

Recension

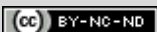
Louis Carré, Alain Loute (dir.), *Donner, reconnaître, dominer. Trois modèles en philosophie sociale*, Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, "philosophie," 2016, pp. 229.

Sébastien Roman

Études Ricœuriennes / Ricœur Studies, Vol 8, No 1 (2017), pp. 162-171

ISSN 2156-7808 (online) DOI 10.5195/errs.2017.406

<http://ricoeur.pitt.edu>



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-Noncommercial-No Derivative Works 3.0 United States License.



This journal is published by the [University Library System](#) of the [University of Pittsburgh](#) as part of its [D-Scribe Digital Publishing Program](#), and is cosponsored by the [University of Pittsburgh Press](#).

Recension

Louis Carré, Alain Loute (dir.), *Donner, reconnaître, dominer. Trois modèles en philosophie sociale*, Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, "philosophie," 2016, pp. 229.

Les thèmes du don et de la reconnaissance, aujourd'hui, sont des thèmes majeurs en philosophie sociale et en sciences sociales. Une littérature abondante leur est consacrée, qui a pour sources principales d'inspiration, d'une part Marcel Mauss avec son fameux *Essai sur le don*, d'autre part G.W. Hegel. De l'interprétation diverse de ces deux auteurs, mais aussi de la polysémie et des différentes figures du don et de la reconnaissance, sont nées une pluralité de théories et une "constellation de problèmes," (9) que Louis Carré et Alain Loute, en dirigeant cet ouvrage collectif, ont le mérite, pour ainsi dire, de prendre au sérieux.

Ainsi, plutôt que d'insister, comme cela se fait communément, sur les points de convergence entre les pratiques du don et de la reconnaissance, pour notamment développer une logique anti-utilitariste, ils proposent de s'attarder sur ce que leurs divergences, trop souvent minimisées, peuvent avoir de fécond, afin d'ouvrir un nouvel horizon de recherche. De là trois questions, qui structurent l'ouvrage dans ses parties, reprises ici dans l'ordre: ne peut-il pas d'abord exister des différences de perspective ou de compréhension des relations sociales entre les registres du don et de la reconnaissance? Peut-on dire, en second lieu, qu'ils relèvent tous deux d'une logique de réciprocité? Enfin, ne serait-il pas préférable, pour rendre compte de leur dissymétrie possible, d'analyser de plus près les rapports de domination et de pouvoir, et de substituer à la triade maussienne " donner, recevoir, rendre " celle, plus féconde, entre "donner, reconnaître, dominer"?

1. Dans la première partie de l'ouvrage, à vrai dire, il est moins question comme annoncé de l'interprétation différente des liens sociaux selon qu'on les aborde sous l'angle du don ou de la reconnaissance, que d'un débat très intéressant entre Axel Honneth et Marcel Hénaff — avec la traduction inédite d'un article de Honneth en français par Louis Carré — que l'article de Dirk Quadflieg, d'une certaine manière, prolonge par la question de l'institutionnel.

- Honneth sait gré à Hénaff d'avoir clarifié la thèse de Mauss, en comprenant que la pratique du don dans les sociétés primitives, plus que de permettre de critiquer la morale de marchands propre au capitalisme moderne (ce qui, rappelons-le, était l'intention explicite de Mauss), est un "acte de reconnaissance réciproque constitutif du lien social," (29) par lequel les individus non seulement se reconnaissent comme des *alter ego* - comme des êtres humains à part entière - mais témoignent du respect qu'ils ont les uns pour les autres en échangeant des biens. L'*Essai sur le don* montre avec force qu'il ne peut y avoir d'"accord social sans une reconnaissance transitant par un objet pourvu d'un pouvoir symbolique." (31) Le problème, toutefois, c'est qu'il existe une "tension," (31) dans la construction de la thèse de Hénaff, entre, d'un côté, un versant intentionnel ou décisionnaire du don, et de l'autre, un versant systémique ou automatique. Hénaff finirait par se contredire lui-même: si la reconnaissance passe nécessairement par un objet,

