

Axel Honneth, Ecole de Francfort

Axel Honneth, actuel chef de file de l'école de Francfort, où il succède à Jürgen Habermas, se réclame d'une philosophie sociale. Il s'attache à identifier les mécanismes qui, dans le capitalisme contemporain, empêchent les êtres humains d'accéder à la réalisation de soi.

Propos recueillis par **Alexandra Laignel-Lavastine (Philo Magazine- janvier 2009)**

C'est au lycée d'Essen, sa ville natale, où il se retrouve en compagnie d'élèves provenant de milieux ouvriers, qu'Axel Honneth, fils de médecin, prend conscience de l'importance du statut social et des affects qui l'accompagnent, comme la honte ou le mépris. Inscrit en doctorat de philosophie après avoir renoncé à des études de lettres et de théâtre, il publie ses premiers articles dans les années 1970. L'un est consacré à Jürgen Habermas, qu'il n'a jamais rencontré. C'est dire sa surprise quand ce dernier lui demande d'être son assistant à Francfort – ce qu'il devient dans les années 1980. Coup d'envoi d'une brillante carrière qui le conduit à diriger, depuis 2001, l'Institut de recherche sociale de Francfort. À 57 ans, l'auteur de *La Société du mépris* est l'un des rares critiques de la société contemporaine dont l'oeuvre originale pourrait contribuer à refonder une pensée de gauche cohérente. Comment retrouver une relation vraie à autrui, à soi-même et au monde ? En insistant sur l'importance de la reconnaissance et du respect de l'individu, en mettant au jour la façon dont le capitalisme néolibéral y porte atteinte, Axel Honneth prolonge avec force la Théorie critique des fondateurs de l'école de Francfort.

Philosophie magazine : Qu'est-ce qu'une société qui fonctionne bien ?

Axel Honneth : C'est une société dont l'environnement social, culturel ou politique permet aux individus de développer une identité autonome ou une relation positive à soi-même. C'est une société dans laquelle chacun devrait pouvoir devenir ce qu'il souhaite être sans avoir à en passer par l'expérience douloureuse du mépris ou du déni de reconnaissance. S'il me fallait résumer d'une phrase mon projet philosophique, je dirais qu'il consiste à réfléchir aux contours que devrait prendre une société pour assurer à ses membres les conditions d'une « vie bonne ». Je pars ainsi du constat qu'il existe dans nos sociétés des déficiences découlant moins d'une violation des principes de justice que d'une atteinte concrète aux conditions de l'autoréalisation individuelle.

L'idée qu'une société peut aussi échouer dans ce sens-là était déjà au coeur de la Théorie critique élaborée par les fondateurs de l'école de Francfort (lire encadré page 55). Ils s'étaient donné comme horizon d'oeuvrer à l'avènement d'une « communauté d'hommes libres ». Si la perspective marxiste qui dominait cette approche me paraît en partie dépassée, sa visée éthique n'a, elle, rien perdu de sa charge explosive en ce début du XXI^e siècle. À l'heure de la mondialisation, l'évolution prise par le capitalisme s'oriente de fait dans une direction où les conditions du respect et de l'estime de soi risquent d'être considérablement meurtries, que ce soit à travers les tendances à la marchandisation, à la destruction des relations privées ou à travers les exigences de performance qui pèsent sur chacun.

Par cette visée éthique, l'école de Francfort ne s'inscrit-elle pas dans le sillage de ce que vous appelez la « philosophie sociale » ?

Absolument, bien que la notion de « philosophie sociale », dont je me réclame, soit rarement employée en France. J'entends par là cette grande tradition qui assigne à la philosophie la tâche spécifique de diagnostiquer les pathologies sociales, autrement dit les perturbations qui réduisent ou détruisent les conditions requises pour mener une « vie réussie ». De Jean-Jacques Rousseau à Cornelius Castoriadis ou Charles Taylor, en passant par Karl Marx, Max Weber, Michel Foucault ou Jürgen Habermas, ce courant de pensée va ainsi inventer un nouveau genre d'enquête philosophique dont la préoccupation première n'est pas tant de pointer les inégalités ou les injustices sociales, que de mettre au jour les critères éthiques d'une vie accomplie ou plus humaine. Hannah Arendt a, par exemple, accordé une valeur particulière à la participation active des citoyens à la vie démocratique, cette pratique permettant aux individus de parvenir à la conscience de leur propre liberté.

