

Estelle Ferrarese
(sous la direction)

*Qu'est-ce que lutter
pour la reconnaissance ?*

LE BORD DE L'EAU
2013

LA LUTTE POUR L'INTEROBJECTIVATION
REMARQUES SUR L'OBJET ET LA RECONNAISSANCE

PAR OLIVIER VOIROL
(INSTITUT FÜR SOZIALFORSCHUNG ET UNIL)

Le concept de lutte pour la reconnaissance a introduit une dimension négligée dans les approches antérieures du conflit social, celle de la moralité. S'inscrivant en faux contre une tradition de philosophie sociale et de sciences sociales pour laquelle la source de la conflictualité réside dans l'auto-préservation individuelle ou la recherche d'intérêts matériels, les travaux d'Axel Honneth ont soutenu l'idée que les conflits sont avant tout guidés par des motifs moraux¹. Les acteurs sociaux entrent en lutte parce que leurs attentes morales ont été blessées et parce que c'est là le seul moyen pour eux de pouvoir accéder à la reconnaissance. Ainsi, loin de la seule « lutte pour l'existence », la maximisation du profit individuel ou la satisfaction de besoins matériels, le conflit social est pensé comme une lutte pour la reconnaissance. Ce à quoi les sujets espèrent accéder, c'est à une relation non distordue avec eux-mêmes, avec leurs congénères et avec la collectivité dans laquelle ils s'inscrivent, et cela, ils ne le peuvent pas sans la présence et l'agir d'autres personnes. Ainsi, loin d'être auto-référencielle, la reconnaissance renvoie à un processus relationnel puisque, selon cette approche, il est impossible de développer un rapport positif à soi-même sans l'agir d'autrui. Conçu dans ces

¹ A. Honneth, *La lutte pour la reconnaissance*, *op. cit.*

termes, le rapport de reconnaissance vise des sujets qui se constituent mutuellement dans un rapport intersubjectif. À ce rapport je-tu s'adosent des institutions dont le propre est d'assurer les conditions de la reconnaissance – notamment juridique à l'image du droit moderne – qui sont à la fois les destinataires de ces demandes et leurs garants à long terme.

Cependant, en accordant une place centrale à la moralité des relations intersubjectives « bipolaires » immédiates (amour, amitié) ou « tripolaires » en tant qu'elles sont médiatisées par des institutions sociales, et donc en étant attentive aux relations entre les sujets et aux institutions sociales, l'approche de la reconnaissance a désinvesti ces autres « tiers » que sont les supports objectifs de ces rapports. Par « supports objectifs », il faut notamment entendre les différents objets (usuels, techniques, esthétiques, etc.) sur lesquels les acteurs sociaux s'appuient pour agir et entrer en relation, et, au sens large, les traits fondamentaux d'un environnement matériel, technique et physique permettant le déploiement des rapports sociaux. La théorie des luttes pour la reconnaissance a privilégié la dimension morale, perceptive, communicationnelle des rapports sociaux sur la prise en compte de leur matérialité. Cela n'est guère surprenant si l'on considère qu'elle s'inscrit dans le prolongement du « paradigme de la communication » développé par Jürgen Habermas dont l'intérêt pour la moralité des processus langagiers de l'entente intersubjective est proportionnel à son désintérêt pour les questions relatives à la matérialité des rapports sociaux.

Après avoir esquissé les principales dimensions de cette problématique, je tenterai de mettre en évidence les problèmes qu'elle pose à une approche de la reconnaissance attentive à la matérialité des rapports sociaux. Dans un second temps, je me tournerai vers l'anthropologie symétrique de Bruno Latour, une perspective qui accorde aux objets un statut très différent puisqu'elle les met sur un pied d'égalité avec les sujets humains, en vertu de son

principe de symétrie radicale. Tout en tentant de voir quels sont les apports possibles d'une telle perspective à la théorie de la reconnaissance je soulignerai les limites de l'approche latourienne. Enfin, dans un troisième temps, je tenterai de montrer comment on peut envisager les traits d'une conflictualité prenant la forme d'une lutte pour l'interobjectivation sur la base d'un tel dialogue entre les deux perspectives théoriques.

