



HAL
open science

Conflit, reconnaissance et réification : figures de la réciprocité chez J.P. Sartre

Alice Le Goff

► **To cite this version:**

Alice Le Goff. Conflit, reconnaissance et réification : figures de la réciprocité chez J.P. Sartre. Alice Le Goff, Miriam Bankovsky Penser la reconnaissance entre théorie critique et philosophie française contemporaine, Editions CNRS, pp.91-113, 2012. hal-01480040

HAL Id: hal-01480040

<https://hal.science/hal-01480040>

Submitted on 19 Jun 2018

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Conflit, reconnaissance, réification : figures de la réciprocité chez Sartre.

Alice LE GOFF¹

La théorie de Honneth constitue l'une des tentatives les plus abouties de réactualisation du legs hégélien en matière d'analyse des conflits de reconnaissance. C'est la référence à la psychologie meadienne qui a permis à Honneth de reprendre les intuitions hégéliennes et d'en faire le fil conducteur d'une théorie sociale expliquant les processus de transformation sociale en fonction d'exigences normatives, inscrites dans des relations de reconnaissance². Sur cette base, la reprise de la tripartition hégélienne a posé les bases d'une analyse des luttes sociales au prisme d'une « grammaire » du mépris et de la reconnaissance. Le souci de mettre en lumière la façon dont on peut saisir le développement historique comme un processus conflictuel de lutte pour la reconnaissance a amené Honneth à revisiter l'histoire de la pensée post-hégélienne avec une attention toute particulière portée aux philosophies sociales de Marx, Sorel et Sartre. Il s'est agi de montrer en quoi celles-ci ont en commun de saisir les conflits sociaux comme porteurs de revendications de reconnaissance sans disposer des ressources permettant d'éclairer la structure morale de ces conflits.

Telle est l'intuition qui commande aussi bien la lecture que Honneth propose de Marx et de Sorel que son interprétation de l'apport sartrien. En ce qui concerne la démarche sartrienne plus spécifiquement, elle aurait, selon Honneth, eu le mérite de mettre en relief

¹ Alice Le Goff est maître de conférences en philosophie sociale et politique à l'Université Paris Descartes.

² HONNETH A., *La lutte pour la reconnaissance*, trad. Pierre Rusch, Paris, Cerf, 2000.

la conviction que les conflits sociaux doivent être compris comme « l'effet d'une perturbation des rapports de reconnaissance entre des acteurs collectifs »³, esquissant les contours d'une théorie de la lutte pour la reconnaissance. Mais une telle théorie en serait restée au stade de l'esquisse en raison des limites de la déclinaison existentialiste du projet hégélien. La première théorie sartrienne de l'intersubjectivité présente en effet la « lutte pour la reconnaissance » comme un aspect existentiel du *Dasein* humain, appliquant le dualisme ontologique de l'« être-pour-soi » et de l'« être-en-soi » au problème transcendantal de l'existence d'autrui. Tout sujet humain vivant dans un état de transcendance permanente de ses projets d'actions, dépend du regard d'autrui pour atteindre la conscience de soi tout en expérimentant le regard de l'autre comme « une réduction objectivante à une seule de ses possibilités d'existence » ; le sujet ne peut échapper à une telle objectivation qu'en fixant « à son tour l'autre sur un projet d'existence unique »⁴.

Cette dynamique de réification mutuelle signale la façon dont la théorie négativiste de l'intersubjectivité proposée par Sartre ne peut que déboucher sur l'impossibilité de toute forme de reconnaissance. Certes, souligne Honneth, Sartre a rapidement pris conscience des limites son projet et a accordé une place croissante à l'histoire dans ses analyses. Son étude sur la question juive marque ainsi une inflexion notoire en ce qu'elle présente l'antisémitisme comme une forme de mépris social plongeant ses racines « dans les expériences historiques de la petite bourgeoisie »⁵. Corrélativement, Sartre a été amené à prendre de plus en plus en considération la possibilité d'une transformation des rapports sociaux, ses analyses étant dès lors traversées par l'idée que la lutte pour la reconnaissance ne constitue pas « une caractéristique structurelle indépassable de l'existence humaine » mais est « la conséquence rectifiable d'une relation asymétrique entre groupes sociaux »⁶.

³ *Ibid.*, p. 186.

⁴ *Ibid.*, p. 187.

⁵ *Ibid.*

⁶ *Ibid.*, p. 188.

C'est ce modèle qui va être au cœur des analyses que Sartre consacre au mouvement anticolonialiste. Si Honneth reconnaît donc à Sartre le mérite d'avoir accordé une place croissante à la thématique des luttes pour la reconnaissance, il considère cependant que sa philosophie n'a pu se maintenir « à la hauteur du développement théorique de ses analyses politiques » de par son incapacité à « fournir une justification systématique aux présupposés normatifs auxquels l'on doit recourir, si l'on veut considérer les conflits sociaux du point de vue moral de la réciprocité des rapports de reconnaissance »⁷.

Il faut signaler que cette lecture honnéthienne de la philosophie sartrienne a quelque peu évolué depuis *La lutte pour la reconnaissance*. Honneth a plus récemment souligné en quoi *Etre et néant* propose « l'une des analyses les plus convaincantes de la signification socio-ontologique et existentielle de la reconnaissance ». Selon Honneth, Sartre attire notre attention sur la nécessaire distinction entre la reconnaissance comme « attitude cognitive » et la reconnaissance comme « relation existentielle » à autrui, affectant notre capacité d'action : « Sartre est l'un des premiers à souligner que la reconnaissance ne relève pas simplement d'une attitude épistémique, mais renvoie à une sphère plus profonde de notre être au monde, à une attitude existentielle que nous adoptons envers les autres et qui affecte notre manière d'être au monde »⁸. Honneth souligne ainsi l'influence qu'a eue Sartre sur sa conception des formes de reconnaissance tout en maintenant que Sartre, en raison de son insistance sur la dimension irréductiblement agonistique de la reconnaissance, serait resté aveugle à la possible résolution du conflit dans des formes positives et stables de reconnaissance. Si les textes politiques de Sartre, comme *Réflexions sur la question juive* par exemple, envisagent une telle résolution, ils sont irréconciliables avec le négativisme existentiel constituant une constante de la réflexion sartrienne. Bien plus, dans *Critique de*

⁷ *Ibid.*, p. 189.