par lequel les individus prennent *unilatéralement* le risque de s'engager dans une logique de reconnaissance, alors la reconnaissance dépendrait de l'orientation normative des agents, contrairement à l'idée premièrement énoncée du caractère systématique ou inconscient du don, via l'obéissance à des règles sociales. Tout dépendrait, au final, d'une décision d'ordre moral, celle de dépasser pour chacun son égoïsme, en offrant un bien à autrui par lequel on donne quelque chose de soi. Pour résoudre cette tension, Hénaff ferait l'erreur supplémentaire de recourir aux analyses de Claude Lévi-Strauss sur la prohibition de l'inceste, qui, par leur approche systémique des échanges, sont incapables de rendre compte de la dimension intersubjective de l'échange. Ce faisant, la tension entre les deux versants du don ne peut que demeurer irrésolue parce que Hénaff conçoit dès le début le don comme un processus unilatéral de limitation morale de soi. Hénaff a raison de dire que toute reconnaissance, pour être véritable, doit pouvoir se matérialiser par le recours à des objets. Mais ce n'est pas un individu, seul, qui décide d'entrer dans une logique de reconnaissance. Pour Honneth, il ne prend cette décision que parce qu'il sait, dès le début, que son *alter ego* va ou peut en faire autant, en raison de sa "disponibilité morale." (36) C'est la "sédimentation des normes de reconnaissance dans des sphères de pratiques institutionnelles" (37) qui explique que les agents n'ont pas toujours besoin d'avoir une conscience claire des attentes normatives qu'ils ont envers leur *alter ego*. Là est l'explication adéquate des caractères intentionnel et institutionnel de la reconnaissance que Hénaff n'a pas su donner.

- La réponse de ce dernier est intéressante à plus d'un titre. Elle l'est surtout en ce qu'elle témoigne d'une discussion au ton courtois mais *ferme*, voire *rude*, comme il peut en exister dans le débat intellectuel, que Louis Carré et Alain Loute, à tort, ne présentent pas de cette manière dans leur introduction. Hénaff dénonce un "évident malentendu" sur le sens de sa pensée, qui aurait pour intérêt de révéler que même "les meilleurs lecteurs peuvent se tromper sur ce qu'un auteur croyait avoir clairement énoncé." (42) Hénaff, également, s'étonne de la "bêvue" qu'un "théoricien de l'envergure de Honneth" (54) peut faire au sujet des *Structures élémentaires de la parenté*, quand il affirme que Lévi-Strauss n'établit aucun lien entre les systèmes de parenté et la logique de réciprocité dans la pratique du don. Le malentendu est total — il est "entier jusqu'au bout" (62) — et apparaît dès le titre de l'article de Honneth. Contrairement à ce que ce dernier affirme, Hénaff ne propose pas une "théorie sociale" au sens de la tradition de l'École de Francfort. Il ne parle pas non plus du don en général, mais très précisément du don cérémoniel dans les sociétés traditionnelles, sans jamais aborder non plus le problème de "l'intégration sociale," spécifique aux sociétés modernes à cause du risque d'une fragmentation du social. Honneth commet l'erreur d'aborder la pensée de Hénaff par son propre prisme philosophique. La question, pour Hénaff, n'est pas de savoir comment la normativité du don se diffuserait aux autres sphères de l'activité sociale, mais, par une relecture de Mauss, "d'établir une généalogie anthropologique du fait inaugural de la reconnaissance *entre groupes* comme processus constitutif des sociétés humaines, c'est-à-dire comme ce qui les *institue* spécifiquement comme humaines." (43) L'objet d'étude n'est pas la relation *sociale* mais *politique*, ou encore les "pactes d'acceptation réciproque" (43) entre groupes qui fondent et instituent une vie sociale.

Honneth, par conséquent, reproche à Hénaff une tension que lui seul invente. Dans le don cérémoniel entre groupes, il n'y a pas absence de réciprocité ou processus de décision unilatéral, mais "une provocation ou un appel à déclencher la réponse": (49) le représentant d'un des groupes tente une alliance qui, *dès le début*, est une invitation à la réciprocité, même si celle-ci

peut être refusée. La forme d'alliance majeure est l'alliance matrimoniale car elle est la relation la plus engageante qui soit. L'épouse est le "don par excellence." (49) D'où la référence à Lévi-Strauss dans *Le prix de la vérité*, qui ne concerne toutefois que quelques pages. Hénaff, pour finir, retourne la critique à Honneth. En partant de la *demande* et non d'une *offre* de reconnaissance, d'abord et avant tout "tournée vers soi," (57) son approche pragmatiste des relations sociales peine à rendre compte de la dimension institutionnelle de la reconnaissance. Honneth n'a pas compris le caractère institutionnel du don cérémoniel, qui tient à un "ordre de conventions sans lequel aucune reconnaissance sociale ni aucune reconnaissance en face-à-face ne seraient possibles." (61) Sa méfiance excessive envers toute rationalité instrumentale le conduit à trop identifier la convention sociale à un mécanisme. Hénaff, toutefois, considère que la pensée honnethienne offre actuellement la perspective la plus intéressante en philosophie sociale, avec une plus grande place accordée à l'institutionnel dans ses derniers prolongements.

