

Pierre RODRIGO

## THÉORIE DE LA RECONNAISSANCE MORALE (AXEL HONNETH)

Dans le cadre de cette journée consacrée à la morale, je vais évoquer la pensée d'un philosophe qui est en passe de devenir ce qu'on appelle un « classique » – un classique de la philosophie morale et politique dont la pensée commence à être étudiée et discutée un peu partout dans le monde. Ce philosophe, c'est Axel Honneth. Il est allemand, né en 1949, et fait partie de ce groupe, finalement assez restreint, de philosophes qui sont devenus « classiques » de leur vivant et qui connaissent une carrière académique et une audience internationales.

Axel Honneth est aujourd'hui professeur à l'Université Goethe de Francfort-sur-le-Main et professeur à la Columbia University de New York. Il est l'auteur d'une vingtaine d'ouvrages consacrés à la philosophie morale et politique – ou plus exactement à un *renouveau* de cette philosophie sous le nom de « philosophie sociale ». Il poursuit par là le travail critique de ce qu'on appelle « l'École de Francfort », qui est un institut de recherches en philosophie politique qui a été dirigée par Max Horckheimer, Theodor Adorno et Jürgen Habermas, avant que Honneth n'en devienne le directeur.

Un fait assez remarquable est qu'une bonne moitié des livres publiés jusqu'ici par Axel Honneth est traduite en langue française ; soit, sauf erreur, onze ouvrages importants, tous novateurs dans le domaine moral et politique. Je mentionne ce fait parce que nous sommes, traditionnellement, un pays très lent en matière de traduction, sans doute même un pays *trop fermé* à la traduction d'ouvrages étrangers, aussi bien en littérature qu'en sciences humaines. Le fait que les livres majeurs d'Axel Honneth ont été traduits assez rapidement en langue française est, en tout cas, un signe clair de l'impact et du rayonnement de sa philosophie.

Je m'appuierai surtout, dans cette étude, sur son premier grand ouvrage, qui est issu de sa thèse. Le titre en est : *La lutte pour la reconnaissance (Kampf um Anerkennung)*, paru en 1992 et traduit en français en 2000. Je m'appuierai aussi, mais plus incidemment, sur un livre paru en 2001, et traduit dès 2008 : *Les pathologies de la liberté*.

Ces éléments de biographies étant rappelés, abordons la pensée de ce philosophe. Au cœur de cette pensée se trouve le concept de « reconnaissance » (*Anerkennung*), plus précisément, la notion de « lutte pour la reconnaissance » (titre de l'ouvrage de 1992). Il est essentiel de

bien comprendre le sens qu'Axel Honneth attribue à cette notion, dans la mesure où il considère – et affirme constamment dans son œuvre, *premièrement*, que la « reconnaissance » est LE phénomène le plus déterminant dans le domaine moral et politique, et, *deuxièmement*, que les théories morales et politiques qui se sont succédées entre le 16<sup>e</sup> et le 18<sup>e</sup> siècle ont *échoué* à penser ce phénomène – il cite en exemple de ces échecs répétés, Machiavel, au début du 16<sup>e</sup> siècle, Hobbes, au 17<sup>e</sup>, et Kant à la fin du 18<sup>e</sup> siècle (le cas de Hegel sera examiné plus loin).

- Qu'est-ce donc que la « reconnaissance » ?

Tout d'abord, pour procéder négativement, il est clair que ce *n'est pas* un concept déterminant pour la philosophie moderne jusqu'à Hegel. Il s'en faut de beaucoup. Paul Ricœur fait d'ailleurs état de sa perplexité à ce sujet, dans l'Introduction d'un livre qu'il a publié en 2004, *Parcours de la reconnaissance*, qui constitue un hommage appuyé à la pensée d'Axel Honneth :

« Il doit bien exister une raison qui fait qu'aucun ouvrage de bonne réputation philosophique n'ait été publié sous le titre de *La Reconnaissance* » (Gallimard, Folio, 2014, p. 15).

Il y aurait donc là une sorte de point aveugle de la tradition moderne de la philosophie morale et politique. Pourtant, l'idée de reconnaissance – l'idée générale et non le concept thématique comme tel – n'est pas absente des traités philosophiques modernes. On peut dire que, *grosso modo*, elle y prend trois significations :

- 1- Saisir par l'esprit un objet de perception ou de réflexion ; distinguer, identifier (par exemple : reconnaître quelqu'un ou quelque chose).
- 2- Accepter, tenir pour vrai : reconnaître telle ou telle erreur.
- 3- Exprimer sa gratitude envers quelqu'un dont on se sent redevable ; ou exprimer sa sympathie : être reconnaissant de..., exprimer sa reconnaissance pour...

