

L'anthropologie sociale de *Parcours de la reconnaissance*, vecteur de la critique ricœurienne de la société de marché

Pierre-Olivier Monteil

Fonds Ricœur

Abstract

In *The Course of Recognition*, Ricœur criticizes, with the support of Honneth's reactualization of Hegel's criticism of Hobbes, the market society. In place of the struggle for survival, he substitutes a moral motivation which humanizes the entire political project. In order to prevent the search for recognition from being insatiable, he englobes it into a gift economy, in order to balance merchant reciprocity with the gratuitousness of agape. By enlarging self-consciousness with the capacity to remember and to promise, Ricœur enables us to think socialization in terms of temporality and Freudian sublimation. Confronted by the resentment of losers as well as the headlong rush of winners, he invites us to reshape our common membership to society by rethinking our European heritage.

Keywords: *capitalism, ideology, market, recognition, social anthropology.*

Résumé

Dans *Parcours de la reconnaissance*, Ricœur développe, en s'appuyant sur la critique de Hobbes par Hegel réactualisée par Honneth, une critique de la société de marché. A la lutte pour la survie, il substitue une motivation morale qui humanise l'entreprise politique. Pour prévenir le risque d'une quête de reconnaissance insatiable, il l'englobe dans une économie du don qui équilibre la réciprocité marchande par la gratuité de l'agapè. En élargissant la conscience de soi par la capacité de se souvenir et de promettre, Ricœur permet de penser la socialisation en termes de temporalité et de sublimation. Face au ressentiment des perdants de la mondialisation et à la fuite en avant des gagnants, il invite à redéfinir notre commune appartenance en repensant notre héritage européen.

Mots-clés : *anthropologie sociale, capitalisme, idéologie, marché, reconnaissance.*

Études Ricœuriennes / Ricœur Studies, Vol 16, No 2 (2025), pp. 117-133

ISSN 2155-1162 (online) DOI 10.5195/errs.2025.708

<http://ricœur.pitt.edu>



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

Pitt | Open
Library
Publishing

This journal is published by [Pitt Open Library Publishing](http://pittopenlibrarypublishing.com).

L'anthropologie sociale de *Parcours de la reconnaissance*, vecteur de la critique ricœurienne de la société de marché

Pierre-Olivier Monteil

Fonds Ricœur

Introduction

Le thème de la reconnaissance traverse l'œuvre de Ricœur et lui fournit son point d'inachèvement dans le dernier ouvrage publié par le philosophe de son vivant. Il est présent implicitement dès 1954, dans « Le Socius et le prochain »¹, où le Samaritain de la parabole porte secours à l'inconnu qui vient d'être assailli par des brigands. Ricœur l'explicite en 1992, dans « Responsabilité et fragilité », réflexion sur la réponse à l'appel du fragile, qui donne lieu à cette question : « N'est-ce pas finalement de mutuelle reconnaissance qu'il s'agit, d'une reconnaissance où l'autre cesse d'être étranger pour être traité comme mon semblable, selon la fondamentale similitude humaine ? »². En 1990, dans *Soi-même comme un autre*, la reconnaissance est le point d'aboutissement de la 9^e étude et de la « petite éthique », dont elle fournit l'unité dynamique de la structure ternaire qui conduit du « je » au « tu », puis au « il, elle », et retour. Terme explicitement choisi par Ricœur pour son importance chez Hegel, « la reconnaissance, résume-t-il, est une structure du soi réfléchissant sur le mouvement qui emporte l'estime de soi vers la sollicitude, et celle-ci vers la justice (...). La mutualité dans l'amitié, l'égalité proportionnelle dans la justice, en se réfléchissant dans la conscience de soi-même, font de l'estime de soi elle-même une figure de la reconnaissance »³. Une autre occurrence notable se situe en 1960, dans *L'Homme faillible*⁴, sur laquelle nous reviendrons par la suite. Dans ces divers contextes, le propos concerne la philosophie pratique. Dans *Parcours de la reconnaissance*⁵, Ricœur prolonge la perspective en passant de l'agir pratique à l'anthropologie sociale. Le prisme de la reconnaissance permet alors d'appréhender le lien social tel qu'il est vécu de l'intérieur.

Ricœur précise, à la fin de l'ouvrage, que la « raison d'être » de ce dernier est de procéder à un travail sur « l'identité dans ses écarts »⁶, qui conduit du sens logique de l'identification au sens existentiel de la conscience de soi, puis à sa récapitulation dans la reconnaissance mutuelle. Il mentionne aussi son intention de remédier à une « banalisation » du thème de la reconnaissance⁷, qui tend à le réduire à la reconnaissance des différences entre individus en situation de

¹ Paul Ricœur, *Histoire et vérité* (Paris : Points Seuil, 2001 [1967]), 113-27.

² Repris dans Paul Ricœur, *Politique, économie et société* (Paris : Seuil, 2019), 120.

³ Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre* (Paris : Seuil, 1996 [1990]), 344.

⁴ Paul Ricœur, *Philosophie de la volonté*, vol 2., préface de J. Greish (Paris : Points Seuil, 2009 [1960]), 174-75.

⁵ Paul Ricœur, *Parcours de la reconnaissance. Trois études* (Paris : Stock, 2004).

⁶ *Ibid*, 361.

⁷ *Ibid*, 274.

discrimination⁸. Il craint sans doute que la différence s'affirme jusqu'à l'indifférence, ombre d'intolérance qui accompagne de la sorte la tolérance. Mon hypothèse est que ce livre vise, en outre, à compléter *Soi-même comme un autre* pour ajouter à l'anthropologie de l'homme capable les apports de la *Mémoire, l'histoire, l'oubli* sur la temporalité de la conscience de soi, à savoir la capacité de se souvenir et de promettre⁹. Par le fait, Ricœur offre une étude sur l'état du lien social tel qu'il est devenu en 2004. De la sorte, il rend compte de la manière dont les sujets se construisent au gré des liens qu'ils tissent – à moins qu'en l'occurrence ces liens se distendent, se dégradent, se défassent. Fruit du constant dialogue que Ricœur entretient entre philosophie et « non-philosophie »¹⁰, l'ouvrage peut ainsi être lu comme une réflexion critique sur le devenir historique du vivre-ensemble.

Je présenterai, tout d'abord, l'idée qu'en recourant au prisme de Hobbes, Ricœur procède à une critique de la société de marché. Je mettrai ensuite en perspective la réplique originale qu'il oppose à Hobbes tout en s'appuyant sur Hegel et Honneth. Enfin, je solliciterai l'approche de Ricœur pour tenter de comprendre ce qui nous arrive aujourd'hui.

La critique de la société de marché

Dans la 3^e étude de l'ouvrage, portant sur la reconnaissance mutuelle, Ricœur reprend à son compte l'essentiel de la critique de Hobbes par Hegel à l'époque d'Iéna et sa réactualisation par Honneth en 1992 dans *La lutte pour la reconnaissance*¹¹.

