

IDENTIFICATION ET RÉIFICATION : LA THÉORIE CRITIQUE D'AXEL HONNETH

Axel Honneth, *Réification*, Paris, Gallimard, 2007

Introduction

La tradition francfortoise ne distingue pas philosophie et sociologie, réunies sous le titre de « philosophie sociale », et c'est dans cette jonction qu'elle trouve son ressort pour faire la « théorie critique ». La « réification », un concept clé de cette tradition, est aujourd'hui réhabilité par Axel Honneth. Son livre *Verdinglichung*, issu des *Tanner Lectures* qu'il a tenues en 2005 à l'université de Californie, Berkeley, est paru en 2005 en Allemagne chez Suhrkamp ; sa traduction française faite par Stephan Haber, *Réification*, est parue cette année chez Gallimard. Son but est d'analyser les formes contemporaines de réification, concept réélabéré dans le cadre de sa théorie de la reconnaissance. La réification se produit quand il y a un oubli de la reconnaissance.

Il s'agit dans la philosophie sociale de Honneth tout d'abord d'une question normative: quels sont les critères normatifs d'une « bonne vie », de l'autoréalisation individuelle ? Ensuite, il s'agit d'une question sociale : comment une société peut-elle assurer à ses membres les conditions de cette bonne vie, de cette autoréalisation ? Enfin, il s'agit d'une analyse critique : comment les pathologies sociales détruisent-elles les conditions d'une « bonne vie » ; comment, par la mercantilisation, la destruction des relations privées et les exigences de performance annihilent-elles les conditions de respect et d'estime de soi ? Cette philosophie sociale se distingue par là d'une philosophie politique, qui s'interroge surtout sur les principes de justice.

Le rôle central revient à la reconnaissance, la relation intersubjective qui, en soutenant la bonne vie, se décline selon trois formes : les relations primaires (amour, amitié), desquelles résulte la confiance en soi ; les relations juridiques (droit), qui assurent le respect de soi ; les valeurs de la communauté (solidarité), qui donnent l'estime de soi. Mais il s'agit là de trois formes substantielles de reconnaissance. Honneth introduit aussi un concept de reconnaissance existentielle qui précède ces trois formes substantielles, en remplaçant dans *Réification* le concept heideggérien de « Sorge », en tant que forme originaire d'être dans le monde. Ce concept de reconnaissance existentielle signifie une attitude affirmative par rapport aux autres personnes antérieure à toutes les autres formes de reconnaissance. Honneth montre cette antériorité d'un point de vue génétique et conceptuel.

L'identification

La démonstration « génétique » concerne les conditions de l'acquisition infantile de la prise de perspective, qui caractérise la spécificité du comportement humain. La psychologie du développement et de la socialisation montrent que l'apparition de la capacité infantile à penser et interagir est un processus qui se réalise à travers le mécanisme de la prise de perspective (une conception basée sur une synthèse de Piaget et Mead, ou Donald Davidson et Freud). L'enfant apprend à se rapporter à un monde objectif au fur et à mesure que, de la perspective d'une deuxième personne, il se décentre de la perspective égocentrique. Le bébé assume cette deuxième perspective et, à partir d'elle, saisit le monde, ce qui lui permet d'acquérir une représentation objective des objets. Normalement cela se passe au cours du neuvième mois (« révolution des neuf mois »). La personne de référence est perçue comme un acteur intentionnel qui a aussi une posture dirigée vers le monde autour de lui, et qui pour cela a en lui-même tant de signification.