On constate donc une large polysémie du terme, ce qui n'est à vrai dire guère étonnant pour un terme d'usage courant. Mais, pour ordonner cette polysémie il faut faire par la pensée tout un « parcours » (comme le dit Ricœur) et c'est justement ce que la philosophie morale et politique n'a pas fait. Paul Ricœur résume bien ce parcours de la pensée, dans la Conclusion de son ouvrage (pp. 381 sqq.). Ce parcours, explique-t-il, consiste à passer de la « reconnaissance comme identification » (reconnaître un objet, l'identifier) à la « reconnaissance de soi » et, en général, du « soi » (je reconnais que j'ai commis telle erreur,

donc je *me* reconnais comme sujet, comme acteur), puis à la « reconnaissance mutuelle » entre sujets (« Je vous suis reconnaissant... »). On passe ainsi par trois stades de l'identité, ou de l'identification : celle de l'objet, celle du sujet, puis l'identité intersubjective.

On le voit, identité et reconnaissance sont fortement *corrélées*. C'est un premier enseignement. Elles semblent même si fortement corrélées que, par-delà l'identité d'*un* objet (reconnu comme tel) et par-delà l'identité d'*un* sujet (qui se reconnaît comme tel), j'ai cru devoir évoquer une « identité intersubjective » qui ne va pas immédiatement de soi – qui choque même notre notion usuelle d'identité. Disons, pour avancer sur ce terrain difficile, que cette dernière identité serait *une identité subjective qui se constituerait dans et par le jeu de la reconnaissance mutuelle*, une identité qui n'existerait pas *avant* la reconnaissance mutuelle, mais qui en serait *l'effet*, le résultat ou l'aboutissement.

C'est assurément difficile à penser. On peut même dire que c'est ce phénomène de la reconnaissance intersubjective, en tant que *constitutive* de l'identité de chacun des sujets impliqués dans le rapport de reconnaissance, qui s'est avéré impossible à concevoir pour la philosophie morale et politique héritée de Machiavel, Hobbes et Kant (auxquels on peut ajouter Rousseau). La difficulté, ou le défi, est de parvenir à penser une relation qui soit *première* eu égard aux termes qu'elle met en rapport : non pas A et B *d'abord*, *puis* la relation entre A et B ; mais *d'abord* un rapport, *puis* les deux termes de ce rapport, ce qui – il faut l'avouer – semble logiquement impossible, car comment comprendre un rapport sans avoir *d'abord* posé les deux termes qui seront *ensuite* mis en rapport ?

Pourtant, la thèse centrale de la philosophie d'Axel Honneth est justement que la morale et la politique ne se comprennent qu'à partir du phénomène de la reconnaissance intersubjective, ou « mutuelle » en tant que *qu'instance fondatrice* de la vie sociale et de l'identité morale et politique de chacun – autrement dit, que la morale et la politique ne peuvent se comprendre qu'à partir d'une intersubjectivité qui serait *fondatrice* de la subjectivité, et qu'on ne devrait dès lors même plus appeler « intersubjectivité » puisque, avant elle, il n'y aurait pas de sujets... C'est pourquoi il vaut mieux nommer ce phénomène premier (ou originaire), la « vie éthique » ou la vie politique : *une vie d'emblée plurielle*.

Une fois encore, la difficulté logique est de concevoir comment une vie plurielle (c'est-à-dire une vie qui n'est pas d'abord la vie d'un sujet singulier, d'un *ego*, d'un individu qui s'ouvrirait *ensuite* à d'autres, soit de façon pacifique, soit dans la lutte) peut être conçue AVANT les vies individuelles ou singulières. Autrement demandé : qu'est-ce qu'une pluralité qui n'est pas immédiatement une pluralité d'individus ?