Avant de revenir sur la teneur de cette critique, voyons ce sur quoi elle porte. Hobbes reprend à Machiavel l'idée que la vie en société est fondée sur la lutte pour l'existence entre intérêts concurrentiels. A l'opposé de la conception antique d'une cité dont les membres partagent une visée téléologique, Hobbes « bouleverse le rapport homologique entre le bien de l'individu et celui de la cité », écrit Ricœur, et fonde ainsi « la politique des Modernes »¹². Dans l'état de nature, expérience de pensée de la vie humaine sans l'institution d'un gouvernement, la vie sociale selon Hobbes est « la guerre de tous contre tous ». Tel un automate livré à lui-même, chaque individu est mu par les trois passions primitives de la rivalité, la défiance et la gloire, qui le poussent à attaquer pour le profit, la sécurité ou la réputation. Cela incite les hommes « à s'éliminer ou à s'assujettir l'un l'autre »¹³, dans un déni de reconnaissance mutuelle dont la vanité est la motivation profonde. Ricœur note que cette méconnaissance « se sait déni de cette reconnaissance qui s'appelle la

⁸ *Ibid*, 358.

⁹ Paul Ricœur, *La Mémoire, l'histoire, l'oubli* (Paris : Points Seuil, 2003 [2000]), 165-97.

¹⁰ Fréquente chez Ricœur, l'expression de « non-philosophie » peut s'expliquer par l'idée que la philosophie, en tant qu'elle réfléchit sur l'expérience, « a toujours affaire à la non-philosophie », à savoir ce qui n'est pas elle, puisqu'elle n'a pas d'objet propre. Citation extraite d'un article de 1963, « Philosopher après Kierkegaard », repris dans Paul Ricœur, *Lectures 2. La contrée des philosophes* (Paris : Seuil, 1992), 29-45. La citation se trouve page 34.

¹¹ Axel Honneth, *La Lutte pour la reconnaissance*, trad. P. Rush (Paris : Gallimard/folio, 2013).

¹² Paul Ricœur, *Parcours de la reconnaissance* (Paris : Points Stock, 2004), 240.

¹³ *Ibid*, 242.

paix »¹⁴. En effet, Hobbes observe lui-même qu'on ne parle de guerre qu'en le couplant avec la paix, de même que le mauvais temps ne fait sens qu'en référence au temps favorable.

Sous la pression de la peur, le désir guidé par le calcul conduit à former des préceptes qui créent la possibilité de passer contrat, hors toute motivation éthico-morale. Cette construction s'oppose ici à Grotius et aux penseurs du droit naturel, pour lesquels le droit se définit au contraire par « un qualité morale attachée à la personne »¹⁵. Hobbes conçoit ainsi une suite d'abandons et de transferts calculés sous la pression de la peur, parmi lesquels celui du droit individuel de se gouverner, ce qui aboutit à la conclusion du contrat (ou *covenant*) d'où naît le dieu mortel figuré par le Léviathan. Mais, demande Ricœur, le motif de la peur de la mort violente suffit-il, « par le truchement du calcul, à porter l'édifice entier des contrats et des promesses qui paraissent constituer les conditions d'un bien commun ? »¹⁶. Pour lui, « la faille réside dans l'absence d'une dimension d'altérité dans la suite des concepts culminant dans l'idée de covenant »¹⁷. Derrière des apparences de réciprocité, le calcul ne vise qu'à préserver un pouvoir propre. « Nulle attente venue d'autrui ne justifie le dessaisissement » du droit de se gouverner ; il manque, conclut Ricœur, « la jonction entre ipséité et altérité dans l'idée même de droit »¹⁸.

Hegel critique la conception de Hobbes en lui opposant la lutte pour la reconnaissance, en lieu et place de la lutte pour la survie. A la différence de la conception utilitariste d'individus atomisés, il fait de la négativité du mépris le ressort d'une progression vers la considération, moment de la constitution intersubjective de l'individu. Ricœur s'appuie dès lors sur Hegel réactualisé par Honneth pour promouvoir une « motivation morale originaire »¹⁹, le désir d'être reconnu, qu'il oppose au thème naturaliste de Hobbes. En 2003, dans un article préparatoire, « La lutte pour la reconnaissance et l'économie du don », il précise que cette promotion donne à l'entreprise politique dans son ensemble « sa dimension humaine, humaniste »²⁰.

Pour Hegel, il n'y a pas lutte pour l'affirmation de soi, mais pour la reconnaissance, car chacun devient conscient de soi « dans l'autre ». Si je ne reconnais pas l'autre comme une personne, je ne peux m'éprouver moi-même comme une personne à son contact. Le conflit permet ainsi de progresser vers un stade plus avancé de rapports éthiques, car la reconnaissance mutuelle suppose un acquiescement mutuel qui implique une part d'autolimitation individuelle. C'est pourquoi la lutte rend la liberté possible, alors qu'au contraire, la course aux honneurs selon Hobbes la limite. Ainsi, le développement de l'identité personnelle apparaît fondamentalement lié à la reconnaissance par d'autres.

On sait que, pour le penser, Hegel se fonde sur des prémisses métaphysiques qui rapportent les relations à un mouvement objectif de la raison, pré-supposés qui n'ont plus cours aujourd'hui. Aussi Honneth traduit-il la théorie hégélienne de l'intersubjectivité dans le langage matérialiste de la psychologie sociale de George Herbert Mead, dont les travaux établissent que les

¹⁴ *Ibid*, 243.

¹⁵ *Ibid*, 245.

¹⁶ *Ibid*, 250.

¹⁷ *Ibid*, 250.

¹⁸ *Ibid*, 251.

¹⁹ *Ibid*, 265.

²⁰ Paul Ricœur, *Politique, économie et société* (Paris : Seuil, 2019), 315.

sujets humains doivent la prise de conscience de leur identité à des expériences de reconnaissance intersubjective.

Ricœur est d'autant plus disposé à le suivre dans cette voie qu'il a exposé la même idée en 1960 dans le passage de *L'Homme faillible* auquel il était fait référence en introduction :

L'attachement à la vie, l'égoïsme « vital », est une relation courte, immédiate de moi à moi-même. L'estime de soi, l'égoïsme « thymique », est une relation indirecte, médiante de moi à moi, passant par le regard valorisant d'autrui. C'est parce que la relation à soi est une relation à autrui intériorisée que l'opinion, la croyance en sont l'âme ; la valeur n'est ni vue, ni sue, mais crue »²¹. Dit autrement : « Je m'estime moi-même comme un toi pour autrui ; je m'estime en seconde personne ; je m'aime comme un autre²².

