HAL
open science

Solidarité et capitalisme chez Axel Honneth

Maiwenn Roudaut

To cite this version:

Maiwenn Roudaut. Solidarité et capitalisme chez Axel Honneth. Christophe Bouton; Guillaume Le Blanc. Capitalisme et démocratie. Autour de l'œuvre d'Axel Honneth, Le Bord de l'eau, 2015, 978-2-35687-3835. hal-01902418

HAL Id: hal-01902418

https://hal.science/hal-01902418v1

Submitted on 23 Oct 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.

SOLIDARITÉ ET CAPITALISME CHEZ AXEL HONNETH

MAIWENN ROUDAUT

Depuis quelques années, la notion de solidarité connaît un renouveau dans le débat public allemand à la faveur notamment des discussions sur l'Europe et la crise de l'Euro. Pourtant, à y regarder de plus près, ce renouveau semble pouvoir être considéré, au même titre que le désintérêt croissant de la philosophie politique et sociale pour cette même notion[1], comme l'un des symptômes de la désolidarisation des sociétés contemporaines. En effet, pour les uns la solidarité n'est plus envisagée que comme une « punition[2] » infligée aux citoyens européens, tandis que pour les autres, elle n'est que le double inconsistant de la justice moderne. Dans un État de droit social qui a tendance à judiciariser les relations individuelles et à redistribuer à l'aide de systèmes de transfert anonymes, il n'y a plus de place pour le sentiment d'attachement et de communauté propre à la solidarité[3].

Dans ce paysage critique à l'égard de la solidarité, la philosophie d'Axel Honneth fait figure d'exception. Elle

1 Voir sur ce point Martin Hartmann, « Solidarität als Ideologie », in *Aus Politik und Zeitgeschichte : Politische Grundwerte*, 63. Jahrgang, 34-36/ 2013, August 2013, p. 39-44.

2 Wolfgang Streeck, *Gekaufte Zeit*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, p. 138.

3 C'est le diagnostic réalisé par Martin Hartmann dans l'article cité ci-dessus.

confère à la notion une place de choix en en faisant une dimension essentielle de la reconnaissance nécessaire à l'épanouissement de l'individu au sein de la société. Ce n'est en effet que dans le cadre de relations solidaires au niveau de la société dans son ensemble que l'individu peut être reconnu pour ses talents et compétences propres. Pourtant, certains critiques l'ont montré[1], la réflexion honnethienne sur la solidarité n'est pas exempte de paradoxes. La solidarité telle que la comprend Honneth est considérée comme le produit d'un processus historique coïncidant sur le plan social et politique avec l'avènement des sociétés bourgeoises capitalistes modernes à la fin du siècle des Lumières et avec leur affirmation tout au long du XIXe siècle. Dans la présentation du programme de l'Institut de Recherches Sociales de Francfort consacré aux « paradoxes du capitalisme[2] », Martin Hartmann et Axel Honneth partent du constat d'une disparition de la solidarité sociale, engendrée par le capitalisme contemporain sous sa forme néolibérale. Cette évolution du capitalisme est considérée comme paradoxale par les deux auteurs, dans la mesure où elle provoque un retour sur les

---

1 Pensons par exemple à Anette Barkhaus, « Differenz und Anerkennung. Eine Auseinandersetzung mit Axel Honneths Konzept posttraditionaler Solidarität », in Anette Barkhaus, Matthias Meyer, Neil Roughley und Donatus Türnau (dir.), *Identität, Leiblichkeit, Normativität. Neue Horizonte anthropologischen Denkens*, Frankfurt am Main, Suhrkamp 1999, p. 229-244 et à Mathias Richter, « Wo bleibt die Solidarität? Zum Status eines Leitbegriffs kritischer Gesellschaftstheorie und dessen Ort in der Anerkennungstheorie von Axel Honneth », in Christoph Menke, Juliane Rebentisch (dir.), *Axel Honneth, Gerechtigkeit und Gesellschaft. Postdamer Seminar*, Berlin, BWV, 2008, p. 47-54.

2 Martin Hartmann et Axel Honneth, « Les paradoxes du capitalisme: un programme de recherche », in *La société du mépris. Vers une nouvelle Théorie critique*, trad. d'O. Voirol, p. Rush et A. Dupeyrix, Paris, La Découverte 2006, p. 275-303. On en retrouve les premiers éléments dans un autre recueil dirigé par Axel Honneth, *Befreiung aus der Mündigkeit. Paradoxen des gegenwärtigen Kapitalismus,* Frankfurt am Main, Campus 2002.

progrès normatifs ayant été réalisés ces dernières décennies par le capitalisme lui-même[1]. Dès lors, comment faut-il comprendre la situation actuelle? Constitue-t-elle une pathologie du capitalisme? Et quel est le rôle joué par la critique dans la réflexion autour de cette patho- logie ? Ces questionnements invitent tout naturellement à se demander quelle est l'implication théorique du lien historique mis en avant par Honneth entre capitalisme et solidarité, l'objectif étant de répondre à la question très actuelle de la survivance et de la réactivation des sources de la solidarité au sein des sociétés capitalistes contemporaines. Cette question se pose d'autant plus dans le contexte de la philosophie honnethienne que le terme de solidarité lui-même semble s'effacer au profit de celui du principe de « performance » (*Leistung*)[2] au fil des textes du philosophe. La question d'arrière-plan se profile donc comme étant celle du tribut payé par la pensée d'Axel Honneth au système libéral capitaliste.