C'est un problème politique et moral absolument crucial. Pour espérer le résoudre il ne suffit pas de dire, en se réclamant de Rimbaud, que oui, bien sûr, comme chacun le sait désormais, « Je est un autre » – si l'on entend tout bonnement par là qu'il y a d'abord un *ego*, le « Je », et un *alter ego*, « l'autre », puis que l'*ego* se trouve être transformé, affecté par l'*alter ego*. En effet, si l'on pense en ces termes, on part *encore* des individus, des *ego* ; on présuppose, par conséquent, *encore* une substance telle que le « je » ou « l'autre », puis une modification de ces substances par leur mise en rapport conflictuelle. C'est, certes, une « dialectique », mais ce n'est qu'une dialectique faible, voire une pseudo dialectique – dont Paul Ricœur trouve un exemple frappant dans un passage de l'*Essai sur l'origine des langues* de Jean-Jacques Rousseau qu'il cite en exergue de la troisième partie de son *Parcours de la reconnaissance* :

« Sitôt qu'un homme fut reconnu par un autre pour un être sentant, pensant et semblable à lui, le désir ou le besoin de lui communiquer ses sentiments et ses pensées lui en fit chercher les moyens. » (Ricœur, 237)

\* \* \*

Selon Honneth, pour pouvoir entrevoir une solution il faut se placer, dès l'amorce du raisonnement politico-moral, sur un plan tout à la fois général et concret : plus général que celui des existences individuelles et plus concret que celui des valeurs universelles. Il faut donc partir d'une *généralité concrète* et en déduire par l'analyse la constitution des individuelles plurielles et de leurs comportements moraux et politiques. L'idée maîtresse est alors que ces comportements relèvent d'une « lutte pour la reconnaissance » affective, juridique, puis morale et politique. Dans cette lutte, *premièrement*, chaque individu *façonne* son individualité par le biais d'une revendication de reconnaissance adressée à d'autres individus qui, eux-mêmes, se façonnent par et dans cette même lutte (c'est donc un processus dialectique de double constitution réciproque) ; et, *deuxièmement*, les comportements politiques et moraux des individualités ainsi façonnées façonnent, à leur tour, le plan général sur lequel elles se situent, par une sorte d'effet en retour des particularités sur la généralité, sur le collectif, et donc sur le social.

[On peut donner ici un exemple pour mieux faire comprendre, sur un autre plan que celui de la philosophie morale et politique, ce type de logique à double effet : le comportement des individus vivants animaux dans leur milieu peut être analysé comme un processus de création / transformation dialectique réciproque dans lequel

l'animal entre constamment en débat dialectique avec ce qui devient par là même *son* milieu. Autrement dit, et en généralisant cette analyse à l'inter-animalité, au sein d'un milieu partagé en commun par diverses espèces animales, différents individus animaux appartenant à plusieurs espèces façonnent leurs vies individuelles, et la descendance de leurs espèces, dans et par un système complexe de reconnaissances et de luttes qui les transforment tout en transformant aussi le milieu inter-animal qui est le leur (ou plutôt qui *devient* ainsi le leur)].

Je referme cette parenthèse sur le vivant. Retenons-en qu'il est tout à fait possible, et qu'il est même parfois nécessaire, de penser le processus de constitution de l'individualité comme un débat dialectique avec une *totalité concrète* qui se trouve elle-même transformée par ce débat. C'est, en fait, l'enjeu principal du concept de « lutte pour la reconnaissance », en tant que concept opératoire central de la philosophie morale et politique d'Axel Honneth. Il faut noter maintenant que l'ambition portée par ce concept est très grande puisqu'il s'agit avec lui, comme je l'ai dit, de surmonter l'échec et de prendre la relève des philosophies morales et politiques modernes qui ont structuré jusqu'ici notre compréhension des phénomènes de la vie sociale par le biais d'un système de concepts et de valeurs qui façonne encore notre raisonnement, que nous en soyons conscients ou non.

Ce qu'Axel Honneth propose est donc un véritable travail de *refondation* de la morale et de la politique, à partir d'une interprétation critique des théories de Machiavel, Hobbes et Kant. Ce projet pose plusieurs questions. Quatre au moins :

- 1) Pourquoi une telle volonté de relève ? Y a-t-il vraiment eu *échec* de la philosophie morale et politique moderne, et, si oui, quel échec ?
- 2) Quel est exactement le *fond commun* des philosophies de Machiavel, Hobbes et Kant (surtout si l'on se souvient du fait que Kant, lui, revendiquait une opposition totale aux précédents) ?
- 3) Qu'est-ce qui caractérise ce fond commun par rapport à la philosophie morale et politique *antique* ?
- 4) Enfin, qu'en est-il de Hegel – dont on voit aisément qu'il ne peut que bénéficier d'un statut particulier, dans la mesure où Honneth qualifie lui-même sa pensée de « réactualisation systématique de la philosophie sociale du jeune Hegel » (c'est le titre de la deuxième partie de l'ouvrage de 1992) ?