Ricœur ne peut donc que s'inscrire en faux contre l'anthropologie de Hobbes, celle d'une société d'individus autonomes et souverains, hors relation. Mon hypothèse est qu'il critique, plus radicalement, la conception que prône les penseurs de « l'individualisme possessif », selon la formule de Crawford B. Macpherson²³. Cette expression est indissociable de Hobbes parce qu'il est le premier à exposer systématiquement l'idée de la « société de marché », dominée par l'individualisme possessif. A savoir, un individu qui n'est nullement redevable à la société de sa personne ou de ses capacités, dont il est au contraire le propriétaire exclusif. Pour Pierre Manent, dans l'article du *Dictionnaire des œuvres politiques* qu'il consacre à Hobbes, la société de marché permet de comprendre la description hobbesienne de la nature humaine ; et, symétriquement, il faut lire Hobbes pour comprendre la société de marché²⁴. Selon Céline Spector, la société de marché est « un ensemble d'individus libres et égaux qui ne sont liés entre eux qu'en tant que propriétaires de leurs capacités et de ce que celles-ci leur ont permis d'obtenir (...) ; la société politique n'est elle-même qu'un artifice destiné à protéger cette propriété et à maintenir l'ordre économique »²⁵. Moyennant quoi, pour Hobbes, comme l'observe Macpherson, « la valeur de chaque individu se dégage de la même manière que s'établissent les prix sur un marché »²⁶. Une telle situation coïncide effectivement avec une situation historique, la nôtre, dans laquelle la sphère marchande, non seulement s'est autonomisée par rapport aux autres, mais se les subordonne, la politique et la culture étant en définitive soumises à la logique du marché.

Le fait que Ricœur se réfère à Hobbes en tant que marqueur de la société de marché peut s'éclairer, *a contrario*, par son fréquent recours, au cours des trente années durant lesquelles l'Etat-providence était à son apogée, à la trilogie des passions selon Kant dans son *Anthropologie du point de vue pragmatique*. La distinction kantienne entre l'avoir, le pouvoir et le valoir exprime chez

²¹ Paul Ricœur, *Philosophie de la volonté*, vol 2 (Paris : Points Seuil, 2009 [1960]), 174.

²² *Ibid*, 173.

²³ Crawford B. Macpherson, *La théorie politique de l'individualisme possessif. De Hobbes à Locke*, trad. M. Fuchs (Paris : Gallimard, 2004).

²⁴ Pierre Manent, « Hobbes », in François Chatelet, Olivier Duhamel, Évelyne Pisier (éd.), *Dictionnaire des œuvres politiques* (Paris : PUF, 1986), 457-67.

²⁵ Céline Spector, « Variations de la propriété : Montesquieu contre l'individualisme possessif », in Blaise Bachofen (éd.), *Inventions et critiques du libéralisme. Le pouvoir, la personne, la propriété* (Lyon : ENS éditions, 2008), 95.

²⁶ *Ibid*, 75.

Ricœur le souci méthodique de différencier les registres, sans suprématie accordée à l'économique, au politique ou à l'éthique (et plus largement à la culture). C'est le cas depuis les années 1950, avec « Le christianisme et le sens de l'Histoire » (1951) et « L'image de Dieu et l'épopée humaine » (1960)²⁷, tous deux repris dans *Histoire et vérité*, et jusqu'en 1983 avec « Éthique et politique », repris dans *Du texte à l'action*²⁸, en passant par « Tâches de l'éducateur politique » (1965) ou encore « Réforme et révolution dans l'université » (1968), tous deux repris dans *Lectures 1*²⁹. Dans les textes politiques qui mettent en scène la sphère du pouvoir exercé par l'Etat, celle-ci a vocation à concilier et à articuler les deux autres. Dans *De l'interprétation. Essai sur Freud*³⁰, le pouvoir est cette fois exercé par la *phronèsis* de l'analysant et son psychanalyste, qui s'attachent à articuler l'économie des pulsions (l'avoir) et l'interprétation du sens du discours (le valoir).

« Éthique et politique » marque à cet égard un tournant. Ricœur s'y inquiète du primat donné au calcul et à l'efficacité, qui « tend à devenir le nouveau sacré ». Il redoute le sort d'une société « qui se définirait entièrement par l'économique »³¹. Le texte s'achève sur le constat qu'aujourd'hui, « le danger est plus grand d'ignorer l'intersection de l'éthique et de la politique que de les confondre »³². Après quoi, la trilogie des passions disparaît, à une exception près. Dans l'étude sur « L'argent, d'un soupçon à l'autre » (1992)³³, la colonisation du pouvoir et du valoir par l'avoir se confirme. Sous l'effet que Ricœur qualifie de « corrupteur » de l'argent, lui-même promu « grandeur fétiche » selon l'expression de Marx³⁴, la marchandise, dit-il, est désormais « érigée en grandeur mystique » par « fusion entre l'économique et le religieux »³⁵, tandis que le marchand évince ou imprègne le non-marchand.

Il est dès lors cohérent que ce constat de divorce entre éthique et politique s'accompagne, quelque vingt ans plus tard, de la réapparition dans *Parcours de la reconnaissance* de la trilogie des passions selon Hobbes – avec le profit, la sécurité et la réputation, qui relèvent de l'avoir, du pouvoir et du valoir. Cette coïncidence semble d'autant moins fortuite qu'en 1997, dans « Le dialogue des cultures, la confrontation des héritages », Ricœur estimait désormais « caractéristique de notre société » que se substituent à une éthique du politique des formes non-éthiques qui s'expriment par le souci de sécurité, de la santé et de « toutes les menaces faites au corps biologique »³⁶. Autant de « maux reconnus », soulignait-il, dont nous ne savons plus « de quel 'bien' ils sont l'envers »³⁷, par allusion à la critique adressée à Hobbes par Hegel. Et de conclure, pour que les choses soient claires : cela « nous ramènerait paradoxalement à la philosophie de Hobbes pour laquelle l'entrée

²⁷ Paul Ricœur, *Histoire et vérité* (Paris : Points Seuil, 2001 [1967]), 93-112 et 128-149.

²⁸ Paul Ricœur, *Du Texte à l'action* (Paris : Points Seuil, 1998 [1986]), 433-448.

²⁹ Paul Ricœur, *Lectures 1. Autour du politique* (Paris : Seuil, 1991), 239-255 et 380-397.

³⁰ Paul Ricœur, *De l'interprétation. Essai sur Freud* (Paris : Seuil, 1965).

³¹ Paul Ricœur, *Du Texte à l'action* (Paris : Points Seuil, 1998 [1986]), 435.

³² *Ibid*, 448.

³³ Repris dans Paul Ricœur, *Politique, économie et société* (Paris : Seuil, 2019), 197-217.

³⁴ *Ibid*, 216.

³⁵ *Ibid*, 215.

³⁶ Texte repris dans Jérôme Porée et Gilbert Vincent (éd.), *Paul Ricœur. La pensée en dialogue* (Rennes : Presses universitaires de Rennes, 2010), 13-18. La citation est page 17.

³⁷ *Ibid*, 16.

dans la sphère politique est gardée par la peur de la mort violente »³⁸. L'un des projets mis en œuvre dans *Le Parcours* est, semble-t-il, de le penser.

La réplique de Ricœur à Hobbes, en « complément » d'Axel Honneth

Ricœur dit adhérer pour l'essentiel au projet d'Honneth consistant à répliquer à Hobbes en opposant un fondement éthique à la société aussi originaire que la peur de la mort violente et le calcul rationnel. Il juge que les trois modèles de reconnaissance sociale – dans la sphère affective, le droit et l'estime sociale – élaborés par Honneth constituent sa contribution la plus importante au plan spéculatif. C'est dans ce cadre, annonce-t-il avec modestie, que s'insèrent ses notations « complémentaires ». Elles résultent de ce qu'il tient pour le défaut majeur de *Anerkennung* : la perspective d'une demande de reconnaissance *insatiable*, figure de « mauvais infini » qui risque d'enfermer cette attente dans le registre de la plainte et le statut de victime.