- L'article de Quadflieg prolonge la réflexion sur la dimension institutionnelle du don et de la reconnaissance. Tout le problème est de savoir comment rendre compte à la fois de la liberté individuelle et du système d'obligations réciproques dans les relations sociales. Comment concilier liberté et exigence de réciprocité, unité et différence, dans les pratiques du don qui sont simultanément des pratiques de reconnaissance? Après avoir montré que les pensées de Charles Taylor, Jürgen Habermas, et Honneth sont sur ce point insuffisantes — non sans quelques lectures critiquables, comme le reproche injustement adressé à Honneth de ne plus faire dépendre les critères de l'estime sociale des luttes pour la reconnaissance — Quadflieg propose une solution inspirée de Mauss. Il y a, chez Mauss, l'étude d'une tension entre le *particulier* et l'*universel*, entre d'un côté l'idée que le bien échangé n'a d'âme que celle que lui donne le donateur, et de l'autre l'idée que la pratique du don, en elle-même, instaure un système d'obligations réciproques. N'y a-t-il pas quelque chose, dans l'acte même d'échanger, qui oblige le donateur et le donataire, indépendamment de ce qu'ils donnent d'eux-mêmes dans le bien échangé? L'explication est dans la position du *tiers* occupée par les objets, qui permet d'éviter les écueils d'une approche trop intersubjectiviste de la reconnaissance, incapable de rendre compte de la dimension obligatoire de l'échange. Les objets sont ceux dans lesquels "l'ordre symbolique s'incarne et se réalise," (79) ceux qui "fixent en tant que dépositaires de l'universel" le cadre du comportement des partenaires de l'échange. (79) Pour autant, le pouvoir des objets n'est pas absolu ou totalement coupé de la pratique sociale, de la même manière que l'on peut comprendre, avec Lévi-Strauss, que la dimension symbolique des échanges précède leur dimension intersubjective, tout en étant nourrie et modifiée par elle.

Dans les sociétés primitives, le don était un phénomène total, il était impossible d'échapper à son système d'obligations réciproques. Aujourd'hui, il y a davantage de place pour la liberté subjective des individus. Mais le pouvoir de l'universel demeure. La dimension symbolique des relations d'échange est vitale. Cet ordre symbolique "co-détermine au niveau des contenus la façon dont les individus se rapportent à eux-mêmes, aux autres et au monde." (82) Les théories de la reconnaissance, comme celle de Honneth, ont pour défaut de partir de l'enjeu de l'autoréalisation de soi. Or l'enjeu prioritaire de la reconnaissance n'est pas le "respect des différences et des qualités particulières de chacun," (82) mais le "pouvoir de l'universel" (82) qui crée un système d'obligations réciproques, et par lequel, seulement, il est possible de garantir et de favoriser une plus grande expression de la liberté individuelle.

2. Dans la seconde partie de l'ouvrage, la réflexion sur la réciprocité dans les pratiques du don et des phénomènes de reconnaissance commence par un article de Philippe Chaniel, dont l'originalité est de mettre l'accent sur les ambivalences du don, à tort trop souvent négligées, à l'aide essentiellement de Mauss. Le don est un "phénomène social total," au sens où il faut en saisir la totalité non seulement dans ses intentions contradictoires — liberté et obligation, intérêt et générosité — mais aussi dans les formes qu'il peut prendre. Il est à la fois vie et alliance, mais aussi mort et violence. Il relève autant du registre *symbolique* (ce qui fait lien — *sym-bolon*) que du registre *diabolique* (*dia-bolon*: ce qui divise). Chaniel propose une "esquisse de formalisation d'une grammaire des relations sociales" (99) avec le don pris comme boussole. Il répertorie les différentes pratiques sociales selon deux axes, et montre les différentes formes qu'une relation asymétrique peut prendre, selon qu'elle tend davantage vers la générosité que la violence, et vers la réciprocité que le pouvoir: ainsi, la grâce, la sollicitude, et l'autorité désignent les relations asymétriques qui relèvent des régimes symboliques; la domination, l'exploitation et la prédation, celles propres aux régimes diaboliques. Le don ne sert pas seulement de modèle de structuration des relations, il est aussi pris pour norme "d'une intersubjectivité authentique." (94) Seule une relation où prime la générosité, par laquelle il s'agit de "donner pour que l'autre donne" (95) est un don, à la différence de l'échange social où la réciprocité prévaut, dans un acte de "donner pour que l'autre rende." (96) La classification, à partir d'idéaux-types, n'est pas neutre moralement, et les modes d'aliénation — tant du côté du donateur que du donataire — ne sont pas les mêmes qualitativement selon les registres relationnels.

