

ENS Éditions

Nouvelles perspectives pour la reconnaissance

| Alain Patrick Olivier, Maiwenn Roudaut, Hans-Christoph Schmidt am Busch

Le droit selon Axel Honneth

**De la Théorie critique à la théorie de la
reconnaissance**

Soraya Nour Sckell

p. 195-210

Texte intégral

- 1 Axel Honneth présente son ouvrage *Le droit de la liberté* comme une alternative à la présence dominante d'Emmanuel Kant dans les théories de la justice, notamment celles de Jürgen Habermas et de John Rawls, lesquelles feraient abstraction des apports de la sociologie et de l'histoire¹. En revanche, la référence à la réflexion matérialiste sur le droit produite par ceux qui sont



considérés comme les juristes de la première génération de la Théorie critique n'est pas développée par Honneth. Mon propos sera donc de rappeler quelques problèmes formulés par les théories matérialistes du droit et de les confronter à la conception honnethienne, afin de montrer l'actualité de l'enjeu qu'elles soulèvent, à savoir les contradictions de la conception moderne d'universalité et de ses reconstructions contemporaines aussi bien que du concept du « commun », que ce soit dans une perspective rationnelle-communicative comme chez Habermas ou dans une perspective sociologique chez Honneth.

- 2 Les théories matérialistes du droit, en effet, reprennent la double problématique que Karl Marx avait développée à propos des concepts d'idéologie et de fétichisme. Les différences entre les auteurs peuvent d'ailleurs être renvoyées au fait de s'attacher plutôt à l'un ou à l'autre de ces concepts avec tous les enjeux que cela implique. Je voudrais tout d'abord rappeler cette distinction entre la théorie de l'idéologie et la théorie du fétichisme en m'appuyant sur les études qu'Étienne Balibar² consacre à ces concepts, en soulignant le fait que ces deux théories envisagent des universaux juridiques tels que la liberté pour indiquer comment les différentes théories matérialistes du droit se sont développées à partir de l'un ou de l'autre concept. Ensuite, j'analyserai comment l'approche du droit chez Marx et ses successeurs peut contribuer à problématiser et ainsi approfondir quelques aspects de la réflexion sur le droit de Honneth.

Les théories matérialistes du droit

- 3 Balibar analyse comment, dans le *Manuscrit* de 1843 et *La Question juive* de 1844, Marx procède à une exégèse influencée par Hegel des différentes versions de la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*, pour critiquer l'abstraction métaphysique des « Droits de l'homme », lesquels semblent exister de toute éternité et valoir pour toutes les sociétés³. Et, sous l'influence de Babeuf et des communistes égalitaristes, il critique le caractère

bourgeois de « l'homme » universel des Déclarations, qui fonde la propriété et exclut la solidarité sociale. Les « Droits de l'homme », séparés des « Droits du citoyen », expriment la scission entre la réalité des inégalités, d'un côté, et la fiction de la communauté, de l'autre. Cette critique du droit s'appuie sur un concept d'idéologie qui s'en prend aux universalités, et en particulier aux universalités juridiques, et c'est une particularité nationale ou sociale qui est idéalisée en tant qu'universalité. Le contraire de l'idéologie, la vérité, exige que tout énoncé soit rapporté aux conditions historico-politiques de son élaboration. L'idéologie se produit dès que, face à la division du travail et l'absence de communauté parmi les individus, l'État devient une communauté fictive et unitaire et la loi est conçue comme le produit d'une volonté libre.

- 4 Dans les *Grundrisse*, en suivant l'analyse de Balibar, Marx développe sa critique du droit dans un autre sens⁴. Sous l'influence de Proudhon et à partir de sa critique du libéralisme économique, Marx identifie l'équation de l'égalité avec la liberté, cœur de l'idéologie des droits de l'homme, à la circulation des marchandises et de l'argent, sa base réelle. Chaque individu se présente dans le marché comme porteur de l'universel – avec un pouvoir d'achat, sans « qualité particulière », indépendant de son statut social et de son patrimoine. C'est dans ce sens que Marx va développer sa critique du droit dans le *Capital*⁵ : il y analyse le rapport entre la forme de circulation et le « système de liberté et d'égalité », les propriétés (*Eigenschaften*) attribuées par le droit aux individus, avec tout d'abord la propriété d'être propriétaire (*Eigentümer*), une exigence de la circulation des marchandises, des échanges « entre équivalents », universalisés en tant qu'expression de l'essence humaine. La reconnaissance de ces droits correspond à l'extension universelle des échanges marchands. Le fétichisme renvoie à une « mercantilisation » généralisée des activités sociales. C'est un mode de sujétion dans le processus d'échange. La marchandise s'exprime aussi bien par l'équivalence mesurée

formalisée par l'argent que par l'obligation contractuelle formalisée par le droit.