Pour contrebalancer le désir d'être reconnu, Ricœur avance l'idée de trêves, d'« états de paix », selon l'expression de Luc Boltanski³⁹. Il vise par là des accalmies dans la lutte pour la reconnaissance, à la faveur d'expériences de *mutualité* entre individus initiées de manière unilatérale, personnelle, critique. Ignorant la comparaison et le calcul, ces états se soustraient à l'ordre juridique comme à l'échange marchand en donnant lieu à la reconnaissance de la singularité de l'interlocuteur. Ricœur rompt cependant plus radicalement avec Hobbes qu'Honneth en remplaçant la lutte pour la reconnaissance par l'idée d'économie du don, en référence à Marcel Mauss et à Marcel Hénaff⁴⁰. Il s'agit d'un don sans attente de retour, qui peut susciter une réponse dans le registre de la gratitude. La société apparaît alors fondée, non sur la peur de la mort, mais sur le désir de vivre-ensemble, en écho à Rousseau, cité sur ce point précis en exergue de la 3^e étude dans *l'Essai sur l'origine des langues*.

Cela suggère, au total, que les échanges sociaux se déroulent potentiellement dans trois registres différents :

- tantôt celui de la rétribution et de la réciprocité, centré sur les biens échangés, à l'exemple du marché, mais aussi de la justice ;
- tantôt celui de la reconnaissance symbolique et de la mutualité, expérience intersubjective dans laquelle la signification entre protagonistes de ce qui s'échange importe davantage que son éventuelle valeur marchande ;
- tantôt dans celui de la gratitude, affranchie de tout calcul et de toute attente de retour, à la différence du don « maussien », fût-il « sans prix ».

Dans « La lutte pour la reconnaissance et l'économie du don », Ricœur demande : « Jusqu'à quel point peut-on donner une signification fondatrice à ces expériences rares ? »⁴¹. Il laisse la question ouverte.

³⁸ *Ibid*, 17.

³⁹ Voir Luc Boltanski, *L'Amour et la justice comme compétence* (Paris : Métailié, 1990).

⁴⁰ Comme le relève Peter Kemp dans *Sagesse pratique. Huit études* (Paris : Editions du Sandre, 2010), 135-142.

⁴¹ Paul Ricœur, *Politique, économie et société* (Paris : Seuil, 2019), 327.

L'importance de ces « clarières », comme il les appelle aussi, mérite en tout cas d'être soulignée, particulièrement aujourd'hui. D'une part, parce qu'elles ont souvent lieu dans le registre de l'incertain et du malentendu, ce qui les fait passer inaperçues. D'où l'importance, pour Ricœur, du moment du *recevoir*, qui est celui de l'interprétation et du sensible. D'autre part, parce qu'elles s'inscrivent chez Ricœur dans la dialectique de la surabondance et de l'équivalence, qui règle les rapports entre amour et justice⁴². L'amour n'oppose pas seulement le non-calcul au calcul de proportionnalité de la justice et de l'équivalence marchande ; il remplace le souci d'universalité de la règle par la préoccupation de singulariser le regard en l'ajustant à chaque personne. En ce sens, *l'agapè* n'a rien d'exceptionnel. Dans la sphère professionnelle, par exemple, il relève de l'engagement personnel qui porte de manière informelle à prendre soin par singularisation des prescriptions formelles. En outre, la « force d'irradiation et d'irrigation » qui émane de *l'agapè*, selon les termes de Ricœur, n'est pas sans évoquer l'idée du geste singulier dont l'exemple se propage « de proche en proche ». Cette expression caractéristique désignant chez lui un changement qui s'impose sans imposer, par la force de l'exemplarité, parfois jusqu'à s'institutionnaliser. C'est le souci évoqué dans *Amour et justice* d'insérer compassion et générosité dans tous nos codes⁴³.

Le « complément » des états de paix est d'autant moins négligeable que, dans le même temps, Ricœur n'est pas avare de ses critiques à l'égard du marché, comme le suggèrent ces quelques exemples. Au plan des droits sociaux, « la sécurité économique apparaît désormais comme le moyen matériel d'exercer tous les autres droits »⁴⁴. Cette logique du tout-économique entraîne selon lui un « contraste insupportable » qui semble « condamner le progrès en termes de productivité dans tous les domaines par un accroissement sensible des inégalités »⁴⁵. D'où « l'expérience négative du mépris »⁴⁶ et des « sentiments d'exclusion, d'aliénation, d'oppression et d'indignation qui en procède »⁴⁷.

Moins optimiste qu'Honneth, Ricœur observe d'ailleurs que « l'indignation peut désarmer autant que mobiliser »⁴⁸, ce qui ne garantit pas que le mépris opère comme un vecteur de lutte pour la reconnaissance et de progrès de l'émancipation.

Tout en mettant en avant le « sans prix » et les apaisements qu'il en attend, Ricœur n'en déplore pas moins « la défaite croissante du sans prix, refoulé par les avancées de la société marchande »⁴⁹. « Existe-t-il encore des biens non marchands ? »⁵⁰. Il évoque donc les « capacités » théorisées par l'économiste Amartya Sen, afin de mettre en évidence la nécessité de réintroduire les sentiments moraux dans les comportements économiques, pour connecter liberté de choix de vie et capacité effective d'agir. La nécessité des « libertés positives », selon l'expression d'Isaiah Berlin, est donc plus décisive que l'intérêt utilitariste. Pour Ricœur, elle implique une responsabilité

⁴² Paul Ricœur, *Amour et justice*, préface de Jean-Louis Schlegel (Paris : Points Seuil, 2008 [1990]).

⁴³ *Ibid*, 42.

⁴⁴ Paul Ricœur, *Parcours de la reconnaissance* (Paris : Stock, 2004), 192.

⁴⁵ *Ibid*, 292.

⁴⁶ *Ibid*, 293.

⁴⁷ *Ibid*, 294.

⁴⁸ *Ibid*, 292.

⁴⁹ *Ibid*, 343.

⁵⁰ *Ibid*, 343.

collective, à assumer « par les instances politiques et juridiques »⁵¹, de manière à faire transition entre reconnaissance de soi et reconnaissance mutuelle, au moyen de médiations symboliques qui contribuent au lien social.

Aussi vigoureuse que soient ces critiques, il semble pourtant qu'elles n'expliquent pas entièrement l'intensité de la violence qui émane de la lutte pour la reconnaissance de nos jours. Pour autant, ce constat ne doit pas empêcher de rechercher chez Ricœur des ressources pour comprendre le présent, ce dont il va être question par la suite.

Vu d'aujourd'hui : reconnaissance et socialisation

La réflexion de Ricœur nous aide-t-elle à comprendre la centralité et l'intensité qu'a acquises, de nos jours, la lutte pour la reconnaissance ? Elle y contribue en invitant à situer la reconnaissance à la racine du lien social, au cœur même du processus de socialisation.