Abordons la première de ces questions : pourquoi, à en croire Honneth, y a-t-il nécessité à critiquer et dépasser, à « relever », la philosophie morale et politique moderne ? Quel est son échec ? La réponse est d'une étonnante simplicité – mais, si l'on y réfléchit, on voit qu'elle bouleverse tout l'édifice de la philosophie morale et politique des modernes jusqu'à Hegel. Voici cette réponse : l'échec des modernes se situe *au principe même* de leur morale et de leur politique – ce à quoi on ajoutera ici que l'échec se situe d'abord au principe de la *métaphysique* des modernes jusqu'à Hegel. Plus explicitement : l'échec réside dans le fait d'avoir posé l'individualité comme « principe suprême ». Ou encore, il réside dans le fait d'avoir donné un fondement naturel-individuel au lien social, c'est-à-dire dans le fait d'avoir entrepris de composer la société morale et politique *à partir* d'individualités séparées, à partir d'individualités atomiques. Deux variantes sont discernables dans ce vaste projet, mais en fait cette dualité ne change rien à l'échec de chacune des variantes :

- Ou bien on a tenté de penser la société *en continuité* avec ce qui caractérise l'individu, c'est-à-dire la défense de ses intérêts égoïstes ou du moins la défense de son existence personnelle (c'est l'optique choisie par Machiavel).
- Ou bien on a pensé la société *en rupture* avec l'individualité égocentrée (c'est le cas des divers théoriciens du contrat social).

Mais dans les deux cas le principe a été – comme Hegel l'a bien vu (le « jeune Hegel », celui de l'article de 1801 : « Sur les différentes méthodes scientifiques de traiter du droit naturel », ou « Du droit naturel ») – de poser au fondement du socio-politique l'individu, le sujet individuel. Comme Hegel l'écrit au tout début du chapitre II de l'article sur le « Droit naturel », ces divers systèmes « posent l'être de l'individu comme le principe suprême » (cité et commenté dans Honneth, 24-25).

Or, il faut bien voir qu'en procédant ainsi, c'est-à-dire en partant de l'individu, de ses intérêts et de son désir de persévérer dans son existence, on ne peut *jamais* rejoindre le niveau de ce qui serait l'existence commune effective, autrement dit la vie *dans* une communauté politique et morale et *par* cette communauté politique et morale. On ne le peut pas parce que le point de départ est un *atome d'existence indépendante* : l'individu naturel – c'est le rôle théorique de la fiction de « l'état de nature » –, et qu'il y a, pour tout dire, un incontestable *défaut logique* dans la tentative si souvent répétée en philosophie de concevoir, à partir d'existences indépendantes, la vie sociale comme une totalité articulée. On n'obtient au

mieux, sur cette voie, qu'un mécanisme, qu'une machine sociale aux multiples rouages, mais jamais une *vie* commune.

Bien évidemment, les philosophes modernes ont cherché à contourner cet obstacle logique. Pour ce faire ils ont eu recours à deux types de raisonnements :

- Soit, partant des individus naturels concrets empiriques, avec leurs penchants égoïstes anti-sociaux et leurs intérêts personnels, on a construit une théorie morale et politique cherchant des « formes d'intégration communautaires » (Honneth, 24) obligeant les individus naturels à accepter de s'assembler (par calcul et par peur, chez Hobbes ; par ruse et par la force bien choisie, chez Machiavel ; par nécessité sous peine d'anéantissement du genre humain, chez Rousseau).

- Soit, partant, non plus des individus naturels concrets empiriques, mais d'une généralité abstraite, *l'homme comme universel*, on a construit une théorie morale et politique permettant de *séparer* en l'homme, en tout homme, d'un côté, ses besoins et penchants empiriques individualisants et, de l'autre, les *impératifs rationnels universels* d'une morale et d'une politique *purifiées*. Tel est le point de vue de Kant, qu'Axel Honneth résume en ces termes :

« [Chez Kant] les prémisses atomistes se traduisent dans le fait que les actes éthiques ne peuvent être pensés que comme le résultat de raisonnements purifiés de tous les penchants et de tous les besoins empiriques de la nature humaine. Celle-ci se trouve donc d'abord envisagée comme une collection de dispositions individuelles centrées sur le moi, que le sujet doit apprendre à étouffer en lui avant de pouvoir s'élever à des attitudes éthiques, c'est-à-dire ouvertes à la communauté » (Honneth, 25).