- 5 Ce qui intéresse Marx, selon Balibar, ce sont les contradictions inhérentes à cette forme d'universalité. Dans la sphère de la production, dans laquelle les travailleurs entrent par contrat comme libres vendeurs de leur force de travail, elle exprime un rapport de force, qui décompose le collectif des travailleurs dans une juxtaposition d'individualités. Le capital semble se mouvoir indépendamment des individus. La référence fondatrice à la volonté est annulée, ainsi que l'utilité sociale de chaque travail particulier. La contradiction est que les Droits de l'homme masquent l'exploitation et en même temps expriment la lutte des exploités.
- 6 Balibar a montré que l'idéologie et le fétichisme analysent trois choses en commun. La première est le rapport entre la condition d'isolation des individus produite par la division du travail et la concurrence, d'un côté, et les universaux abstraits de la pensée bourgeoise, tels que les universaux juridiques, comme la liberté, de l'autre. La deuxième chose est la contradiction, dans le capitalisme, entre l'universalité pratique des individus (la multiplicité des rapports sociaux et des possibilités de développer ses activités et ses capacités) et l'universalité théorique du concept de personne (tous les individus sont des représentants interchangeables de la même espèce). La troisième chose est l'utilisation du schème logique issu de Hegel et Feuerbach relatif à l'aliénation, l'oubli de l'origine des idées ou des universaux, qui implique une inversion du rapport réel entre l'individualité et la communauté. La scission de la communauté réelle des individus est suivie d'une projection du rapport social dans une chose extérieure. Dans la théorie de l'idéologie, cette chose est une représentation abstraite comme la liberté, la justice, l'humanité ou le droit. Dans la théorie du fétichisme, cette chose est une matérialité qui semble naturelle, comme la marchandise ou l'argent.
- 7 Si la théorie de l'idéologie et la théorie du fétichisme se présupposent mutuellement, poursuit Balibar, elles

analysent des problèmes sociaux distincts. Par rapport au travail et à la production, la théorie de l'idéologie, d'une part, analyse l'oubli des conditions matérielles de production, laquelle devient une « création libre ». La distinction entre travail manuel et travail intellectuel, ou la différence intellectuelle, est le mécanisme par lequel se reproduit et se légitime une domination idéologique de classe, qui s'appuie surtout sur la construction intellectuelle bourgeoise des universaux, comme les universaux juridiques. La théorie du fétichisme, d'autre part, analyse comment la production est subordonnée à la valeur d'échange. Ce qui est central dans ce processus, c'est la correspondance entre les notions économiques et juridiques d'égalité et de liberté : la forme égalitaire de l'échange et le contrat, la liberté d'acheter et de vendre, la liberté personnelle des individus.

- 8 La théorie de l'idéologie et la théorie du fétichisme analysent aussi des aspects divers de l'émergence de l'aliénation. La théorie de l'idéologie analyse comment l'aliénation émerge des *croyances* aux idéaux, comme les dieux, la nation, le peuple ou même la révolution. La théorie du fétichisme analyse comment l'aliénation émerge de la perception par les individus de ce qui paraît évident dans la vie quotidienne : utilité, prix, comportement normal, habitudes, droits reconnus.
- 9 La principale distinction entre la théorie de l'idéologie et la théorie du fétichisme, suivant l'analyse de Balibar, est que la première réside dans une théorie de l'État et de son mode de domination, comme le droit. Inspirée surtout de l'analyse hégélienne de l'hégémonie de l'État sur la société, elle se retrouve dans les théories d'Antonio Gramsci sur les intellectuels organiques, dans celles de Louis Althusser sur les appareils idéologiques d'État et dans celles de Pierre Bourdieu sur la noblesse d'État et la violence symbolique. La théorie du fétichisme réside dans une théorie du marché et du mode de constitution des sujets et des objets dans une société organisée comme marché, où les catégories marchandes équivalent à des catégories juridiques qui les légitiment. Résultat d'une confrontation de Marx avec Smith

et Ricardo, elle va inspirer les phénoménologies de la vie quotidienne commandée par le marché ou la valeur, comme la théorie critique, chez Henri Lefebvre, Guy Debord ou Ágnes Heller.

- 10 Les théories matérialistes du droit, selon Balibar, peuvent être comprises en référence à leur inscription dans la tradition de la théorie de l'idéologie et de la théorie du fétichisme. Les juristes de la première génération de l'École de Francfort, Franz Neumann⁶ et Otto Kirchheimer⁷, s'inscrivent surtout dans la tradition de la théorie de l'idéologie. En analysant comment les transformations des structures politiques et économiques affectent le droit, ces auteurs présupposent que l'État de droit surgit comme une nécessité dans la lutte de la bourgeoisie contre le système féodal, pour anéantir les forces locales particulières, en produisant une administration et jurisprudence unitaire, afin de garantir la liberté économique de la classe dominante et la calculabilité du processus d'échange dans une économie anarchique de concurrence. L'universalité de la loi dissimule le fait qu'elle assure les intérêts de la bourgeoisie et ne menace pas ses pouvoirs dans les rapports de production.
- 11 Les théories du droit d'Evgueni Bronislavovitch Pachoukanis et de Jean-Joseph Goux, selon Balibar, s'inscrivent dans la tradition de la théorie du fétichisme. Pachoukanis, dans sa *Théorie générale du droit et du marxisme* de 1924, construit une analyse symétrique de la constitution du « sujet de droit » à partir de l'analyse marxiste de la forme de la valeur⁸. Le droit privé correspond à la circulation mercantile. Les marchandises apparaissent comme porteuses de valeur, les individus comme porteurs de volonté. Au fétichisme économique des choses correspond le fétichisme juridique des personnes. Le contrat et l'échange se présupposent. Jean-Joseph Goux, pour sa part, montre que la structure commune au fétichisme économique et au fétichisme juridique (et moral) est l'équivalence généralisée, qui soumet les individus à la circulation des valeurs et des obligations. L'individualité est annulée : elle devient d'une part objet ou valeur (fétichisme économique), et d'autre part sujet ou