On se souvient que la 2^e étude du *Parcours* ajoute à l'anthropologie de l'homme capable développée dans *Soi-même comme un autre* la capacité de se souvenir et celle de promettre. Cela permet, précise Ricœur, de donner « son ampleur temporelle à la conscience de soi »⁵². Pour sa part, Vinicio Busacchi interprète, dans *Ricœur vs. Freud*, ce double mouvement rétrospectif et prospectif du couple mémoire/promesse comme un renvoi à la dialectique entre hégélianisme et freudisme, qui constitue selon lui un « pilier thématique latent » du *Parcours*⁵³. Cette lecture nous incite à confronter la question de la reconnaissance à la problématique de la sublimation dans la formation et le devenir du lien social. La « non-philosophie » nous y incite également à partir d'un double constat : celui de la grande fragilisation du lien social du fait du chômage de masse et, par conséquent, celui de l'essor concomitant des préoccupations formulées en termes d'appartenance sociale ou d'exclusion⁵⁴. J'envisagerai donc la sublimation sous l'aspect contrasté qu'elle revêt : d'un côté, le sentiment d'abandon lié à la peur du déclassement ; de l'autre, les sentiments liés aux conditions actuelles de l'intégration réussie.

Rappelons tout d'abord la lecture de Freud par Ricœur, telle qu'il la résume en 1974 dans « Hegel aujourd'hui ». Pour Freud, écrit-il, « le but de la vie, c'est la sublimation de nos instincts », ce qui passe par « la bataille de chaque petit homme avec la figure parentale⁵⁵. Ainsi, « Freud regarde en arrière, dans les couches archaïques, pour y trouver les fondations de nos conflits »⁵⁶, mais tout en affirmant par ailleurs que « là où est le ça, doit advenir le moi ». Pour Ricœur, cette dernière affirmation atteste la présence d'une téléologie non thématifiée du devenir conscient. A

⁵¹ *Ibid*, 215.

⁵² *Ibid*, 187.

⁵³ Vinicio Busacchi, *Ricœur vs. Freud* (Paris : L'harmattan, 2011), 77.

⁵⁴ Cette problématique n'a pas échappé à Ricœur, qui souligne, en 1994, la « question absolument neuve » posée à ces yeux par l'exclusion, dont il se demande si, par rapport au XIX^e siècle, elle n'a pas « pris la place de l'exploitation ». Voir Paul Ricœur, « Esquisse d'un plaidoyer pour l'homme capable. Entretien avec Arnaud Spire », *L'Humanité*, 21 avril 1994, repris dans Paul Ricœur, *Philosophie, éthique et politique. Entretiens et dialogues* (Paris : Seuil, 2017), 33-47. La citation se trouve page 46.

⁵⁵ Repris dans Paul Ricœur, *Politique, économie et société* (Paris : Seuil, 2019), 63-93. La citation est page 81.

⁵⁶ *Ibid*, 82.

quoi il ajoute que le rapport analyste/analysant constitue lui-même une thérapie de la reconnaissance, dans la mesure où l'analyse tend à réduire l'inégalité de départ entre eux par une conquête de l'égalité entre les deux consciences. Autrement dit, l'analyse est une manière de sortir de l'enfance et de devenir adulte.

Chez Hegel, la lutte pour la reconnaissance est désir d'un autre désir, donc « désir de reconnaissance ». Ricœur explique : « L'homme veut reconnaître un autre homme dans cette réciprocité du désir »⁵⁷. Dès lors, à partir d'un même noyau commun avec Freud, qui est le sens très vif de la force du désir humain, Hegel propose de voir comment l'homme parcourt une certaine expérience du désir et du conflit pour entrer vers « toujours plus de sens »⁵⁸, selon une téléologie où le sens vient de la fin. De l'analogie entre les deux approches, Ricœur déduit l'idée d'une « progression par régression »⁵⁹. Dès les années 1960, il écrivait de même : « Le sens de la sublimation ne serait-il pas de promouvoir des significations nouvelles en mobilisant des énergies anciennes d'abord investies dans des figures archaïques ? »⁶⁰.

Cela posé, venons-en à la problématique de la sublimation dans le contexte de la peur du déclassement. Pour Freud, le refoulement des pulsions instinctuelles ouvre, par intériorisation des interdits, sur des satisfactions substitutives autorisées, à la faveur d'un travail d'appropriation qui procure son fondement à un sentiment de co-appartenance. Or l'essor de la société de marché, à partir des années 1980, a été, pour une proportion significative de nos contemporains, synonyme de chômage, de désertification par métropolisation, de sentiment d'abandon lié à la suppression ou à la dématérialisation de services publics, autant d'évolutions qui ont accrédité une peur du déclassement. D'où le sentiment rétrospectif que les efforts consentis au cours du processus de socialisation – en famille, à l'école, au travail... – ne permettaient pas de devenir une personne comme les autres. Il en résulte que l'économie implicite de l'intégration est prise en défaut. L'expérience de la non-reconnaissance est dès lors interprétée comme révélatrice d'un marché de dupes et d'un mensonge sur le lien entre sublimation et projet d'émancipation. Cela suscite chez ceux qui la subissent une réaction analysée par Freud dans les années 1930 comme une « hostilité intense contre la civilisation rendue possible par leur labeur mais aux ressources de laquelle ils ont une trop faible part »⁶¹.

Les trois temps du *Parcours de la reconnaissance* nous permettent alors de tracer un parcours de la *non-reconnaissance* et de l'insécurité existentielle qui en découle. Dans un premier temps, la non-reconnaissance (au sens de la 3^e étude) par la société de la contribution de certains de ses membres se traduit chez eux par un sentiment de déni et de mépris. Il en résulte par contrecoup le désarroi de « ne plus s'y retrouver », de ne plus rien y comprendre, dans des termes qui affectent la dimension de recognition, celle du reconnaître-identification de la 1^{ère} étude. C'est la révolte du « on n'est plus chez nous ! ». La société ne correspond plus à l'idée qu'on s'en fait. Par suite, cette incompréhension indignée a un retentissement sur la reconnaissance-attestation de la 2^e étude, la

⁵⁷ *Ibid*, 81.

⁵⁸ *Ibid*, 81.

⁵⁹ *Ibid*, 83.

⁶⁰ Paul Ricœur, « L'Art et la systématique freudienne », in André Berge, Anne Clancier, Paul Ricœur et Lothar-Henry Rubinstein (éd.), *Entretiens sur l'art et la psychanalyse* (Paris/La Haye : Mouton, 1968), 35.

⁶¹ Sigmund Freud, *L'Avenir d'une illusion*, trad. M. Bonaparte (Paris : PUF, 1983 [1948]), 18.

conscience de soi cherchant à se remanier en vue d'une respectabilité à reconquérir. Cela incite à s'inventer des inférieurs pour se sentir supérieurs et à s'attribuer malgré tout une dignité en la refusant à d'autres, assignés à des identités essentialisées.

Dès 1960, Ricœur observait en ce sens : « Le défaut d'estime de soi peut être compensé par une surestimation de soi ou par une dépréciation d'autrui et de ses valeurs : agressivité, représailles, ressentiment, vengeance sont ainsi des ripostes à la méconnaissance que je ne comprends elle-même que par la recherche de reconnaissance »⁶².