Pour répondre à toutes ces questions, il faudra tout d'abord revenir sur ce que Honneth conceptualise comme

---

1 « Par [développement paradoxal] il faut entendre le fait étrange que bien des progrès normatifs des décennies passées se sont transformés en leur contraire, en une culture de désolidarisation et de mise sous tutelle », *ibid*., p. 276.

2 On remarquera à titre d'exemple que dans *La lutte pour la reconnaissance* la présentation des différents modèles de reconnaissance intersubjective comporte le terme « solidarité » - correspondant ainsi à la 3e sphère de reconnaissance intersubjective, tandis que dans son débat avec Nancy Fraser intitulé *Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse* (Frankfurt am Main, Suhrkamp 2003), Honneth utilise le terme de « performance individuelle ». Toutefois, dans les derniers écrits on retrouve la solidarité sous la forme adjectivale (« solidarisch ») à de nombreuses reprises. Je renvoie sur cette question de la disparition du motif de la solidarité chez Honneth à la contribution de Mathias Richter, « Wo bleibt die Solidarität? » et à la discussion avec Axel Honneth lors du séminaire de Potsdam, publiées toutes les deux dans Christoph Menke, Juliane Rebentisch (dir.), *Axel Honneth. Gerechtigkeit und Gesellschaft,* resp. p. 47-54 et p. 55-67.

le moment fondateur de la solidarité moderne et sur la valeur normative qu'il lui accorde. Dans un tel contexte, il s'agira ensuite d'analyser quelles peuvent être les motivations de la solidarité et de montrer en quoi le capitalisme contemporain semble impuissant à les réactiver. Pour remédier à cette situation et « sauver » la solidarité, le théoricien critique a un rôle à jouer, c'est ce thème qui sera abordé dans l'ultime mouvement de cet exposé.

Le moment fondateur de la solidarité

Dès les années 1990, Honneth met en avant l'aspect paradoxal des sociétés contemporaines quant à la question de la solidarité : il s'agit d'un thème dominant dans l'opinion publique, mais les sociétés libérales capitalistes semblent à ce jour ne plus disposer des ressources normatives propres à son activation. Il montre par là à la fois les acquis et les limites de la solidarité moderne ayant pris naissance avec les sociétés libérales et capitalistes de la fin du XVIIIe et du début du XIXe siècle. Cette évolution, qui rejoint le diagnostic de Martin Hartmann évoqué en introduction, a pour effet d'affaiblir la solidarité, de la faire pour ainsi dire se vider de son contenu. Honneth lui-même[1] explique que le concept de solidarité est aujourd'hui utilisé dans une multiplicité de contextes, mais très souvent à tort. À plusieurs reprises, il souligne la confusion qui est faite entre solidarité et compassion, solidarité et pitié, solidarité et tolérance. Dans ces trois cas, l'erreur consiste selon lui à concevoir la solidarité comme une sorte d'attitude bienveillante et passive à l'égard d'autrui. Dans une certaine mesure, la définition, proposée par Habermas, de la solidarité comme « autre

---

1 *Axel Honneth, Gerechtigkeit und Gesellschaft,* p. 57.

de la justice[1] », contribue selon Honneth à cet affaiblissement du concept. C'est l'État de droit social qui prend en charge les plus démunis, mais il le fait d'une manière telle que la solidarité n'est plus comprise que comme une sorte d'automatisme juridique. Or, pour Honneth, il faut plutôt la comprendre comme « un véritable sentiment de sympathie pour la particularité individuelle de l'autre personne[2] ». Dans l'élan solidaire, le sentiment de solidarité, je fais l'expérience (*Erfahrung*) non pas tant de ma communauté avec autrui que de la valeur de sa contribution particulière pour notre but commun:

> La source de telles attitudes [solidaires] réside dans le fait d'expérimenter la contribution de ceux dont je me sens solidaire comme élément de réalisation [*Verwirklichung*] d'une fin commune[3].

Honneth y insiste, la notion de solidarité est indissociable de celle d'apport, de contribution individuelle au groupe, au but commun. Il faudra revenir dans la deuxième partie sur la question du sentiment d'appartenance et de la définition d'un but social commun. Mais dans un premier temps, il faut bien comprendre qu'expérimenter la valeur de la contribution d'autrui à ce but revient à se mettre sur le même plan que lui d'un point de vue social et aussi à le considérer avant toute chose dans le cadre de sa fonction particulière. C'est en ce sens qu'il faut envisager la solidarité comme un produit des sociétés bourgeoises capitalistes pour Honneth. Dans *La lutte pour la reconnaissance*, la solidarité est en effet le terme utilisé pour désigner les relations propres à la troisième forme de

---

1 Jürgen Habermas, « Gerechtigkeit und Solidarität. Zur Diskussion über *Stufe 6* », in *Erläuterungen zur Diskursethik*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1992, p. 49-76.