Intersubjectivité

La philosophie hégélienne a marqué une étape majeure dans ce thème classique de la philosophie qu'est l'opposition entre sujet et objet. Si Kant considérait le sujet comme constituant l'objet et le plaçait au centre de la connaissance, Hegel montra dans *La Phénoménologie de l'Esprit* qu'une critique de la connaissance mène à une relation réciproque du sujet et de l'objet. Pour lui, l'autoréflexion de la raison connaissante chère à Kant ne peut pas être restreinte à la seule analyse des présupposés de l'expérience, une telle autoréflexion devant être étendue aux présupposés sous-tendant la constitution du sujet connaissant dans son rapport à l'objet. La constitution du sujet devient alors inséparable de celle de l'objet – et de la « matérialité » : on ne saurait détacher ces entités reliées entre elles dans un processus dialectique. Le déploiement de l'expérience de la conscience renvoie alors à l'extériorisation d'un sujet s'objectivant et se réappropriant ce qui a été extériorisé. L'histoire même est vue comme l'activité d'un sujet singulier et collectif s'extériorisant dans l'objet et se réappropriant tour à tour ce qui a été extériorisé. Dans cette perspective, la conscience ne peut exister dans une relation auto-référencielle, elle exige un autre qu'elle-même : elle doit se connaître comme sujet connaissant par l'intermédiaire de l'objet – et prend ainsi conscience de ce qu'elle n'est pas. Elle fait l'expérience de cet objet autre

comme un autre de soi qu'elle cherche à s'approprier, non pas pour en prendre possession mais se « retrouver » et se reconnaître dans cette objectivité, qui peut alors être incorporée dans la connaissance de soi d'un sujet en quête de consistance. Pour Hegel, l'activité de la conscience dans laquelle le sujet s'extériorise en transformant l'objet et en lui conférant ainsi une forme humaine, est le travail. Le travail est l'activité par laquelle l'esprit transforme la nature extérieure en une propriété seconde, historicisée : le sujet agit en travaillant et devient son propre objet. C'est l'activité de formation de l'objet et d'appropriation de l'esprit qui correspond à la formation de la conscience ; elle suppose un processus inséparable de *lutte* d'un sujet pour se réapproprier un objet qui risque sans cesse de lui rester étranger.

Cette dialectique de la formation réciproque du sujet et de l'objet est à l'arrière-plan de bien des débats philosophiques du XX^e siècle. C'est sans doute la philosophie de Jürgen Habermas qui s'est le plus confrontée à ce modèle pour offrir une alternative sous la forme du « paradigme de la communication » insistant sur l'intersubjectivité et le rôle premier du langage dans une relation dialogique entre les sujets. Habermas postule que cette opposition entre sujet et objet est au centre de ce qu'il nomme la « philosophie de la conscience », qui procède à ses yeux d'une conception réductrice de l'action¹. En effet, à cette dernière correspond la forme d'action relative au travail : une activité « rationnelle par rapport à une fin » obéissant à des règles techniques visant la réalisation d'objectifs préalablement définis, activité dont la validité dépend de règles techniques destinées à résoudre des problèmes. Selon Habermas, le travail relève ainsi d'une rationalisation permettant l'extension du pouvoir de disposer techniquement des choses. À partir de sa lecture de Hegel, Habermas montre qu'une autre catégorie était disponible

1 J. Habermas, « Travail et interaction », in *La technique et la science comme idéologie*, Paris, Gallimard, 1976.

chez ce dernier, celle de l'interaction, une activité du sujet ne portant pas sur l'objet mais sur des normes et des symboles au moyen du langage. L'interaction – ou action communicationnelle – est orientée par des normes et des attentes de comportements réciproques par des sujets agissant qui doivent en comprendre la teneur et la reconnaître ; elle dépend de normes reconnues et procède d'une raison émancipatrice tournée vers l'extension de la communication sans contrainte. Habermas fait de l'action sur les symboles et les normes, et non pas sur les objets, le point de référence d'une théorie de l'action communicationnelle dans laquelle il entrevoit de nouveaux potentiels d'émancipation¹. C'est dans ce type d'action qu'il entrevoit de nouveaux potentiels moraux des relations entre les sujets. Du coup, les relations *entre les sujets* prennent le pas sur les relations des sujets à l'objet, selon une conception de l'intersubjectivité formant le socle de toute théorie de la communication. L'autonomie suppose l'exercice de la compétence communicationnelle dans la justification des bases de l'action à partir d'un point de vue universel, et non pas celle du sujet qui se constitue, individuellement et collectivement, dans son rapport à l'objet qu'il façonne. Selon Habermas, l'action ne peut pas être définie à l'aune de la relation entre sujet et objet – selon l'idée de l'objectivation, de l'externalisation et de l'appropriation – car elle doit l'être à l'aune de la relation entre des sujets et donc considérée comme une communication médiatisée par le langage. Un tel « tournant » vers le langage au détriment de la matérialité objective suppose selon lui d'abandonner la « philosophie du sujet » au profit d'une philosophie de l'intersubjectivité.