Le désarroi et l'anxiété se traduisent aujourd'hui par une recherche de protection auprès de représentants d'un ordre ancien idéalisé. De la sorte, il y a régression dans l'identification à un leader et à un peuple unanime, homogène, authentique, qui rassure par sa fermeture à un monde devenu hostile et incompréhensible. Se déploie la démarche inverse de celle par laquelle la psychanalyse est une manière de sortir de l'enfance et de devenir adulte⁶³. L'ordre désiré passe par la désignation de boucs émissaires et par une volonté de reprise en main des lieux de socialisation – famille, école, quartier, justice, prison... – dans un esprit disciplinaire. Cela signifie que doit y prévaloir un rigorisme du donnant-donnant qui exclut toute référence à l'*agapè*, au motif que ce sentiment aurait été abusé par des intrus et des profiteurs. Le tout contribue à infantiliser, et invite, pour reprendre les termes de Ricœur, à une *régression sans progression* qui avive le ressentiment, au lieu d'envisager les enjeux du vivre-ensemble dans leur complexité et la confrontation à soi-même.

Envisageons à présent la sublimation dans ses rapports avec l'intégration réussie, dans le cas où la socialisation est couronnée du succès qu'est la reconnaissance sociale. Au préalable, cela nécessite une brève discussion autour du « mauvais infini » de la reconnaissance. Honneth réactualise l'argument de Hegel en se référant à Mead et à l'idée de conscience de soi dérivée de l'expérience de la reconnaissance intersubjective. Il ne semble pas infondé de situer en regard de Mead un autre classique de la littérature postfreudienne : *Le Drame de l'enfant doué*, d'Alice Miller⁶⁴. L'enfant est doué en ce sens qu'il perçoit très tôt les fragilités de ses parents et a su s'y adapter pour les ménager, au détriment du développement de ses sentiments propres. Il en résulte une « dépendance torturante » à l'admiration que cela suscite et, dès lors, « le traumatisme de l'enfance se répète : il est toujours l'enfant admiré de sa mère, mais en même temps, il sent qu'aussi longtemps qu'on admire ses qualités on ne l'aime pas pour ce qu'il est vraiment »⁶⁵.

D'où une quête de reconnaissance nécessairement insatiable, en un sens qu'on peut dire pathologique. Cela suggère, *a contrario*, l'idée d'une gradation possible entre des attentes de reconnaissance plus ou moins vives d'une personne ou d'une situation à l'autre. On pourrait dès lors concevoir que l'intériorisation d'expériences de reconnaissance, essentielles dans les premières années, rende l'estime de soi, à la longue, mieux assurée et moins tributaire de l'approbation réitérée d'autrui. Rien n'exclut que Ricœur puisse éventuellement souscrire à cette idée, dans la mesure où, pour ce qui concerne la reconnaissance dans la sphère affective, il n'entre en discussion

⁶² Paul Ricœur, *Philosophie de la volonté*, vol 2, (Paris : Points Seuil, 2009 [1960]), 174.

⁶³ En ce sens, Corine Pelluchon parle de « psychanalyse à l'envers ». Voir Corine Pelluchon, *La démocratie sans emprise ou la puissance du féminin* (Paris : Editions Rivages, 2025), 35-55. Je n'entre pas ici dans la discussion de savoir si le phénomène d'emprise est constitué.

⁶⁴ Alice Miller, *Le Drame de l'enfant doué. A la recherche du vrai Soi*, trad. B. Denzler et J. Etoré (Paris : PUF, 3^e éd., 1987).

⁶⁵ *Ibid*, 54.

ni avec Honneth ni avec Mead⁶⁶. Cette relativisation de l'importance de la reconnaissance mérite paradoxalement d'être soulignée, dans la mesure où *elle est parfaitement contrefactuelle par rapport à ce que l'on observe aujourd'hui*. La crainte de Ricœur se confirme amplement que la reconnaissance se donne à voir sous son aspect insatiable. Il reste néanmoins à se demander de quel phénomène cela procède, puisque le phénomène ne semble en rien d'inéluctable, du moins dans les proportions qu'il revêt actuellement.

J'avance l'hypothèse de la reconnaissance comme *idéologie*, même si Ricœur ne l'évoque pas et Honneth pas davantage, du moins dans le cadre de *La lutte pour la reconnaissance*⁶⁷. Je m'en tiens ici à la sphère professionnelle, qui est le foyer à partir duquel l'évolution s'est propagée. Entre autres manifestations du phénomène, on peut relever l'hyper-compétence développée par nombre de nos contemporains pour faire état à volonté de leurs réalisations avec naturel, dans un registre qui n'est pas celui de la modestie, mais de l'autopromotion. Ainsi, le sens de la reconnaissance est passé, selon l'expression de Ricœur, de la « voix passive » (le souhait d'être reconnu) à la « voix active » de la reconnaissance-identification, qui consiste aujourd'hui à faire son possible pour l'obtenir en lui donnant une forme objectivable⁶⁸. La notion d'idéologie revêt, chez Ricœur, trois formes d'amplitude croissante, à envisager successivement⁶⁹. L'idéologie se trouve constituée dans sa fonction *intégrative* d'un langage commun, puisqu'en l'occurrence cette grammaire est devenue la norme. De même dans sa fonction *légitimatrice*, conçue en référence à Max Weber, dès lors que cette pratique résulte de la prise en compte de la critique « artiste » qui dénonçait, dans les années 1960, l'anonymat des grands appareils bureaucratiques au nom de valeurs d'*authenticité*⁷⁰. Comme l'analysent Luc Boltanski et Eve Chiapello, s'expriment alors un rejet de la massification taylorienne et une demande de différenciation individuelle dans la sphère du travail. Une tendance qui trouve plus largement son ancrage dans l'idéal d'authenticité propre à la modernité, tel que l'étudie Charles Taylor comme le pouvoir de mener sa vie avec sincérité, sans céder au conformisme et en étant fidèle à son originalité individuelle⁷¹. Cette prise en compte est elle-même liée au passage, dans les années 1990, d'une justice sociale conçue en termes catégoriels ou statutaires, à l'égalité des chances, qui implique de faire valoir ses mérites et ses résultats individuels. Il s'agit enfin d'idéologie au sens d'une *distorsion* (ou dissimulation) de la réalité, conçue par Ricœur en référence à Marx, cette fois. En effet, la reconnaissance desdits mérites s'effectue souvent en des termes qui desservent l'expression des singularités individuelles ou

⁶⁶ En effet, les développements que Ricœur consacre à « la reconnaissance et l'amour » portent essentiellement sur l'amitié et sur la filiation. Voir *Parcours de la reconnaissance* (Paris : Stock, 2004), 276-86.