⁸ Voir l'entretien avec Honneth dans ce volume.

*la raison dialectique*⁹, la reconnaissance aurait cessé d'être analysée comme une attitude existentielle, comme c'était le cas dans *L'Être et le néant*.

Tel est donc le diagnostic honnéthien sur l'apport de la problématique sartrienne à la théorie de la reconnaissance. Diagnostic nuancé donc et qui constitue le fil conducteur de notre analyse dans ce chapitre dont l'enjeu est de montrer en quoi l'on peut confronter à ce point de vue critique de Honneth sur l'apport sartrien, une lecture également critique, d'inspiration sartrienne, de la perspective honnéthienne. Nous allons tout d'abord proposer une analyse reconstituant le parcours sartrien et distinguant les deux grands types d'approche de l'éthique que Sartre a proposées sur la base de son ontologie existentialiste : nous mettrons en relief les points de rencontre mais aussi les points de démarcation entre cette analyse et la lecture honnéthienne de Sartre. Puis, nous insisterons sur la façon dont la perspective sartrienne peut mettre en lumière certains points aveugles de la théorie de Honneth : nous nous attarderons sur trois aspects de l'apport sartrien, en revenant successivement sur la question de la réification, sur celle des rapports entre réciprocité et mobilisation collective puis sur la question de l'identité. Notre but est de montrer en quoi ressort de la philosophie sartrienne une approche « critique » de la reconnaissance, susceptible de nourrir une approche des conflits de reconnaissance qui soit plus différenciée et pluraliste que les approches actuellement dominantes.

D'UNE ETHIQUE DE L'AUTHENTICITE A UNE ETHIQUE DE L' « HUMANITE INTEGRALE ».

La lecture honnéthienne de Sartre rencontre tout autant qu'elle se démarque des lectures dominantes dans le champ des études sartriennes. Elle converge avec l'insistance sur le déplacement du centre de gravité de la théorie sociale sartrienne d'une optique

⁹ SARTRE J.P., *Critique de la Raison Dialectique*, Tomes 1 & 2, Gallimard/NRF, Paris, 1985.

individualiste à une optique historique et sur l'évolution de l'éthique sartrienne d'une éthique de l'authenticité à une éthique de « l'humanité intégrale ».

De fait, l'éthique sartrienne s'est initialement définie comme éthique de l'authenticité sur la base de l'ontologie structurée, dans *L'être et le néant*, autour du dualisme de l'être du phénomène et de l'être de la conscience. Sartre distingue l'en-soi qui est absence de négativité et contingent, et le pour-soi qui est également contingent mais se définit aussi comme manque d'être. Si l'en-soi se caractérise par le fait d'être ce qu'il est, la caractéristique de la conscience est d'être ce qu'elle n'est pas et de n'être pas ce qu'elle est. L'existence désigne le mode d'être du pour-soi qui existe au sens où son être ne lui est pas donné. Elle est transcendance, le pour-soi pouvant s'arracher à son propre être mais aussi s'arracher à l'être du monde en le « néantisant ». La conscience n'est donc pas substance repliée sur son intériorité mais mouvement intentionnel vers le monde. La liberté décrit dès lors non pas une propriété spécifique ou une faculté de l'homme mais désigne son être même. Dans la mesure où en l'homme, l'existence précède l'essence, il ne peut se définir que par un arrachement constant à ce qu'il est par le biais d'un « projet » : « Pour la réalité humaine, être c'est *se choisir* : rien ne lui vient du dehors, ni du dedans non plus, qu'elle puisse *recevoir* ou *accepter*. Elle est entièrement abandonnée, sans aucune aide d'aucune sorte, à l'insoutenable nécessité de se faire être jusque dans le moindre détail »¹⁰. Certes, dans *L'être et le néant*, Sartre insiste également sur la facticité qui caractérise l'existence humaine dans la mesure où personne ne choisit ni quand, ni où il va naître, ni non plus dans quelle classe sociale. Mais ce que Sartre nomme le « coefficient d'adversité des choses » ne saurait être un argument contre notre liberté car « c'est *par nous*, c'est-à-dire par la position préalable d'une fin, que surgit ce coefficient d'adversité »¹¹. De la sorte, les situations auxquelles nous nous confrontons se découpent toujours sur le fond d'un « choix initial » de notre liberté et ne prennent un sens qu'à la lumière de ce choix. Ainsi ne cesse

¹⁰ SARTRE J.-P., *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, Gallimard, 1943, p. 395.

¹¹ *Ibid.*, p. 538.

d'affirmer Sartre : « je suis condamné à exister pour toujours par-delà mon essence, par delà les mobiles et les motifs de mon acte (...) je suis condamné à être libre »¹².

Sartre n'aborde pas, dans *L'être et le néant*, les implications éthiques de cette affirmation radicale de la liberté humaine et se concentre sur l'analyse des multiples façons dont les hommes fuient leur néant en tentant de s'incorporer l'en-soi comme mode d'être. Il s'attarde en particulier sur les conduites relevant de la mauvaise foi par lesquelles on peut chercher à se donner la fixité de l'en-soi. Mais il accorde aussi une place à la façon dont les consciences peuvent se structurer autour du projet d'une synthèse entre en-soi et pour-soi. Ce qui rend le mieux concevable « le projet fondamental de la réalité humaine », selon Sartre, c'est que « l'homme est l'être qui projette d'être Dieu »¹³, c'est-à-dire de constituer un En-soi échappant à la contingence en étant son propre fondement. Aucune dialectique ne permettant le dépassement de l'opposition entre en-soi et pour-soi de sorte, l'homme se caractérise comme « passion inutile »¹⁴.

Et c'est cette « passion inutile » qui commande le développement des relations entre les consciences dont Sartre ne cesse de souligner la dimension conflictuelle dans la mesure où elles recouvrent des processus permanents de réification mutuelle: « s'il y a un autre, quel qu'il soit, où qu'il soit, quels que soient ses rapports avec moi, sans même qu'il agisse autrement sur moi, que par le pur surgissement de son être, j'ai un dehors, j'ai une *nature* : ma chute originelle, c'est l'existence de l'autre »¹⁵. Si toute interaction avec autrui implique, en ce qui concerne le pour-soi, sa dégradation en tant que sujet, on comprend que l'altérité soit associée à une menace et que la seule solution pour la neutraliser semble résider dans tentative de domination d'autrui.