Dans tous ces cas, qu'il s'agisse de Hobbes, Rousseau ou Kant, puisqu'on part des individus concrets ou de l'individualité abstraite, il y a toujours *nécessairement*, même si cela est plus ou moins adroitement masqué, un SAUT dans l'universel, dans la communauté ; un saut qui représente un authentique *coup de force théorique* et non une déduction logique effective. Mais le prix à payer pour ce saut est élevé :

« À partir de là, il n'est plus possible de développer organiquement l'idée d'un état d'intégration éthique parmi les hommes, cette unité doit être réalisée de l'extérieur comme "quelque chose d'autre et d'étranger". Il s'ensuit, pour Hegel, que dans le droit naturel moderne une "communauté humaine" ne peut être conçue que sur le modèle abstrait des "individus associés", comme un regroupement de sujets isolés, et

non comme l'unité éthique de tous » (Honneth, 25 ; les citations renvoient au chap. I du texte de Hegel sur *Le droit naturel*).

On reconnaîtra sans peine le saut en question dans le moment théorique du « contrat », chez Hobbes ou Rousseau ; dans celui du surgissement de la « volonté générale », chez Rousseau ; ou encore dans celui de « l'insociable sociabilité » humaine et du « plan de la nature », chez Kant. Seul Machiavel, à bien y réfléchir, résiste à la tentation du saut dans l'universel, grâce au jeu qu'il parvient à ménager et à préserver toujours entre, d'un côté, la méfiance et la crainte de sujets, et, de l'autre, la *virtu* (force et adresse) du prince.

Pour résumer : le principe de la philosophie morale et politique moderne, avant Hegel, est l'individualisme ou l'atomisme. Ce principe porte en lui l'échec d'une pensée effective de la communauté morale et politique. Tel est le fond commun des philosophies politiques de Machiavel, Hobbes, Rousseau et Kant, quelles que soient par ailleurs leurs divergences théoriques sur la morale et sur la politique juste. Il est répondu par là à la deuxième question que j'avais posée, celle du fond commun malgré les différences.

Pour ce qui concerne la troisième de ces questions, à savoir celle de la différence à établir entre les philosophies morales et politiques modernes et celles de l'Antiquité grecque et latine, la réponse est à présent immédiate :

« Depuis la théorie classique d'Aristote jusqu'au droit naturel médiéval, l'homme avait été essentiellement compris comme un être social, un *zôon politikon* qui ne peut réaliser sa nature profonde que dans le cadre d'une collectivité politique ; seule la communauté éthique de la *polis* ou de la *civitas* – qui, à la différence de la combinaison purement fonctionnelle d'activités économiques, se fonde sur l'existence de vertus partagées par l'ensemble des sujets – permet de développer pleinement la vocation sociale de la nature humaine » (Honneth, 17-18)

Il était en effet absolument hors de question, pour les philosophes anciens, de penser la vie politique à partir de l'individu isolé – tout simplement parce qu'ils avaient, à la différence des modernes (post-cartésiens) une conception *organique* de la cité, de la communauté politique. Dans cette conception la *polis* était la *réalité première* à partir de laquelle les membres de la cité *devaient* être pensés (comme, dans un corps vivant, les organes ne sont pensables qu'à partir du tout de l'organisme, alors que cet organisme n'est nullement la simple somme de ses organes, mais *plus* que cela, ou *tout autre chose* que cela).



\* \* \*

Nous en arrivons ainsi à la quatrième question : qu'en est-il de Hegel ? et pourquoi Axel Honneth présente-t-il sa « philosophie sociale » comme une « réactualisation systématique » de la philosophie morale et politique du jeune Hegel ?