C'est dans ce cadre habermassien d'une philosophie de l'intersubjectivité dégagée d'une « philosophie de la conscience » qu'Axel Honneth a développé sa conception

1 J. Habermas, « La raison communicationnelle : une autre voie pour sortie de la philosophie du sujet », in *Le discours philosophique de la modernité*, Paris, Gallimard, 1988, p. 348-396.

de la lutte pour la reconnaissance. Il se réfère à Habermas qui est selon lui parvenu à échapper à l'impasse d'une théorie de l'action faisant du travail sur l'objet la seule modalité d'action possible. Il accepte son tournant communicationnel, sans endosser pour autant l'ensemble de son édifice théorique auquel il adresse certaines objections. Il montre par exemple qu'en se focalisant sur les règles formelles de la communication réussie, Habermas néglige le rôle du conflit social, des expériences morales négatives (injustice, mépris) et des dynamiques de protestation qu'elles sont susceptibles d'engendrer. Selon Honneth, ce ne sont pas les seules atteintes aux procédures de l'entente langagière qui sont à l'origine des protestations sociales mais aussi, et surtout, les expériences morales négatives faites par les sujets sociaux liées à la violation des conditions du rapport positif à eux-mêmes et aux autres. En entrant en conflit, les sujets ne se contentent pas de réaffirmer les conditions normatives de la discussion publique car ils exigent, plus fondamentalement, une transformation des rapports de reconnaissance sociale pour s'assurer les conditions du rapport positif à soi. C'est ainsi que Honneth montre – contrairement à Habermas – qu'il est possible de défendre une perspective conflictuelle dès lors qu'il subsiste des expériences morales de sujets lésés dans leurs attentes morales négatives qui sont à l'origine de comportements conflictuels – y compris ancrés dans des sentiments d'injustice non formulés dans des systèmes de valeurs cohérents.

Une telle conception du conflit social adossée à des principes moraux ancrés dans l'expérience vécue ne fait pourtant guère florès dans les sciences sociales et dans la philosophie politique, où domine une approche du conflit réduisant ce dernier à des jeux de pouvoir guidés par des fins stratégiques. C'est dans ce contexte que Honneth défend une conception non instrumentale du conflit s'offrant comme alternative au modèle de la « lutte pour l'existence » qui prédomine dans la philosophie sociale

depuis Hobbes et Machiavel. Et c'est dans ce cadre qu'interviennent Hegel et son modèle de la lutte pour la reconnaissance : une lutte qui vise moins la préservation « atomiste » de soi que l'établissement de relations réciproques. Selon Hegel, la réalisation de l'être humain dépend avant tout de l'existence de relations éthiques différenciées. S'inspirant de cette pensée, Honneth souligne que la possibilité même de la formation de l'identité de la personne est tributaire de relations de reconnaissance constituées de manière intersubjective. Si Honneth reprend l'héritage hégélien, il rejette néanmoins sa dialectique du sujet et de l'objet – endossant, en ce sens, la critique habermassienne de la philosophie du sujet. La lecture qu'il propose de Hegel pour concevoir sa théorie du conflit se restreint aux écrits de Iéna – soit un Hegel intersubjectif antérieur au tournant de la philosophie de la conscience.

La lecture honnethienne met de côté la question de l'objectivité des rapports sociaux thématiquement par Hegel. Les rapports de reconnaissance apparaissent ainsi comme des rapports entre des sujets, médiatisés par des normes et des institutions, dont le propre est d'exprimer le contenu normatif de ces relations. Pour le dire vite, il n'y a pas d'objet, pas de matérialité, dans la théorie de la reconnaissance de Honneth¹. On peut considérer qu'il y a là un paradoxe, pour un auteur qui, sur bien des points, a fait jouer Hegel contre l'approche formelle de Kant à l'œuvre chez Habermas, pour approfondir à sa manière le paradigme de la communication². Ceci n'est pas sans conséquence sur son approche de la reconnaissance qui est ancrée dans une conception des sujets « sans objets³ ». Il est difficile de faire entrer les objets dans la théorie de la reconnaissance ; et quand ils parviennent à trouver une

1 Pour une discussion sur ce point, voir Axel Honneth, *La société du mépris*, op. cit. ; sur le rapport à Mead et l'effacement de la matérialité, voir également J.P. Deranty, « The Loss of Nature in Axel Honneth's Social Philosophy », *Critical Horizons*, vol. 6, n° 1, 2005, p. 153-181.

2 A. Honneth, *Pathologies de la liberté*, Paris, La Découverte, 2008.

3 Sur ce point F. Fischbach, *Sans objet*, Paris, Vrin, 2009.

place, c'est une place secondaire où ils sont restreints à des formes d'expression de la normativité des rapports intersubjectifs de reconnaissance – ils ne sont en aucun cas leurs conditions.