⁶⁷ Honneth l'envisage explicitement dans un ouvrage ultérieur, qui comporte un chapitre intitulé « La reconnaissance comme idéologie » Mais il se limite à l'aspect superficiel de la rhétorique managériale quand elle se fait démagogique. Voir *La société du mépris. Vers une nouvelle Théorie critique*, trad. O. Voirol, P. Rusch et a. Dupeyrix (Paris : La Découverte, 2008 [2005]), 245-74. Il l'envisage ensuite dans *La Réification. Petit traité de Théorie critique*, trad. S. Haber (Paris : Gallimard, 2007 (2005)), mais seulement dans la forme euphémisée d'un processus d'oubli et de désapprentissage de l'expérience de reconnaissance intersubjective.

⁶⁸ Paul Ricœur, *Parcours de la reconnaissance* (Paris : Stock, 2004), 35.

⁶⁹ Voir notamment Paul Ricœur, *Du Texte à l'action* (Paris : Points Seuil, 1998 [1986]), 417-31.

⁷⁰ Voir Luc Boltanski et Eve Chiapello, *Le Nouvel esprit du capitalisme* (Paris : Gallimard/nrf essais, 1999), 501-76.

⁷¹ Charles Taylor, *Le Malaise de la modernité*, trad. C. Melançon (Paris : Cerf, 1994), 33-7.

collectives et, de ce fait, entraînent « réification » au sens d'Honneth. Il en résulte, entre autres, un formatage du rapport au travail que l'on peut dire idéologique en ce qu'il incite à un rapport instrumental réduisant la contribution aux résultats et la rétribution à l'aspect pécuniaire, au détriment de la reconnaissance mutuelle dans sa dimension symbolique de lien social. Dans ces conditions, il y a moins reconnaissance que *simulacre* de reconnaissance. L'attente des salariés d'être reconnus dans leur personne est en effet ignorée au profit des seuls aspects instrumentaux du travail, ce qui les maintient sans cesse « en quête de reconnaissance », pour reprendre la conclusion principale d'une enquête sociologique menée sur le travail dans la société contemporaine⁷².

Ce n'est pas tout. La reconnaissance comme idéologie a reçu depuis vingt ans un puissant soutien de l'essor du numérique, qui en a démultiplié les occasions, les moyens et la portée. Il en a accru aussi le ressort. Car, de même qu'avec l'égalité des chances la reconnaissance est désormais subordonnée au mérite, le numérique conditionne aujourd'hui l'existence sociale à une cyber-visibilité. Simultanément, la promesse du numérique est d'apporter à l'utilisateur en tous domaines une abondance de solutions immédiates, simples, pratiques, le plus souvent gratuites, qui dissuadent de s'y prendre autrement. Dès lors, notre satisfaction étant servie instantanément, il n'y a rien à tenter d'autre, ni détour par autrui, ni médiation institutionnelle, ni élaboration psychique, ni rapport critique à soi, la technique ayant réponse à tout. Il résulte de cet agir sans effort ni réflexivité, qu'avec Mark Hunyadi on peut dire « libidinal »⁷³, une « désublimation répressive », expression qu'il emprunte à Herbert Marcuse dans *L'Homme unidimensionnel*. Elle contribue en effet à perpétuer le *statu quo* en nous plaçant sur des rails, tant et si bien que « le plaisir sous cette forme engendre la soumission »⁷⁴.

Par le fait, comme un muscle qui ne s'exerce plus, la reconnaissance-attestation, c'est-à-dire la conscience de soi, s'amenuise. Il y a rupture avec l'authenticité, valeur centrale il y a encore peu. L'individu se montre disposé à se réifier couramment lui-même pour mieux se faire reconnaître. Dans *Les Sentiments du capitalisme*, Éva Illouz qualifie cet individu de « postmoderne », car il joue sans états d'âme avec son image et ses manières d'être en fonction des contextes⁷⁵. Qu'il s'y perde ou pas, cela lui procure une marge de manœuvre inédite. La désublimation permet des comportements qu'on dira « décomplexés », « sans filtre » : sans surmoi. La référence à la vérité commune ne fait plus obstacle, ce qui permet d'en disposer pour situer sa propre volonté du moment à sa source. Désinhibé, le moi s'exprime dès lors sans entraves. Pour reprendre les termes de Ricœur dans *Soi-même comme un autre* évoqués en introduction, l'individu s'affranchit de la « mutualité dans l'amitié » comme de « l'égalité dans la justice » qui, en se réfléchissant dans la conscience « font de l'estime de soi elle-même une figure de la reconnaissance ». L'inversion de la voix passive à la voix active atteint son extension complète quand la puissance des réseaux incite à considérer, dans une sorte d'ivresse, les représentations sociales comme une donnée maniable à

⁷² Maëlzig Bigi, Olivier Cousin, Dominique Méda, Laetitia Sibaud, Michel Wiewiorka, *Travailler au XXI^e siècle. Des salariés en quête de reconnaissance* (Paris : Robert Laffont, 2015).

⁷³ Expression récurrente que l'on trouve dans Mark Hunyadi, *Le Second âge de l'individu. Pour une nouvelle émancipation* (Paris : PUF, 2023) et dans Mark Hunyadi, *Faire confiance à la confiance* (Toulouse : Erès, 2023).

⁷⁴ Herbert Marcuse, *L'Homme unidimensionnel*, trad. M. Wittig (Paris : Minuit, 1968 [1964]), 99.

⁷⁵ Éva Illouz, *Les Sentiments du capitalisme* (Paris : Seuil, 2006), 147.

volonté. Cela inaugure une politique de la table rase qui avance sans se retourner. S'engage de la sorte une fuite en avant futuriste, qui se voudrait prophétique, dans une *progression sans régression*.

Futurisme et passéisme peuvent, bien entendu, s'allier, s'opposer, se métisser, par intérêt ou par affinités. De par leurs excès spectaculaires, ces deux formes de prétention à la reconnaissance investissent l'espace médiatique au point de le saturer. Ils entretiennent une humeur polémique, un état lancinant de crise qui nuit à la discussion démocratique. En s'insinuant dans les médiations, ce phénomène exacerbe en chacun l'incertitude d'être reconnu et prédispose à toutes les peurs, de même qu'un corps vulnérable à tous les virus. Les cadres de l'individualisme possessif s'en trouvent eux-mêmes fragilisés. Dans le registre de l'avoir, la propriété est malmenée par la prédation, dans celui du pouvoir le droit est menacé, tandis que, dans celui du valoir, la référence à une vérité commune n'est plus opératoire ni même crédible.

Ricœur nous livre-t-il des indications permettant y remédier ? Notons qu'en préambule de son développement sur Hobbes, il mentionne l'*interesse* arendtien⁷⁶. On conçoit que c'est en effet la condition de possibilité des états de paix. Plus largement, c'est une invitation à miser sur le dialogue, l'interdépendance, les médiations, la participation politique, à rebours de l'anonymat et l'automatisme des régulations cybernétiques et marchandes. On sait par ailleurs que Ricœur exclut par construction du champ de l'ouvrage toute « discussion de philosophie politique portant sur la structure de l'Etat »⁷⁷. En creux, cependant, il n'en appelle pas moins l'action politique à intervenir à la source des maux qu'il dénonce : l'injustice sociale et le reflux constant du non-marchand. Comment l'égalité des chances pourrait-elle s'exercer loyalement dans des conditions de départ inégales ? S'en accommoder, n'est-ce pas soutenir en sous-main le parti du ressentiment ? En complément, il évoque brièvement la posture du pouvoir en termes d'autorité⁷⁸. A savoir un « savoir-plus » qui, sans imposer, se propose à être reconnu par le citoyen dans le cadre de croyances *partagées*. Cela suppose un rapport de coappartenance entre gouvernants et gouvernés, à l'opposé d'une verticalité de surplomb.