Le premier point à rappeler est que, même si Hegel a été formé, aux côtés de Schelling et de Hölderlin, dans une atmosphère intellectuelle romantique, le « jeune Hegel » n'est pas un nostalgique de la Grèce antique. Il admire, certes, le monde grec et la fondation grecque de la politique et de la morale, chez Platon et, surtout, chez Aristote. Mais il sait, et il écrit clairement, que la « belle totalité grecque » est révolue. Elle l'est, parce que le principe adverse de la suprématie de l'individu s'est imposé, en métaphysique depuis Descartes, et en philosophie politique depuis Machiavel et Hobbes – que ce soit l'individualité pensante de la *cogitatio* cartésienne, ou l'individu machiavélien ou hobbesien luttant pour son existence, ou encore l'individualité morale formelle du sujet kantien lié par le pur « respect » à la loi morale en lui et en tout homme.

Selon Hegel il n'y a pas à revenir sur la conquête de l'individualité, car avec elle c'est une autre époque de l'histoire, des institutions et des idées qui s'est ouverte, même si les acquis moraux et politiques de la Grèce et de Rome ont perdu leur évidence et leur efficacité concrète dans la vie des hommes (des citoyens) modernes. Il faut donc – c'est la tâche que Hegel s'assigne – faire revivre ces acquis concrets, mais *sous une autre forme* que celle qu'ils avaient dans l'Antiquité. En somme, il faut accepter *et* refuser l'individualité (qui est le point de vue des modernes) *et* il faut accepter *et* refuser aussi la communauté politico-morale antique. Autrement dit, il faut accepter *et* refuser la liberté individuelle des modernes *et* il faut accepter *et* refuser la liberté universelle des anciens (« universel » se comprenant ici comme : la liberté de la cité *avant* celle des citoyens). Tous ces impératifs ont l'apparence de nous enfermer dans un réseau de contradictions inextricable. Mais en fait la solution que propose Hegel, et que « réactualise » à sa façon Axel Honneth, tient en deux mots, en deux concepts : la dialectique et la, ou les, médiation(s).

En effet, le processus de pensée par lequel on accepte *et*, du même geste, on refuse – ou, on affirme *et* on nie, on conserve *et* on dépasse – se nomme, chez Hegel, (puis chez Marx) la dialectique, plus précisément la *dialectique spéculative*. C'est un processus de pensée qui pose des contraires et qui, à peine les a-t-il posés, les fait se renvoyer dynamiquement l'un à l'autre (c'est ce que signifie « spéculatif » : en miroir, *speculum*), et les fait ainsi devenir le

miroir l'un de l'autre, chacun perdant de ce fait la rigidité, la fixité qu'il avait initialement en tant que contraire de l'autre. Ainsi peut-on faire jouer dialectiquement, « spéculativement », la liberté des anciens et celle des modernes, chacune devenant le miroir inversé de l'autre et s'enrichissant par là de significations nouvelles. On peut aussi faire jouer des couples de contraires tels que l'être et le néant, le fini et l'infini, les anciens et les modernes, etc. Mais au fond, cela n'avance pas à grand-chose ; je veux dire que cela ne produit guère qu'un jeu de l'esprit tant qu'on n'a pas trouvé de *médiation agissante* entre les contraires initiaux. Or, Hegel est le penseur de la médiation ! Plus exactement, Hegel est le penseur de *la médiation en tant que négativité* : négativité qui nie un premier terme posé et qui, par là même, le dépasse et le trans-forme en un deuxième terme, lequel est opposé au premier mais en provient, donc lui est semblable tout en en différant.

[Par exemple, la procréation est un processus de médiation agissante entre les parents et leur enfant : l'enfant nie ses parents en n'étant pas identique à eux, en étant autre qu'eux ; et en même temps, inséparablement, il les confirme, à un autre niveau, en étant *leur* autre. L'existence de l'enfant constitue donc la « relève », l'*Aufhebung* de l'existence de ses parents. Plus généralement, tout ce qui est de l'ordre de la vie, du vivant, consiste en un tel processus de négation-conservation dialectique.]

Pour revenir à notre problème moral, quelle peut bien être la médiation dialectique entre la liberté individuelle des modernes et la liberté politique collective des anciens ? Autrement dit, comment Hegel peut-il dépasser *et* conserver tout à la fois Aristote et Platon, d'un côté, Machiavel, Hobbes et Kant, de l'autre ? La réponse que fournissent ses œuvres de jeunesse est celle-ci : Hegel fait porter tout le poids de la théorie politique et morale sur les *mœurs*, sur les us et coutumes – des mœurs qui ne sont ni proprement politiques (au sens strict du terme) ni proprement morales (au sens transcendantal), mais qui ne sont pas non plus *seulement* individuelles, car elles présentent d'emblée une dimension collective.

