

Que signifie être visible ? Réflexions sur l'invisibilité sociale à partir d'Axel Honneth et de Guillaume le Blanc – Lille 22 mai 2014/Transphilosophiques

Que signifie être visible ? Peut-on devenir invisible ? Si l'on n'est jamais visible ou invisible que pour quelqu'un, devant qui, dans quelle(s) situation(s) peut-on éprouver le sentiment d'être, tout à coup, là, présent, et pourtant invisible ? Depuis quelques années, il semble que, progressivement, ce qu'on appelle l'« invisibilité sociale » soit devenu un concept important dans le cadre de recherches dans les sciences sociales. Dans une ère où règne l'abondance et l'omniprésence de l'image sous ses diverses formes, on peut néanmoins se demander si évoquer le concept d'invisibilité sociale ne nous renvoie pas à un double paradoxe.

Tout d'abord, premier paradoxe : peut-il y avoir un sens à évoquer une invisibilité qui ne serait pas « sociale » ? Plus spécifiquement, l'expression même d'invisibilité sociale n'est-elle pas redondante ? Et pourtant, tout récemment, dans un ouvrage collectif paru en novembre 2013, intitulé *L'invisibilité sociale. Approches critiques et anthropologiques*, Hubert Faes¹ et Olivier Voirol amènent à considérer l'invisibilité sociale comme renvoyant non seulement à une situation dans laquelle un individu ou un groupe peut se sentir invisible à l'égard d'un autre, mais également, ces auteurs s'interrogent sur l'invisibilité *du* social. En d'autres termes, la question de l'invisibilité du social est alors celle qui pose le problème de la teneur même du social. Aussi, la lutte pour la visibilité d'un groupe social peut-elle être étroitement connectée à celle de l'indétermination floue du social, dépassant la seule dimension de l'attention. Comme l'écrit Hubert Faes : « Dans le cadre de ce qui a été compris depuis le 19^{ème} siècle comme la question sociale, ce n'était pas la visibilité qui était mise en avant comme teneur des relations sociales. Il s'agissait de l'exploitation ou de l'inégalité. Et si la question sociale était posée, si le politique s'en préoccupait, le prolétariat ne pâtissait pas d'invisibilité ; au contraire sa situation retenait l'attention, ne serait-ce que parce qu'il agissait pour cela ». En ce sens, ce que suggère Hubert Faes, c'est que le caractère contrasté du social tel qu'il a pu être au 19^{ème} siècle s'est progressivement amenuisé et sans cesse complexifié. Pour risquer une analogie peut-être naïve, il n'est pas sûr que la société de classes décrite par Bourdieu dans *La Distinction* demeure aussi marquée dans notre société actuelle. Dans cette perspective, Olivier Voirol suggère de définir la problématique de la « visibilité » non pas comme « (...) un phénomène passager dans les répertoires de revendication, mais un révélateur essentiel de la structuration des sociétés contemporaines »².

Mais à ce premier paradoxe, on peut en relever un second qui, selon moi, a trait à l'émergence de ce que John B. Thompson a appelé la « visibilité médiatisée »³. En effet, le concept d'« invisibilité sociale » ne peut manquer de résonner avec l'importance accrue qu'a prise la sphère de la visibilité. Le développement technologique des moyens de communication et des médias tels que la télévision et internet a transformé en profondeur en l'élargissant le champ de la visibilité. Si bien que, comme le note Thompson, le rapport au temps et à l'espace s'en est trouvé également considérablement modifié, créant le sentiment

¹ Cf. Hubert Faes, *L'invisibilité sociale. Approches critiques et anthropologiques*, Paris, L'Harmattan, 2013. Voir la contribution d'Olivier Voirol à cet ouvrage, de même que la revue *Réseaux* dont un numéro consacré à l'invisibilité et dirigé par Olivier Voirol. Cf. O. Voirol, « Présentation. Visibilité et invisibilité : une introduction », in *Réseaux*, 2005/1, n°129-130, p. 9-36. Mais aussi O. Voirol, « Les luttes pour la visibilité. Esquisse d'une problématique », in *Réseaux*, 2005/1, n°129-130, p. 89-121.

² O. Voirol, « Les luttes pour la visibilité. Esquisse d'une problématique », in *Réseaux*, 2005/1, n°129-130, p. 92.

