel Honneth et Nancy Fraser, dans Fraser (N.), Honneth (A.), 2003, *Redistribution or recognition*, London, Verso. Voir également le dossier consacré par la Revue Esprit (2008) à la philosophie de la reconnaissance, notamment : Honneth (A.), 2008, « La philosophie de la reconnaissance, une critique sociale », p. 88-95 ; Honneth (A.), 2008, « Réification, connaissance, reconnaissance : quelques malentendus », p. 96-107.

d'élaborer une théorie critique en s'intéressant essentiellement aux structures du monde objectif et aux dynamiques intersubjectives qui « produisent » des blessures morales. Mais qui est le *sujet* du mépris ? Qu'est-ce qu'être *méprisé* ? Il ne nous semble pas que l'auteur soit en mesure de répondre à cette question, sauf de façon assez générale et pour tout dire assez floue.

En filigrane, se joue la recomposition du terme marxien d'aliénation. Sur ce point, Axel Honneth néglige le fait que, dès les premiers écrits de Marx, l'aliénation est une manière de penser le mode de constitution de la vie subjective à partir de sa négation. Il passe à côté des opérations phénoménologiques qui seraient nécessaires pour comprendre comment l'éthicité du sujet est à la fois « défaite » et « reconstruite »... S'agit-il d'ailleurs de la même « éthicité » ? Dans un livre récent, nous avons évoqué le terme de « défiguration »³. Contrairement à la réification, la défiguration entend saisir à la racine cette recomposition de notre condition de sujet éthique. Elle fait de la question de la corporéité l'un des ressorts essentiels d'une théorie critique de la société, non seulement au sens des formes de mise en scène (Goffman) et d'assujettissement (Butler) des corps, mais au sens d'une surface phénoménologique qui, à la fois, rend visible la domination et lui oppose des pratiques concrètes. La domination *défigure*, dans la mesure où elle affecte directement les manières de vivre spirituellement et corporellement le monde (manières de manger, de se vêtir, de se déplacer, d'entrer en relation, etc.). Les résistances sont avant tout des pratiques, dans lesquelles le sujet tente de *re-figurer* ce que la domination a disjoint (l'articulation du pratique et du théorique, du populaire et du savant, du masculin et du féminin, du local et du global, etc.)⁴.

Dès lors, l'horizon d'une éthique post-métaphysique serait à rechercher, non du côté de la cohérence intrinsèque des critères d'évaluation de l'action morale, mais du côté des dispositifs de *mise à jour des formes de subjectivité, à la fois requises et inhibées par les mutations contemporaines, sans préjuger des horizons normatifs qui y sont convoqués*. « Mise à jour » est également un terme que l'auteur emploie, dès lors qu'il s'agit de désigner la fonction épistémique de la critique. Serait-ce là un moyen de nouer « éthique » et « critique sociale » ? Que pense Axel Honneth d'un tel programme ?

Bibliographie

Honneth (A.), 2007, *La Réification. Petit traité de théorie critique*, Paris, Gallimard, 2007 ;

– 2008, « La philosophie de la reconnaissance, une critique sociale », p. 88-95 ;

– 2008, « Réification, connaissance, reconnaissance : quelques malentendus », p. 96-107.

de Nanteuil (M.), 2009, *La démocratie insensible. Economie et politique à l'épreuve du corps*, Toulouse, Erès.

Ricoeur (P.), 1984, *Temps et récit II. La configuration dans le récit de fiction*, Paris, Seuil.

³ de Nanteuil (M.), 2012, *La démocratie insensible. Economie et politique à l'épreuve du corps*, Toulouse, Erès, nouvelle édition accessible sur Cairn.info : <http://www.cairn.info/la-democratie-insensible--9782749211145.htm>.

⁴ Ce mouvement de « défiguration, re-figuration » dessine la part sombre de ce que Paul Ricoeur désigne comme la « configuration », espace narratif dans lequel se constitue le sujet éthique. Voir Ricoeur (P.), 1984, *Temps et récit II. La configuration dans le récit de fiction*, Paris, Seuil.