- Le second article, de Steffen Herrmann, est une étude du concept de "dissymétrie alternée" employé par Hénaff pour caractériser le don cérémoniel. Cette dissymétrie tient à une reconnaissance et à une responsabilité asymétriques: le donateur, en prenant le risque de donner, devient dépendant de la reconnaissance de l'Autre; tandis que le donataire, lui, s'il accepte le don, s'expose au risque de la responsabilité vis-à-vis du donateur. L'intérêt de Hénaff, sans que lui-même ait présenté ses travaux de cette manière, serait à la fois de proposer une synthèse de l'asymétrie de la reconnaissance chez Hegel et de l'asymétrie de la responsabilité chez Lévinas, et de montrer ce que devient la dissymétrie alternée du social, quand elle passe d'une dimension intersubjective à une dimension institutionnelle ou sociologique par la figure du tiers. Dans *Le prix de la vérité*, Hénaff avait montré l'asymétrie de la reconnaissance et de la responsabilité dans le cas de la rencontre pour la première fois d'un homme blanc par des indigènes en Nouvelle-Guinée. Dans *Le Don des philosophes*, il reprend cette fois-ci de Lévi-Strauss le cas d'une coutume du sud de la France, qui consiste à utiliser le pichet de vin laissé sur la table, dans un restaurant, pour servir ses voisins. Le don n'est pas le même dans les deux cas: dans le premier, il s'agit d'un *don comme risque*, qui a pour sens de créer un lien social (pour les indigènes, s'assurer, par le risque d'offrir des biens, que la personne blanche est un être humain, non un monstre cannibale); dans le second, il s'agit d'un *don rituel*, qui ne s'adresse pas directement à autrui et ne dépend pas de sa réponse, mais par lequel un individu tient à respecter une convention sociale (le lien social est déjà établi); dans le premier cas, la réciprocité du don passe par les biens échangés; dans le second, le don/contre-don est rendu possible par une convention, qui fait figure de tiers; dans le premier cas, le don est une *invocation* (un appel, une adresse fait à), dans le second une *provocation* (je suis un "homme d'honneur" en respectant la coutume: et toi?).

La dissymétrie alternée est supprimée dans le passage de l'interpersonnel à l'institutionnel: dans le don ritualisé, la référence à un tiers permet une symétrie réciproque. Un

tel changement ne va pas toutefois sans un “affaiblissement du pouvoir d’intégration sociale du don.” (116) La ritualisation du don affaiblit sa valeur d’intégration, puisque donateur et donataire s’engagent moins dans ce qu’ils échangent. Hénaff montre comment, dans certaines situations, la dissymétrie alternée et la symétrie réciproque cessent d’être opposées pour devenir complémentaires. C’est le cas des formes que peut prendre le “don agonale,” (118) dans lequel l’échange est à la fois ritualisé et doté d’une dimension intersubjective forte, chaque partenaire osant prendre des risques pour affronter son adversaire. Hermann va plus loin, en soutenant qu’il est faux, dès le départ, d’opposer le don comme risque au don rituel. Il n’y a jamais de don qui relève exclusivement de la dissymétrie alternée ou de la symétrie réciproque. Les deux sont toujours imbriqués dans ce qui constitue “l’agonalité du social.” (119)

- Thomas Bedorf, lui, ne traite pas directement le thème de la réciprocité, mais de la difficulté de reconnaître autrui pour ce qu’il est. Toute reconnaissance, pour Bedorf, ne peut être que “méconnaissante.” (122) Il y a déjà une tension entre “ce *qui* est reconnu dans un sujet politique et ce *en tant que quoi* il est reconnu,” (122) entre *l’identité* et *l’identification*. Le “médium de reconnaissance,” (125) ou les raisons pour lesquelles un sujet sera reconnu, peut faire l’objet d’un différend. Qui plus est, le “reconnu n’est jamais reconnu pour ce qu’il est, mais toujours dans l’horizon d’un médium de reconnaissance” (125) qui réduit autrui à un autre *social* — à un autre socialement identifié — au lieu de le considérer dans son altérité radicale ou absolue (dans ce qu’elle a d’incommensurable ou d’insaisissable). Bedorf ajoute que toute reconnaissance comporte à la fois une dimension cognitive et normative (par le processus d’identification d’autrui et la question de l’estime à lui témoigner), tout en relevant d’une “*réciprocité agonistique, et obligatoire.*” (130) Le problème, toutefois, est qu’il ne montre pas clairement comment toute pratique de reconnaissance témoigne d’une telle agonistique. De même construit-il sa thèse à partir d’une opposition forcée entre libéralisme et communautarisme, laissant entendre que les théories de la reconnaissance seraient nécessairement du côté du communautarisme, à la différence de l’approche juridique de l’individu par le libéralisme. Or, la théorie honnethienne, par exemple, ne peut pas être qualifiée de communautarienne. Il est faux également de dire que Honneth ne propose qu’une conception *dyadique* de la reconnaissance, qui ferait fi du médium de reconnaissance. C’est sous-estimer, dans sa pensée, la dimension institutionnelle de la reconnaissance, qui est flagrante dans le cas de la sphère de l’estime sociale, avec les questions des valeurs par lesquelles s’évalue le mérite de chacun.