³ John. B. Thompson, « La nouvelle visibilité », in *Réseaux*, 2005/1, n°129-130, p. 59-87.

d'une « proximité et intimité médiatiques » fortes. Dans ces conditions, dans une société où les réseaux sociaux apparaissent comme le vecteur obligé d'un minimum de visibilité garante de liens sociaux solides, comment comprendre la problématique de l'« invisibilité sociale » ? N'y a-t-il pas là un phénomène d'amplification et d'intensification dans lequel l'omniprésence spatio-temporelle du visible dans le quotidien amène à une saturation de l'attention ? Bien que ce soit un exemple qui ne nous concerne pas directement ici, il suffit de penser à la manière dont a évolué le marketing ces dernières années : la prise de conscience de la saturation du consommateur face à la surabondance de la publicité débouche sur le développement d'un marketing de rue, plus proche mais aussi toujours plus efficace en termes de visibilité. C'est dans ce cadre qu'Ikea cible son public en installant, par exemple, des canapés dans le métro parisien. Mais avec John B. Thompson, il faut ajouter que cette proximité spatio-temporelle, bien qu'elle peut susciter la sensation d'une intimité, d'un être-ensemble médiatique, se caractérise également par l'absence de réciprocité, présente dans le face à face. Ainsi donc si s'est élargi le champ de ce qui est vu et de ce qui est susceptible de l'être, je peux voir sans pour autant être jamais certain d'être vu. Aussi la problématique de l'« invisibilité sociale » passe-t-elle par la prise en considération d'une saturation de l'attention par le champ, toujours plus grandissant, de ce qui est vu. Plus exactement, on peut faire l'hypothèse que dans cette situation inédite, la saturation de l'attention peut consister en une expérience dans laquelle l'individu se vit davantage comme un spectateur du champ que comme l'un de ses protagonistes. Tel est le paradoxe de la visibilité médiatisée : dans le mouvement même où elle semble créer de la proximité, voire une certaine intimité, elle implique une absence de réciprocité qui crée une asymétrie importante entre voir et être vu.

Dans cette communication, je souhaiterais tenter de clarifier le concept d'« invisibilité sociale ». Il ne s'agit pas ici de prétendre faire le tour de l'ensemble des enjeux liés à l'invisibilité sociale – ce qui serait tout bonnement impossible. Plutôt, l'objectif de ma présentation est d'apporter quelques éléments de réponse à ce que signifie faire l'épreuve d'une « invisibilité sociale ». Plus précisément, il s'agira d'explicitier ce que demande un individu lorsqu'il lutte pour sa visibilité. Pour ce faire, je repartirai d'abord d'une analyse de la visibilité telle qu'on peut la trouver chez Sartre et chez Levinas. Dans un second temps, je me rapporterai à l'ouvrage de Guillaume le Blanc, *L'invisibilité sociale*⁴, ainsi qu'à un article d'Axel Honneth paru en 2004 et intitulé « Invisibilité : sur l'épistémologie de la "reconnaissance" »⁵.

1. La vulnérabilité fondamentale de l'être visible chez Sartre et Levinas

Lorsque l'on s'intéresse à la problématique de la visibilité ou de l'invisibilité, on peut se demander si la possibilité d'une invisibilité radicale existe. En effet, Sartre et Levinas, dans le cadre de leurs analyses sur le phénomène de la honte, insistent sur la vulnérabilité foncière qui est celle de l'être-vu.

Dans *L'Être et le Néant*, lorsque Sartre décrit le regard d'autrui comme ce qui me chosifie et m'objective, il met en évidence une structure ontologique du pour-soi à part entière. Dans celle-ci, le pour-soi découvre un être qui est son être sans être pour-soi ; il fait l'épreuve que son être est un être pour autrui. Ainsi, lorsqu'autrui me regarde, je fais

⁴ G. le Blanc, *L'invisibilité sociale*, Paris, PUF, coll. « Pratiques théoriques », 2009.

⁵ A. Honneth, « Invisibilité : sur l'épistémologie de la "reconnaissance" », in *Réseaux*, 2005/1, n°129-130, p. 39-57. Cet article est également repris plus récemment dans un des ouvrages d'Axel Honneth, *La société du mépris*.

l'expérience d'un point de vue qui me manque absolument et sur lequel je ne peux prendre aucun point de vue, à savoir : mon corps pour autrui. Je peux le vivre et le ressentir, mais je ne peux le connaître. Ce faisant, si le regard d'autrui constitue « (...) le médiateur indispensable entre moi et moi-même »⁶, il apparaît que mon être-visible est un être profondément vulnérable, en ce sens que ce n'est qu'à l'occasion de l'exposition au regard d'autrui que se dévoile une certaine opacité de mon être. Autrement dit, pour reprendre ici un terme de Judith Butler, la situation de visibilité est une situation de vulnérabilité extrême dans la mesure où je prends conscience de mon « opacité » à moi-même (même si il est clair que le niveau auquel Butler situe l'opacité n'est pas celui de Sartre). Cette opacité consiste dans la découverte qu'autrui, par son regard notamment, participe pleinement à la connaissance que je peux développer à mon sujet. Autrui voit ce qu'il m'est impossible de voir. Ce que révèle donc la vulnérabilité de l'être-vu, c'est que la connaissance que peut avoir un individu de lui-même ne saurait s'épuiser dans une contemplation intérieure. Ce que révèle toute situation de visibilité, c'est que la transparence fait absolument défaut.