L'horizon éthique qui se dégage des analyses de *L'être et le néant* semble ne laisser la place qu'à une inauthenticité indépassable et à des relations placées sous le signe d'une

¹² *Ibid.*, p. 494.

¹³ *Ibid.*, p. 612.

¹⁴ *Ibid.*, p. 678.

¹⁵ *Ibid.*, p. 309.

impossible réciprocité. Cependant, Sartre va tenter de montrer que l'on peut faire dériver de ce cadre d'analyse une éthique centrée sur le concept de responsabilité. En effet si l'homme n'est rien d'autre que ce qu'il se fait, il est responsable de ce qu'il est et se choisissant, il « choisit tous les hommes »¹⁶. Il est liberté, ne trouvant hors de lui ni valeurs, ni ordres légitimant sa conduite. La valeur ultime de l'éthique dont la philosophie sartrienne dessine les contours est la liberté source de toutes les autres valeurs. Elle se veut éthique de l'authenticité au sens où elle implique pour l'homme le fait d'assumer et de reconnaître sa propre contingence. Enfin, alors que les interactions individuelles étaient placées sous le signe d'un indépassable conflit, Sartre fait de l'égale valeur des libertés un des pivots de sa perspective éthique, pointant le fait le choix de la liberté comme valeur ultime implique d'assumer que la liberté des autres soit aussi un objectif. Sartre insiste ainsi sur le fait qu'il n'est pas « un de nos actes qui, en créant l'homme que nous voulons être, ne crée en même temps une image de l'homme tel que nous estimons qu'il doit être »¹⁷ de sorte qu'au nom de la cohérence, le fait d'assumer notre propre liberté va de pair avec le fait de reconnaître et de vouloir la liberté des autres.

Tels sont les axes de la première éthique dont Sartre a défini les contours dans la lignée de l'ontologie développée dans *L'être et le néant*. Cependant l'écart est grand entre ces axes et cette ontologie. C'est que, reconnaît Sartre, l'authenticité repose ici que sur une conversion radicale dont la psychanalyse existentielle¹⁸ peut être le vecteur¹⁹. Cette conversion, Sartre l'appréhende initialement d'une façon qu'il va considérer de plus en plus comme trop abstraite. De fait, l'inauthenticité a été définie si radicalement comme une condition indépassable qu'on peut se demander comment la conversion est possible. D'où

¹⁶ SARTRE J.-P., *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, Nagel, 1970, p. 25.

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ La psychanalyse existentielle est une méthode d'enquête déchiffrant les comportements d'un homme au prisme de son projet fondamental. La notion implique ainsi la possibilité d'une compréhension d'autrui en tant que sujet - en rupture donc avec notre appréhension ordinaire des actions d'autrui.

¹⁹ Dans *Cahiers pour une morale*, Paris, Gallimard, 1983, p. 13 et 12, Sartre qualifie *L'être et le néant* comme « une ontologie d'avant la conversion » et définit la moralité comme une « conversion permanente ».

le dilemme suivant : soit la définition des structures ontologiques de la conscience proposée initialement est fautive ; soit l'inauthenticité n'est pas l'effet de ces seules structures. Sartre va privilégier la seconde option de façon de plus en plus marquée. Cette inflexion est perceptible dès les *Cahiers pour une morale* qui esquissent un traitement de l'authenticité comme problème social. Si initialement l'inauthenticité semblait résulter d'un choix originel individuel, Sartre souligne, dès les *Cahiers*, qu'elle provient de conditions sociales déterminées par le « choix originel » de l'humanité de commencer par l'oppression : l'authenticité est alors vue, non plus simplement comme le fruit d'une conversion morale, mais comme la réalisation de possibilités propres à l'existence humaine dans des conditions sociales et historiques. Sartre offre ainsi une place à la thématique d'une reconnaissance effective ainsi que le suggère B. Baugh : « réaliser l'authenticité, c'est se comprendre en tant que liberté en situation et prendre une conscience lucide et véridique de la situation, ce qui n'est possible que par une action susceptible d'être confirmée par autrui »²⁰. Dans un contexte d'oppression, la conversion opérée par une « réflexion purifiante » ne peut avoir d'efficace, l'inauthenticité ne résultant pas uniquement du choix d'un individu de fuir l'angoisse mais aussi d'un choix de l'humanité. Il n'y a donc pas de moralité possible sans une action de transformation des structures sociales et la conversion morale doit s'inscrire dans une logique collective. Corrélativement, Sartre admet alors que des rapports d'oppression peuvent restreindre la liberté d'un individu, accordant davantage de poids aux déterminants sociaux et à la façon dont toute transcendance reste « colorée » par le donné qu'elle transcende.

Si les *Cahiers pour une morale* ainsi que les *Réflexions sur la question juive* amorcent une remise en cause de l'optique individualiste qui avait dominé la première formulation de l'ontologie sartrienne, ils s'inscrivent encore dans le cadre d'une éthique de l'authenticité caractérisée par un niveau élevé d'abstraction. Il faudra attendre la *Critique*

²⁰ BAUGH B., « De l'individu à l'histoire : l'authenticité dans les écrits de Sartre », *Philosophiques*, vol. 18, numéro 2, 1991, p. 102 ; voir p. 101-122 pour une analyse éclairante de l'évolution sartrienne.

de la raison dialectique pour que Sartre esquisse les contours d'une éthique révisée. Sartre y élabore le cadre d'une théorie sociale structurée par la notion de *praxis* dialectique définie comme une action exercée par un individu ou un groupe en vue de transformer le milieu en réponse à une menace contre l'intégrité organique. Sartre se concentre notamment sur l'analyse de la façon dont la *praxis* collective se constitue contre des obstacles et en particulier contre la « sérialité »²¹. Si la *praxis* garde des caractéristiques similaires à celle du pour-soi, l'analyse met plus résolument l'accent sur les déterminants matériels et sociaux qui pèsent sur la liberté, tentant de cerner la façon dont le pratico-inerte assigne à chacun son « être de classe ».

