

les essais
Stock

PARCOURS DE LA RECONNAISSANCE

Trois études

Paul Ricœur

Paul Ricœur a publié dernièrement *Peux la Bible* (avec André Lacroix, Éditions du Seuil, 1998), *La Mémoire, l'histoire, l'oubli* (Éditions du Seuil, 2000), il a reçu en 1999 le prestigieux prix Balzan pour la philosophie. Le présent ouvrage, issu de conférences faites à Vienne et à Fribourg, considérablement enrichies pour la publication en français, paraît simultanément en anglais, en allemand et en polonais.

« Cet essai a été suscité par un sentiment de perplexité concernant le statut du terme "reconnaissance" au plan du discours philosophique. C'est un fait qu'il n'existe pas de théorie de la reconnaissance digne de ce nom. Or cette lacune étonnante fait contraste avec la relative cohérence qui permet au mot lui-même de figurer dans un dictionnaire comme une unité lexicale unique en dépit de la multiplicité de ses acceptions.

D'où le pari de ce livre : conférer à la suite quelque peu hétérogène des occurrences philosophiques connues du terme "reconnaissance" la cohérence d'une polysémie réglée, digne de donner la réplique à celle du plan lexical.

Pour le dire d'un mot, la dynamique qui entraîne l'investigation consiste en un renversement au plan même de la grammaire du verbe "reconnaître", de son usage à la voix active à son usage à la voix passive : je reconnais activement quelque chose, des personnes, moi-même, mais je demande à être reconnu par les autres. Et si, par bonheur, il m'arrive de l'être, la reconnaissance devient gratitude. »

www.editions-stock.fr



54-5650-4-2006-1

22€ Prix TTC valable en France

Paul Ricœur

Parcours
de la reconnaissance

Trois études

Stock

Les essais

Collection dirigée par
François Azouvi

© Éditions Stock, 2004.

*À Frans Vansina, frère mineur,
mon ami le plus ancien.*

Avant-propos

Cet essai consacré à la reconnaissance est issu de trois conférences données sous ce titre à l'Institut für die Wissenschaften des Menschen de Vienne, et reprises sous une forme plus élaborée au Centre des Archives Husserl de Fribourg. C'est la version française de ces conférences de Vienne et de Fribourg, ultérieurement retravaillées et enrichies, que je publie ici.

L'investigation a été suscitée par un sentiment de perplexité concernant le statut sémantique du terme même « reconnaissance » au plan du discours philosophique. C'est un fait qu'il n'existe pas de théorie de la reconnaissance digne de ce nom à la façon dont il existe une ou plusieurs théories de la connaissance. Or cette lacune étonnante fait contraste avec la sorte de cohérence qui permet au mot « reconnaissance » de figurer dans un dictionnaire comme une unité lexicale unique en dépit de la multiplicité, que cette unité lexicale enveloppe, des acceptions attestées au sein de la communauté langagière rassemblée par la même langue naturelle, en l'occurrence la langue française.

Le contraste entre la dispersion d'apparence aléatoire des occurrences du mot au plan du discours philosophique et la sorte de polysémie réglée issue du travail du lexicographe constitue la situation de départ géné-

ratrice de la perplexité évoquée à l'instant. Cet embarras initial sort en outre aggravé de la comparaison entre les acceptions philosophiques du mot « reconnaissance » attestées par l'histoire des idées philosophiques. Tout se passe comme si l'hétérogénéité des événements de pensée qui régissent l'émergence de problématiques philosophiques nouvelles avait pour premier effet de disperser les significations potentiellement philosophiques et de les conduire au voisinage de la simple homonymie.

Cet essai est né d'un pari, celui de conférer à la suite des occurrences philosophiques connues du mot « reconnaissance » la cohérence d'une polysémie réglée, digne de donner la réplique à celle du plan lexical. L'introduction de cet essai est consacrée aux hypothèses de travail qui ont présidé à la construction de l'argument du livre, à savoir la dynamique qui préside d'abord à la promotion de la reconnaissance-identification, ensuite à la transition qui conduit de l'identification de quelque chose en général à la reconnaissance par elles-mêmes d'entités spécifiées par l'ipséité, puis de la reconnaissance de soi à la reconnaissance mutuelle, jusqu'à l'ultime équation entre reconnaissance et gratitude, que la langue française est une des rares langues à honorer.