Par là, la prise en compte de cette vulnérabilité suggère deux éléments importants concernant le processus de connaissance de soi.

D'une part, comme le montre Sartre avec beaucoup de finesse, la connaissance de soi ne saurait être indépendante de celle de la visibilité du corps. Cette connaissance du corps, ou plutôt, cette méconnaissance du corps, c'est autrui qui me l'expose et m'y renvoie à travers son regard. La brève analyse que Sartre propose de la gêne, ou de l'embarras, permet de comprendre qu'avant d'être une affaire essentiellement privée, l'intimité est un espace et se développe dans un espace. Dans l'embarras, je peux chercher tant bien que mal à maîtriser mon corps pour autrui ; cependant, je ne peux jamais l'atteindre : « (...) c'est au contraire parce qu'il n'est jamais là, parce qu'il demeure insaisissable, qu'il peut être *gênant* »⁷. L'expérience du regard d'autrui m'amène à ressentir « de l'intérieur » – si l'on peut dire – une dimension, un rapport à mon corps qui m'échappe totalement⁸.

D'autre part, il apparaît que la connaissance de soi ne consiste pas en un bloc, une entité solide logée quelque part dans le tréfonds de mon intériorité et dont je dispose comme d'une réserve qui m'appartient. Non seulement la connaissance de soi désigne un processus indéfini et inachevé, mais il semble que toute connaissance de soi s'institue comme une dialectique entre connaissance et méconnaissance. Lorsque je fais l'épreuve du regard d'autrui, si je peux, comme le souligne Agamben, éprouver le sentiment d'une « expropriation »⁹, Sartre nous amène à considérer que ce à quoi me renvoie autrui, c'est une autre manière, pour mon être, de lui apparaître. Si le regard objective et chosifie, ce qu'il dévoile, c'est une possibilité parmi d'autres que j'ai d'apparaître à autrui. Je découvre que je peux aussi être ceci ou cela. Contre toute attente, je découvre que je peux aussi avoir l'air vulgaire. À cet égard, l'analyse sartrienne du phénomène de la honte est tout à fait explicite : « (...) la honte est, par nature, *reconnaissance*. Je reconnais que je *suis* comme autrui me voit »¹⁰.

⁶ J. -P. Sartre, *L'Être et le Néant*, p. 260.

⁷ J. -P. Sartre, *L'Être et le Néant*, p. 394.

⁸ Intéressante note de Sartre par rapport au corps pour autrui. Il écrit : « (...) le corps pour l'autre *c'est* le corps pour nous, mais insaisissable et aliéné ». Cf. *L'Être et le Néant*, p. 394.

⁹ G. Agamben, *Ce qui reste d'Auschwitz. L'archive et le témoin. Homo Sacer III* (1998), Paris, Payot et Rivages, 2003, p. 114.

¹⁰ J. -P. Sartre, *L'Être et le Néant*, p. 260.

Comme y insiste beaucoup Sartre, il semble que c'est de manière performative qu'il faut envisager ce qui se déploie lors de l'objectivation par le regard. Ce à quoi me renvoie le regard de l'autre, ce ne sont ni des images, ni la donation effective de mon être pour-soi qui serait demeuré jusque là à l'état latent. S'il peut dès lors être tentant de rapporter l'objectivation du regard à la constitution par autrui d'une image, c'est, à mon sens, seulement dans la mesure où le regard qui chosifie est un regard qui fige mon être dans ses possibilités. Plus précisément, ce qui permet d'appréhender l'objectivation du regard comme une image¹¹, c'est la temporalité qui accompagne la fixation de mon être dans l'une de ses possibilités. L'individu figé, dans l'espace de la visibilité, dans l'une de ses possibilités, est un être qui semble définitivement et pour la vie entière accolé à cette possibilité. C'est un être dont toutes les autres possibilités sont suspendues et neutralisées, comme pour l'éternité. Ce qui est fixé pour la vie entière, c'est la signification de cette « image ». Par ailleurs, si l'image ainsi décrite renvoie à la performativité qui s'exerce dans l'expérience du regard, cela signifie que le regard d'autrui ne consiste ni en un vulgaire miroir, ni davantage en la projection, sur l'être-vu, de significations ou d'images (si l'on suit la logique du pour-soi de Sartre, on pourrait d'ailleurs demander à juste titre où les trouverait-il ?). Les significations, les représentations et les images qui émergent lors de la rencontre du regard d'autrui ne précèdent aucun des protagonistes en présence. Précisément, elles ne surgissent *que lorsque* autrui me regarde.