volonté (fétichisme juridique). Les personnes, individus réels, en rapport d'activité sociale de production avec d'autres personnes, portent des masques juridiques qui les rendent interchangeables.

La conception du droit selon Axel Honneth

- 12 Honneth ne se confronte pas directement aux enjeux soulevés par la théorie matérialiste du droit. À la suite de Habermas, il veut ancrer le droit rationnel dans une théorie sociale qui procède quant à elle d'une philosophie intersubjectiviste. Or, tandis que Habermas identifie l'instance intersubjective à la communication, Honneth entend montrer que c'est la reconnaissance qui constitue l'intersubjectivité⁹.
- 13 Ce que Honneth considère comme la tâche de toute théorie de la justice, c'est de formuler des principes normatifs pour juger la légitimité de l'ordre social. D'après lui, la limite de la philosophie politique contemporaine réside dans le fait qu'elle est fondée sur des principes purement normatifs et qu'elle est séparée de la pratique de l'analyse sociale. Kant inspire la philosophie purement normative, alors que Hegel amène à penser les principes normatifs à partir de l'analyse sociale, sans déduire le droit rationnel. Si les deux traditions ont en commun le fait de considérer qu'une théorie de la justice est surtout normative, elles se distinguent en ce que, pour la tradition kantienne, ces principes sont formulés indépendamment de l'éthique incorporée dans les pratiques et institutions données, et ne sont appliqués dans la réalité sociale qu'*a posteriori*, ce que Honneth considère comme une « dégradation philosophique de l'éthicité morale », une opposition entre ce qui est et ce qui devrait être.
- 14 La philosophie du droit de Hegel joue, pour Honneth, un rôle fondamental pour penser la justice, parce qu'il s'agit d'une reconstruction des institutions rationnelles qui garantissent la liberté sur la base des rapports sociaux prédominants à son époque¹⁰. La philosophie du droit de Hegel a été interprétée de deux façons différentes et même opposées : une théorie conservatrice de restauration par les

hégéliens de droite, et une théorie de la révolution par les hégéliens de gauche. Comme cette dernière a pratiquement disparu de la réflexion sur la justice avec la mort des idéaux révolutionnaires, c'est la première, qui suppose de donner aux institutions existantes une aura de légitimité morale, qui semble prédominer. Pour Honneth, c'est ce qui explique que ceux qui veulent développer une réflexion critique sur la justice ne semblent trouver ses présupposés que chez Kant ou Locke. Honneth, cependant, ne peut pas accepter de réflexion sur la justice commune avec ces auteurs, parce que, dans leurs traditions, les principes normatifs sont développés indépendamment de l'ordre social existant.

15 Honneth prend ses distances à l'égard du concept substantiel d'État et d'esprit de Hegel, et donc à l'égard de ce qu'il considère comme une conception trop institutionnaliste des conditions de la liberté individuelle, essayant d'échapper ainsi à deux critiques principales. La première est une critique politique selon laquelle l'œuvre de Hegel a des conséquences antidémocratiques, étant donné que l'autonomie individuelle des citoyens n'est pas comprise dans le sens kantien comme un principe de souveraineté du peuple. La seconde est une critique méthodologique selon laquelle les justifications de l'œuvre hégélienne se rapportent ultimement à la Logique, qui fournit un concept ontologique, substantiel de l'esprit.