En outre, Ricœur insiste sur les représentations sociales qui font médiation entre individus : ce sont autant d'espaces à investir afin de mettre en débat la question d'un vouloir vivre-ensemble dans lequel nous pourrions nous reconnaître. Un « nous » qui, en continuité avec l'anthropologie de l'homme capable, serait à formuler dans les termes d'un *agir* en commun plutôt que d'un *être* identitaire. Ces éléments instruiraient une réplique au « nous » purificateur du « on n'est plus chez nous », de même qu'au chacun pour soi de la fuite en avant dans le cyberspace.

Ces considérations éparses accréditent l'idée qu'un remède à la reconnaissance insatiable consisterait à tempérer l'obsession du mérite par la réhabilitation des *appartenances*. Au travail, par exemple, en contenant le souci des résultats individuels par l'esprit d'équipe et les valeurs du métier. Mais sur cette voie, se présente cependant une quasi-objection : quelles sont les croyances partagées dans lesquelles nous serions susceptibles de nous reconnaître collectivement aujourd'hui ? Ricœur ne répond pas à cette question dans l'ouvrage de 2004, mais dans l'article de 1997 où il anticipe et redoute un retour à Hobbes. En mettant en avant le thème de la « fidélité créatrice », il propose de repenser toutes les composantes de notre complexe héritage européen, dont aucune n'est épuisée : héritage grec et romain, juif et chrétien, médiéval, de la Renaissance,

⁷⁶ Paul Ricœur, *Parcours de la reconnaissance* (Paris : Stock, 2004), 239.

⁷⁷ *Ibid*, 276.

⁷⁸ *Ibid*, 308-9.

des Lumières, du Romantisme... C'est la voie d'une *progression par régression*. Elle réactualise la dialectique de Freud et Hegel dans une conception « consensuelle-conflictuelle » de l'avenir. En réinscrivant le « nous » dans une histoire plus vaste, elle est une invitation à se dépayser et à se perdre pour se trouver.

Bibliographie

- André Berge, Anne Clancier, Paul Ricœur, Lothar-Henry Rubinstein (éd.), *L'Art et la psychanalyse*, (Paris/La Haye : Mouton, 1968).
- Maëlezig Bigi, Olivier Cousin, Dominique Méda, Laetitia Sibaud, Michel Wieviorka, *Travailler au XXI^e siècle. Des salariés en quête de reconnaissance* (Paris : Robert Laffont, 2015).
- Luc Boltanski, *L'amour et la justice comme compétence* (Paris : Métailié, 1990).
- Luc Boltanski et Eve Chiapello, *Le Nouvel esprit du capitalisme* (Paris : Gallimard/nrf essais, 1999).
- Vinicio Busacchi, *Ricœur vs. Freud* (Paris : L'Harmattan, 2011).
- Sigmund Freud, *L'Avenir d'une illusion*, trad. M. Bonaparte (Paris : PUF, 1983 [1948]).
- Axel Honneth, *La Lutte pour la reconnaissance*, trad. P. Rusch (Paris: Gallimard/folio, 2013).
- Axel Honneth, *La Société du mépris. Vers une nouvelle Théorie critique*, trad. O. Voirol, P. Rusch et A. Dupeyrix (Paris : La Découverte, 2008 [2006]).
- Axel Honneth, *La Réification. Petit traité de Théorie critique*, trad. S. Haber (Paris : Gallimard/nrf essais, 2007 [2005]).
- Mark Hunyadi, *Le Second âge de l'individu. Pour une nouvelle émancipation* (Paris : PUF, 2023).
- Mark Hunyadi, *Faire confiance à la confiance* (Toulouse : Erès, 2023).
- Éva Illouz, *Les sentiments du capitalisme* (Paris : Seuil, 2006).
- Peter Kemp, *Sagesse pratique de Paul Ricœur. Huit études* (Paris : Editions du Sandre, 2010).
- Crawford Brough Macpherson, *La Théorie politique de l'individualisme possessif. De Hobbes à Locke*, trad. M. Fuchs (Paris : Gallimard, 1971 [1962]).
- Pierre Manent, « Hobbes », in François Chatelet, Olivier Duhamel et Évelyne Pisier (dir.), *Dictionnaire des œuvres politiques* (Paris : PUF, 1986), 457-67.
- Herbert Marcuse, *L'Homme unidimensionnel*, trad. M. Wittig (Paris : Minuit, 1968 [1964]).
- Alice Miller, *Le Drame de l'enfant doué. A la recherche du vrai Soi* (1979), trad. B. Denzler et J. Etoré (Paris : PUF, 3e éd., 1987).
- Corine Pelluchon, *La Démocratie sans emprise ou la puissance du féminin* (Paris : Editions Rivages, 2025).
- Paul Ricœur, *Histoire et vérité* (Paris : Points Seuil, 2001 [1967]).
- Paul Ricœur, *Philosophie de la volonté*, vol 2 (Paris : Points Seuil, 2009 [1960]).
- Paul Ricœur, *De l'interprétation. Essai sur Freud* (Paris : Seuil, 1965).
- Paul Ricœur, *Du Texte à l'action* (Paris : Points Seuil, 1998 [1986]).
- Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre* (Paris : Points Seuil, 1996 [1990]).
- Paul Ricœur, *Amour et justice* (Paris : Points Seuil, 2008 [1990]).
- Paul Ricœur, *Lectures 1. Autour du politique* (Paris : Seuil, 1991).
- Paul Ricœur, *Lectures 2. La contrée des philosophes* (Paris : Seuil, 1992).

Paul Ricœur, *La Mémoire, l'histoire, l'oubli* (Paris : Points Seuil, 2003 [2000]).

Paul Ricœur, *Parcours de la reconnaissance. Trois études* (Paris : Stock, 2004).

Paul Ricœur, *Philosophie, éthique et politique. Entretiens et dialogues*, préface de Michael Føessel (Paris : Seuil, 2017).

Paul Ricœur, *Politique, économie et société. Écrits et conférences 4*, présentation de Pierre-Olivier Monteil (Paris : Seuil, 2019).

Paul Ricœur, « Le dialogue des cultures, la confrontation des héritages », in Jérôme Porée et Gilbert Vincent (dir.), *Paul Ricœur. La pensée en dialogue* (Rennes : Presses universitaires de Rennes, 2010), 13-18.

Céline Spector, « Variations de la propriété : Montesquieu contre l'individualisme possessif », in Blaise Bachofen (éd.), *Inventions et critiques du libéralisme. Le pouvoir, la personne, la propriété* (Lyon : ENS éditions, 2008), 95-116.

Charles Taylor, *Le Malaise de la modernité*, trad. C. Melançon (Paris : Cerf, 1994).