C'est à partir de ce point de vue que Honneth critique la psychologie du développement de Mead et Davidson : ceux-ci montrent la nécessité de la prise de perspective pour l'apparition de la pensée symbolique, mais ignorent l'aspect émotionnel du rapport entre l'enfant et la personne de référence. D'où leur tendance au cognitivisme, en ne considérant pas l'émotion dans le rapport de l'enfant avec la personne de référence, ainsi qu'avec la troisième personne, à laquelle l'enfant se rapporte activement après. L'argument central contre cette abstraction cognitiviste réside pour Honneth dans les recherches sur la cause de l'apparition de l'autisme. Dans l'autisme, dû à diverses barrières, surtout constitutives, l'enfant ne développe plus de sentiment de rapport avec la personne de référence. Dans le cas normal, affirment Peter Hobson ou Michael Tomasello, l'identification émotionnelle avec l'autre est la condition nécessaire qui rend possible la prise de perspective qui mène au développement de la pensée symbolique. La différence fondamentale entre Hobson et Tomasello, d'un côté, et les conceptions cognitivistes, de l'autre, est l'identification précédente, le sentiment du rapport avec la personne de référence. L'autisme, pour les théories plutôt cognitivistes, est un déficit dans la connaissance, une perturbation dans la fonction de penser ou de parler. Pour Tomasello et Hobson, l'autisme surgit parce que l'enfant ne répond pas à la présence émotionnelle de la personne de référence. Même si la cause est génétique ou découle de la physiologie du cerveau, ce qui est décisif est que l'enfant ne s'identifie pas. Pour Martin Dornes, l'enfant autiste ne connaît personne, reste enfermé dans son monde : l'autiste a l'esprit aveugle non à cause d'un déficit cognitif, mais à cause d'un sentiment aveugle. Honneth reconnaît ici son rapport avec Theodor Adorno : dans la *Minima Moralia* et dans la *Dialectique Négative*, Adorno voit le développement de l'esprit humain, de façon similaire à Hobson et Tomasello, comme lié à la condition d'imitation de la personne de référence aimée.

„Ein Mensch wird zum Mensch“ (« une personne devient une personne »), un être spirituel, „überhaupt erst, inder er andere Menschen imitiert“ (seulement lorsqu'elle imite les autres personnes »). Cette imitation est la „Urform der Liebe“ (« forme originaire de l'amour »)(Aph. 99). Se mettre dans la perspective d'une deuxième personne suppose une forme de reconnaissance qui ne peut pas être faite dans un mode cognitif ou épistémique, puisqu'elle contient un moment d'amour, d'ouverture. Adorno écrit en termes psychanalytiques : « une possession libidineuse de l'objet » ; et Honneth écrit : « cette liaison d'une personne à l'autre, ce qui permet qu'une personne se mette dans la perspective de l'autre ».

Cette reconstruction du concept de l'identification chez Honneth, comme preuve de l'antériorité de la reconnaissance, présente quelques similarités avec le concept d'identification chez Freud. D'une part, Freud observe que chacun appartient à plusieurs groupes sociaux (famille, école, religion etc.) et a une multiplicité d'identités. À travers cette identification avec plusieurs groupes, l'individu construit une personnalité indépendante et originale, une autobiographie unique, un style de vie alternatif. En même temps, l'individu développe aussi des liaisons émotionnelles avec ceux à qui il s'identifie. Ainsi, l'identification supporte la vie mutuelle, à travers laquelle les fondements de la culture sont établis. L'identité se caractérise ainsi comme transindividuelle, tel que le dit Balibar : ni purement individuel, ni purement collectif, le « soi » peut être vécu comme quelque chose de singulier qui ne se réduit à aucun modèle. Et c'est pour cela qu'on ne peut pas parler d'identité, mais de processus d'identification, puisqu'aucune identité n'est donnée pour toujours. Chacune est ambiguë et comprend plusieurs identités, en conflit de plusieurs façons.¹

Ici s'arrête la similitude entre la reconstruction honnethienne du concept d'identification en *Réification* et la théorie de l'identification chez Freud. On pourrait cependant poursuivre avec Freud pour en dégager certaines problématiques qui peuvent aussi s'avérer productives aujourd'hui. Freud observe que ce processus d'identification est perturbé quand l'identification est fixée dans un seul modèle qui est considéré comme « invariable », qui exclut les autres et qui est aussi exclu par les autres. Comme Balibar l'explique, l'individualité est réduite à une identité « univoque », « massive » et « exclusive ». Un individu est totalement identifié à son rôle : le rôle de femme, d'étranger, d'employé, etc. Cela est la base du phénomène par lequel une identité est formée, qui exclut toute autre, qui élimine toute trace d'altérité en « nous » et « moi », qui préfère la mort à tout mélange avec l'autre. Dans ce cas, la violence se cristallise autour de demandes et impositions d'identités, et les conflits d'identité peuvent devenir annihilateur ou auto-annihilateur². Ainsi, l'identification peut avoir aussi bien un sens positif que négatif (même destructive) pour la vie sociale (inclusion ou exclusion).