16 Pour Honneth, ce que Hegel nous a légué de plus fécond est une contextualisation sociale des principes abstraits de la justice moderne. La conception hégélienne du droit ne se veut pas purement normative, mais entend, en effet, procéder d'une métathéorie éthique de la société. Certes, la théorie juridique de Hegel demeure tributaire du virtuel bien-fondé du diagnostic qu'il posait sur son temps, soit celui d'une menaçante individualisation. Or ce qui importe, dit Honneth, est que cette œuvre esquisse les grands modèles de reconnaissance mutuelle qui composent l'« infrastructure morale » propre aux sociétés modernes. Aussi Honneth réactualise deux concepts hégéliens plutôt controversés : « l'esprit objectif » et la « vie éthique », ou « éthicité »

(*Sittlichkeit*). Suivant la relecture qu'en fait Honneth, le premier concept – qui chez Hegel coïncide avec le droit lui-même – renvoie au fait que toute société dispose d'une infrastructure morale dont elle ne pourrait se situer en porte-à-faux qu'au risque de générer des « pathologies ». Quant au second concept, il renvoie plus précisément aux sphères d'interaction dans lesquelles cette infrastructure morale se trouve « institutionnalisée » de manière différenciée dans les sociétés modernes : l'amour, le droit et la solidarité. Il faut cependant savoir qu'une telle relecture n'est rendue possible qu'à la faveur d'un renouvellement du concept hégélien d'« institution » : Honneth entend se démarquer de Hegel en distinguant, à côté des institutions concrètes, des institutions plus fluides ou diffuses, tels des modèles d'interaction, ce qui lui fait assigner à une sociologie critique la tâche, à jamais inachevée, de relever les décalages entre le niveau concret et le niveau plus abstrait d'institutionnalisation de la vie éthique propre aux sociétés modernes¹¹. J'aimerais ici relever quelques difficultés de ce projet, et en les confrontant avec les enjeux du droit pensés par Marx et ses successeurs.

- 17 La première difficulté résulte d'une analyse de la liberté qui n'est pas accompagnée d'une réflexion sur l'égalité, et cela même si plusieurs pathologies ou développements erronés que Honneth décrit sont dus au manque d'égalité, lequel entraîne la perte de liberté. Le concept de « liberté » de Honneth peut en ce sens être opposé au concept d'« égaliberté » de Balibar¹². À partir des revendications historiques des révolutionnaires, Balibar formule comme « égaliberté » une conception d'universalité qui fusionne la liberté avec l'égalité, à la différence de ce que fait la tradition libérale privilégiant la liberté, et du marxisme, qui considère les droits humains comme des instruments de la classe dominante (même si, dans un certain sens, Balibar pense avec Marx, parce que chez lui la politique se tourne vers les conditions réelles d'inégalité). Cela doit permettre de saisir ce qui constitue la contradiction la plus frappante des démocraties contemporaines : les démocraties des pays

périphériques sont marquées par les inégalités entre les citoyens (ce qui exige d'augmenter l'*intensité* de la démocratie), pendant que celles des pays centraux nient aux étrangers des droits fondamentaux (ce qui exige de renforcer l'*extension* de la démocratie).

- 18 La deuxième difficulté découle de la signification qui est donnée par Honneth au « paradigme » de l'intersubjectivité. Présupposé fondamental, avant Honneth, de Karl-Otto Apel et de Jürgen Habermas, l'intersubjectivisme caractérise en réalité tout le projet francfortois contemporain qui, par suite, pose le problème de l'application à la philosophie morale, politique et juridique du modèle épistémologique sociohistorique élaboré par Tomas Kuhn pour les sciences de la nature. Or, l'intersubjectivisme chez Honneth sera interprété comme la construction d'un « nous », un « *Wir* », qui ne semble pas comporter de scissions. L'intersubjectivité chez Honneth est plus harmonieuse que conflictuelle – les luttes ne sont qu'une étape transitoire dans les processus historiques, dès qu'elles arrivent à changer les habitudes et les normes d'une société.
- 19 La troisième difficulté du modèle de Honneth résulte d'un certain mode de reconstruction du paradigme hégélien qui finit par créer un dualisme entre la société civile et l'État. En effet, le dualisme entre subjectivité et intersubjectivité se réduit, chez notre auteur, à celui qui oppose respectivement Kant et Hegel. Le modèle honnéthien se revendique bel et bien d'une analyse « immanente » de type hégélien par opposition au transcendantalisme kantien, que Honneth réduit à une approche transcendante. Les travaux de Honneth représentent donc une entreprise de reconstruction systématique d'une partie significative du grand œuvre hégélien.
- 20 Pour Honneth, les théories kantiennes contemporaines n'arrivent pas à remédier à ce qu'il tient pour l'un des défauts essentiels du kantisme : l'aveuglement de celui-ci à l'égard des institutions et pratiques sociales existantes. Il est d'avis que la solution que propose ici le kantisme contemporain se ramène à un ajustement purement

herméneutique des principes normatifs aux institutions existantes et aux convictions morales dominantes au sein des sociétés libérales modernes. En d'autres termes, un tel procédé ferait figure d'expédient en ce qu'il ne mobiliserait encore que les ressources de la raison morale, sans se fonder véritablement sur la réalité sociale. Cela fait dire à Honneth que ces théories de la justice qui supposent une congruence entre la raison pratique et la réalité sociale sont sous-tendues par une téléologie historique.