En ce sens, si l'être que je suis est toujours un être pour autrui, il est clair que je suis toujours pris au sein d'un ensemble de situations dans lesquelles mon être-visible est indissociable d'une profonde vulnérabilité (qui ne se réduit pas à la seule fragilité de mon intégrité physique). Si je ne suis pas toujours forcément regardé, je suis pourtant vu. Par conséquent, si je suis toujours au moins susceptible d'être vu, quelle signification apporter à l'expression d'un sentiment d'invisibilité ? À mon sens, l'analyse du phénomène de la honte, tant chez Sartre que chez Levinas, permet de comprendre que ce qui fait défaut dans l'épreuve de l'invisibilité, ce n'est pas tant la visibilité en tant que telle. Au contraire, il faudrait davantage considérer l'épreuve de l'invisibilité comme procédant d'un excès de visibilité. Car ce que demande l'individu dans sa lutte pour la visibilité, ce n'est pas tant d'être vu, mais d'être vu voyant¹². Plus spécifiquement, l'individu qui lutte pour sa visibilité lutte davantage que pour susciter la simple attention du regard d'autrui ou d'une institution.

Dans l'analyse de la honte formulée dans son ouvrage *De l'évasion* (1935), Levinas envisage l'épreuve de la honte comme l'impossibilité de cacher ce que l'on voudrait pourtant pouvoir enfouir. Cette expérience est celle d'une profonde vulnérabilité dans le sens où la visibilité de l'individu honteux est vécue sur le mode (métaphorique) de la nudité. Prenant entre autres exemples celui des guenilles du pauvre, Levinas insiste sur la manière dont

¹¹ Ce que je souhaite montrer ici, c'est que l'image de soi, que l'on peut parfois identifier à ce qui est de l'ordre de sa réputation (notamment morale et qui a particulièrement trait au phénomène de la visibilité), ne désigne pas la fixation d'un individu dans sa totalité, comme s'il s'agissait d'un portrait. J'entends plutôt ici par le terme "image" le processus par lequel un individu se trouve figé dans l'une de ses possibilités et identifié à elle, au détriment des autres possibilités, alors suspendues et neutralisées (dans leur apparaître même). L'image comprise en ce sens implique la mise en suspens du processus de re/connaissance, suggérant alors que l'image désigne l'horizon à l'aune duquel est appréhendé l'individu en question. L'image devient alors une sorte de grille de lecture précédant toute connaissance possible/ ou à venir de cet individu.

¹² Pour le dire dans les termes d'Hubert Faes, le sentiment d'invisibilité ne concerne pas tant l'éventuelle absence de visibilité. Elle concerne plutôt *la vision des choses* de l'individu invisible.

l'expérience de la honte témoigne « (...) d'une existence incapable de se cacher »¹³. De la sorte, le paradoxe qui émerge du constat de vies qui luttent pour leur visibilité et de celles qui ne savent plus comment se cacher, invite à comprendre que si l'on peut se sentir exclu de l'espace de la visibilité, c'est encore et toujours en tant que vie visible, sur fond de visibilité. Si les guenilles du pauvre témoignent d'une existence incapable de se cacher, c'est que l'extrême visibilité de ces guenilles empêche et suspend toute autre perception possible. Elles seules paraissent visibles, si bien que semblent être neutralisées d'autres possibilités d'apparaître.

S'il n'y a donc pas d'invisibilité radicale, ce à quoi nous invite l'analyse sartrienne du regard, c'est, à l'instar d'Axel Honneth, à déterminer un sens pratique, voire évaluatif, de la perception. Par conséquent, l'expérience de l'invisibilité sociale définit les conditions et les situations dans lesquelles, loin de n'être pas vu, on ne parvient pas à être vu pour *ce qu'on est*. Il ne s'agit pas de faire simplement état de tout le panel des incompréhensions et malentendus qui sont le lot de tout rapport social. Bien plus, il s'agit de rendre compte de vies rendues invisibles du fait même qu'elles semblent avoir été évaluées comme n'étant pas susceptibles de retenir davantage l'attention. Comme le montrent les analyses de Sartre et de Levinas, c'est un excès de visibilité qui amène à une plus grande invisibilité du fait même que l'individu se trouve alors figé dans l'un ou l'autre mode d'apparition possible. Ce faisant, la problématique de l'invisibilité sociale est étroitement connectée à celle de la reconnaissance. Effectivement, si visibilité n'est pas synonyme pour autant de reconnaissance, il n'en reste pas moins que toute lutte pour la visibilité constitue, en son fond, une lutte pour la reconnaissance. De cette façon, la double question qui doit être posée pour appréhender le problème de l'invisibilité sociale, est, d'une part, de déterminer devant qui/quoi l'individu se vit comme invisible et, d'autre part, sur quoi porte exactement le sentiment d'invisibilité sociale. Par rapport à quoi désire-t-on être vu ?