C'est sur cette base que Sartre développe, dans la conférence de Rome de 1961, une éthique recentrée sur la notion d' « humanité intégrale ». Dans la lignée de la définition de toute *praxis* comme visant la satisfaction des besoins humains, Sartre définit une éthique concrète orientée vers le développement ou l'épanouissement de l'organisme humain dans toutes ses dimensions. Il adosse ainsi cette éthique à un éventail très large de besoins, des besoins corporels élémentaires aux besoins affectifs (besoin d'amour ou d'estime) en passant par le besoin d'accéder à la culture et un besoin plus large de liberté. L' « humanité intégrale » s'impose comme but ultime de l'action morale et de la *praxis*, cet objectif dérivant directement de besoins donnés qui cherchent leur satisfaction²². Cette nouvelle approche de l'éthique est allée de pair avec l'insistance croissante sur le besoin d'estime qui structure l'individualité. Ce thème est au cœur du travail sur Gustave Flaubert. Sartre y met l'accent sur le poids du conditionnement familial et social dans la formation de toute personnalité, soulignant en ce qui concerne Flaubert l'impact de l'absence de réel amour maternel à son égard. Combiné à l'indifférence de son père qui lui a toujours préféré son

²¹ Voir *Critique de la raison dialectique*, *op. cit.* : la série désigne un rassemblement passif caractérisé par l'impuissance commune face à l'environnement pratico-inerte (recouvrant le produit de la *praxis* fixé dans la matière alors que la *praxis* désigne l'action de transformation de l'environnement, exercée par un individu ou un groupe confronté à une menace).

²² SARTRE J.-P., « La conférence de Rome », *Les temps modernes*, volume 49, numéro 560, 1961/1993, p. 11-39.

frère, ce manque a déterminé chez Gustave une absence d'estime de soi et une passivité corrélative. Ce qui a ainsi manqué à Flaubert c'est ce « mandat de vivre » que tout parent doit adresser à ses enfants²³.

D'une part, Sartre insiste donc sur l'importance de l'internalisation des structures sociales dans la formation de la personnalité individuelle, en phase avec une éthique présentant l'homme comme radicalement dépendant d'autrui. Il ressaisit cette internalisation à l'aide de la notion de constitution conçue comme intériorisation par un individu des structures familiales et sociales et de leurs idéologies. Certes Sartre articule la notion de constitution à celle de personnalisation afin de faire ressortir ce que Flaubert a fait à partir de ce que l'on avait fait de lui, la passivité tout autant que l'écriture ayant relevé chez lui d'un choix. On retrouve certes l'articulation transcendance-facticité mais l'inflexion est nette par rapport à la formulation initiale de l'ontologie sartrienne. On trouve le même mouvement de mise en exergue du rôle d'autrui dans la conscience que chaque individu a de lui-même dans *Saint Genet, comédien et martyr*²⁴. En ce sens, Sartre semble avoir pris ses distances avec l'idée d'une transparence de la conscience à elle-même, qui dominait initialement son analyse des structures ontologiques du pour-soi. Et, d'autre part, Sartre porte une attention toute particulière aux effets du manque d'amour de soi et de reconnaissance aussi bien dans le cas de Jean Genet que dans celui de Gustave Flaubert, mettant en lumière la façon dont les agents ont besoin d'être valorisés par autrui pour pouvoir assumer leur liberté et conduire leur vie de manière à satisfaire leurs besoins.

Cette restitution du passage d'une éthique de l'authenticité à une éthique de l'« humanité intégrale »²⁵ converge avec l'analyse honnéthienne qu'elle contribue à étayer.

²³ SARTRE J.-P., *L'idiot de la famille : Gustave Flaubert de 1821 à 1857*, Paris, Gallimard, 1971/1972, p. 141.

²⁴ SARTRE J.-P., *Saint Genet : comédien et martyr*, Paris, Gallimard, 1970.

²⁵ Qui rejoint les analyses de T. Anderson, *Sartre's Two Ethics. From Authenticity to Integral Humanity*, Chicago, Open Court, 1993.

Elle met l'accent sur la façon dont la thématique de la reconnaissance est devenue de plus en plus centrale et explicite chez Sartre à mesure que celui-ci a nuancé et amendé la formulation initiale du socle ontologique de sa philosophie. Elle confirme ainsi que cette dernière a été la source de nombre de tensions grevant la formulation d'une éthique concrète. Mais cette analyse se démarque de la lecture honnéthienne sur un point important : là où Honneth dévalorise l'apport de la théorie sociale qui ressort de la *Critique de la raison dialectique*, du point de vue d'une théorie de la reconnaissance, nous avons souligné en quoi elle constitue l'assise d'une éthique qui, conjointement, met en exergue les conditions sociales de l'épanouissement humain et développe une conception de l'intersubjectivité qui est loin d'être unilatéralement négative.

APPORTS DE LA PHILOSOPHIE SARTRIENNE A UNE LECTURE CRITIQUE DES DEBATS CONTEMPORAINS SUR LA RECONNAISSANCE.

Sur cette base, nous pouvons examiner la façon dont la démarche sartrienne peut éclairer certains points aveugles de la théorie de Honneth en nous attardant sur la question de la réification, sur celle des rapports entre mobilisation collective et réciprocité, et sur la question de l'identité.

Une phénoménologie de la réification « ordinaire ».

Tout d'abord, la philosophie sartrienne éclaire les formes les plus « ordinaires » de réification que l'analyse honnéthienne a tendance à négliger.

On a rappelé la façon dont l'ontologie sartrienne met en relief la dynamique de réification mutuelle caractérisant les relations entre les consciences. Partant de l'expérience de la honte, Sartre éclaire la façon dont, par l'apparition d'autrui, je suis mis en demeure de porter un jugement sur moi-même comme sur un objet. D'où l'insistance constante de Sartre sur la dimension aliénante du regard d'autrui. Ce que révèle l'expérience du fait d'être surpris dans une situation embarrassante, en train d'épier par le trou d'une serrure, c'est le point auquel le regard d'autrui a ce pouvoir de m'amener à me vivre « comme figé au milieu du monde, comme en danger, comme irrémédiable »²⁶. L'analyse sartrienne des rapports entre les consciences est dominée par cette hantise d' « avoir mon être *dehors*, engagé dans un autre être et comme tel sans défense aucune, éclairé par la lumière absolue qui émane d'un pur sujet », « d'être *un* objet, c'est-à-dire de me *reconnaître* dans cet être dégradé, dépendant et figé que je suis pour autrui »²⁷.