- 21 Paradoxalement, c'est ici qu'intervient l'intérêt programmatique particulier de Honneth pour Hegel qui rendrait concevable une articulation de la critique normative à l'étude scientifique du social. Il a d'ailleurs précisé son épistémologie, sa méthodologie et, finalement, sa conception de la critique sociale¹³ en parlant de sa méthode comme d'une « reconstruction normative ». Celle-ci consiste à isoler, à sélectionner parmi les pratiques et institutions d'une société donnée celles qui, parce qu'elles y mettent en œuvre les valeurs « universelles » (à l'échelle du type dont cette société relève), en assurent l'intégration et la reproduction. D'où une similitude avec la méthode sociologique, que Hegel aurait préfigurée. Émile Durkheim et Talcott Parsons, par exemple, ne feraient pas parler le matériau obtenu par la recherche empirique au sujet des conditions matérielles ou techniques de reproduction sociale pour autant qu'ils se concentreraient sur les sphères sociales contribuant à la mise en œuvre de l'axiologie moderne. En sélectionnant ce qui, dans la réalité sociale, compte comme « rationnel » pour participer de la « vie éthique », la reconstruction normative se veut une critique des pratiques. En effet, la « *Sittlichkeit* », c'est-à-dire l'« éthicité », ou « vie éthique », se rapporte aux formes sociales de vie qui incorporent des valeurs « universelles » et par lesquelles s'effectueraient, en réalité, non seulement l'intégration et la reproduction, mais aussi le développement moral de la société. Un tel développement, un tel progrès, consisterait en une réduction (à jamais incomplète) de l'écart entre les valeurs universelles composant l'infrastructure morale de la société et les

pratiques qui les réalisent. Honneth revendique encore ici une posture sociologique en faisant référence à la « possibilité objective » – concept que Max Weber utilise pour décrire scientifiquement, au-delà d'une causalité strictement nécessaire, les formes d'action sociale qui anticipent les développements sociaux.

- 22 Honneth admet cependant l'impossibilité d'un retour pur et simple à Hegel. D'abord, la réalité sociale de laquelle doivent aujourd'hui être dégagées les institutions et pratiques constitutives de factualité morale n'est plus celle de l'auteur des *Principes de la philosophie du droit*. Les rapports institutionnalisés que Hegel pouvait considérer comme normatifs ont, selon Honneth, perdu ce statut pour être remplacés par des institutions plus ouvertes. Ensuite, considère-t-il, la Shoah a foncièrement ébranlé la croyance en un développement moral qui serait inhérent à la société moderne. Enfin, le monisme ontologique, l'idée d'une nature ultime de la réalité – chez Hegel, une nature spirituelle s'effectuant progressivement sous trois formes : subjective, objective et absolue – n'est plus acceptée au sein de la discussion philosophique contemporaine. Cependant, la reconstruction de Hegel par Honneth implique une stricte séparation entre la société civile et l'État, ainsi que le droit.
- 23 La justice chez Honneth semble ainsi n'avoir pas besoin du droit, qui ne vient qu'après, pour consacrer juridiquement ce qui est devenu une pratique sociale, ou pour la pervertir – comme dans le cas des pathologies du droit, qui juridifie les rapports affectifs et détruit les possibilités de communication, ou d'un État qui attire le peuple vers le fascisme.
- 24 La quatrième difficulté réside dans le fait que la théorie juridique honnéthienne table ainsi sur une notion du « commun » qui ne fournit pas d'outils théoriques pour penser toute la gamme de conflits que le droit est aujourd'hui appelé à trancher. Or c'est justement en ce qui concerne les conflits d'identités qu'une telle notion pose problème, en l'occurrence celui d'une vision dominante pouvant dévaloriser tout ce qui lui échappe.

- 25 Nous avons déjà commencé à voir, en effet, comment Honneth soutient que la reproduction et l'intégration sociales sont régulées par certains idéaux et valeurs fondamentaux de portée universelle au sein d'un type de société donné, des normes *éthiques*, c'est-à-dire des normes qui objectivent une conception commune du bien. Il repense cette idée hégélienne avec l'aide de Talcott Parsons, pour qui les valeurs éthiques qui constituent la « réalité ultime » de l'environnement de l'action atteignent les individus par le système culturel¹⁴. C'est par le truchement d'une organisation donnée de pratiques sociales que ces valeurs en arrivent à orienter effectivement l'action. Dans les pratiques sociales organisées, ces valeurs se spécifient sous des formes variées, telles l'attente d'accomplissement d'un rôle ou encore l'obligation implicite. Les membres d'une société suivent ainsi généralement les normes éthiques essentielles à sa reproduction et à son intégration à travers les spécifications de ces normes au sein des divers sous-systèmes. Mais pourquoi donc la reproduction et l'intégration sociale seraient-elles ainsi éthiquement conditionnées ? La réponse de Honneth est que l'existence de tout ordre social dépendrait à terme de sa légitimité. Les valeurs et idéaux éthiques rempliraient donc une fonction légitimatrice de l'ordre social.
- 26 Dans les sociétés hétérogènes où il y a une diversité ethnique, religieuse ou culturelle, les valeurs éthiques seraient certes plus amples, plus générales, bref, plus abstraites, mais elles n'en seraient pas moins essentielles à la reproduction et à l'intégration. Pour Honneth donc, toute société demeure largement, sinon essentiellement un « esprit objectif » repensé par la reconnaissance.
- 27 La difficulté est donc de savoir comment la reconnaissance peut devenir une politique de médiation des conflits d'identité. Le modèle honnethien, en fait, comme la tradition de la philosophie politique de Kant, Hegel et Marx, considère les croyances religieuses comme relevant de la sphère du privé, et développe une conception laïque du droit et de la politique, qui neutralise la question des identités. Or, comme