Pouvez-vous nous éclairer sur la notion de « lutte pour la reconnaissance », au coeur de votre réflexion ?

Pour en saisir la nouveauté, il faut partir du modèle utilitariste encore dominant dans les sciences sociales. Ce modèle considère la société comme une collection d'individus motivés par le calcul rationnel de leurs intérêts et la volonté de se faire une place au soleil. Du coup, il est incapable de rendre raison de ces conflits qui naissent d'attentes morales insatisfaites et que je place au coeur même du social. En m'appuyant sur le jeune Hegel, mais aussi sur les acquis de la psychologie sociale (de George Herbert Mead à Donald Winnicott), je propose de comprendre les confrontations sociales sur le modèle d'une « lutte pour la reconnaissance ». Cela suppose que la réalisation de soi comme personne dépende très étroitement de cette reconnaissance mutuelle. C'est pourquoi je distingue trois sphères de reconnaissance, auxquelles correspondent trois types de relations à soi. La première est la sphère de l'amour qui touche aux liens affectifs unissant une personne à un groupe restreint. Seule la solidité et la réciprocité de ces liens confèrent à l'individu cette confiance en soi sans laquelle il ne pourra participer avec assurance à la vie publique. La deuxième sphère est juridico-politique : c'est parce qu'un individu est reconnu comme un sujet universel, porteur de droits et de devoirs, qu'il peut comprendre ses actes comme une manifestation – respectée par tous – de sa propre autonomie. En cela, la reconnaissance juridique se montre indispensable à l'acquisition du respect de soi. Mais ce n'est pas tout. Pour parvenir à établir une relation ininterrompue avec eux-mêmes, les humains doivent encore jouir d'une considération sociale leur permettant de se rapporter positivement à leurs qualités particulières, à leurs capacités concrètes ou à certaines valeurs dérivant de leur identité culturelle. Cette troisième sphère – celle de l'estime sociale – est indispensable à l'acquisition de l'estime de soi, ce qu'on appelle le « sentiment de sa propre valeur ». Si l'une de ces trois formes de reconnaissance fait défaut, l'offense sera vécue comme une atteinte menaçant de ruiner l'identité de l'individu tout entier – que cette atteinte porte sur son intégrité physique, juridique ou morale. Il s'ensuit qu'une des questions majeures de notre époque est de savoir quelle forme doit prendre une culture morale et politique soucieuse de conférer aux méprisés et aux exclus la force individuelle d'articuler leurs expériences dans l'espace démocratique au lieu de les mettre en actes dans le cadre de contre-cultures violentes.

Appliquée à la situation qui prévaut en France, cette grille de lecture paraît très éclairante : crise des banlieues, loi sur le port du voile à l'école, concurrence des mémoires... Quel regard portez-vous sur ces évolutions ?

Il convient d'être très attentif aux effets négatifs engendrés par la dépréciation de certains modèles de réalisation de soi. S'ils n'entrent pas en conflit avec les valeurs universelles, il y a un risque à les dévaluer. Que ceux qui se conforment à ces modèles particuliers ne puissent plus accorder à leur existence la moindre signification positive eu égard aux fins éthiques communes que s'assigne la collectivité. Sur le voile islamique, je qualifierais ma position d'agnostique : dans la mesure même où nous ne pouvons pas connaître avec certitude les raisons qui poussent un certain nombre de jeunes filles à porter le foulard, on ne devrait pas l'interdire dans l'espace public. Si le désir de porter le voile peut traduire une forme d'oppression, familiale ou communautaire, il peut aussi relever d'une logique d'émancipation ou d'une volonté d'affirmation de soi autonome. Quant aux récentes controverses autour du « devoir de mémoire », elles montrent combien la reconnaissance sociale est liée à la dimension du passé. Il me semble légitime que certains individus échouent à se sentir membres à part entière de la société dans laquelle ils sont nés aussi longtemps que l'histoire de l'oppression ou du génocide subis par leur groupe n'a pas été publiquement reconnue et débattue.