Le présupposé de cette analyse réside dans le rejet de toute forme de monisme ontologique, Sartre insistant sur la séparation fondamentale des consciences : le lien existant entre elles ne peut être qu'un lien de négation interne « des deux termes dont chacun se constitue en se niant de l'autre »²⁸. Quelles sont les implications pratiques d'un tel présupposé ? La réaction première face à ma propre aliénation par autrui ne peut que se traduire, souligne Sartre, par une tentative d'appréhension d'autrui comme objet. Les rapports entre consciences sont ainsi marqués non par une dialectique mais par un cercle. Mais, « en tant qu'autrui comme liberté est fondement de mon être-en-soi », je peux aussi chercher à m'emparer de sa liberté, de me l'assimiler sans la détruire afin d'être à moi-même mon propre fondement. Et ce qui vaut pour moi vaut aussi pour autrui.

L'amour a ainsi une dimension profondément conflictuelle, son idéal répondant à une exigence de réappropriation de soi qui passe par l'assimilation à la liberté d'autrui.

²⁶ Voir *L'être et le néant*, op. cit., p. 314.

²⁷ *Ibid.*, p. 336.

²⁸ *Ibid.*, p. 298.

L'amour traduit ce projet d'appropriation de la liberté d'autrui, projet voué à l'échec car l'amant « veut être aimé par une liberté et réclame que cette liberté comme liberté ne soit plus libre » : ce que l'amant désire c'est donc « un empâtement de la liberté d'autrui par elle-même », il veut « infecter l'Autre de sa propre facticité »²⁹. Pour cela, il doit séduire l'autre, en se faisant « *objet fascinant* »³⁰. L'amour est ainsi un effort pour conserver la négation caractéristique des relations entre consciences sans abolir la négation interne. Cet effort est contradictoire car si l'autre m'aime, il me déçoit par son amour même « s'abîmant dans son objectivité en face de ma subjectivité »³¹. Un tel constat d'échec peut amener au projet inverse de se faire absorber par l'autre et de se perdre dans sa subjectivité, d'où dérivent les attitudes masochistes par lesquelles on vise à n'être plus qu'un en-soi fondé par la liberté d'autrui. Mais le masochiste ne peut jamais saisir son propre moi-objet pour se laisser fasciner par lui. Ces échecs peuvent amener non plus à chercher l'assimilation avec la conscience de l'autre mais à tenter de l'affronter en m'appropriant sa liberté. Mais là encore cette tentative est vouée à l'échec car je ne peux posséder qu'un autrui-objet. Reste qu'elle commande tout un ensemble d'attitudes comme l'indifférence envers autrui par laquelle je mets entre parenthèses sa subjectivité, le désir sexuel par lequel ma conscience se fait chair pour amener la conscience d'autrui à s'incarner afin de mieux la ressaisir, la haine par laquelle je cherche à supprimer l'autre conscience. Mais même la haine est une attitude contradictoire car l'abolition de l'autre conscience implique toujours la reconnaissance que l'autre a existé.

Nous avons déjà souligné certaines limites de cette analyse sartrienne de la structure ontologique du pour-autrui qui semble constituer une approche des relations interpersonnelles trop abstraite et incapable de concevoir une forme de reconnaissance réciproque aboutie. Ces analyses permettent cependant d'éclairer une lacune de l'approche

²⁹ *Ibid.*, p. 417 et 418.

³⁰ *Ibid.*, p. 421.

³¹ *Ibid.*, p. 426.

honnéthienne de la reconnaissance. Celle-ci met en exergue le rôle de diverses formes de reconnaissance dans la constitution intersubjective des individualités mais sans nous fournir une analytique concrète des processus de reconnaissance les plus ordinaires et sans apporter un éclairage sur tous les points de blocage que peuvent rencontrer ces processus. C'est sur ce point que l'analyse sartrienne attire notre attention.

D'« Invisibilité » à *La réification*, Honneth a certes amorcé une étude des processus de reconnaissance, inscrite dans une démarche d'ontologie sociale. L'enjeu central de ces travaux a été de soutenir que la reconnaissance précède la connaissance, toute capacité d'identification cognitive présupposant l'aptitude apprise dès l'enfance à percevoir les qualités des partenaires d'interaction. *La Réification* développe cette thèse en établissant que nous ne pouvons comprendre quelque chose sans la manifestation active d'un souci ou d'un intérêt. Corrélativement, la réification y est définie comme « oubli de la reconnaissance ». Ayant entrepris de réactualiser la catégorie de réification, Honneth s'en est tenu au sens littéral et ontologique de la notion, selon lequel il n'y aurait réification que là où un être humain est traité comme une chose. Le fil conducteur de l'analyse honnéthienne a été d'interroger le lien établi par Georg Lukàcs entre réification et attitude indifférente ou contemplative par opposition avec l'idée d'une « participation existentielle ». Sur ce point, on peut dégager une convergence entre les analyses de Lukàcs et celles de Martin Heidegger ou John Dewey, lesquelles montrent que « dans le monde humain concret, une attitude de sympathie précède toujours l'observation indifférente des personnes et des circonstances »³². De même, Honneth met en relief la priorité catégorielle et génétique de la reconnaissance sur la connaissance, enrichissant son approche d'une forme de reconnaissance antérieure à toute forme d'attachement, de respect ou d'estime : cette reconnaissance originaire désigne attitude précognitive par laquelle nous

³² HONNETH A., « Réification, connaissance, reconnaissance : quelques malentendus », in *Esprit*, 2008, p. 99.

reconnaissons chez autrui une « intentionnalité apparentée à la nôtre »³³ ou nous prenons existentiellement intérêt à lui.

La réification est ici définie comme « oubli » d'une telle reconnaissance³⁴. Pour rendre compte d'un tel processus, Honneth mobilise deux modèles : celui de l'autonomisation d'un but par rapport à un contexte et celui de l'influence de schémas de pensée irréconciliables d'un point de vue cognitif avec l'antériorité de la reconnaissance. Il faut noter que Honneth n'applique ici la réification qu'à des formes « extrêmes » de « chosification ». Il indique d'ailleurs que son analyse montre l'improbabilité de « vrais cas de réification » dans « la vie sociale concrète » de sorte que « ce n'est que pour des situations exceptionnelles, lorsque la socialité atteint le point zéro, que l'on peut parler de ces moments où la reconnaissance est annulée »³⁵. Il ne semble possible de parler de réification qu'en ce qui concerne les « massacres « industriels » propres aux totalitarismes » et aux formes modernes d'esclavage³⁶, Honneth n'accordant que bien peu de place aux formes qu'il qualifie de « fictives » de réification « dans lesquelles des personnes sont traitées *comme si* elles n'étaient que de simples choses »³⁷.