2 Axel Honneth, *La lutte pour la reconnaissance*, trad. de P. Rush, Paris, Cerf, 2000, p. 157.

3 *Axel Honneth, Gerechtigkeit und Gesellschaft,* p. 59.

reconnaissance essentielle à l'individu, celle de l'estime sociale. Or, cette sphère est décrite comme prenant naissance avec la dissolution des sociétés d'Ancien Régime et l'avènement des sociétés bourgeoises capitalistes. En effet, dans les sociétés de type féodal, l'honneur hiérarchique constitue le critère de distinction sociale. La reconnaissance octroyée à l'individu y est donc entièrement fonction de son statut social[1]. En revanche, on assiste, avec l'avènement des sociétés bourgeoises capitalistes de la fin du XVIIIe siècle, à une séparation entre statut social et reconnaissance juridique. Sous l'effet de l'élargissement des relations de marché, le principe de respect juridique connaît une restructuration normative. Le principe d'égalité devant la loi s'universalise et s'institutionnalise. Ainsi, l'individu parvient à s'émanciper de son origine sociale dans la mesure où il peut et doit désormais être respecté comme étant l'égal de tous les autres hommes. Les formes institutionnalisées de « solidarité organique[2] » peuvent voir le jour.

Pour le dire avec Hauke Brunkhorst, il s'agit là du passage d'une fraternité asymétrique à une solidarité symétrique. Le concept de solidarité s'émancipe de son sens juridique premier, qui indiquait une responsabilité de la communauté en lieu et place de l'individu, pour devenir une obligation symétrique de chacun envers tous. Mais

---

1 « Les prestations dont la valeur sociale apporte à l'individu la reconnaissance restent encore tellement enracinées dans les qualités collectives caractéristiques de son état [*Stand*] qu'il ne s'identifie pas lui-même, dans sa subjectivité individuelle, comme le destinataire de l'estime : c'est le groupe dans son ensemble qui, à travers lui, devient un objet de considération », A. Honneth, *La lutte pour la reconnaissance*, p. 156.

2 Cette expression est ici utilisée pour désigner l'intégration de l'ensemble d'une société complexe et différenci**ée. C'e**st une référence à la définition donnée par Émile Durkheim dans *De la division du travail social*, PUF, Paris, 1991.

si, pour Brunkhorst[1], la mise en place d'une solidarité sociale égalitaire est effectivement très liée à l'avènement d'une société reposant sur la différenciation fonctionnelle, cela ne signifie pas que l'origine de ces deux phénomènes soit identique. Brunkhorst établit en effet une distinction entre évolution et révolution pour expliciter la différence d'origine entre solidarité et système libéral capitaliste. Alors que l'apparition d'un nouveau système social et économique relève de l'évolution spontanée et imprévisible d'une société, la naissance de formes de solidarité organique relève bien plutôt d'un processus politique conscient qu'il qualifie de révolutionnaire. Pour Honneth en revanche, l'ensemble de l'histoire des sociétés contemporaines peut être explicité à partir du modèle révolutionnaire des luttes, plus précisément des luttes pour la reconnaissance. Ainsi, l'imposition du modèle libéral capitaliste doit, pour lui, tout autant être interprétée comme le résultat d'une lutte politique et culturelle que l'apparition de formes organiques de solidarité. Dans son débat avec Nancy Fraser sur les questions de redistribution, Honneth indique que cette évolution est avant toute chose le résultat de la lutte culturelle qui se joue à l'aune de la modernité entre les idéaux de l'aristocratie et ceux de la bourgeoisie montante, celle-ci cherchant à mettre en avant la valeur du travail et de l'engagement individuels (en opposition au modèle dominant). Mais pour Honneth, le passage du système féodal au système libéral capitaliste bouleverse tout autant la sphère de l'estime sociale que celle du respect de la personne juridique et est en ce domaine tout aussi « révolutionnaire[2] ». Certes, la notion

1 Hauke Brunkhorst, *Solidarität. Von der Bürgerfreundschaft zur globalen Rechtsgenossenschaft.* Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2002, p. 113.

2 Axel Honneth, « Umverteilung als Anerkennung. Eine Erwiderung auf Nancy Fraser », in Axel Honneth et Nancy Fraser, *Umverteilung oder Anerkennung?* p. 165.

d'honneur hiérarchique connaît une universalisation sous la forme du respect juridique, mais ce processus est également accompagné d'un processus d'individualisation qui donne naissance, dans les sociétés modernes, à une autre forme de reconnaissance tout aussi hiérarchique, le prestige social[1]. Tandis que le respect juridique octroyé à l'individu consiste à reconnaître ce qui en lui relève de l'universalité, c'est-à-dire ce qui en fait une personne morale comme toutes les autres, le prestige social ou ce que Honneth désigne par « l'estime sociale » (*soziale Wertschätzung*) consiste à reconnaître les caractéristiques qui en font une personne différente des autres. Dans ce contexte, c'est la performance individuelle qui est jugée :

> Ce n'est plus l'appartenance au corps social et son code spécifique de l'honneur qui détermine le niveau d'estime légitime que mérite l'individu, mais bien la performance réalisée individuellement au sein d'une structure industrialisée de division du travail[2].