La lutte pour la reconnaissance est abordée exclusivement dans sa composante morale et normative, parfois sa dimension communicationnelle, à l'exclusion de ses dimensions matérielles. À mes yeux, il y a là un déficit dans la théorie de la reconnaissance dont une des manifestations est, entre autres, la discussion interminable sur le statut du culturel et du matériel et les liens entre reconnaissance et redistribution au sein de cette théorie¹. Parce que cet aspect matériel de la reconnaissance est sous-thématisé, ce problème resurgit sans cesse dans les débats sur le statut de la reconnaissance, d'où l'idée de réintroduire les objets et de faire une place accrue à la matérialité dans les rapports de reconnaissance. Parmi les différentes perspectives qui s'offrent dans ce cadre, je propose ici d'en discuter une, qui s'inspire de l'anthropologie symétrique de Bruno Latour.

Interobjectivité

Avec ses collègues du *Centre de Sociologie de l'Innovation* (CSI) (notamment M. Akrich, M. Callon, A. Henion, etc.) Bruno Latour a développé un programme en sociologie et en anthropologie dont le champ initial d'application fut le domaine des sciences et des techniques. Latour a ensuite étendu son champ d'application au droit et à la démocratie en développant une approche tendant de plus en plus vers la philosophie politique². Latour a pour ambition de refonder une pensée politique de la démocratie et du monde commun apte à faire entrer les

1 N. Fraser, A. Honneth, *Redistribution or Recognition?*, op. cit.

2 B. Latour, *Politiques de la nature. Comment faire entrer les sciences en démocratie*, Paris, La Découverte, 2004.

« non humains », le monde des objets et la nature, en démocratie.¹ Cette approche s'est construite autour d'un programme dans lequel les objets jouent un rôle central. Un tel programme se caractérise tout d'abord par son principe de *symétrie* radicale, procédant à une remise en cause des oppositions classiques dans la philosophie et les sciences sociales, entre nature et culture, sujet et objet, société moderne et société traditionnelle, vrai et faux². Cette mise à plat s'affirme dans son refus de faire une distinction ontologique entre les humains et les non-humains : il s'agit de traiter de la même manière les objets et les sujets, les choses et les humains, le vrai et le faux, sans faire jouer une distinction de principe. Latour entend ainsi mettre à jour les relations réciproques, souvent oubliées, entre la socialisation des objets et l'objectivation du social. Dès lors qu'il n'y a pas de distinction de principe entre les deux, les objets (ou les non-humains) sont hissés au statut d'acteurs agissants – ou « actants » – au même titre que les sujets humains. Ils sont des actants de plein droit peuplant le monde social au même titre que les sujets humains ; comprendre ce que sont les objets, les machines et les faits revient donc à « comprendre ce que sont les humains³ » « Décrire l'association des choses ou décrire l'association des humains est un seul et même travail », dit Latour⁴.

À ce principe de symétrie radicale s'ajoute un refus de concevoir un ordre surplombant les pratiques situées, configurées par des objets et configurant ces derniers⁵. Pour Latour, il n'y a pas de référent transcendant « au-dessus » des pratiques des humains et non-humains :

1 B. Latour, *Un monde pluriel mais commun*, entretiens avec F. Ewald, La Tour-d'Aigues, Éditions de l'Aube, 2005.

2 B. Latour, *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*, Paris, La Découverte, 1991.

3 B. Latour, *La science en action*, Paris, La Découverte, 1989, p. 345.

4 *Ibid.*, p. 341.

5 B. Latour, « Une sociologie sans objets ? Note théorique sur l'interobjectivité », in *Sociologie du travail*, 1994, p. 587-602.

l'action est toujours locale. Si des processus de généralisation ou d'abstraction existent, ils demeurent toujours agencés localement. Dépourvues de transcendance, ces actions locales s'assemblent notamment grâce à des objets techniques comme par exemple les plans, les listings, les compteurs, les balances, les formulaires, etc., qui « permettant à un lieu de se relier à un autre », distant. Par conséquent, le principe du lien chez Latour, ce qui fait qu'une société existe, ne se situe pas dans les idées ou les symboles mais dans les objets, des machines et des techniques. Le lien social se tisse dans les objets, notamment par la médiation qu'ils assurent : le facteur de lien n'est pas l'Autrui généralisé constitué symboliquement (Mead), l'habitus (Bourdieu), le social (Durkheim), le don (Mauss), la reconnaissance (Honneth) ou encore la communication langagière (Habermas). C'est par la médiation des objets qu'une action locale devient interaction, une action agissant sur une autre action. L'action est vue comme un agir sur un autre agir par la médiation des objets : agir, pour Latour, c'est avant tout « faire passer à l'action » des humains ou des non-humains. L'action se partage et se distribue avec d'autres actions, elle n'est pas soluble dans une structure ou une quelconque entité transcendante. Des liens sans cesse reformulés entremêlent des humains et des objets, liens qui rassemblent les situations locales entre elles, permettent le détachement de l'interaction, font circuler l'action dans le temps et dans l'espace, et enrichissent ainsi l'interaction. Dans une telle perspective, les objets sont donc bien plus que des intermédiaires ou des moyens : en les dotant d'action, ils sont des médiateurs de l'action. « Les objets ne sont pas des moyens, dit Latour, mais des médiateurs, au même titre que tous les autres actants ». Dès lors, se dégage l'idée d'une société construite sur des objets : le social ne se fonde pas sur l'intersubjectivité mais sur l'interobjectivité.