C'est certes au nom du souci louable de délimiter rigoureusement les contours des processus de réification que Honneth s'en est tenu à son sens littéral mais cela l'a aussi amené à ne rendre compte que de formes extrêmes de réification dont lui-même souligne le caractère bien plus rare que les formes « fictives ». A l'inverse, les analyses sartriennes mettent en lumière les processus qui sous-tendent ces formes fictives de réification, formes qu'on est tenté de qualifier de « quotidiennes » et qui tiennent au déni de la liberté illimitée d'autrui, à la tentative de réduire ce dernier à une seule de ses possibilités. Certes, Sartre a sans doute eu trop tendance à réduire la dynamique des rapports de reconnaissance à cette

³³ *Ibid.*, p. 102.

³⁴ HONNETH A., *La réification. Petit traité de théorie critique*, trad. S. Haber, Paris, Gallimard, 2007, p. 78.

³⁵ Voir « Réification, connaissance, reconnaissance », *op. cit.*, p. 106.

³⁶ *Ibid.*, p. 107.

³⁷ *Ibid.*, p. 106.

dynamique de réification mutuelle mais on a vu que son analyse a graduellement envisagé la possibilité d'une forme de reconnaissance plus positive. Et les analyses de *L'être et le néant* ont le mérite, même si l'on se garde d'y voir le dernier mot d'une conception des rapports de reconnaissance, d'éclairer des « points de blocage » de ces mêmes rapports qui s'avèrent beaucoup plus ordinaires et fréquents que les formes de réification analysées par Honneth. Alors qu'Honneth maintient une opposition tranchée entre reconnaissance et réification, les analyses sartriennes constituent une ressource pour une analyse des rapports de reconnaissance qui se voudrait « réaliste » et en signaleraient la fragilité - la façon dont ils sont toujours menacés, dans les rapports sociaux les plus concrets, d'être traversés par des formes d'aliénation « ordinaires ».

Réciprocité et mobilisation collective.

La philosophie sociale développée dans *Critique de la raison dialectique* approfondit cette réflexion sur la réification tout en infléchissant l'analyse des relations interpersonnelles. Là où, dans *L'Être et le néant*, la liberté ne pouvait être saisie par autrui sans être réifiée, Sartre semble envisager la possibilité d'une reconnaissance mutuelle des libertés. Dans son analyse des relations humaines comme médiation entre les divers secteurs de la matérialité, Sartre s'attarde sur les relations humaines articulées autour du travail, des liens familiaux, et introduit alors une conception inédite de la réciprocité. Sartre part d'une situation dans laquelle un vacancier observe depuis la fenêtre de son hôtel un cantonnier qui travaille sur la route et un jardinier qui travaille dans un jardin, séparés par un mur. Ressort de l'analyse la façon dont, dans une telle situation, l'observateur identifie dans ceux qu'ils observent des centres de totalisation de l'univers dont il ne peut ressaisir intégralement le projet. D'un côté, « par chacun d'eux, à travers les mains qui sarclent, qui émondent ou qui creusent, à travers les yeux qui mesurent ou qui guettent, à travers le corps

entier comme instrument vécu, un aspect du réel m'est volé » et chacun est par rapport à l'autre un « centre en fuite », une « unification autre »; de l'autre, « chaque existant intègre l'autre à la totalisation en cours et par là même – quand il ne le verrait jamais – il se définit –malgré les écrans, les obstacles et les distances – par rapport à la totalisation actuelle que l'autre est en train d'opérer »³⁸, cette réciprocité étant dans l'exemple décrit par Sartre découverte par la médiation du tiers. Cette réciprocité est une structure permanente : « définis à l'avance comme des choses par la *praxis* collective, nous dépassons notre être en nous produisant comme des hommes parmi les hommes et nous nous laissons intégrer par chacun dans la mesure même où chacun doit être intégré dans notre projet »³⁹. Elle n'est ni un lien universel et abstrait comme la charité chrétienne, ni une volonté *a priori* de traiter l'autre comme une fin : « c'est la *praxis* de chacun, en tant que réalisation du projet, qui détermine ses liens de réciprocité avec chacun »⁴⁰. En cela, Sartre introduit, en une relecture de Marx, l'idée que toute réification présuppose l'existence d'un rapport limite où la réification n'existe pas. Ainsi « le seul usage de la parole, le geste le plus simple » impliquent la reconnaissance mutuelle⁴¹. Et le rapport d'exploitation capitaliste lui-même présuppose, à travers le contrat, cette reconnaissance mutuelle des libertés, l'homme ne pouvant devenir chose que dans la mesure où il a d'abord été posé par la *praxis* comme liberté.

En découle l'insistance sur la dimension contradictoire de toute tyrannie selon laquelle pour opprimer un homme, il faut l'avoir d'abord reconnu pour un homme: l'analyse fait écho ici aux écrits sur le colonialisme. Ces derniers, souligne Honneth, identifient le colonialisme comme état social altérant les relations intersubjectives de reconnaissance réciproques de sorte que les groupes impliqués se trouvent poussés vers un

³⁸ SARTRE J.-P., *Critique de la raison dialectique*, T. 1, *op. cit.*, p. 184, 186 et 187.

³⁹ *Ibid.*, p. 189.

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ *Ibid.*, p. 190.