Mœurs, us et coutumes, cela se dit, en allemand, *Sittlichkeit*, et cela a un sens immédiatement perçu, dans l'usage, comme différent de celui de *Moralität* ou de *Politik*. En grec, en revanche, cela se dit du même mot que celui de « politique » : *politeia*, et ce terme désigne aussi bien les institutions politiques, en particulier la « constitution », que les mœurs, coutumes et traditions (soit ce que l'anglais contemporain désigne comme « *way of life* »). Dans la langue française la différence de sens s'entend assez clairement entre « mœurs » et

« morale », les premières désignant un niveau plus concret de la vie éthique collective *et* individuelle, un niveau perçu comme plus empirique que celui de la morale.

Mais c'est précisément cette *séparation* entre un niveau empirique (les mœurs) et un niveau universel (la morale) que Hegel entend remettre en cause par l'usage qu'il fait et par le sens qu'il donne à son concept de *Sittlichkeit* – un concept qu'on ne peut donc plus traduire, ni par « mœurs », ni par « morale ». La *Sittlichkeit*, prise au sens de Hegel, c'est en effet plutôt la *médiation* entre ce que nous appelons les mœurs et ce que nous appelons la morale, ce n'est donc ni l'un ni l'autre. Tel étant son sens opératoire chez Hegel, on peut traduire *Sittlichkeit* par « vie éthique concrète » ou, de manière plus technique, par « éthicité », de façon à faire entendre à la fois le lien de cette vie-là avec la dimension morale *et* sa concrétude liée à un système de mœurs, d'usages et de coutumes collectives. Axel Honneth commente fort bien ce point :

« L'élément social dans lequel doit se réaliser l'intégration de la liberté universelle et de la liberté individuelle est constitué, selon Hegel, par les mœurs et les coutumes qui règlent les échanges au sein d'une collectivité sociale. Il choisit volontairement le concept de "mœurs" (*Sitte*) pour montrer que ce ne sont ni les lois promulguées par l'État ni les convictions morales des différents sujets, mais seulement les attitudes intersubjectives réellement mises en pratique qui peuvent offrir une base solide à l'exercice de cette liberté élargie » (Honneth, 27).

Ainsi donc, pour le jeune Hegel comme pour Honneth, la théorie morale et politique *doit* nécessairement trouver son *principe* dans l'éthicité, dans la vie éthique concrète, et non dans l'individualité, et ni non plus dans l'universalité abstraite de la loi morale. Ce point de départ sera, premièrement, d'emblée intersubjectif, ou communautaire, et, deuxièmement, chargé de concrétude, c'est-à-dire non abstrait. C'est par là qu'il permet le dépassement *et* la conservation de l'opposition entre la liberté individuelle des modernes et la liberté collective des anciens, ou entre la morale des modernes et l'éthique des anciens.

Maintenant, lorsqu'on se place sur le plan de la vie éthique concrète, de la *Sittlichkeit*, quels sont les phénomènes les plus significatifs qui se donnent à voir et à analyser ? Quels sont les phénomènes qui orientent la compréhension de ce qui a effectivement lieu sur ce plan ?

On remarquera tout d'abord que, puisque nous sommes désormais sur le plan de comportements et de modes de pensée relevant des us et coutumes, donc des relations intersubjectives usuelles, reconnues et acceptées comme telles, il ne peut évidemment plus s'agir de ce qui a, d'une manière ou d'une autre, trait à la lutte individuelle pour l'existence. Autrement dit, il ne peut plus s'agir du conflit des égoïsmes, même si, certes, ces égoïsmes existent. Sur le plan des mœurs sociales, ce qui *structure* les relations intersubjectives ne peut pas être un *struggle for life* de type hobbesien, ni non plus la moralité pure et le respect envers la loi morale kantienne, et pas davantage l'amour angélique du prochain. Quoi donc alors ?