2. Guillaume le Blanc et Axel Honneth : invisibilité sociale et reconnaissance

Dans cette seconde partie de mon exposé, je souhaiterais approfondir ce qu'il convient d'entendre par « invisibilité sociale » ainsi que la portée critique que peut apporter ce concept dans les sciences sociales, mais également dans la philosophie sociale. Dans son ouvrage *L'invisibilité sociale* paru en 2009, Guillaume le Blanc réalise un parcours approfondi du processus par lequel un individu ou un groupe devient progressivement invisible. L'auteur distingue trois types d'invisibilité sociale : l'oubli (la mort), la chosification (aliénation/réification) et celle liée à un défaut de perception. C'est sur cette dernière que les analyses de l'ouvrage se concentrent en mettant en évidence que la sphère de la visibilité constitue un espace de lutte au sein duquel le défaut de perception des vies rendues invisibles procède d'un horizon normatif qui départage ce qui vaut d'être vu de l'insignifiant. Loin de pouvoir retracer ici les nombreuses articulations conceptuelles autour desquelles l'auteur précise et retrace les différents axes du devenir invisible des individus, ce qui va m'intéresser plus spécifiquement, c'est l'analyse que Guillaume le Blanc élabore entre la problématique de l'invisibilité sociale et celle de la reconnaissance. Il s'agira ici de comprendre le sens que l'auteur confère à la reconnaissance comme opérateur indispensable de la visibilité et de l'invisibilité.

¹³ E. Levinas, *De l'évasion* (1935), p. 112. **Ce qui n'est qu'une autre manière de définir ce que peut signifier ou ce à quoi peut renvoyer l'appartenance à un groupe ou une société.**

À mon sens, l'étude de la deuxième partie de l'ouvrage intitulée « pourquoi la reconnaissance ? » permet de mettre en relief deux thèses fondamentales concernant le statut social de l'invisibilité. D'une part, à travers une longue discussion convoquant les figures de Taylor, de Ricoeur, d'Honneth et de Butler, une première thèse centrale qui peut être dégagée consiste à affirmer que la valeur de la reconnaissance est une valeur intimement polémique. Plus proche de la perspective ouverte par Butler que de celle d'Honneth, cette première thèse se trouve formulée dans les termes suivants : « C'est que le parcours de la reconnaissance est toujours en même temps un parcours de la méconnaissance de "soi". La méconnaissance ne vient pas par surcroît, par accident, par plongée soudaine dans la réification ou par méprise à l'égard de la reconnaissance (...), elle surgit à l'occasion de la reconnaissance elle-même »¹⁴. D'autre part, dans le prolongement de cette thèse, on peut en déceler une seconde qui est étroitement liée à la première et qui invite à comprendre la lutte pour la reconnaissance comme un processus qui témoigne de la nécessaire relation de dépendance qui lie autrui aux divers partenaires de son existence. Autrement dit, il me semble que Guillaume le Blanc suggère que la lutte pour la visibilité et les demandes de reconnaissance à travers lesquelles elles s'expriment ne consistent pas en une opération de libération à l'égard des liens qui nouent les individus les uns aux autres. Davantage il s'agit, dans la reconnaissance, de se situer au sein de ces relations de dépendance.

Selon moi, c'est dans le cadre général de ces deux thèses fondamentales que l'auteur invite à « complexifier le parcours de la reconnaissance »¹⁵ afin de répondre à ces deux questions que suscite la problématique de l'invisibilité sociale, à savoir, d'une part, *qui* est cet individu qui demande à être visible et, d'autre part, celle du *quoi*, c'est-à-dire de ce sur quoi porte la demande de reconnaissance. Que s'agit-il de faire reconnaître ? La complexification de ce parcours de la reconnaissance passe alors par une critique forte à l'égard des analyses de Honneth sur le processus de reconnaissance.