« schéma de comportement quasi névrotique »⁴². Sartre, commentant les analyses de Frantz Fanon, s’empare du concept de névrose, dans la lignée de sa définition du « système » colonial comme recouvrant une « fabrication » réciproque des « indigènes » et des colons⁴³. Il attire notre attention sur « l’impitoyable réciprocité » rivant le colonisateur au colonisé : « Une idéologie pétrifiée s’applique à considérer *des hommes* comme des bêtes qui parlent. Vainement : pour leur donner des ordres, fût-ce les plus durs, les plus insultants, il faut commencer par les reconnaître ; (...) nul ne peut traiter un homme « comme un chien », s’il ne le tient d’abord pour un homme »⁴⁴. La condition de colonisé est analysée comme névrose consistant à réclamer tout en la reniant une certaine condition humaine alors que, de son côté, le colon doit à la fois mépriser et reconnaître le colonisé. Honneth n’a pas tort à la fois de reconnaître l’intérêt de cette analyse – qui montre le lien entre structures de domination coloniale et formes pathologiques de rapports de reconnaissance, et son ambiguïté problématique quant au statut de la revendication du respect des droits - au prisme de laquelle Sartre fait ressortir le mépris dont est victime le colonisé, tout en dénonçant le discours des droits de l’homme comme une idéologie. Mais l’analyse sartrienne a aussi l’intérêt là encore de questionner la concentration de Honneth sur les formes extrêmes de réification : même quand les colons « déshumanisent » les colonisés, ils ne les traitent pas comme de simples choses. L’instrumentalisation des colonisés est inséparable de leur humiliation et cette dernière présuppose leur humanité en même temps qu’elle la nie.

Critique de la raison dialectique éclaire donc les présupposés d’une telle analyse en insistant sur la façon dont chacun s’inscrit dans un projet de transformation du monde par le travail et en montrant ce qui en découle en termes de réciprocité : soit chacun se fait moyen du projet d’autrui pour qu’autrui se fasse moyen de son propre projet et la réciprocité

⁴² HONNETH A., *La lutte pour la reconnaissance*, op. cit., p. 188.

⁴³ SARTRE J.-P., *Situations V. Colonialisme et néo-colonialisme*, Paris, Gallimard, 1964, p. 29.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 55.

est alors positive ; soit chacun refuse de servir autrui et tente de l'instrumentaliser et la réciprocité se maintient mais négativement. Retenons de ces analyses la façon dont Sartre envisage la possibilité d'une reconnaissance où « chacun dévoile et respecte le projet de l'Autre, comme existant aussi hors de son propre projet »⁴⁵. Mais retenons aussi la façon dont Sartre explore les processus conflictuels de formation des groupes sociaux. Cette dimension conflictuelle est déjà effleurée dans *L'être et le néant* où le « nous » émerge dans l'alliance face au regard aliénant d'un tiers. Mais elle est particulièrement mise en relief dans *Critique de la raison dialectique* où le groupe est présenté comme rassemblement humain caractérisé par une *praxis* commune, naissant d'une menace exercée sur lui. Cette menace exercée contre un collectif le totalise comme un groupe informel et lui impose de dépasser l'unification purement externe par les conditions pratico-inertes (série): il s'agit ici face à la menace de passer de conduites sérielles comme la fuite à une praxis (révolte, lutte). Si chacun joue le rôle de tiers médiateur vis-à-vis des autres membres du groupe (comme c'est le cas pour la foule en révolte), ce dernier est dit « en fusion ». Il est « organisé » dès lors que chacun n'est plus seulement tiers médiateur mais occupe aussi une fonction spécifique. Mais le groupe reste toujours menacé par une retombée dans l'inertie du collectif d'où l'attention de Sartre à la façon dont il se constitue contre la sérialité par un ensemble de processus qui vont de la contagion émotionnelle aux artifices que sont le serment, l'organisation, l'institutionnalisation. Sous cet angle, transparaît un nouvel apport de la réflexion sartrienne qui tient à l'analyse très concrète des processus de construction de la réciprocité dans la mobilisation collective qu'elle propose dans le livre II de la *Théorie des ensembles pratiques* – analyse qui fait précisément défaut chez Honneth. Réciprocité qui s'avère éminemment précaire puisqu'elle s'affirme et se renforce dans une dynamique d'organisation puis d'institutionnalisation du groupe qui en retour finit par la confisquer, le moment de l'institution étant celui où le groupe tend à se figer dans

⁴⁵ SARTRE J.-P., *Critique de la raison dialectique*, op. cit., p. 194.

l'inertie et à retomber alors dans la sérialité. En ce sens, si Sartre dessine bien, au travers de sa description des modes de construction de la réciprocité, les linéaments d'une authentique théorie sociale de la reconnaissance, il faut souligner que le moment de la mobilisation collective en reste le seul moment véritablement « éthique », la réciprocité s'affirmant dans le moment de la lutte et tendant à se figer dès lors qu'elle s'institutionnalise.

Reconnaissance, identité, réconciliation.

Enfin, la démarche sartrienne nous invite à interroger de façon critique le lien tissé par Honneth entre reconnaissance, identité et réconciliation. On a souligné la façon dont les écrits sur le colonialisme mettent en relief l'apport de la réflexion sartrienne sur la réification. Attardons-nous à nouveau sur ces analyses mais en soulignant cette fois-ci la façon dont elles invitent à questionner tout modèle identitaire de la reconnaissance.

L'analyse psycho-existentielle de la dialectique des rapports de reconnaissance développée par Sartre puis Fanon contient de fait certaines des racines de la notion d'une politique identitaire mais permet également d'en dévoiler certaines limites⁴⁶. Revenons ici sur la filiation entre les analyses développées dans *Réflexions sur la question juive* et *Peau noire, masques blancs*. Dans le premier ouvrage, Sartre propose une analyse de l'antisémitisme comme passion et conception du monde, choix d'une échelle de valeurs figées par peur de la liberté. Il articule à cette analyse une réflexion critique sur toute forme de politique démocratique d'assimilation par laquelle certains démocrates sauvent le juif « en tant qu'homme » et l'anéantissent en tant que « juif ». Corrélativement, sur la base d'une définition du juif comme « homme que les autres hommes tiennent pour juif »⁴⁷,

⁴⁶ KRUKS S., « Fanon, Sartre and Identity Politics », in GORDON L.R. et alii (dir.), *Fanon : A Critical Reader*, Oxford, Blackwell, 1996, p. 122-133.

⁴⁷ SARTRE J.-P., *Réflexions sur la question juive*, Paris, Gallimard, 1984, p. 74-75.