Par là, il montre que le principe de performance individuelle (*Leistungsprinzip*), devenant le critère de l'estime sociale, est tout aussi idéologique que le critère de l'honneur hiérarchique. Mais ce qui l'intéresse plus particulièrement dans ce passage, ce sont ses enjeux normatifs. Sous l'influence de ce processus d'individualisation de l'estime sociale, on assiste en effet à une refondation des bases normatives du social : ce n'est plus tant l'identité collective que l'identité individuelle qui est en jeu, et donc la relation de l'individu à lui-même. Dès lors, il faut que l'individu puisse parvenir à une image positive de lui-même au sein de la société. C'est dans ce contexte que la question de la solidarité devient décisive. L'individu a

---

1 Voir Franck Fischbach, « La reconnaissance : de l'honneur à l'estime », *Kaïros*, 17, *Lectures de Fichte*, 2001, Presses Universitaires du Mirail, p. 215-230.

2 Axel Honneth, « Umverteilung als Anerkennung », p. 166.

besoin, pour se réaliser, d'être reconnu non pas uniquement comme une personne de droit, mais également en tant qu'il possède des compétences spécifiques précieuses pour le reste de la société. Seules les bases normatives des sociétés bourgeoises capitalistes permettent donc de penser la solidarité sous cette forme. Pour Honneth, la solidarité caractéristique des sociétés d'Ancien Régime relève du réflexe corporatiste n'ayant pour seul objectif que le maintien de la hiérarchie et des inégalités en place[1]. La solidarité impliquée par les sociétés bourgeoises capitalistes en revanche est, en raison de son statut normatif, plus ouverte et par là même plus inclusive.

Les « sources » de la solidarité

Pourtant, ce constat normatif semble très éloigné de la réalité. Pour un certain nombre de philosophes et de penseurs, le propre d'un système fondé sur la différenciation fonctionnelle tel que l'est le système capitaliste, est, dans la mesure où il sépare et autonomise les différents domaines du social, d'en précipiter la désolidarisation et la désintégration. Comme il a été indiqué dans l'introduction, Honneth lui-même a bien conscience des limites du système. Mais ce n'est pas tant la structure capitaliste dans son ensemble qu'il remet en cause que sa capacité concrète à intégrer socialement et politiquement. Dans une contribution intitulée « Pour une Solidarité post-tradition-

1 On peut penser dans ce contexte à la caractéristique des sociétés corporatistes mise en avant par Max Weber dans *Économie et société* : il s'agit pour ces groupes sociaux de fonder leur solidarité sur le **repli** et donc le rejet de l'autre, de celui qui est différent, qui n'appartient pas au corps social en question. Voir Max Weber, *Économie et société*, trad. de J. Freund, Paris, Pocket, 1995.

nelle[1] » qu'il a apportée aux entretiens de Kempfenhausen en 1993, Honneth explique que le libéralisme politique reposant sur le principe de neutralité et sur la notion de tolérance ne semble plus en mesure d'activer la solidarité nécessaire au dépassement des crises que traversent ces mêmes sociétés. L'enjeu est donc bien la question des ressources normatives propres à réactiver la solidarité dans un contexte capitaliste. En effet, pour faire l'expérience de la solidarité telle qu'elle a été définie plus haut, il faut pouvoir éprouver le sentiment d'une communauté avec autrui et c'est pour Honneth sur ce point que le capitalisme néolibéral contemporain pose problème, c'est-à-dire sur la question de l'intégration sociale.

À cet égard, il est intéressant de constater que Honneth rend hommage, dans sa contribution de Kempfenhausen, au communautarisme nord-américain. Il se place par là, au même titre que Jürgen Habermas, Albrecht Wellmer et Rainer Forst, dans la perspective d'une réception critique du débat qui a lieu dans les années 1980 et 1990 en Amérique du Nord entre « libéraux » et « communautariens ». Ce débat, qui s'inspire à l'origine de problématiques et de réalités américaines, a en effet pour intérêt de montrer qu'il est impossible de faire fonctionner une démocratie sans en relier les citoyens par des valeurs communes[2]. Aux yeux de Honneth, le mérite du communautarisme

1 Axel Honneth, « Für eine post-traditionale Solidarität. Konsensfindung und soziale Bindung unter Bedingungen des Wertepluralismus », in *4. Gespräch des 1. Zyklus der Kempfenhausener Gespräche* (1993) : www.gcn.de/Kempfenhausen/Zyklus1/downloads/honneth.pdf (30. 05.2014).