Si ce social interobjectif n'est pas vu comme figé dans des objets mais comme dynamique, cela implique l'exigence de ne jamais concevoir les objets comme des « états » mais comme des processus en « train de se faire ». « Nous accédons, dit Latour, à la science et à la technique par la porte dérobée de la science en train de se faire, et non par l'entrée plus grandiose de la science faite¹. » Cela signifie un refus de considérer les objets et les faits indépendamment des processus entremêlés de leur constitution et de leurs assemblages. Latour s'intéresse, du coup, non pas aux objets en tant que tels mais à leur fabrication, à ces fameuses « boîtes noires » qui sont autant de coagulations de processus dont la genèse a été effacée. Ce sont des « mini-totalisations » rigidifiées et inquestionnées de processus multiples, de débats, de conflits. Une « boîte noire » est un objet ou un fait stabilisé à l'issue d'une controverse, devenu non problématique ; elle agit comme un tout unique, et en faire usage revient à se « conformer » à ces éléments. Selon Latour, il est cependant possible, à tout moment, d'ouvrir une « boîte noire », de décortiquer les éléments dont elle est composée, de démêler les conflits, les disputes et les controverses ayant donné lieu à sa formation pour, éventuellement, les réanimer. Aucun fait, aucune certitude, aucune forme, n'échappe par principe à cette activité de réanimation. Latour mène une analyse processuelle appliquée à restituer les pratiques sociales « en train de se faire » en refusant leur caractère figé ou réifié : tout objet est toujours une action dans un cours d'action en train de se faire. C'est une des raisons pour lesquelles Latour conteste les approches situées « au-dessus » des pratiques des actants (humains et non-humains), lesquelles tendent à oblitérer les actions locales et à rigidifier l'action, à la rendre insaisissable. Postuler d'emblée l'existence d'un « au-dessus », d'un ordre transcendant les pratiques locales procède, d'une part, d'un oubli des processus par

¹ B. Latour, *La science en action*, op. cit., p. 29.

lesquels l'action locale se relie aux autres actions pour venir les alimenter et, d'autre part, d'un oubli des médiations par les objets permettant à une action de se relier à d'autres. Rendre compte de la société, c'est restituer son caractère processuel, ce qui implique une sociologie qui suit le travail de la médiation par les objets. Il y a chez Latour une aversion méthodologique de principe pour tout ce qui est figé, stable, rigidifié, doublé d'un vitalisme animé par une attention constante pour ce qui se déplace, ce processus « de la vie » et de l'action : les objets sont des êtres mouvants insérés dans l'action.

En accordant un rôle majeur aux objets, Latour s'inscrit en faux contre une partie des sciences sociales et de la philosophie sociale contemporaine dont l'intérêt pour les objets et la matérialité est pour le moins timide. Il ouvre la voie à une conception qui confère un statut premier à la matérialité des pratiques sociales et offre une alternative à une conception du social enfermée dans les seuls rapports langagiers, les processus symboliques et les relations intersubjectives. C'est au travers des objets – et la dimension matérielle – que se configure le rapport social et que des actions des sujets se relient entre eux ; inversement, le social contribue à configurer des objets dans un processus continu. En quoi est-ce que cette conception de l'interobjectivité ouvre des pistes pour conférer une place accrue aux objets et à la matérialité dans la théorie de la reconnaissance ? Cette dernière peut-elle s'inspirer du programme latourien pour élargir son acception de la lutte en incorporant la dimension matérielle effacée par l'approche intersubjective ?

Reconnaissance interobjective

Avant de tenter d'articuler le programme latourien de l'interobjectivité dans le cadre de la théorie de la reconnaissance en ajoutant à cette dernière la dimension ma-

térielle qui lui fait défaut, je souhaiterais évoquer deux obstacles théoriques majeurs à un tel rapprochement, qui tiennent à des postulats fondamentalement différents. Pour commencer, il me semble impossible d'accepter le postulat de symétrie radicale entre les humains et les non humains dans le cadre de la théorie de la reconnaissance. Pour Honneth, les rapports entre les humains priment sur les rapports de ces derniers avec les non humains ; il insiste sur le « primat » des relations de reconnaissance¹, à la fois dans les rapports sociaux et de manière ontogénétique : dans le processus de socialisation et d'individuation, le jeune enfant doit d'abord apprendre à développer un rapport intersubjectif aux personnes de référence pour pouvoir développer un rapport aux objets. C'est notamment sur la base de la recherche en psychologie de la petite enfance que Honneth montre que le processus de « réification » consistant à développer un rapport objectivant à des partenaires d'interaction est toujours un oubli d'une reconnaissance intersubjective préalable. Ainsi, l'approche honnethienne de la reconnaissance introduit une différenciation fondamentale entre les humains et les non-humains qui permet de faire la critique de la réification, de la transformation des humains en choses. À l'inverse, dans la perspective de Latour, il est impossible de rendre compte et de critiquer la transformation d'un rapport entre des humains en rapports entre des choses². L'effacement de la médiation des objets chez Honneth, par le primat accordé