- Vladimir Safatle, de son côté, aborde la question de la réciprocité dans le cadre d’une critique phénoménologique de la conception honnethienne de l’amour. Honneth a une conception *libérale* de l’amour en l’inscrivant dans une logique d’autoréalisation individuelle; de même admet-il que les relations affectives ont pour enjeu la confiance en soi. Or l’amour n’est rien de tout cela: il est “l’expression profonde de la disjonction continuelle entre le sujet et ses propres ‘intérêts,’” (141) sans jamais avoir “été fait pour éviter l’angoisse et la vulnérabilité.” (142) Pour reprendre Lacan, l’amour revient à “donner ce que l’on n’a pas,” ce qui fait qu’il ne peut y avoir de réciprocité, puisqu’il est impossible de mesurer ce que l’on donne sans le posséder. La notion de réciprocité suppose une relation d’équivalence entre des choses commensurables. L’amour, lui, n’a rien de symétrique. Il n’est pas “l’ouverture à l’altérité d’une autre personne, qui au fond serait “comme nous.” Il est l’ouverture à une altérité plus radicale, car ouverture à ce qui, en nous, nous destitue de la condition de personne.” (146) S’il est intéressant de pointer du doigt le risque d’une conception trop libérale de l’amour, qui, de manière symptomatique, reprendrait

le thème de l'autoréalisation de soi chère à la société de consommation, on peut toutefois se demander si Safatle donne à l'amour le même sens que Honneth, lequel le conçoit de manière large en désignant "toutes les relations primaires qui, sur le modèle des rapports érotiques, amicaux ou familiaux, impliquent des liens affectifs puissants entre un nombre restreint de personnes" (*La lutte pour la reconnaissance*, 1992, trad. P. Rusch, Paris, Éd. du Cerf, "Passages," 2000, p. 117). Le thème de la confiance en soi, dans l'amour, est aussi très intéressant, comme l'attestent les travaux de D.W. Winicott sur la relation mère/nourrisson, sur lesquels Honneth s'appuie.

- Johann Michel, lui, propose une étude comparative très intéressante de Luc Boltanski et de Paul Ricœur sur le thème de l'*agapè*, fondée principalement sur *L'amour et la justice comme compétences* et *Amour et justice*. Tous deux affirment que l'*agapè*, contrairement à la *philia*, est étrangère à la logique de réciprocité qui caractérise la justice. L'*agapè* est de l'ordre de la surabondance, ou de l'incommensurable. Leurs points de divergence sont toutefois multiples: Boltanski, en accord avec Anders Nygren, oppose de manière forte *éros* à *agapè*, contrairement à Ricœur pour qui la puissance de *métaphorisation* des expressions de l'amour permet à *éros* de dire l'*agapè*, comme c'est le cas du Cantique des Cantiques; Ricœur, surtout, insiste sur la dialectique nécessaire entre justice et *agapè*, contrairement à Boltanski qui insiste sur leurs divergences. Il y aurait une sorte de "préséance de l'*agapè* sur la justice" (155) chez Boltanski, la première étant dotée d'un pouvoir de pacification plus fort. Boltanski, tout au plus, envisage des "états de passage" (156) entre les deux registres, dans des cas particuliers quand, par exemple, un don est refusé (passage de l'*agapè* à la justice), ou bien quand un don, pour l'un des partenaires, n'implique pas de contre-don (sortie de la logique de réciprocité et registre de l'*agapè*). Boltanski, également, cherche davantage à laïciser l'*agapè* que Ricœur, qui, lui, en assume la dimension religieuse. La démarche, non plus, n'est pas la même: alors que Boltanski vise avant tout, de manière *descriptive*, à rendre compte des phénomènes sociaux qui ne relèvent pas d'une logique d'équivalence et de calcul, Ricœur, de manière plus *normative* sur un plan politique, tient à éviter que la logique de reconnaissance ne se perde dans un "mauvais infini," grâce à des états de paix qui sont autant de "trêves," d'"éclaircies" au sein des luttes pour la reconnaissance. Ricœur se sert de l'*agapè* comme correctif de la justice, ce que ne fait pas Boltanski dans *L'amour et la justice comme compétences*.

Michel conclut son article en faisant part de ses propres réticences à recourir à l'*agapè* pour rendre compte des relations sociales. L'*agapè* pure, selon Boltanski, suppose un don fait uniquement dans le désir de donner, sans rien attendre en retour. Or, rien n'assure que les hommes en soient capables; il faudrait, pour cela, sonder les cœurs, ce qui est impossible, quitter le registre sociologique pour celui de la psychologie, et assumer une dimension religieuse que Michel, "étant de conviction agnostique," (159) refuse de prendre en compte. On pourrait, tout au plus, pour éviter l'erreur de réduire les relations sociales à une logique purement utilitaire, évoquer la possibilité d'une *agapè* "impure," pour désigner les cas exceptionnels de dons faits, du moins consciemment, sans attente d'un retour.