l'avait analysé Freud, l'identification avec autrui, qui fait partie de la construction de chacun, est fixée dans une « identité » considérée comme « invariable », exclue par les autres ou qui exclut les autres. Si l'identification peut avoir un sens positif pour le lien et l'intégration sociale, elle peut aussi avoir un sens négatif et signifier l'exclusion¹⁵. Balibar s'appuie ainsi sur Freud pour montrer que l'individualité se réduit à une identité « univoque », « massive » et « exclusive », qui pousse à l'identification totale d'un individu avec un rôle (de femme, d'étranger, d'employé, etc.). L'individu se constitue une identité qui exclut toutes les autres, tout trait d'altérité en « nous ». Ainsi, la violence est produite par des demandes et des impositions d'identités exclusives, annihilantes ou autoannihilantes. C'est pourquoi l'idée d'une société ne peut pas se fonder seulement sur le principe de la sociabilité des individus : s'il y a certes de la sociabilité, l'antisociabilité est également forte et déterminante, les tendances sociales et antisociales coexistent. Aussi Balibar distingue-t-il la violence fonctionnelle (l'élimination des résistances incompatibles avec la reproduction du système), la violence non fonctionnelle objective (l'élimination des « excédents humains » de l'expansion du capital) et la violence non fonctionnelle subjective (l'élimination de l'altérité dans les conflits d'identité). Même s'il s'agit de logiques distinctes, la victime de ces pratiques est souvent la même, ce qui renforce la violence¹⁶.

- 28 Balibar analyse comment les sociétés modernes partagées en classes produisent une « communauté » de la forme nationaliste et s'inventent une ethnie, et avec celle-ci un racisme. La pratique discriminatoire se concentre dans la production de « frontières », de contrôles sélectifs, qui s'instaurent dans des institutions qui en principe n'ont pas de relation avec la frontière, comme l'inspection du travail et les contrôles d'identité, et qui aujourd'hui se concentrent souvent sur le *corps* de l'immigré. La notion honnéthienne d'un « nous » a aussi difficulté de rendre compte des individus avec des « identités ambiguës », qui transitent

parmi plusieurs communautés, qui « traduisent » des mondes différents.

- 29 La cinquième et dernière difficulté consiste en la construction d'une théorie générale de la justice sur le soubassement des conditions d'intégration et de reproduction d'un type particulier de société. L'édifice théorique qui en résulte est dépourvu de tout critère normatif pouvant éventuellement légitimer des revendications qui ne trouvent pas appui dans l'ordre social existant.
- 30 Une telle théorie de la justice qui se veut intégrée à l'analyse sociale considère pourtant que la méthode de la reconstruction normative contient toujours la possibilité de la critique : la reconstruction normative ne pourrait faire autrement que de prendre la mesure du décalage entre les institutions et pratiques sociales d'une part, et l'infrastructure morale de la société d'autre part, ainsi que d'évaluer les différents mouvements et revendications sociaux en fonction de ce qu'ils contribuent ou non à le combler, autrement dit, suivant qu'ils constituent ou non des « luttes pour la reconnaissance ». Force est toutefois de constater que la critique se limite alors à la réaffirmation de valeurs qui sont déjà instituées socialement. Si la justice signifie normalement « donner à chacun le sien », c'est, pour notre auteur comme pour Hegel, le sens des pratiques et institutions dans le cadre d'une société donnée qui détermine « le sien de chacun ».
- 31 Du reste, pas davantage que la neutralité libérale¹⁷ (que Honneth rattache au kantisme) ne s'agit-il ici d'une perspective neutre. Sans se prononcer sur la possibilité même de la neutralité, il est possible de constater que le modèle honnéthien ne réussit pas plus que les théories libérales de la justice à penser la résistance à l'ordre établi.
- 32 Or l'actualité de la réflexion de Marx sur les universaux juridiques, revue par ses successeurs comme aujourd'hui Balibar pour réfléchir sur les universaux¹⁸, consiste justement à penser les universaux juridiques non comme des abstractions, mais dans leur origine historique, et en rapport