En effet, le point de départ de la critique adressée par Guillaume le Blanc concerne une thèse défendue par Honneth dans un article paru en 2005 et intitulé « Invisibilité : sur l'épistémologie de la "reconnaissance" ». Dans cet article, Honneth défend la thèse selon laquelle « La reconnaissance précède la connaissance, du moins génétiquement »¹⁶. Associant la connaissance à un processus d'identification cognitive et définissant la reconnaissance comme « l'expression d'une perception évaluative dans laquelle la valeur de l'individu est "directement donnée" »¹⁷, Honneth inverse le rapport entre connaissance et reconnaissance. Communément, il apparaît que seul ce qui fait l'objet d'une connaissance peut être, par suite, reconnu. Au contraire, Honneth fonde l'inversion du rapport entre connaissance et reconnaissance sur la définition kantienne du respect. Plus spécialement, Honneth, prenant appui sur l'importance fondamentale de l'expression symbolique des gestes et du visage pour le processus de reconnaissance du petit enfant, généralise cette analyse à l'ensemble des relations humaines. Honneth affirme en effet que la perception est loin d'être neutre et que, partant, elle est éminemment évaluative. Le concept de connaissance – que Honneth définit

¹⁴ G. le Blanc, *L'invisibilité sociale*, Paris, PUF, 2009, p. 129. L'auteur énonce aussi cette thèse de la manière suivante : « Autant dire que la demande de reconnaissance a pour origine une méconnaissance de soi engendrée par la vie hors de soi située dans les liens et les activités ». p. 123. Cette formulation permet de bien montrer l'articulation entre les deux thèses.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ A. Honneth, « Invisibilité : sur l'épistémologie de la "reconnaissance" », in *Réseaux*, 2005/1, n°129-130, p. 55.

¹⁷ *Ibidem*.

comme une pure opération cognitive d'identification – semble selon le philosophe allemand inapte à rendre compte du sens d'emblée pratique de la perception¹⁸.

Dans ce cadre, la critique adressée par Guillaume le Blanc à Honneth consiste à développer la thèse selon laquelle toute demande de reconnaissance s'institue sur le fond d'une méconnaissance de soi. En d'autres termes, ce que critique Guillaume le Blanc, c'est la définition même du concept de connaissance (héritée de Kant) à laquelle se réfère Honneth, prônant alors pour une complexification du processus de reconnaissance. Toutefois, on pourrait rétorquer à Guillaume le Blanc que la figure de reconnaissance établie par Honneth dans son article se cantonne à celle qui correspond au respect et qu'elle n'envisage donc pas d'autres niveaux du processus de reconnaissance. Mais précisément, ce que semble récuser Guillaume le Blanc, c'est une sorte de stratification des figures de reconnaissance à laquelle correspondent diverses figures du sujet en demande de reconnaissance.

Cherchant alors à complexifier le parcours de la reconnaissance et, à travers lui, la relation à soi de l'individu qui s'y déploie, l'auteur de *L'invisibilité sociale* s'appuie sur les analyses de Butler et de Ricoeur. L'auteur tente de montrer que la méconnaissance de soi qui se révèle à l'occasion de la lutte pour la reconnaissance se fait jour au cœur même de la formulation des demandes de reconnaissance. Elle dévoile des relations de dépendance dans lesquelles une « (...) vie hors de soi située dans les liens les activités »¹⁹ a à définir sa place.

Convoquant les analyses de Judith Butler, Guillaume le Blanc rejoint la thèse d'une « opacité primaire »²⁰ du soi à lui-même qui empêche absolument de pouvoir se considérer comme l'auteur de sa vie, transparent à soi. Dans la constitution de moi-même comme sujet, des relations de dépendance jouent un rôle fondamental et sur lesquelles je n'ai absolument aucune prise. Ces relations de dépendance qui sont au fondement même de mon histoire sont, du fait même de l'opacité qu'elles engendrent, irrécupérables. Le récit de soi, quel qu'il soit, bute alors sur l'impossibilité de rendre compte des « conditions sociales de son existence ». La dépossession de soi qui est à l'œuvre dans cette opacité primaire du sujet à lui-même se poursuit dès lors non seulement dans le récit de soi (comme tentative de rendre compte de soi-même), mais également dans le processus de reconnaissance lui-même. Celui-ci, tout comme le récit de soi, est voué à être lacunaire, inachevé et partiel. Et ce d'autant plus que, dans le désir de reconnaissance adressé à l'autre, cet autre non plus ne saurait se présenter comme transparent. La tentative de rendre compte de soi à travers le récit constitue alors parallèlement l'épreuve d'une méconnaissance de soi-même.