¹ Etienne Balibar, *La crainte des masses*, Paris, Galilée, 1997, p. 45-46.

² *Idem*, p. 46-47.

C'est par le concept du narcissisme que Freud explique ce phénomène. Le narcissique (celui qui aime ce qu'il est, ce qu'il était, ce qu'il souhaiterait être)³ construit un idéal par lequel il se juge lui-même et les autres, qui a un composant aussi bien individuel que social : « c'est l'idéal commun d'une famille, d'une classe, d'une nation »⁴. Cet idéal intériorisé lie l'individu et la société, de telle façon que la « mauvaise conscience » (ne pas atteindre cet idéal), qui était d'abord seulement la peur de perdre l'amour de ceux qui sont autour de soi, devient « peur sociale » – la peur d'être condamné par la société entière dans laquelle on vit⁵.

C'est pour cela que, comme Moscovici observe, la psychologie sociale n'est pas basée sur le principe que les êtres humains sont seulement des êtres sociaux : leurs tendances sociales et antisociales coexistent, et une liaison sociale durable peut être constituée seulement si leurs tendances antisociales sont dépassées. Narcissisme signifie autoréférence : l'amour exclusif pour son propre corps et pour soi-même qui rend l'individu indifférent et impatient par rapport aux autres. Le narcissisme a sûrement une dimension sociale collective, puisque la représentation du moi est basée sur une conception collective (ma famille, mon église, ma race, ma nation etc.) ; cependant, la libido n'est pas transférée à n'importe quel objet. Le culte de soi-même s'étend seulement à ceux qui appartiennent au même groupe. La sympathie pour ceux qui appartiennent au même groupe est complétée par l'antipathie pour ceux qui appartiennent à l'autre : celui du même groupe est supérieur aux autres, et seulement ceux qui appartiennent au même groupe sont traités comme humains. Du narcissisme vient le sentiment de supériorité, le patriotisme, le racisme, la xénophobie, le préjugé contre les autres classes sociales et tous les autres visions discriminatoires similaires qui empêchent ou détruisent la formation des liaisons sociales⁶.

Ainsi, dans la théorie de l'identification de Freud, la perspective égocentrique n'est pas complètement dépassée par l'identification ; narcissisme et identification coexistent, le narcissisme conditionne même avec qui on s'identifie. L'identification ne se laisse pas abstraire des sujets concrets avec qui elle a lieu, l'identification du bébé avec ses parents ne se laisse pas transférer à tous les autres humains en général au point de pouvoir être considéré comme un phénomène existentiel antérieur à tous les autres. Elle ne peut être considérée que substantiellement. Freud développe cette idée dans la *Psychologie des Masses* pour analyser les pathologies qui surgissent quand le narcissisme est lié aux institutions, ce qui a inspiré plusieurs analyses des États totalitaires (chez Kelsen, Reich, Adorno...) et toutes les formes d'institutionnalisation des discriminations.

³ Sigmund Freud, *Zur Einführung des Narzissmus*, in: *Studienausgabe* Vol. III, Frankfurt, Fischer, 2000, p. 56.

⁴ *Idem*, p. 68.

⁵ *Idem*, p. 68 ; Sigmund Freud, *Massenpsychologie und Ich-Analyse* (1921), in: *Studienausgabe* Vol. IX, Frankfurt, Fischer, 2000, p. 98.

⁶ Serge Moscovici, *L'âge des foules*, Bruxelles, Editions Complexe, 1985, p. 309-310.