Pour le dire d'un mot, la dynamique qui entraîne l'investigation consiste en un renversement au plan même de la grammaire du verbe « reconnaître » de son usage à la voix active à son usage à la voix passive : je reconnais activement quelque chose, des personnes, moi-même, je demande à être reconnu par les autres.

Pour conclure cet argument, j'aimerais dire que, si la demande de reconnaissance peut apparaître à la lecture comme le pôle téléologique de l'enchaînement

des usages philosophiques du substantif « reconnaissance » et du verbe « reconnaître », cette attraction téléologique n'opère au plan du discours philosophique que dans la mesure où il lui était en même temps résisté par le souci de donner son envergure la plus vaste à la polysémie réglée que déploie la suite des trois études sur la reconnaissance. À la perplexité initiale se substitue, degré après degré, une sorte d'admiration pour la puissance de différenciation qui travaille le langage en sens inverse de l'attente d'univocité qui motive en profondeur l'*art de dénommer*.

Quant à l'équation finale entre reconnaissance et gratitude, que l'on vient de dire honorée par la langue française, elle se trouve magnifiée par l'effet de retardement que suscite la décision de commencer l'enquête par l'identification de quelque chose en général. Ainsi la question de l'identité se voit d'emblée mise en scène dans le discours de la reconnaissance ; elle le restera jusqu'à la fin, au prix des transformations que l'on dira. N'est-ce pas dans mon identité authentique que je demande à être reconnu ? Et si, par bonheur, il m'arrive de l'être, ma gratitude ne va-t-elle pas à ceux qui, d'une manière ou d'une autre, ont reconnu mon identité en me reconnaissant ?

Le pari sur lequel cet essai est fondé, d'un discours philosophique cohérent sur la reconnaissance qui serait le discours de la reconnaissance, a-t-il été tenu ?

En donnant le titre de « parcours », et non de « théorie », à ce discours, je souligne la persistance de la perplexité initiale qui a motivé cette enquête et que n'abolit pas la conviction d'avoir construit une polysémie réglée à mi-chemin de l'homonymie et de l'univocité.

Introduction

Il doit bien exister une raison qui fait qu'aucun ouvrage de bonne réputation philosophique n'ait été publié sous le titre de *La Reconnaissance*. La raison en serait-elle que nous aurions affaire à un faux vrai concept tendant à un auteur en quête de nouveauté le piège d'un vrai faux sujet ? Et pourtant, le mot insiste dans mes lectures, tantôt survenant comme un diable inopportun, tantôt bien accueilli, voire attendu aux bons endroits. Lesquels ?

Ici s'offre le secours des dictionnaires. Je me suis employé, en bon élève de bonne école britannique du langage ordinaire, à épeler les significations selon leur contexte singulier d'usage dans la langue commune. Et c'est de ce travail du pouce, conduit de page en page, un mot en expliquant un autre, un synonyme appelant un antonyme, qu'a pris vigueur une première mise en ordre, celle du lexique de la langue commune.

Serions-nous les premiers à effeuiller ainsi les lexiques ? Avant nous, la grande philosophie allemande du XIX^e et du XX^e siècle avait incorporé l'enquête philologique à l'élaboration de ses concepts directeurs. Et, nous devançant tous, les penseurs grecs de l'âge classique, le bon professeur Aristote en tête, parcouraient en lexicographes avisés le grand livre des

mœurs, pointant chez les poètes et les orateurs la percée de vocables appropriés, avant que l'usage n'ait effacé le relief de ces pièces neuves de l'échange langagier.