2 Dans son article consacré à la définition des communautés post-traditionnelles, Honneth montre qu'aujourd'hui les communautariens et les libéraux semblent être tombés d'accord sur ce point ; c'est ce qu'il désigne par « une forme de vie culturelle » (*eine kulturelle Lebensform*), cf. Axel Honneth, « Posttraditionale Gemeinschaften. Ein konzeptueller Vorschlag », in *Das Andere der Gerechtigkeit*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2000, p. 328.

est notamment d'avoir montré les paradoxes du processus d'individualisation lié à l'avènement des sociétés modernes. D'un côté, l'individualisation de la problématique sociale a permis, comme nous l'avons vu, une émancipation de l'individu par rapport au groupe social et culturel auquel il appartient de par sa naissance. Elle lui a donc conféré une plus grande liberté de décision dans l'organisation de sa vie personnelle. Mais d'un autre côté, elle a provoqué un sentiment plus fort de déracinement pour l'individu et un repli égocentrique sur sa vie privée qui s'est avéré et s'avère encore aujourd'hui destructeur pour la démocratie et la cohésion sociale. Ce que Honneth retient du communautarisme, c'est l'idée d'une dépendance de l'individu vis-à-vis des liens communautaires ou, plus précisément, vis-à-vis de l'intégration communautaire. Il ne s'agit en effet pas tant de recréer des liens communautaires sur le modèle traditionnel à partir des communautés culturelles et de leur multiplicité, que d'intégrer effectivement l'individu à la communauté et à la société dans son ensemble. Si Honneth s'inspire en quelque sorte de la manière dont le communautarisme a informé la notion même d'intégration, il n'en prend cependant pas moins ses distances vis-à-vis de la politique de l'identité défendue par ce même courant de pensée. Honneth refuse en effet l'idée selon laquelle les revendications de reconnaissance seraient un phénomène relativement nouveau, lié aux luttes multiculturelles du XXe siècle. Pour lui, il existe dans toute lutte sociale une dimension identitaire comme une dimension juridique et matérielle. Par conséquent, on ne peut opposer, comme le font les communautariens, les politiques du respect juridique aux politiques de l'identité. Ce présupposé empêche les communautariens de prendre en considération tout un pan du réel social que Honneth entend au contraire mobiliser pour redéfinir la communauté. Par ailleurs, s'il est possible

de redécouvrir une identité du corps social, ce n'est pas à partir de valeurs préexistantes (culturelles ou autres), mais bien en considérant la constitution de l'identité, individuelle et collective, sous la forme d'un processus essentiellement ouvert et dynamique. Honneth rejoint par là la philosophie de Jürgen Habermas qui pose la question de la légitimité des valeurs sur lesquelles on peut entendre fonder une telle communauté.

Dans un contexte postmétaphysique, il est en effet impossible de fonder la communauté et de réactiver la solidarité sociale à partir de valeurs substantielles prédéfinies. C'est dans une certaine mesure le présupposé méthodologique des communautariens qui pose problème aux Francfortois ici. En partant d'un diagnostic social erroné (comme le montre très clairement Honneth dans *Umverteilung oder Anerkennung* ?[1]), ils semblent ignorer les évolutions normatives des sociétés contemporaines. Pour Habermas et Honneth en revanche, il s'agit de partir de la description des interactions sociales, de ce qui, au sein de la société, nous fait entrer en contact les uns avec les autres, pour trouver le critère normatif de la solidarité[2]. Pour l'un comme pour l'autre, il faut penser une intégration qui soit la plus large possible et qui concerne l'ensemble de la société et non seulement certaines communautés particulières. Pour Habermas, ce par quoi les individus entrent en contact sont leurs interactions langagières, leurs discussions. Une culture ou une identité n'est

1 Voir notamment la section intitulée « Zur Demystifikation von Identitätskämpfen », cf. Axel Honneth, « Umverteilung als Anerkennung », p. 139 sqq.

2 Emmanuel Renault a montré en quoi l'élément critique commun à Habermas et à Honneth pouvait, dans ce contexte, être considéré comme l'un des fondements de la troisième voie allemande proposée dans le débat entre libéraux et communautariens, cf. Emmanuel Renault, « Entre Libéralisme et communautarisme, une troisième voie ? », in Emmanuel Renault et Yves Sintomer, *Où en est la Théorie critique ?,* Paris, La Découverte, 2003, p. 250-268.

rien de plus que la forme qu'elle prend dans le débat public. Aussi, s'il y a bien chez Habermas un niveau éthique et un niveau politique d'intégration de l'individu, les deux processus fonctionnent de la même manière. Il s'agit dans les deux cas de passer l'épreuve de la critique, du débat public et de convaincre autrui, par la force du meilleur argument, d'accepter de se soumettre à tel ou tel principe, telle ou telle loi. Pour que ce système fonctionne, il faut que chacun se considère à la fois comme le sujet et l'auteur des principes en vigueur. Dans ce contexte, la solidarité engage chacun à défendre les relations de reconnaissance réciproque émanant de ce contexte de vie créé en commun. Dans la solidarité, chacun expérimente l'attachement d'autrui au bien commun défini de manière procédurale.