Les remarques conclusives de Michel, très intéressantes, invitent toutefois à apporter des précisions. Que l'*agapè*, chez Ricœur, désigne un don fait sans intention de retour n'empêche pas une logique de mutualité. L'*agapè*, loin d'être unilatérale, est une invitation, elle est la générosité d'un acte qui invite librement à une générosité en retour. Surtout, les réserves de Michel sur le

recours à l'*agapè* mériteraient d'être complétées par une critique de la phénoménologie de la mutualité que Ricœur développe dans *Parcours de la reconnaissance*. L'*agapè* n'est pas critiquable en ce qu'elle exige de l'homme un pur désintéressement. Elle l'est en ce qu'elle le suppose capable — de manière excessive? — de générosité, de fraternité, et de pardon.

3. L'étude du triptyque "donner, reconnaître, dominer," à laquelle est consacrée la dernière partie de l'ouvrage, commence par un article d'Emmanuel Renault qui pose la question suivante: les phénomènes de reconnaissance empêchent-ils la domination, ou bien la favorisent-ils? Renault précise d'emblée que cette question ne peut être traitée correctement que si l'on se place sur le plan de la *théorie sociale* — pour sa visée émancipatrice - non sur celui de l'ontologie sociale et de la théorie de la subjectivation. Il commence par présenter de manière précise les deux approches possibles de la domination: l'une *microsociale*, qui définit la domination en termes de "capacité qu'ont certains partenaires d'interaction à se faire obéir en vertu de la docilité d'autres partenaires"; (167) l'autre *macrosociale*, qui la définit comme l'hégémonie de certains groupes qui "sont parvenus à configurer les institutions et les hiérarchies symboliques conformément à leurs intérêts." (167) Une articulation est possible entre les deux approches, comme l'atteste la reformulation de l'analyse wébérienne de la domination sur le plan macrosocial par Pierre Bourdieu.

Renault, surtout, termine son article en dégagant quatre types de relations entre la reconnaissance et la domination. On peut déjà dégager à partir de Hegel deux approches antithétiques, à savoir: d'un côté l'idée que la lutte pour la reconnaissance peut engendrer des rapports de domination et de servitude; et de l'autre, celle que les attentes de reconnaissance, précisément en ce qu'elles demeurent insatisfaites aussi bien pour le maître que pour l'esclave, permettent *a contrario* de sortir d'un rapport de domination pour y mettre un terme. Là encore, Bourdieu est stimulant en ce qu'il articule les deux approches. Dans les *Méditations pascaliennes*, il est souligné, d'une part, que le besoin de reconnaissance "est la forme première de l'investissement affectif du monde social" qui explique "l'intériorisation des hiérarchies symboliques"; (171) et, d'autre part, que les luttes contre la domination prennent la forme de luttes de reconnaissance, même si Bourdieu, trop fidèle à Alexandre Kojève, ne conceptualise pas cette dernière idée explicitement ainsi. En s'appuyant enfin sur La Boétie, il serait possible de dégager deux derniers modèles, pour nous éclairer sur les rapports possibles entre la reconnaissance et la domination aujourd'hui: le *Discours de la servitude volontaire* montrerait d'un côté, par le cas de la fraternité, comment des liens de reconnaissance mutuelle peuvent permettre de lutter contre la domination, mais il montrerait aussi d'un autre côté comment le besoin de reconnaissance, sous l'effet de la tyrannie, conduit les hommes à favoriser eux-mêmes leur servitude, en désirant devenir les favoris du tyran. Cet ouvrage est aujourd'hui précieux pour comprendre la possibilité d'un tel dévoiement, par lequel la reconnaissance finit par être un instrument de la domination.

- Alice Le Goff, elle, propose une analyse très intéressante du don, de la reconnaissance, et de la domination, à partir d'une reprise des travaux de Paul Veyne dans *Le pain et le cirque*, qu'elle lit comme une œuvre de théorie sociale. À ses yeux, les lectures de Mauss sont trop souvent simplificatrices, lorsqu'elles proposent d'interpréter le don, soit du côté de l'alliance et de la réciprocité — comme le fait par exemple Hénaff —, soit du côté de sa dimension agonistique (Claude Lefort, Bourdieu). Une telle alternative, caricaturale, fait perdre les ambivalences du don