Or si Honneth, dans ses analyses de l'identification, ne procède pas à une reconstruction de ce caractère ambigu que le concept d'identification a chez Freud, il apporte une autre avancée fondamentale : il s'agit de lier la psychologie sociale à la sociologie, ce qu'il entreprend avec le concept de réification.

La réification

Le rapport entre le concept de reconnaissance, en tant que l'identification de la psychologie sociale, et le concept de « réification » de Lukacs constitue un des enjeux centraux du livre de Honneth. En fait, les Francfortois de la première génération ont, sous différents rapports, entrepris de relier la sociologie à la psychologie sociale freudienne et son concept d'identification : la psychologie sociale, que chacun entendait à sa propre façon, peut expliquer la psyché humaine, mais elle n'explique pas les phénomènes sociaux qui conditionnent cette psyché ; et la sociologie, de sa part, peut expliquer ces phénomènes sociaux, mais elle n'explique pas comment se constitue une réponse psychique à ces phénomènes. Honneth, pour sa part, considérant cette sociologie de la première génération de l'Ecole de Francfort comme trop limitée aux analyses du capitalisme, veut élargir l'aspect sociologique à d'autres rapports sociaux exprimés en termes de lutte pour la reconnaissance.

Ainsi, comme la reconnaissance, dans sa signification existentielle, signifie dans un sens élargi le rapport intéressé à soi-même, aux autres et au monde, la réification signifie de façon générale l'absence de cet intérêt. La réification n'est pas « injuste », elle ne viole pas un principe moral. Elle est une pathologie sociale, non parce qu'elle ne correspond pas à un idéal d'activité, mais parce qu'elle atrophie une praxis originaire dans ce rapport des êtres humains à soi-même, aux autres et au monde. Les formes de réification (le revers des formes de reconnaissance) sont subjectives (le rapport à soi-même), intersubjectives (le rapport aux autres personnes) et objectives (le rapport au monde). Honneth veut ainsi élargir le concept de la réification à d'autres rapports sociologiques et non seulement à ceux du capitalisme.

C'est en fait surtout dans cette dernière forme (rapport au monde) que le marxisme occidental comprenait par réification le phénomène de saisir les marchandises, qui sont constituées intersubjectivement, comme si elles étaient de choses, produits de la nature, et non de l'activité humaine. Marx a compris comme fétichisme de la marchandise l'illusion qui apparaît quand les relations sociales assument la forme d'une relation entre choses, *extérieure* aux personnes :

« L'énigme de la forme marchandise consiste tout simplement dans ceci : qu'elle renvoie aux personnes le caractère social de leur propre travail comme caractère objectif des propres produits du travail, comme caractéristiques naturelles sociales de ces choses

; ainsi, elle réfléchit la relation sociale des producteurs avec le travail total comme une relation sociale qui existe extérieurement à eux, entre objets »⁷.

Weber, à son tour, a séparé le phénomène de la réification de sa base économique, et a ainsi vu dans le capitalisme basé sur la rationalité formelle, dans le calcul de l'action, seulement le phénomène général de la rationalisation sociale, comme une caractéristique spécifique du rationalisme occidental, qui confère à tout une forme "extérieure" d'universalité⁸. La conception fondamentale de Marx, selon laquelle les systèmes, en dépit d'appartenir aux personnes, assument le caractère d'une extériorité réifiante, est transférée par Lukacs (en s'appuyant aussi sur Weber) à toutes les dimensions de la vie, et est ainsi généralisée⁹. La vie est réifiée par une "objectivation fantasmagorique"¹⁰. L'être humain est vu comme une partie mécanisée d'un système qui semble avoir une existence indépendante de lui-même. Le "caractère contemplatif du comportement capitaliste du sujet"¹¹ l'empêche d'avoir une vraie connaissance des systèmes. Cependant, Lukács ne tombe pas dans la résignation wébérienne, parce qu'il espère, comme Marx, que la fin du mode de production capitaliste mettra un terme au phénomène de réification. Horkheimer, à son tour, a aussi analysé le phénomène de réification, qui découle d'une perspective seulement extérieure, dans la science moderne. Le scientifique spécialisé, "qui considère la réalité sociale de ses produits comme extérieure", a été artificiellement séparé du citoyen qui participe à cette réalité, écrit-il dans son essai *Théorie traditionnelle et théorie critique*¹². Et dans la *Dialectique des Lumières*, Adorno et Horkheimer ont généralisé la thèse de la réification et de l'extériorisation, esquissant depuis le début de la civilisation un processus d'instrumentalisation de la raison, transformant le monde en faits et choses.