Néanmoins, si Guillaume le Blanc admet la thèse d'une opacité primaire du soi à lui-même, il ne s'agit pas pour autant de renoncer à la possibilité pour tout individu de se raconter au sein de ses récits. Se référant cette fois à Ricoeur, Guillaume le Blanc insiste sur la manière dont la mise en récit témoigne d'une capacité fondamentale d'un individu à l'imputabilité, c'est-à-dire à se reconnaître comme l'auteur de ses actions. Toutefois, la reconnaissance de soi par soi qui peut avoir lieu dans le récit apparaît toujours en retard vis à vis des situations

¹⁸ Le blanc montre bien à cet égard que la difficulté vient précisément de la reprise par Honneth de la distinction kantienne entre connaître et reconnaître. La difficulté viendrait de la manière dont Honneth reprend ce concept de connaissance.

¹⁹ G. le Blanc, *L'invisibilité sociale*, Paris, PUF, 2009, p. 123.

²⁰ J. Butler, *Le récit de soi*, Paris, PUF, 2007, p. 20, cité dans G. le Blanc, *L'invisibilité sociale*, Paris, PUF, 2009, p. 131.

pratiques de reconnaissance ou de déni de reconnaissance, si bien que ce n'est que sur un mode rétrospectif que ces situations peuvent être saisies (incomplètes et lacunaires).

Dès lors, si le *qui* du processus de reconnaissance est davantage précisé, comment comprendre la teneur des demandes reconnaissance ? Autrement dit, comment appréhender l'objet des luttes pour la visibilité ? Au début de son ouvrage, l'auteur fait état d'un concept qui parcourt l'ensemble de ses analyses ; il s'agit du concept d'œuvre. Récusant la distinction établie par Hannah Arendt entre l'œuvre et le travail²¹, Guillaume le Blanc invite à penser le travail comme un processus de mise en œuvre qui permet à l'individu de participer à ce que l'auteur nomme l'une des institutions de l'humain. Plus précisément, le travail constitue une mise en œuvre dans la mesure où, par le travail, c'est la participation « au monde des autres et à l'histoire des autres »²² dans laquelle l'individu peut être inscrit. Le travail comme mise en œuvre ne se réduit donc pas à la seule dimension de productivité ; pas plus il ne s'agit pour l'auteur d'affirmer qu'une existence pleinement humaine se doit de mettre le travail au centre de sa vie. Il est davantage question de montrer comment la participation à des activités telles que le travail peut permettre le déploiement d'une certaine créativité. À ce propos, Guillaume le Blanc écrit : « L'absence de travail peut être vécue comme un réel supplice non seulement parce qu'elle prive des moyens majeurs de l'exercice de l'autonomie, mais aussi parce que s'impose la vacuité d'une vie qui ne peut laisser la moindre trace, ne peut faire œuvre et ainsi contribuer à une vie de l'humanité plus grande que la sienne. La créativité de la vie ordinaire se signale en tant qu'elle contribue au lot commun ; faire œuvre implique d'être partie prenante d'une histoire plus grande que la sienne, à laquelle une vie peut participer »²³.

Dans cette perspective, l'invisibilité sociale doit alors être entendue comme l'impossibilité, pour un individu, de pouvoir faire œuvre et, par là, d'être mis en marge de la participation à la vie des autres. Guillaume le Blanc décrit trois figures du désœuvrement, celles de l'exclu, du précaire et du subalterne qui renvoient toutes les trois à des genres de vie exclus de la sphère de la visibilité.

Toutefois, il demeure encore un autre aspect qui fait l'objet d'une lutte pour la visibilité, celui qui consiste à désirer être reconnu pour qui l'on est. Cette demande de visibilité nous renvoie encore aux enjeux identitaires liés à la reconnaissance. Analysant la spécificité de cette lutte pour la visibilité, Guillaume le Blanc pose la question suivante : « C'est que la question initiale – pourquoi la reconnaissance est-elle aussi centrale aujourd'hui ? – prend sens depuis une autre question : pourquoi l'expérience de la subjectivité se dit-elle à travers des demandes de reconnaissance articulées à des dénis de reconnaissance ? »²⁴. Afin de répondre à cette question, Guillaume le Blanc se tourne vers les travaux de Charles Taylor qui appréhendent les liens entre reconnaissance et identité à l'aune de l'idéal d'authenticité. Dans son fameux ouvrage *Les sources du moi*, Taylor montre comment cet idéal d'authenticité puise ses sources dans l'époque moderne et, notamment, dans l'œuvre de Herder (et son concept d'expression) et celle de Rousseau. Selon Taylor, il revient à des penseurs tels que Rousseau et Herder d'avoir insisté sur la valeur morale des sentiments et sur l'expression d'une vie intérieure personnelle à laquelle renvoient les

²¹ Comme le rappelle le Blanc, cf. *Condition de l'homme moderne*. Chez le Blanc, voir p. 24.