Mais pour Honneth, cette conception n'est justement pas en mesure d'expliquer les motivations même de la solidarité. Pour quelles raisons l'individu est-il solidaire d'autrui, qu'est-ce qui fait qu'il est en mesure de renoncer à une partie de ses principes et prérogatives au profit de ceux d'un autre lui étant totalement étranger ? En faisant appel à une solidarité conçue comme expérience de l'universalité, Habermas n'offre pas, aux yeux de Honneth, de fondement assez concret pour réactiver la solidarité au sein de sociétés en proie à la dissolution du lien social. Or, pour Honneth, la question des motivations de la solidarité est essentielle dans la mesure où elle renferme celle des pathologies du capitalisme contemporain. Cette divergence tient en partie au fait qu'en raison de la distinction qu'il établit entre système et monde vécu, Habermas n'est pas en mesure de penser une autre forme de lien social, de solidarité que celle qu'offre la discussion avec ses présupposés. L'unique voie de communication qui existe

entre un système capitaliste non soumis à des normes[1] et le monde vécu est la discussion publique. Dans un article ancien (1990), mais qu'il reprend dans son recueil de 2000 intitulé, en référence à Habermas, *Das Andere der Gerechtigkeit,* (*L'Autre de la justice*)[2], Honneth affirme même que la théorie habermassienne de la société est de « nature à négliger systématiquement toutes les formes de critique sociale qui ne sont pas reconnues dans l'espace politique dominant[3] ». Au-delà de la référence à un modèle discursif potentiellement créateur d'enjeux de pouvoir – critique qui, par ailleurs, a très souvent été adressée à Habermas – on retrouve dans cette citation l'idée que pour Honneth, il existe un ensemble de « moments » sociaux, d'expériences prépolitiques dans la vie d'un individu qui peuvent justement constituer la source du sentiment de communauté et d'attachement qui fait tant défaut au capitalisme néolibéral contemporain. Dans cette optique, le rôle même de la critique sociale telle que Honneth la conçoit est non seulement de dénoncer ce dysfonctionnement du système capitaliste mais également de repérer ces voies de réactivation de la solidarité sociale, à commencer par la sphère du travail.

---

1 La traduction de la *Théorie de l'agir communicationnel* dit « hors normes » pour « normenfrei », cf. Jürgen Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel. Tome 2 : Pour une critique de la raison fonctionnaliste*, trad. de J.-L. Schegel, Paris, Fayard 1987, p. 202.

2 Cf. Axel Honneth, *Das Andere der Gerechtigkeit*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2000.

3 Axel Honneth, « Conscience morale et domination de classe. De quelques difficultés dans l'analyse des potentiels normatifs d'action », in *La société du mépris*, p. 206.

Travail et solidarité

Pour Honneth, il existe en effet plusieurs domaines du social engageant à la fois l'intégration systémique et l'intégration sociale. Dans *Das Recht der Freiheit*, il élargit d'ailleurs sa réflexion sur la solidarité à tous les domaines institutionnalisés présentant la perspective intacte d'une communauté (qu'il appelle « *Wir-Perspektive* »[4]). Cependant, c'est l'exemple de la sphère du travail qu'il semble le plus pertinent d'évoquer ici dans la mesure où, d'une part, il permet de cerner plus précisément les mécanismes de la solidarité et où, d'autre part, il constitue une véritable originalité de la philosophie honnethienne dans le paysage de la philosophie critique. Honneth réintègre en effet le concept de travail dans sa dimension émancipatrice sans pour autant en faire un absolu. Il reste très attaché à une vision productiviste de la société. Ce n'est que dans la mesure où je suis actif pour autrui et inversement, que la société peut prendre du sens pour nous deux, c'est-à-dire être cohésive. Le processus de production commune représente une sphère essentielle de l'interaction sociale. Ce n'est en effet pas un hasard si, dans ses articles les plus récents sur le travail, Honneth se réfère plus précisément à des auteurs qui cherchent à étudier l'organisation du travail des sociétés capitalistes sous l'angle de la contribution qu'elle apporte à l'intégration sociale, à savoir Hegel et Durkheim[5]. Avant d'étudier l'enjeu de ces références pour son analyse des réalités actuelles du capitalisme et de la solidarité, il faut revenir succinctement sur la ma-

---

4 Voir notamment la dernière partie de l'ouvrage intitulée « Soziale Freiheit » et la section 2. « Das *Wir* des marktwirtschaftlichen Handelns », in Axel Honneth, *Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*, Berlin, Suhrkamp, 2011.

5 Axel Honneth, « Travail et reconnaissance. Une tentative de redéfinition », in *Un Monde de déchirements*, trad. de P. Rush et O. Voirol, Paris, La Découverte, 2013, p. 272.

nière dont sont conçus justement les rapports entre travail et solidarité chez Honneth. De ce point de vue, le passage par la conceptualisation de la démocratie chez Dewey est assez révélateur. Dans son article intitulé « La Démocratie, coopération réflexive[1] », Honneth étudie l'apport de Dewey à la théorie de la démocratie radicale. Il en retient deux avantages principaux. Tout d'abord, Dewey refuse d'absolutiser le domaine du politique. Selon lui, « l'homme est un animal consommateur et sportif autant que politique[2] ». Honneth embrasse ce point de vue qui lui semble correspondre à l'image que se font actuellement les individus de leur rôle social. Ainsi, pour Dewey, la socialisation vitale à la démocratie ne se fait pas en première instance dans la sphère politique, mais bien par les structures prépolitiques de la coopération sociale. Pour Honneth, il va s'agir, de la même manière, de réintégrer le travail dans sa fonction prépolitique.