Habermas, dans sa confrontation critique avec la théorie des systèmes de Luhmann, a pour sa part développé son concept de système par le biais d'un changement méthodologique : la perspective du participant, qui prédomine dans le monde de la vie, est remplacée dans le système par la perspective du spectateur, dont il résulte une conception seulement « extérieure » du système politique et économique : « j'ai introduit le concept systémique de société par le biais d'une objectivation méthodique du monde de la vie et ainsi j'ai fondé le changement (lié à cette

⁷ Karl Marx, *Das Kapital* (1867), in *Karl Marx-Friedrich Engels Werke* (MEW), Berlin, Dietz, 1953, vol. 23, p. 77.

⁸ Max Weber, "Vorbemerkung", in _____, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* (1920), Tübingen,, Mohr, 1988, p. 1-16

⁹ Georg Lukács, *Geschichte und Klassenbewusstsein* (1923), Neuwied und Berlin, Luchterhand, 1968, p. 98

¹⁰ *Idem*, p. 94.

¹¹ *Idem*, p. 109.

¹² Max Horkheimer, *Traditionelle und kritische Theorie* (1937), in _____, *Gesammelte Schriften*, Frankfurt am Main, Fischer, vol. 4, 1987, pp. 162-216, p. 183.

objectivation) de la perspective du participant à celle de l'observateur »¹³. Or la tradition matérialiste, dans ses différentes variantes, a vu dans cette observation *extérieure* au système la cause du phénomène de la réification.

Au fur et à mesure que Habermas conçoit l'économie conformément à la théorie du système, il s'éloigne décisivement de la tradition matérialiste de l'analyse de la société. Surtout parce que, pour lui, « les nouveaux conflits ne sont plus causés par les *problèmes de distribution*, mais par des questions de *grammatiques des formes de vie* »¹⁴. Différemment de Marx, pour qui la déformation du monde de la vie est causée par les conditions de reproduction matérielle, Habermas considère que les pathologies sociales sont provoquées quand le monde de la vie n'arrive pas à résister à la colonisation, aux attaques des impératifs systémiques. Cette opposition entre monde de la vie et système permet à Habermas de réfléchir de manière critique sur la colonisation du monde de la vie par les systèmes, mais pas sur les relations de domination entre les sujets. Et c'est cela qui empêche Habermas de développer une théorie plus approfondie sur les rapports d'exploitation¹⁵.

En réintroduisant le concept de réification du monde, Honneth prend une distance par rapport au regard « extérieur » que Habermas avait introduit dans sa philosophie pour tenir compte du modèle dualiste de la société divisée en monde de la vie et système (une division que Honneth ne soutient pas). Ainsi s'établit une considérable différence entre Habermas et Honneth : chez Honneth, la psychologie sociale et Lukacs sont réhabilités dans la philosophie sociale, leurs concepts centraux d'identification et de réification (au moins dans certains de ses aspects) sont reconsidérés, le lien entre la psychologie sociale et la sociologie a de nouveau sa place dans la théorie critique, qui mobilise dès maintenant ces différentes perspectives disciplinaires pour penser les enjeux concrets contemporains – l'œuvre *Réification* marque un tournant dans la tradition de l'Ecole de Francfort.

Soraya NOUR

¹³ Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns* (1981), Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1988, vol. II, p. 549.

¹⁴ *Idem*, p. 576

¹⁵ Jacques Bidet, *Théorie de la modernité*, Paris, PUF, 1990, p. 95-118.