avec les agents qui les réclament, qui ne forment pas toute une société, mais une fraction de la société qui se voit dépourvue de ses droits – soit formellement, lorsque ces droits sont niés à quelqu'un, par exemple un étranger ou un réfugié, soit parce que ces droits sont reconnus formellement mais non réalisés dans la pratique. La contradiction des universaux est qu'on a recours à des principes pour critiquer ceux qui font des principes un usage idéologique. C'est l'ambiguïté profonde de l'universel que Marx avait dénoncé dans la théorie du fétichisme : l'universel comme réalité (la standardisation marchande du monde) et l'universel comme idéalité (les valeurs universelles de l'égalité et de la liberté pour dénoncer toute forme de discrimination et privation des droits). Le même principe qui légitime l'ordre se révèle être le rempart absolu et exclusif contre la non-application du principe, ce qui revient à consacrer l'ordre établi. Cependant, Balibar considère que l'usage idéologique des principes légaux et moraux ne signifie pas qu'il exprime les idées d'une classe dominante. Il faut considérer qu'ils se fondent non sur l'essence, mais sur la contingence de la lutte des victimes des inégalités, qui se rebellent au nom de principes reconnus officiellement, mais niés dans la pratique.

- 33 Il en résulte une nécessité de fusionner non seulement la liberté avec l'égalité, mais aussi les droits de l'homme avec les droits du citoyen différemment de la tradition du droit naturel, laquelle considère les droits humains comme antérieurs dans l'ordre logique. Dans l'ordre historique, remarque Balibar, c'est l'inverse qui s'est passé. Cet « inconditionnel » (une « vérité », un « universel ») a une base « conditionnée » (donnée, conjoncturelle). De plus, l'activité qui l'institue est un acte de désobéissance civique, insurrectionnel. La citoyenneté, avant que d'être un statut (le fait d'avoir des droits), est surtout une activité politique (une participation créatrice de droits).

Conclusion : démocratisation et cosmopolitisme

34 Tout cela nous permet de penser à la démocratisation des relations internationales, transnationales ou globales, par la *praxis* des associations d'individus transfrontalières et extraparlimentaires. Les questions qui se posent sont les suivantes : comment démocratiser le système international ? Comment transposer, à ce système, des principes et des pratiques qui ont été créés dans les cadres de l'État-nation ? Et comment développer de nouvelles formes démocratiques avec un référentiel autre que territorial ? Dans une reconstruction de l'internationalisme de Marx, les auteurs matérialistes contemporains transposent l'idée cosmopolite au peuple, dans une démocratisation radicale de la politique. Comme dit Balibar, le « cosmopolitisme », au départ un idéal régulateur, devient, avec Marx, « cosmopolitique », prise de conscience, organisation et lutte effective contre les systèmes de pouvoir et de domination, contestant la légitimité des frontières. Dans le sens de Marx, la citoyenneté cosmopolite est comprise dans un plan pratique comme « activité » et non comme statut, comme un mode de socialisation qui fonde des « collectifs militants » à travers les frontières et sous n'importe quelle forme d'organisation. C'est l'idée qui permet de comprendre la pratique de nouveaux mouvements de résistance, dans lesquels on trouve la possibilité de création d'une citoyenneté globale, ce que d'autres auteurs nomment une « citoyenneté en réseau », différemment d'une « citoyenneté territoriale ». Bien que le caractère extraparlimentaire de ces formes associatives spontanées puisse susciter des doutes par rapport à leur légitimité dans une perspective libérale, on pourrait cependant considérer que si ces mouvements ne connaissent pas le moment de « l'autorisation », leur légitimité vient du moment du « contrôle » et de la « prestation de comptes », ce qui exige une reformulation de la théorie libérale de la représentation démocratique. Cette *praxis* n'est pas seulement créatrice de droits, mais elle vise surtout la transformation des conditions données des formations sociales, une transformation qui est à son tour une condition de réalisation des droits. Comme analyse

Balibar, il ne s'agit pas seulement des relations de production (Marx), mais de l'ensemble des formations sociales, y compris les formes de subjectivations qu'elles induisent (Foucault).

- 35 En outre, cette *praxis* ouvre des voies importantes de réflexion à ce que certains auteurs appellent un « droit cosmopolite » (plutôt que droit international), qui surgit dans la transformation historique d'une modernité – caractérisée par la prédominance de l'État comme forme d'organisation politique-sociale-juridique – en une nouvelle phase de l'histoire juridique qui consacre l'individu comme sujet de droit international à partir de deux innovations décisives : le droit à la requête individuelle dans certains forums internationaux de droits humains et la responsabilité individuelle dans le droit pénal international, consacré par le Statut de Rome. Mais ces institutions ne peuvent se légitimer ni par leurs principes, ni par la volonté des États qui les ont créés, ni par un espace public (comme le suggère Honneth), fût-il national, européen ou global, mais seulement par la *praxis* d'une citoyenneté transnationale vraiment cosmopolite, qui ne suppose pas un « nous » correspondant à l'ensemble d'une certaine société ou à des ressortissants des sociétés dites développées.