qui existent dans l'œuvre de Mauss. D'où le recours à la "sociologie historique de l'évergétisme" (179) de Veyne, qui, elle, en évitant ce défaut, permet d'être plus attentif aux différentes formes que peuvent prendre les relations entre le don, la domination, et la reconnaissance. Veyne dégage trois grandes configurations de l'évergétisme de -300 à +300 après J-C. Il y a d'abord l'évergétisme grec, qui est un évergétisme de notables, lequel tient avant tout à une logique d'honneur et de prestige, sur le mode prioritaire du volontariat: il ne s'agit pas de dépenser pour accéder au pouvoir, mais parce que l'on est d'un rang élevé, sans vouloir acheter le peuple. Les dons faits sont motivés par un désir de distinction, l'évergétisme étant pour les notables "le mode d'expression de leur supériorité sociale." (183) Vient ensuite l'évergétisme des oligarques romains à l'époque de la République, qui, lui, est davantage politique: les évergésies des sénateurs sont une question de *dignitas*, de gloire; elles tiennent à leur *fonction* politique, et expriment le désir, par les sénateurs, d'être aimés par la plèbe, ou bien de "régner dans les consciences et pas seulement d'être obéi." (183-84) Enfin, l'évergétisme impérial est d'ordre idéologique. Par le pain et le cirque, l'Empereur "est tenu de montrer qu'il ne règne pas que pour lui mais aussi pour les autres. Il a aussi besoin d'exprimer sa majesté: il ne s'agit pas de propagande mais de proclamer sa gloire y compris pour la postérité et, à la limite, souligne Veyne, même si personne l'écoute." (185)

L'intention principale de Veyne, dans son analyse de l'évergétisme, est de montrer que le don ne produit pas la domination mais en est le vecteur ou l'expression. Il est faux d'avoir du pain et du cirque une approche fonctionnaliste, en affirmant que leur rôle se résume à acheter la paix sociale. Une lecture marxiste des évergésies, qui consisterait à les expliquer par le désir de conserver à son avantage les rapports de production, est également erronée, de même que Veyne tient à souligner ses différences avec Marx sur la question de l'idéologie, pour défendre l'idée que l'évergétisme est de l'ordre de l'apparat et non de celui de la propagande. Le pain et le cirque n'ont pas dépolitisé le peuple romain. L'évergétisme impérial ne crée pas la domination, mais c'est parce que la domination existe que le pain et le cirque peuvent être utilisés à cette fin. Le Goff étudie ensuite de manière précise le rapport entre évergétisme et ostentation, pour montrer comment Veyne, d'une certaine manière, occupe une place intermédiaire entre Veblen et Weber, en soutenant que le luxe répond à une logique de prestige liée à "la nécessité absolue d'affirmer son rang." (192) De même, par son approche expressive et non instrumentale du rapport entre don et domination, Veyne établit un lien entre Mauss et Weber. Du second, il retient l'idée que toute domination doit pouvoir se légitimer. Mais il critique le puritanisme, qui est pour lui "une aggravation accidentelle de l'esprit du capitalisme," (193) de même que l'évergétisme permet d'une certaine manière d'enrichir la théorie wébérienne en dégageant plusieurs types de charisme. Le cas de l'évergétisme, enfin, montre que le don peut être dissocié de la reconnaissance. Toute la difficulté, en effet, est d'être évergète pour se faire apprécier du peuple, à la seule condition de ne pas viser explicitement la popularité. L'ambivalence dans l'évergétisme est à la fois "de rendre hommage à la collectivité" et de "lui montrer qu'on ne lui doit rien." (194)

- Fabio Bruschi, de son côté, traite uniquement du rapport entre reconnaissance et domination. L'intention est de souligner la richesse du concept de reconnaissance chez Louis Althusser, contrairement à la lecture que Honneth en propose. En effet, dans "La reconnaissance comme idéologie," (in *La société du mépris. Vers une nouvelle Théorie critique*) Honneth reproche à Althusser de ne pas permettre de distinguer une bonne reconnaissance d'une mauvaise. Il y aurait deux raisons à cela: Althusser présuppose que toute reconnaissance est idéologique,

puisqu'elle revient toujours à imposer aux individus une image de soi qu'ils vont finir par épouser, et qu'ils considèrent comme leur identité puisqu'elle leur a été donnée; il n'a également qu'une approche *descriptive* du système d'interpellation au lieu d'en avoir une approche *normative*. Au contraire, pour dénoncer toute reconnaissance de l'ordre de l'assujettissement, Honneth propose une définition rigoureuse de l'idéologie qui repose sur une distinction entre le réel et l'idéal, entre le symbolique et le matériel: l'idéologie désigne tout discours qui prend la forme d'une promesse mensongère, prise au sérieux par les individus sans pouvoir être tenue.