²² G. le Blanc, *L'invisibilité sociale*, Paris, PUF, 2009, p. 24.

²³ G. le Blanc, *L'invisibilité sociale*, Paris, PUF, 2009, p. 26. Attention si l'œuvre renvoie au registre de la créativité, le Blanc insiste bien sur l'idée qu'il s'agit d'une créativité des vies ordinaires, qui ne doit donc pas être identifiée à un registre esthétique.

²⁴ G. le Blanc, *L'invisibilité sociale*, Paris, PUF, 2009, p. 102.

sentiments. Ainsi, dans le chapitre des *Sources du moi* consacré à l'expressionnisme, Taylor attribue à Herder et Rousseau l'idée d'une fidélité à soi entendue comme fidélité à ses sentiments. Ce faisant, depuis l'époque moderne, on assiste au développement d'une culture de l'authenticité dans laquelle le besoin de reconnaissance s'exprime « comme confirmation par l'autre de la valeur de l'identité personnelle »²⁵.

Cet aspect proprement personnel des demandes de visibilité, loin d'être une question anodine, invite à s'interroger sur le problème du critère d'évaluation de la légitimité des demandes de reconnaissance. Effectivement, peut-on considérer que toutes les demandes de reconnaissance soient légitimes ? Toutes les demandes de reconnaissance se valent-elles ? Cette interrogation fait surgir le caractère problématique de la valeur morale de reconnaissance qui, pour Guillaume le Blanc, constitue une valeur polémique. Plus spécialement, elle est l'occasion, pour l'auteur de *L'invisibilité sociale*, de critiquer vivement encore une fois les thèses de Honneth. Selon Guillaume le Blanc, l'analyse d'Honneth complète celle de Taylor dans le sens où elle repose sur l'importance jouée par l'estime sociale sur l'estime de soi. Bien plus, il apparaît, pour Guillaume le Blanc, qu'Honneth fait, de l'idéal normatif de la réalisation de soi, le critère éthique ultime à partir duquel peuvent être évaluées les demandes de reconnaissance. En d'autres termes, comme l'écrit Guillaume le Blanc, « Seule cette source convoquée dans l'idée de la "réalisation de soi" ou dans la référence à "la vie bonne" permet à Honneth d'interpréter les pathologies sociales comme des dénis de reconnaissance (producteurs de mépris social) qui affectent les conditions de possibilité de la vie bonne ou de la réalisation de soi »²⁶.

Si cette critique a le mérite de soulever le problème du critère moral qui devrait permettre de valider certaines demandes de reconnaissance et d'en rejeter d'autres, s'il est clair que l'on peut s'interroger sur la légitimité morale d'un critère reposant sur la réalisation de soi, on peut néanmoins se demander si les expressions « idéal de réalisation de soi » et « idéal de vie bonne » sont interchangeable (c'est, semble-t-il, ce que fait Honneth). Est-ce que les attentes normatives qui sont à la source de l'idéal de la vie bonne sont réductibles à ce qu'un individu exprime lorsqu'il entend vouloir se réaliser ? Si ce que critique Guillaume le Blanc c'est bien le risque d'un critère moral glissant vers le subjectivisme, la question reste entière de savoir ce qui, mieux que l'horizon normatif de la vie bonne, pourrait jouer le rôle de critère moral. Et ce surtout s'il s'agit d'appréhender le rôle « clinique » que pourrait jouer la critique.

Enfin, on pourrait se demander si l'approche des sciences sociales concernant l'invisibilité, notamment du point de vue de la « visibilité médiatisée », ne devrait pas constituer un apport important et bénéfique pour les recherches menées par Guillaume le Blanc sur l'invisibilité sociale. De plus, on peut également s'interroger sur la difficulté de telles analyses à envisager le problème de l'invisibilité sociale sur le plan social. Plus précisément, il apparaît que les analyses élaborées par Guillaume le Blanc semblent toujours demeurer dans le cadre d'un modèle intersubjectif. Loin de délaisser la dimension proprement sociale des relations intersubjectives, il s'agit simplement de se demander si le modèle de la relation intersubjective permet de rendre compte de la dimension sociale de l'invisibilité. En d'autres termes, il s'agit de se demander comment rendre compte de cette « logique des situations » dans lesquelles prend place et se déploie l'invisibilité sociale.

²⁵ G. le Blanc, *L'invisibilité sociale*, Paris, PUF, 2009, p. 104.

²⁶ G. le Blanc, *L'invisibilité sociale*, Paris, PUF, 2009, p. 110.