Ensuite, l'argumentation de Dewey présente un second avantage : elle ne fonde pas son concept de communication sur un discours intersubjectif potentiellement créateur de relations de pouvoir et d'exclusion, mais sur l'engagement social et communautaire des forces individuelles en vue de la résolution de problèmes communs. C'est sur ce modèle de la coopération sociale que repose la démocratie chez Dewey:

> En partant de la répartition sociale du travail, [Dewey dirige] son regard vers une dimension prépolitique de la communication sociale qui n'est actuellement pas suffi-

1 Axel Honneth, « Demokratie als reflexive Kooperation. John Dewey und die Demokratietheorie der Gegenwart », in *Das Andere der Gerechtigkeit*, p. 282-309. Version française: « La Démocratie, coopération réflexive: John Dewey et la théorie contemporaine de la démocratie », in *Mouvements. Société, politique, culture*, numéro 6, 1999, p. 169-178.

2 John Dewey, *Le public et ses problèmes*, trad. de J. Zask, Pau, Farrago 2003, p. 148.

> samment prise en compte en tant que telle, que ce soit dans le républicanisme ou bien dans la théorie procédurale de la démocratie[1].

En invoquant Dewey dans le contexte de l'opposition entre le républicanisme et la théorie procédurale de la démocratie, Honneth entend recréer le lien théorique, abandonné par les philosophes, entre le social et le politique. Il s'agit d'ancrer concrètement la volonté publique dans la coopération intersubjective qui est elle-même pensée comme le résultat d'une juste division sociale du travail. Le travail est donc compris comme une première étape de l'interaction sociale, comme une première expérience de la solidarité sociale dans la coopération. Il s'agit certes d'une forme de communication, mais qui ne passe pas nécessairement par le langage, et moins encore par le langage rationnel. C'est un vécu qui n'en est pas moins réel et constitue aux yeux de Honneth une étape nécessaire à l'intégration sociale et politique. Le passage par Dewey permet effectivement de montrer que la publicité démocratique et la solidarité telles qu'elles sont conceptualisées par Habermas ne peuvent fonctionner qu'à partir de la prémisse implicite de l'intégration de tous au processus de reproduction sociale. Il faut que chacun ait le sentiment de participer à cette reproduction sociale impliquant la production commune et le maintien de la coopération et du système social existant.

Pourtant, Honneth montre dans son article consacré aux paradoxes du capitalisme, que, tout comme nous l'avons vu dans le domaine de l'intégration sociale et politique, le principe d'individualisation possède également dans la sphère du travail deux faces contradictoires. Depuis les années 1990 et sous l'effet d'une restructuration néolibérale du capitalisme, l'activité de l'individu n'est

1 Axel Honneth, « Demokratie als reflexive Kooperation. John Dewey und die Demokratietheorie der Gegenwart », p. 294.

plus tant conçue comme devoir individuel de coopération que comme un élément de la réalisation expérimentale de soi. L'individualisme romantique se transforme pour épouser l'idée de flexibilité sur laquelle repose le capitalisme néolibéral. Pour Honneth, ces transformations entraînent nécessairement une désolidarisation sociale dans la mesure où – en effaçant la ligne de démarcation entre sphère d'activité privée et sphère professionnelle - elles portent atteinte aux liens traditionnels de solidarité comme la famille et l'amitié ; mais aussi et surtout parce qu'elles précarisent le travail – empêchant ainsi les employés de créer de véritables liens de solidarité avec leurs collaborateurs. L'individu semble incapable de se sentir coopérer au bien commun, à la reproduction sociale. Il ne pense pas être reconnu à sa juste valeur au sein des interactions de travail et n'a aucune vision de la fonction de sa tâche au sein du processus global de reproduction sociale. Or, on touche là aux deux conditions énoncées par Durkheim pour que la sphère du travail ou plus exactement l'organisation de la sphère du travail puisse constituer la source d'une solidarité organique. Tout comme l'avait fait Hegel avant lui, Durkheim entend se placer du côté des présuppositions normatives du système capitaliste pour poser la question de la solidarité sociale. Il estime qu'il n'est pas possible d'expliquer la mise en place de celui-ci uniquement du point de vue de son efficacité économique. Pour Durkheim, comme pour Hegel d'ailleurs, le système capitaliste repose également sur des présupposés normatifs implicites qui restent valides même si l'évolution historique les contredit. Il pense que si les sociétés capitalistes sont à même de produire une solidarité sociale, c'est en raison même des principes sur lesquels elles reposent, et notamment le principe de division sociale du travail :

> Le plus remarquable effet de la division du travail n'est pas qu'elle augmente le rendement des fonctions divi-

> sées, mais qu'elle les rend solidaires [...]. Son rôle n'est pas simplement d'embellir ou d'améliorer des sociétés existantes, mais de rendre possibles des sociétés qui, sans elle, n'existeraient pas[1].