Honneth a raison de juger qu'Althusser a une approche descriptive de l'idéologie, "qui exclut la possibilité d'un sujet extérieur" (201) à elle. Mais il a tort, en revanche, d'affirmer que l'idéologie contredit chez lui la liberté individuelle. L'interpellation est aussi un processus de détermination qui rend possible la liberté des individus. Honneth commet également l'erreur de s'en tenir à l'article "Idéologie et appareils idéologiques d'État." Or une lecture plus complète de *Sur la reproduction* permet de comprendre que la reproduction ne signifie pas nécessairement une domination sociale, avec une distinction importante entre idéologies primaires et secondaires. De manière intéressante, enfin, Althusser montre "comment le décalage entre la matérialité et l'idéalité de la reconnaissance peut devenir le moteur par lequel la domination se reproduit — ce qui rend la reconnaissance incapable de jouer jusqu'au bout le rôle d'opérateur de l'émancipation." (206) Pour qu'une lutte soit vraiment émancipatrice, un processus de division est nécessaire. Par exemple, l'idéologie prolétarienne, pour devenir émancipatrice, doit non seulement se séparer de l'idéologie dominante, mais aussi "d'elle-même en tant qu'elle est soumise à l'idéologie dominante." (209) Ainsi, le communisme est impossible, si on entend par là l'espoir d'une société émancipée de tout rapport de domination, puisqu'il est impossible de s'extraire de l'idéologie. Mais, pris dans un autre sens, non comme une "nouvelle image de la société," mais comme "le mouvement réel qui abolit l'état des choses existant," (210) il conserve toute sa pertinence. L'émancipation est et demeure possible, non pas en partant d'un idéal qui "risque de reproduire les formes de domination que l'on veut abolir," (210) mais en se séparant de l'ordre social pour en déjouer les stratégies d'assujettissement. On peut toutefois regretter que Bruschi ne fasse pas référence à un autre article de Honneth, "Héritage et renouvellement de la Théorie critique," (*Cités* 2006/4, n° 28, pp. 125-158) pour mieux comprendre le reproche fait à Althusser d'avoir favorisé, d'une manière plus générale, une approche a-critique de l'idéologie qui en fait perdre le sens — reproche qu'Olivier Voirol et Emmanuel Renault adressent également à Karl Mannheim, Clifford Geertz, et Ricœur.

- Le dernier article, enfin, évalue plus directement la pertinence de la théorie honnethienne dans sa capacité à rendre compte des logiques de domination dans les phénomènes de reconnaissance. Pour ce faire, Katia Genel recourt aux cas de la "servitude hégélienne relue par Butler, et [de] l'esclave résistant analysé par James C. Scott" (213) pour situer Honneth entre deux voies opposées et extrêmes, à savoir, d'un côté, l'idée que l'assujettissement est constitutif du sujet, de l'autre celle qu'il faut le refuser totalement. Butler s'intéresse aux effets "sur la subjectivité du rapport du pouvoir et du sujet," (219) en reprenant notamment de Hegel la figure de l'attachement du valet à son maître. *A contrario*, Scott s'attaque à l'idée, notamment bourdieusienne, que l'idéologie "présuppose un public docile et obéissant, ou encore un peuple dupé." (221) Ainsi a-t-on, d'un côté, "un sujet assujéti de part en part pour lequel toute forme de reconnaissance est nécessairement une domination méconnue — conception avec laquelle Butler prend ses distances de manière croissante," et de l'autre, une conception "consistant à penser un

sujet exerçant sans cesse sa résistance et ne consentant jamais à la domination, pour lequel la reconnaissance est un acte de liberté.” (223) Honneth propose pour ainsi dire un recouplement des deux thèses: de manière similaire à Butler, on retrouve chez lui “l’idée que l’autonomie se conquiert sur la base d’une hétéronomie première”; (224) mais, à l’instar de Scott, il insiste sur la résistance ou l’émancipation, et refuse l’hypothèse d’une servitude volontaire, tout en défendant “l’idée que la reconnaissance est fondamentalement non idéologique.” (225) L’erreur de Honneth, toutefois, serait de considérer l’idéologie uniquement comme ce qui vient manipuler l’individu de l’extérieur, alors qu’il serait également nécessaire de réfléchir sur la possibilité d’une auto-illusion, ou d’un “rapport faussé à soi-même.” (225) Une telle critique, selon nous, mériterait toutefois d’être nuancée à la lumière des analyses de l’autoréification menées par Honneth dans *La réification*.

En conclusion, la publication de l’ouvrage collectif dirigé par Louis Carré et Alain Loute est incontestablement une très bonne nouvelle. Certes, les articles ne s’inscrivent pas tous dans l’axe de réflexion qu’ils établissent en introduction ou le développent inégalement, ce qui fait que l’on reste un peu sur sa faim. Mais l’approche inédite proposée du don et de la reconnaissance, qui prend au sérieux leur diversité, est très stimulante. Il faut espérer qu’elle favorisera un nouvel élan de la recherche, car ce livre collectif est très prometteur du point de vue des nouvelles perspectives de réflexion qu’il offre au lecteur.