Sartre insiste sur l'idée que ce qui cimente la communauté juive n'est pas une identité mais une « situation commune » de telle sorte que la recherche d'assimilation correspond à une démarche inauthentique, à une fuite vouée à l'échec. La seule attitude authentique consiste à se revendiquer comme juif « dans et par le mépris qu'on lui porte »⁴⁸. Mais une telle attitude ne suffit pas car la solution au problème de l'antisémitisme comme représentation « bourgeoise » de la lutte des classes » ne peut venir que de l'avènement d'une société sans classes; et Sartre met en relief le fait que l'authenticité ne consiste pas à assumer une identité mais à prendre la conscience véridique d'une *situation* et des responsabilités qu'elle comporte.

La question de l'authenticité constitue également le point de départ de la réflexion de Fanon qui décrit le complexe psycho-existential dont souffrent les hommes et femmes noirs et qui les empêchent d'accéder à l'authenticité. Cette névrose ou ce complexe résulte de l'intériorisation de préjugés racistes, Fanon montrant en quoi les antillais exposés depuis l'enfance aux valeurs de la culture « blanche » finissent par s'identifier à elle. L'intériorisation du complexe d'infériorité a pour effet des conduites de fuite qu'elles s'orientent vers une forme d'auto-objectivation allant de pair avec le désir d'être reconnu comme blanc ou vers l'adhésion à un universalisme rationaliste. La seule conduite authentique semble résider dans l'affirmation de la différence. Cependant Fanon identifie dans le mouvement d'affirmation de la « négritude » une démarche essentiellement réactive, le concept même de « négritude » étant une construction en grande partie nourrie de l'inversion de stéréotypes racistes. Fanon retrouve Sartre dans l'affirmation de la nécessité et du caractère intenable de la négritude ; et comme lui, il dessine en creux une figure de la reconnaissance centrée non sur des identités⁴⁹ mais sur la liberté transcendante de chacun.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 98.

⁴⁹ Ce refus d'articuler revendication de reconnaissance et revendications identitaires est un leitmotiv pour Fanon qui insiste sur l'absence de droit de se laisser « ancrer », d'admettre « la moindre parcelle d'être » dans l'existence (*Peau noire, masques blancs*, Paris, Seuil, 1952, p.186).

Fanon et Sartre redessinent ainsi les contours d'une figure critique de la reconnaissance recentrée sur la liberté⁵⁰, dégageant les points aveugles de tout modèle identitaire. Ils nous incitent corrélativement à remettre en question le lien tissé par les tenants d'un modèle identitaire de la lutte pour la reconnaissance, et en particulier par Charles Taylor et Axel Honneth, entre reconnaissance et réconciliation. De fait, on a pu reprocher à Taylor et à Honneth d'être excessivement optimiste quant à possibilité de voir les conflits de reconnaissance aboutir à une forme de réconciliation couplée à une transformation sociale réussie. D'où la nécessité, selon certains, de combiner reconnaissance de l'identité d'autrui et affirmation de sa non-identité au travers d'une forme de reconnaissance « agonistique ». James Tully définit les contours d'une telle forme, en insistant sur la nécessaire rupture avec tout modèle interactionniste dyadique de la lutte pour la reconnaissance (maître *versus* esclave, bourgeois *versus* prolétaire...). Il souligne les aspects « multilatéraux » des luttes pour la reconnaissance, lui substituant l'idée de luttes au sujet des normes de reconnaissance dominantes. Mettant en relief la double fonction de subjectivation et de normalisation des normes de reconnaissance, il pointe la nécessité d'une lutte « au sujet des relations de communication et de pouvoir par lesquelles nous sommes gouvernés »⁵¹. Ainsi la lutte pour la reconnaissance devient affaire de liberté et pas exclusivement de justice ou d'identité. A cette approche de la lutte pour la reconnaissance, Tully articule la remise en question de la « présomption de clôture » qui a, selon lui, caractérisé les théories de la reconnaissance. L'horizon des conflits de reconnaissance ne peut recouvrir la détermination de solutions définitives mais l'institutionnalisation d'un type spécifique de liberté démocratique que Tully définit comme liberté civique dialogique, c'est-à-dire liberté « de s'opposer verbalement à des

⁵⁰ *Ibid.*, p. 177 : la reconnaissance réciproque à laquelle en appelle Fanon est reconnaissance de l'« activité négatrice ».

⁵¹ TULLY J., « Reconnaissance et dialogue : émergence d'un nouveau champ d'études et de pratiques », *Négociations*, De Boeck Université, numéro 8, 2007, p. 38.

normes de reconnaissance mutuelle oppressives, exclusives ou assimilatrices »⁵². Une réactualisation de la réflexion sartrienne pourrait nourrir le développement de telles approches. Faut-il en conclure qu'une telle démarche débouche sur une approche alternative à celle de Honneth?

Telle n'est pas la conclusion qui s'impose. Il ne s'est pas agi ici de montrer qu'une réactualisation du legs sartrien pouvait nourrir une approche alternative à la théorie de Honneth mais qu'elle pouvait en révéler certains « points aveugles » tout en induisant un regard critique sur la façon dont les débats contemporains ont eu tendance à s'enfermer dans l'alternative d'une construction de la reconnaissance en termes d'identité ou en termes de justice⁵³. L'apport du legs sartrien tient à la façon dont il fait émerger une figure critique de la reconnaissance, centrée sur la liberté et irréductiblement conflictuelle, dont on retrouve les traces chez Tully. Une telle figure n'a cependant pas vocation à se substituer au modèle identitaire de la reconnaissance mais plutôt à en fournir un contrepoint critique. Elle constitue un élément incontournable de toute approche des conflits de reconnaissance qui se voudrait authentiquement pluraliste.

Il n'est certes pas question de nier les limites de toute réactualisation du legs sartrien. Nous n'avons ainsi pas contesté les objections que Honneth adresse à Sartre quant au statut normatif de la référence au vocabulaire des droits. Nous pouvons ajouter ici la façon dont l'approche du rôle des médiations institutionnelles reste partielle et unilatéralement négative chez Sartre. Mais si l'approche sartrienne ne peut en ce sens nourrir, à elle seule, une théorie compréhensive de la reconnaissance, elle reste la source d'inspiration incontournable d'une approche pluraliste des conflits de reconnaissance.

⁵² *Ibid.*, p. 48.

⁵³ KOMPRIDIS N., « Struggling over the meaning of recognition : a matter of identity, justice or freedom ? », *European Journal of Political Theory*, 6, 2007, p. 277-289.