Rien d'autre qu'une relation dialectique qui *nie* l'individualité subjective dans sa version radicale atomique *et* qui *conserve* cependant le sujet – mais en le concevant cette fois, non comme une donnée première immédiate, mais comme le *résultat de l'intersubjectivité*. En somme, le phénomène premier qui, *seul*, permet de comprendre ce qui se joue sur la scène morale et politique, est que l'individu est fait ou défait par le système de relations qu'il noue ; ou, que l'individu accède à *sa* liberté et à *son* individualité par la médiation nécessaire des *négations* que lui opposent les autres individus. Autant dire, que les mœurs, les us et coutumes, constituent un système d'obligations, de contraintes plus ou moins explicites qui *nie* la liberté individuelle immédiate, mais qui la transforment aussi dialectiquement en liberté sociale et politique. Dans ces conditions, ce qui est premier, ce n'est plus la lutte pour sauvegarder l'existence et la liberté individuelles, mais c'est la lutte pour instituer *avec* autrui, à partir de la *négation* qu'il représente pour moi au départ, une *médiation constructive* pour ma subjectivité, pour ma personnalité.

Finalement, dans la vie éthique concrète, dans la *Sittlichkeit*, le véritable moteur des relations intersubjectives, ce n'est pas l'égoïsme (qui existe, mais n'est pas le phénomène premier structurant), et donc ce n'est pas la lutte pour la survie individuelle, mais c'est la recherche, le plus souvent conflictuelle, de la reconnaissance par autrui. C'est cette reconnaissance qui fait accéder chacun à *sa* subjectivité, et même à sa subjectivité *élargie*. Ainsi, prise en son sens hégélien, la « reconnaissance », l'*Anerkennung* s'avère être absolument *constitutive* de la subjectivité : de ses capacités affectives, de ses droits en tant que personne, et de l'estime que chacun peut avoir pour lui-même, pour ses capacités et ses compétences (lesquelles sont pratiquement réduites à rien si elles ne sont pas *reconnues* socialement ou légalement). Axel Honneth rend parfaitement compte de la portée et de la signification de ce concept lorsqu'il écrit :

« Les différents modèles de reconnaissance distingués par Hegel peuvent être compris comme les conditions intersubjectives dans lesquelles les sujets humains s'élèvent à de nouvelles formes d'une relation positive à soi. Le lien entre l'expérience de la reconnaissance et l'attitude du sujet envers lui-même résulte de la structure intersubjective de l'identité personnelle : les individus ne se constituent en personnes que lorsqu'ils apprennent à s'envisager eux-mêmes, à partir du point de vue d'un "autrui" approbateur ou encourageant, comme des êtres dotés de qualités et de capacités positives. [...] L'expérience de l'amour donne ainsi accès à la confiance en soi, l'expérience de la reconnaissance juridique au respect de soi et l'expérience de la solidarité, enfin, à l'estime de soi » (Honneth, 290).

Ainsi se dessinent les contours ontologiques des trois plans de l'amour, du droit et de la sociabilité concrète historique. Le troisième est, en particulier, celui sur lequel un sujet peut revendiquer de *valoir* quelque chose, parce qu'il éprouve concrètement qu'il *vaut* pour quelqu'un ou pour quelques uns. C'est ce sentiment, d'origine intersubjective et non pas subjective, qui peut conduire à la revendication de nouveaux droits, c'est-à-dire à s'inscrire dans un mouvement historique de prise de conscience collective d'un certain *défaut de reconnaissance*. Sur ce plan concrètement moral et politique tout *déni* de reconnaissance ne peut en effet que générer l'indignation, voire la révolte devant un mépris ressenti comme une injustice tout ensemble personnelle *et* sociale. La liste *historique* des revendications qui en découlent est, par principe, infinie : indignation, puis révolte contre le déni de reconnaissance, devenu insupportable individuellement *et* socialement, des minorités ethniques, des femmes, des sexualités non dominantes, de l'enfance, des handicaps, des multiples ségrégations, etc.

Concluons en soulignant deux points déterminants :

- 1- La lutte pour la reconnaissance représente, en tant que phénomène moral et politique fondamental et premier, un *processus infini*, que ce soit au niveau des formes d'amour, des formes de législation et de droit, ou des formes sociales de l'estime à laquelle on pense pouvoir prétendre – ces dernières constituent ce qu'on nomme aujourd'hui les droits « sociaux », par différence avec les droits « politiques » classiques, et résultent des nouvelles formes et des nouvelles exigences de solidarité et d'action.
- 2- Pourtant, la lutte infinie contre les dénis de reconnaissance comporte toujours la possibilité d'une *destruction* du lien social et, par suite, de l'identité collective. De fait, cette lutte porte

en elle, par essence, un potentiel de négativité, et ce dernier peut être exacerbé à l'excès si le déni qui est dénoncé persiste malgré tout. C'est ce qui se produit dans les révoltes populaires ou dans les révolutions.

---