1 A. Honneth, *La réification*, *op. cit.*

2 Il me semble inévitable de réintroduire une distinction ontologique entre les humains et les non-humains. Comme le souligne Frédéric Vandenberghe : « Il suffit de suivre les objets jusqu'à leurs racines pour retrouver, en fin de parcours, les humains comme *arch* et comme *telos*. Quelle que soit la façon dont les humains sont reliés aux non-humains, ce sont toujours les humains qui rencontrent les non-humains et les dotent, le cas échéant, d'un sens, d'une valeur d'usage ou d'une valeur d'échange. Les non-humains ont un sens pour les humains, soit de façon proximale, par qu'ils les rencontrent dans le monde ambiant et les saisissent à l'intérieur d'une multiplicité de régimes de justification axiologiques – des régimes domestiques et civiques aux régimes marchand et industriel (Thévenot) – soit, de façon ultime, parce qu'ils les ont faits. Des artefacts, comme des machines ou autres objets sociotechniques du même genre, ne sont rien d'autre que de l'esprit objectivé et matérialisé », in F.

à l'intersubjectivité symbolique, d'une part, l'impossibilité de rendre compte de la réification dans l'interobjectivité latourienne, d'autre part, incite à penser une forme de reconnaissance interobjective susceptible de faire une place accrue à l'interobjectivation sans toutefois renouer avec la symétrie latourienne.

Le second obstacle d'une articulation entre l'anthropologie symétrique et la théorie de la reconnaissance porte sur la question de la morale et du statut de la normativité. Pour la théorie de la reconnaissance, la médiation est forcément un lien impliquant des relations d'appréciation normatives entre les sujets. Or, la manière dont Latour pense la médiation par les objets fait peu de place aux questions morales ; ou lorsque la morale apparaît, c'est comme une contrainte¹. Pour Latour, ce qui est premier, ce sont les formes de relation, les liens et les assemblages permettant d'agir sur un agir – Latour s'intéresse davantage à ce qui fait lien, aux modalités de l'assemblage et non aux questions normatives propres à cette médiation. Il s'intéresse au fait, par exemple, que cette médiation par les objets est le lieu où s'incarnent des normes sociales, d'usages et de valeurs². Penser la reconnaissance dans ce cadre implique de considérer que toute interobjectivité est une manière, même implicite, de conférer une reconnaissance à des destinataires en tant qu'elle est configurée dans l'objet s'adressant à eux à titre de « programmes d'action ». La théorie de la reconnaissance peut corriger ce déficit normatif de l'interobjectivation latourienne en insistant sur le fait que tout objet est une « boîte noire » qui est le résultat momentané d'une lutte pour la reconnaissance antérieure. L'approche latourienne peut s'alimenter de l'approche normative permettant d'envisager

Vandenbergh, *Complexité du post-humanisme. Trois essais dialectiques sur la sociologie de Bruno Latour*, Paris, L'Harmattan, 2006,

1 B. Latour, « Petite sociologie des objets de la vie quotidienne » in *La clef de Berlin et autres leçons d'un amateur de sciences*, Paris, La Découverte, 1993, p. 15-78.

2 *Ibid.*

une composante morale dans les objets et les actions qu'ils engagent par leurs « programmes d'action ». C'est à partir de cette articulation qu'il devient possible de concevoir des rapports antagonistes de reconnaissance et des luttes insérées dans les processus d'interobjectivation. C'est ce dernier point que j'aborderai dans la dernière partie de ce texte.

Un point essentiel de cette articulation consiste à ajouter au rapport intersubjectif entre les sujets la médiation des objets. Si ce rapport s'opère par l'adoption de la perspective de l'autre pour accéder au sens de ses propres actions et développer un *rapport à soi*, alors il faut concevoir que ce partenaire n'est pas toujours un humain et qu'il peut porter sur des entités objectives. C'est notamment le cas lorsque le sujet développe une activité intense avec des objets techniques, un rapport si familier avec ces derniers qu'il en vient à faire corps avec eux dans un couplage momentané¹. Dans ce cas, le sujet développe un sens de soi en ce que le rapport « praxique » avec l'objet l'invite à adopter la perspective de l'objet et de son « programme d'action » afin de développer sa propre activité. Dans un tel cas de figure, on a affaire à un *rapport à soi médiatisé par l'objet* plus qu'à une « image de soi » et des symboles signifiants.