Toute proportion gardée, n'oublions pas que la pleine reconnaissance par les Allemands des crimes commis contre les Juifs a conditionné, après-guerre, le retour de ces derniers dans la vie publique. On retrouve d'ailleurs dans le débat français contemporain certains des arguments échangés en Allemagne lors de la « querelle des historiens » (Historikerstreit) de 1986-1987 à propos du passé national-socialiste. Les uns disaient en avoir assez de la culpabilité, de la repentance et de l'autoflagellation, revendiquant le droit de marcher la tête haute. Les autres, dont Jürgen Habermas, soutenaient que, pour marcher la tête haute, il faut assumer la responsabilité du passé et se montrer capable d'en débattre ouvertement.

L'interprétation de ces polémiques en termes de « prolifération des victimes » ne vous paraît donc pas pertinente ?

Le statut de victime étant désormais valorisé, il convient d'être prudent. Reste qu'entre une vraie victime (même indirecte s'il s'agit de descendants d'esclaves ou de colonisés) et une fausse (celle qui instrumentalise l'histoire pour se promouvoir sur la scène médiatique), la distinction n'est pas bien difficile à établir. Encore une fois, la lutte pour la reconnaissance publique des faillites morales du passé me semble légitime, et on peine, de ce côté-ci du Rhin, à comprendre pourquoi tant d'intellectuels français s'y montrent aussi peu sensibles. J'avancerai un autre argument : c'est justement la reconnaissance publique des crimes du passé, même commis il y a fort longtemps, qui détermine la sortie de l'état de victime. Sans cette reconnaissance, l'individu ne peut en venir à se penser en sujet à part entière de sa propre vie.

Vous consacrez la dernière partie de La Société du mépris à explorer les « paradoxes » du capitalisme néolibéral. Ce thème constitue aussi le fil directeur de La Réification, votre prochain livre à paraître en français. La critique du capitalisme aurait-elle encore un avenir ?

Ces paradoxes ou ces « pathologies » tiennent à mes yeux à ce que les idéaux d'émancipation, qui ont beaucoup progressé dans le monde occidental au cours des trois dernières décennies, semblent presque entièrement récupérés par le néolibéralisme et, de là, retournés en leur contraire. Si les possibilités d'épanouissement individuel se sont élargies (avec l'éducation, les voyages, le temps libre, la consommation, etc.), elles se trouvent désormais détournées au profit de l'idéologie managériale de la performance économique. On peut à cet égard parler de régression morale. Le principe de réalisation de soi ainsi instrumentalisé donne naissance à de nouvelles pathologies – sentiment de vide intérieur, d'inutilité, d'anxiété, etc. L'énorme pression néolibérale contraint les individus à se penser eux-mêmes comme des produits et à se vendre en permanence : il faut sans cesse se présenter comme étant hypermotivé, flexible, adaptable, etc. Ce n'est donc plus l'aptitude au dialogue intérieur et à la solidarité qui se trouve privilégiée, mais ce qui contribue au contraire à ruiner cette aptitude : l'extension d'un rapport de plus en plus marchand et stratégique à soi-même et aux autres. En ce sens, la reconnaissance, qui conduit à reconnaître en autrui une commune appartenance à l'humanité, doit être prolongée par une autoreconnaissance, soit l'assomption par chacun de son unicité, laquelle transcende tout traitement comme un objet.