Notes

1. A. Honneth, *Le droit de la liberté*, trad. F. Joly et P. Rusch, Paris, Gallimard, 2015.
2. É. Balibar, *La philosophie de Marx*, Paris, La Découverte, 1993.
3. K. Marx, *Critique du droit politique hegelien* [Manuscrit de 1843], trad. A. Baraquin, Paris, Éditions Sociales, 1975 ; *Sur la Question juive*, nouvelle trad. par J.-F. Poirier, Paris, La Fabrique, 2006.
4. K. Marx, *Manuscrits de 1857-1858* [dits *Grundrisse*], trad. J.-P. Lefebvre, Paris, Éditions sociales (Les essentielles), 2011.
5. K. Marx, *Le Capital*, Livre 1, trad. J. Roy, Paris, Éditions sociales, 2018.
6. F. L. Neumann, *Béhémoth. Structure et pratique du national-socialisme*, trad. G. Dauvé et J.-L. Boireau, Paris, Payot, 1987.

7. O. Kirchheimer, *Political Justice* [1961], Princeton, Princeton University Press, 2015.
8. E. B. Pachoukanis, *La théorie générale du droit et du marxisme* [1924], trad. J.-M. Brohm, Paris, Études et documentation internationales, 1970.
9. Cette partie a été développée dans S. Nour Sckell, « La reconnaissance. Le droit face à l'identité personnelle », *Droit et société*, n° 78, 2011, p. 355-368.
10. A. Honneth, *Les pathologies de la liberté. Une réactualisation de la philosophie du droit de Hegel*, trad. F. Fischbach, Paris, La Découverte, 2008.
11. A. Honneth, « Gerechtigkeitstheorie als Gesellschaftsanalyse. Überlegungen am Anschluss an Hegel », *Axel Honneth. Gerechtigkeit und Gesellschaft*, C. Menke et J. Rebentisch, Berlin, Berliner Wissenschafts-Verlag, 2008, p. 11-29.
12. É. Balibar, *La proposition de l'égaliberté*, Paris, PUF, 2010.
13. A. Honneth, *Das Ich im Wir. Studien zur Anerkennungstheorie*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 2010.
14. T. Parsons, *Le système des sociétés modernes*, trad. G. Melleray, Paris, Dunod, 1973.
15. S. Freud, *Psychologie des foules et analyse du moi* [1921], trad. P. Cotet et al., Paris, Payot & Rivages, 2012.
16. É. Balibar, *La crainte des masses*, Paris, Galilée (La philosophie en effet), 1997.
17. R. Merrill et D. M. Weinstock, *Political Neutrality. A Re-Evaluation*, Londres, Palgrave Macmillan, 2014.
18. É. Balibar, « Cosmopolitisme, internationalisme, cosmopolitique », *Vivre en Europe. Philosophie, politique et science aujourd'hui*, B. Ogilvie, D. Sardinha, F. O. Wolf dir., Paris, L'Harmattan, 2010, p. 19-49.

Auteur

Soraya Nour Sckell

Professeure à la faculté de droit de la Universidade Nova de Lisbonne et chercheuse au CEDIS et au Centre de philosophie de l'université de Lisbonne. Ses domaines de recherche sont la philosophie du droit, la sociologie du droit, la philosophie politique et sociale. Parmi ses publications :

« Bourdieus juridisches Feld. Die juristische Dimension der sozialen Emanzipation », *Neue Theorien des Rechts* [2006], S. Buckel, R. Christensen et A. Fischer-Lescano éd., Stuttgart, Lucius & Lucius (UTB), 2019 ;

« Droit et démocratie chez Hans Kelsen. La critique kelsénienne de la personnalisation de l'État », *Trans-form-ação*, vol. 38, n° 1, 2015 ;

« A cosmopolitan law created by cosmopolitan citizens. The Kantian project today », *The Palgrave Kant Handbook*,

M. C. Altman éd., New York, Palgrave Macmillan, 2017.

Le texte et les autres éléments (illustrations, fichiers annexes importés) sont sous [Licence OpenEdition Books](#), sauf mention contraire.

Référence électronique du chapitre

NOUR SCKELL, Soraya. *Le droit selon Axel Honneth : De la Théorie critique à la théorie de la reconnaissance* In : *Nouvelles perspectives pour la reconnaissance : Lectures et enquêtes* [en ligne]. Lyon : ENS Éditions, 2019 (généré le 20 mars 2024). Disponible sur Internet : <http://books.openedition.org/enseditions/13467>. ISBN : 979-10-362-0169-1. DOI : <https://doi.org/10.4000/books.enseditions.13467>.

Référence électronique du livre

OLIVIER, Alain Patrick (dir.) ; ROUDAUT, Maiwenn (dir.) ; et SCHMIDT AM BUSCH, Hans-Christoph (dir.). *Nouvelles perspectives pour la reconnaissance : Lectures et enquêtes*. Nouvelle édition [en ligne]. Lyon : ENS Éditions, 2019 (généré le 20 mars 2024). Disponible sur Internet : <http://books.openedition.org/enseditions/13359>. ISBN : 979-10-362-0169-1. DOI : <https://doi.org/10.4000/books.enseditions.13359>.
Compatible avec Zotero