On peut parler d'une reconnaissance interobjective lorsque le sujet parvient à développer un sens positif de soi dans son activité en parvenant à multiplier ses possibilités d'action et d'interaction avec son environnement. Simultanément, cette action avec l'objet impliquant un rapport à soi qui se donne aussi comme rapport à l'autre (à un « tu ») dans la mesure où l'objet qui fait corps dans ce couplage entre sujet et objet incorpore lui-même une activité possible « déposée » par l'action d'autrui dans l'objet – y compris lorsque cet autre sujet est distant et invisible. Ce rapport à autrui peut aussi être synchrone dans la

1 M. P. Julien, C. Rosselin, J. P. Warnier, « Pour une anthropologie du matériel », in *Le sujet contre les objets... tout contre*, Paris, Éditions du CHTS, 2010, p. 85-109.

mesure où le rapport du sujet à l'objet invite à une action commune avec d'autres sujets, parce que l'action du sujet avec l'objet s'adresse aussi à autrui comme signe objectivé du soi. À ce niveau, être reconnu signifie pouvoir développer la conviction que le rapport à l'objet nourrit le sens de soi par le fait que ce même objet nourrit à son tour la possibilité d'action d'un partenaire d'interaction. Le sujet développe un rapport à soi positif en prenant conscience de la valeur de ses actes dans le façonnement d'objets et par sa capacité à alimenter un agir de manière indirecte – et rendre possible l'agir de l'autre. En livrant le produit de son action, le sujet est apte à percevoir ses apports et à développer un rapport positif à soi par le savoir sur les usages que font ses partenaires de l'objet de ses actions.

C'est sur la base de ce rapport à l'autre qu'est possible un rapport au collectif (nous), dans la mesure où les partenaires d'interaction ne se donnent pas comme des autres immédiats mais, dans ce cas, comme un collectif intangible de pratiques tangibles. À ce niveau collectif, la reconnaissance interobjective s'opère par la capacité des sujets à s'orienter et à s'engager dans un objet commun d'activité et d'attention dans lequel ils se retrouvent à titre de membres d'un collectif d'action et d'engagement faisant l'expérience d'un objet commun. Dans ce cas, la reconnaissance interobjective se réfère moins à la possibilité d'action d'autrui qu'à une capacité de reconnaissance et pas simplement une entente qui serait possible par le seul recours à la construction langagière. Sans l'existence d'un objet partagé, cette entente ne serait pas possible.

Centrée sur les modalités intersubjectives de la reconnaissance en cherchant à savoir comment les sujets s'apprécient et entrent en lutte à propos de ces appréciations, la théorie de la reconnaissance est ainsi incitée à faire une place aux objets. Concevoir les relations de reconnaissance non seulement en termes de relations intersubjectives mais aussi en termes d'interobjectivation permet d'insister sur le rôle de la matérialité des objets

dans la formation du rapport à soi, mais aussi du rapport aux autres par la médiation des objets – ce qui permet d'éviter la « philosophie du sujet » dénoncée autrefois par Habermas et qui motivait le passage au paradigme de l'intersubjectivité langagière. Cette relation d'interobjectivation est autant indispensable que la reconnaissance intersubjective pour la construction d'un rapport à soi susceptible d'atteindre une certaine consistance pratique ; sans objet, comment le sujet peut-il prendre conscience de la consistance de son agir dans le monde et de l'agir que les partenaires déploient suite à son propre agir objectivé ?

Lutte

À partir de la reconnaissance interobjective, on peut envisager les formes que prend la non-reconnaissance : dans ce cas, l'objet dont dépend le rapport à soi, à l'autre et au monde ne permet pas – ou plus – le déploiement d'un agir réciproque et la confirmation positive de cet agir dans cet « autre ». Trois cas de figure peuvent être envisagés. Premièrement, cela peut être dû au fait que le « programme d'action » de l'objet peut limiter les possibilités d'action du sujet, voire porter atteinte au sens positif qu'il a de lui-même. Ensuite, l'objet peut rester un objet figé, pétrifié, réifié, avec lequel il est impossible de s'engager activement et de manière créative – ce qui oblitère le processus de reconnaissance interobjective au profit d'une indifférence du sujet envers la chose réifiée, à laquelle cette dernière « répond » par sa froideur. Enfin, dans un troisième cas de figure, les partenaires d'interaction ne reconnaissent pas l'objet sur la base duquel s'engage leur entente commune, soit qu'ils lui appliquent des catégories biaisées le rendant méconnaissable, soit qu'ils le nient comme objet digne d'attention commune. Dans ce dernier cas, les membres du collectif sont dans l'impossibilité de se percevoir comme partageant l'expé-

rience d'un objet commun reposant sur une factualité partagée ; c'est une non-reconnaissance de l'objet comme entité du monde commun¹. Dans ces trois cas de figure, la chaîne de la reconnaissance interobjective est brisée, ce qui donne lieu à des expériences négatives – irréductibles aux seuls rapports intersubjectifs articulés par la communication langagière.