Étant donné qu'il ne s'agit pas de revenir au monde d'hier, la question demeure de savoir comment contrebalancer ces tendances pathogènes que la mondialisation ne fait qu'accroître. Ma réponse ne se situe pas, à la manière de certains républicains français, du côté d'une restauration des communautés politiques nationales. Des solutions ne pourront émerger que dans le cadre d'une Europe forte à même de résister aux aspects négatifs de la globalisation, mais à condition de ne pas faire dériver la solidarité européenne de nos traditions culturelles ou de nos racines chrétiennes. Cette dernière approche me paraît peu féconde. Je pense que le sens de la solidarité ne se consolide vraiment qu'à la faveur d'expériences partagées dans le domaine de la « productivité » – non pas seulement économique, mais aussi artistique ou intellectuelle. Vous semblez toujours vous situer à égale distance de l'éthique libérale et d'une éthique communautarienne... Ma tentative pour mettre en lumière la grammaire morale des conflits sociaux partage avec Kant et la tradition libérale l'attachement à la notion d'autonomie ainsi qu'à des normes aussi universelles que possible. Je crois cependant avec les « communautariens » [courant de philosophie politique, critique des méfaits de l'individualisme libéral, Ndlr] que l'autoréalisation de l'être humain exige des formes de relations intersubjectives, les individus ne se constituant en personne que lorsqu'ils apprennent à s'envisager – à partir d'un « autrui » approbateur ou encourageant – comme des êtres dotés de qualités et de capacités positives.

La société du mépris. Vers une nouvelle théorie critique.

Axel Honneth,

Encore peu connu en France, Axel Honneth, philosophe et sociologue allemand, est professeur à l'université de Francfort où il a succédé à Jürgen Habermas. Comme son prestigieux prédécesseur, il se veut le continuateur de la célèbre école de Francfort fondée au début des années 1930 par Max Horkheimer et Theodor Adorno. Axel Honneth renouvelle avec force la Théorie critique initiée par les fondateurs de cette école. *La société du mépris* est un recueil d'articles et d'interviews parus ces cinq dernières années. Ces textes portent sur le renouveau de la Théorie critique, mais aussi sur l'apport fondamental d'Axel Honneth à la philosophie sociale : *La lutte pour la reconnaissance*, titre de son ouvrage majeur qui fut traduit en France en 2000 et publié aux éditions du Cerf.

A la différence des théories de la justice sociale qui ont dominé depuis *Théorie de la justice* de John Rawls (1971) et qui privilégient le juste sur le bien, Axel Honneth, dans le prolongement de la Théorie critique, réfléchit à une société assurant à ses membres les conditions d'une « vie bonne ». A l'heure de la mondialisation, où l'évolution des sociétés modernes s'oriente dans une direction où les conditions du respect et de l'estime de soi risquent d'être considérablement compromises, le philosophe allemand insiste sur l'importance de la reconnaissance sociale. Le point de départ de Honneth se trouve chez le jeune Hegel qui avait élevé au rang de concept philosophique la notion de *reconnaissance*. Mais, au-delà de Hegel, il s'appuie sur la psychologie sociale de George Herbert Mead et la psychanalyse de Donald Winnicott. Il distingue trois sphères de reconnaissance nécessaires pour la réalisation de soi.

La première est la sphère de l'amour qui se rapporte aux liens affectifs unissant une personne à un groupe restreint. S'appuyant sur les travaux de Winnicott, Honneth insiste sur l'importance de ces liens affectifs dans l'acquisition de la confiance en soi, indispensable à la participation à la vie sociale. La deuxième sphère est juridico-politique : c'est parce qu'un individu est reconnu comme sujet de droits et de devoirs qu'il peut comprendre ses actes comme une manifestation, respectée par tous, de sa propre autonomie. En cela, la reconnaissance juridique est indispensable à l'acquisition du respect de soi. Enfin, la troisième sphère est celle de la reconnaissance sociale, qui permet aux individus de se rapporter positivement à leurs qualités particulières, à leurs capacités concrètes. L'estime sociale, propre à cette sphère, est indispensable à l'acquisition de l'estime de soi.

On comprend tout l'intérêt de la théorie de la reconnaissance pour la compréhension de phénomènes sociaux comme la crise des banlieues. La révolte des jeunes peut être interprétée comme un refus de la société du mépris et une lutte pour la reconnaissance sociale. Mais là ne s'arrête pas l'intérêt des travaux d'Axel Honneth. En quoi consiste l'action éducative et sociale auprès des jeunes en difficulté, si ce n'est à travailler autour de la construction ou de la reconstruction des trois sphères de reconnaissance ?

Paris, la Découverte, 2006, 360 pages, 25 €.