Aux yeux de Durkheim, la division du travail ouvre la voie à une forme de solidarité inédite qui rassemble des contributions opposées mais complémentaires. Pour que cela fonctionne, il faut que la division du travail repose sur deux critères décisifs : l'équité et la transparence. L'équité correspond dans ce contexte à une rémunération minimum du travail et la transparence à la vision d'ensemble que peut avoir l'individu du processus de production. Les contributions à ce colloque ont montré à plusieurs reprises que cette vision de la division sociale du travail pouvait, dans le contexte actuel, être problématique[2]. Mais dans son article consacré aux liens entre travail et reconnaissance, Honneth s'appuie sur cette conception durkheimienne pour montrer avant toute chose qu'elle prend tout son sens dans le contexte critique : il s'agit d'envisager les évolutions actuelles à l'aune d'un critère normatif qui permette d'en établir une critique immanente. En ce sens, la référence à Durkheim est une motivation pour tenter de penser la solidarité tout en restant dans le paradigme capitaliste qu'il faut pouvoir critiquer de l'intérieur. Dans la mesure où le système capitaliste relie les individus d'une manière inédite, il permet de penser également un fondement normatif de la solidarité :

> Bien que Durkheim n'emploie pas le vocabulaire de la reconnaissance, celui-ci est tout à fait apte à exprimer le cœur de son argument : la division du travail soumise aux lois du marché crée des rapports sociaux qui permettent aux membres de la société de développer une

1 Emile Durkheim, *De la Division du travail social*, p. 24.

2 Voir par exemple les contributions dans ce volume de Guillaume Le Blanc, Christophe Bouton et Emmanuel Renault.

> forme particulière de solidarité, désignée par le terme de solidarité organique, parce qu'ils sont conscients de leurs rapports mutuels résultant de la reconnaissance réciproque de leurs contributions respectives au bien-être commun[1].

Pour conserver son potentiel d'émancipation, la sphère du travail doit être pensée à partir des bases normatives de la socialisation individuelle mises en avant par la théorie de la reconnaissance. Dans cette optique, l'une des tâches du théoricien critique consiste à s'emparer des concepts dominants du capitalisme pour les critiquer et en fournir une reformulation. Ainsi, Honneth s'est intéressé notamment au concept de « performance individuelle » dont il a montré la dimension idéologique dans *Umverteilung oder Anerkennung* pour ensuite en proposer une redéfinition plus large[2]. Ceci explique notamment la prépondérance de ce concept dans les textes plus récents par rapport au principe de solidarité. La solidarité consiste également à offrir une réinterprétation commune des concepts et des valeurs sociales prépondérantes en fonction non seulement des évolutions de la société mais également des présupposés normatifs d'une répartition équitable du travail. Comme l'indique Honneth à la fin de son article « Travail et reconnaissance », tout dépend du point de vue que l'on choisit d'adopter dans la résolution commune des problèmes sociaux. Ce point de vue doit être à chaque fois déterminé par celles et ceux qui subissent les déréglementations de leur sphère professionnelle comme une injustice.

---

1 Axel Honneth, « Travail et reconnaissance », p. 274.

2 À cet égard, Honneth fournit l'exemple de la femme au foyer dont la principale activité consiste à élever ses enfants. Cette activité n'est pas considérée, dans le contexte actuel, comme un travail et pourtant il s'agit d'une contribution à la reproduction sociale.

Aussi, pour comprendre l'enjeu de la réflexion de Honneth sur la solidarité, il faut accepter deux aspects essentiels de sa philosophie sociale. (1) Pour Honneth, le capitalisme constitue un système reposant sur des bases normatives implicites. Il refuse en effet l'idée selon laquelle la mise en place du système capitaliste relèverait de la création d'un mécanisme autorégulateur ayant une tendance forte à s'autonomiser et à devenir ce que Habermas appelle « un système non soumis à des normes ». Ce point de vue est justifié chez Honneth à partir de la teneur normative du passage même des sociétés féodales aux sociétés capitalistes qui ne font pas que mettre en place un système fondé sur un principe idéologique nouveau, mais induisent implicitement la remise en cause de ce même principe et invitent donc à repenser constamment ce que nous avons en commun en fonction de notre expérience de coopération sociale. (2) Malgré cette opposition à « l'évolutionnisme » habermassien et malgré l'intérêt qu'il porte à la sphère du travail, alors que Habermas l'avait exclue de sa réflexion, Honneth accepte dans une très large mesure l'héritage philosophique de Habermas. Il ne s'oppose pas tant à la théorie habermassienne de la délibération qu'il ne cherche à la compléter en se plaçant en amont d'elle, dans les présuppositions du social qui sont la source d'une véritable solidarité organique.