Ces formes de non-reconnaissance peuvent donner naissance à des luttes impliquant les objets. On peut alors envisager un cadre de conflictualité faisant une place accrue aux objets : il y a une lutte des sujets non seulement pour être reconnus par d'autres sujets mais aussi pour dégager les objets de leur état figé et inerte et pour les faire entrer dans un processus d'interobjectivation. En ce sens, les objets cessent d'être des choses inertes indifférentes aux sujets ou des objets agissant sur l'action des sujets sans offrir de possibilités de développer, avec eux, une action réciproque. Cette lutte instaure une praxis commune par laquelle ils agissent sur des objets configurés selon leur plan d'action tout en s'appuyant sur les plans d'action de ces objets pour élargir leurs possibilités d'agir. Dans ce cas, le sujet parvient à l'autoréalisation non pas dans le rapport intersubjectif aux autres, mais dans son rapport à un objet qui rend possible en retour le sens de sa propre activité et démultiplie sa capacité d'action. On peut parler de lutte car un tel processus ne va pas de soi dès lors que l'inertie des processus sociaux conduit moins à ouvrir sans cesse des « boîtes noires » qu'à les refermer et instituer un usage fonctionnel de « faits » et d'objets réifiés en choses. Dans ce cas, la lutte des sujets tente de maintenir un rapport actif aux objets, une interaction avec ces derniers, pour se dégager de l'action des objets sur leur action.

Une telle interaction est cependant mise à mal dans la *réification* : plus les relations que le sujet établit avec les objets sont médiatisées par la forme marchande et plus

¹ J. Zask, « L'enquête sociale comme interobjectivation », *Raisons pratiques*, n° 15, 2004, p. 141-163.

ils sont défigurés dans leur objectivité – ce qui défigure en retour les sujets. La lutte pour l'interobjectivation prend alors la forme d'une lutte contre cette défiguration des objets – et des sujets – dans la réification. Une telle conception du conflit rencontre en partie le projet latourien consistant à « repeupler le monde apparemment figé des objets », y compris par la recherche sociologique appelée à dé-réfier les objets en situant son regard dans le mouvement et en repeuplant le monde réifié des choses. Ce regard se dresse alors contre l'oblitération et la rigidification du social.

À partir de cette interobjectivation peut s'engager une lutte à un second niveau, lorsque les sujets ne se contentent pas de rouvrir les « boîtes noires » que sont les objets mais de les réinvestir de morale et d'histoire. Dans ce cas, les sujets parviennent à voir la configuration de l'objet dans sa normativité et à identifier cette configuration comme la source de leurs expériences négatives dans l'interaction avec l'objet. Ce dernier engage par exemple les sujets dans un type d'activité qui dégrade leur rapport à eux-mêmes ou qui les empêche d'agir. La lutte pour l'interobjectivation fait ici émerger la dimension normative du « programme d'action » incorporé dans l'objet dont la réalisation blesse les attentes de reconnaissance implicites formulées à leur égard par les sujets qui agissent avec eux. L'objet controversé apparaît alors comme le fruit d'une coagulation de conflits antérieurs à l'issue desquels s'est formé un compromis provisoire ayant donné sa configuration à l'objet – sa forme, son « programme d'action », ses usages futurs conférant une certaine place au sujet. En considérant le conflit de reconnaissance comme une lutte pour l'interobjectivation, on est à même de restituer les manières dont, par exemple, un objet technique a, à moment donné, coagulé un ensemble d'acteurs en lutte pour la reconnaissance – une reconnaissance qui s'opérerait dans leur capacité à prendre part à la configuration de l'objet, à définir sa forme, ses aspects extérieurs,

Qu'est-ce que lutter pour la reconnaissance ?

ses usages futurs, etc. Cette objectification de conflits antérieurs est aussi une façon d'accorder une valeur à certains usages des objets au détriment d'autres usages. Ces fabrications d'objets sont souvent des processus lents donnant lieu à des disputes et des conflits aboutissant à un accord momentané. Ces objets incitent aussi certains usages conférant une place et une reconnaissance à leur maniement et à leurs usages. On voit ainsi comment la conflictualité relative à la reconnaissance peut apparaître comme une lutte pour l'interobjectivation dont les aboutissements provisoires se coagulent dans des objets.