Si la fréquentation des lexiques n'est pas étrangère aux enquêtes de sens dans les grands chantiers philosophiques, elle a occupé dans mes recherches une place inaccoutumée en raison de la carence sémantique qui surprend le chercheur philosophe au début de son enquête. Tout se passe comme si le vocable « reconnaissance » avait une stabilité lexicale qui justifie sa place à titre d'entrée à part entière dans le lexique, en l'absence de tout parrainage philosophique à la mesure de l'ampleur du champ de ses occurrences. Telle paraît être la situation initiale qui justifie que l'enquête lexicographique soit poussée plus loin que dans une préface convenue et constitue en tant que telle la première phase d'une tentative de rassemblement sémantique.

Un rapide parcours guidé par les lexiques laisse une impression contrastée. D'un côté la polysémie évidente du mot prête à une mise en ordre acceptable qui ne fait pas violence à notre sentiment de la justesse des mots, mais rend justice à la variété des usages conceptuels sans aller jusqu'à un démembrement qui se résoudrait dans l'aveu d'une simple homonymie. À cet égard, on peut parler d'une polysémie réglée du mot « reconnaissance » dans ses valeurs d'usage. D'un autre côté, une autre sorte de discordance se fait jour dans la comparaison d'un lexicographe à l'autre, discordance qui donne à penser qu'il manque quelque part un principe organisateur de la polysémie, relevant d'un autre ordre que la pratique langagière. Cette lacune, ainsi que l'arbitraire contrôlé présidant à

l'organisation lexicographique de la polysémie, renforce le sentiment de carence sémantique observable au niveau de la thématique proprement philosophique de la reconnaissance. Ce n'est pas tout : jusque dans le traitement lexicographique des usages de la langue commune, le passage d'une signification à l'autre se fait par bonds imperceptibles, le principe de ces écarts infimes résidant dans le non-dit de la définition antérieure sous lequel se dissimule la génération même de la suite ordonnée de significations sous le régime de ce que nous venons d'appeler polysémie réglée. C'est à ces jeux d'écarts que je prêterai attention, ainsi qu'à la poussée du non-dit qui les fait enjamber de façon si habile que la dérivation paraît s'écouler comme un flux continu de significations.

Afin de mettre à l'épreuve ces suggestions risquées concernant le principe du règlement de la polysémie et la maîtrise des écarts et des non-dit qui en assurent le franchissement, j'ai choisi de consulter et de confronter entre eux deux grands ouvrages de lexicographie de langue française que sépare un siècle : le *Dictionnaire de la langue française*, composé et publié par Émile Littré de 1859 à 1872, et le *Grand Robert de la langue française* dans sa deuxième édition, sous la direction d'Alain Rey, datée de 1985. On aurait pu remonter à Antoine Furetière et son *Dictionnaire universel* qui, selon Alain Rey dans sa préface au *Grand Robert*, « est de loin le meilleur dictionnaire du français classique ». Pour notre propos, la distance qui sépare le *Grand Robert* du *Littré* est à rapporter aux programmes respectifs affichés par ces deux types de « dictionnaires raisonnés ». Le vocable pris ici en considération sera le mot « reconnaissance » que nous examinerons

du point de vue exclusif de la mise en œuvre des programmes lexicographiques respectifs.

Le programme du *Littré* est exposé avec rigueur par son auteur dans la « Préface au premier tome », à laquelle s'ajoute la « Causerie du premier mars 1880 » (« Comment j'ai fait mon dictionnaire de langue française »), prononcée une année avant la mort de ce penseur laborieux et probe, qui avait placé sous l'égide d'Auguste Comte son enquête sur le « bon usage » de la langue française. Ce dictionnaire, déclare Littré au début de sa préface, « embrasse et combine l'usage présent de la langue et son usage passé, afin de donner à l'usage présent toute la plénitude et la sûreté qu'il comporte » (*Littré*, p. 116). Tiré entre l'archaïsme et le néologisme, l'usage présent condense trois siècles de pratique langagière, du XVI^e au XIX^e siècle.

Les problèmes majeurs auxquels se confronte le lexicographe concernent successivement : la « nomenclature des mots », à savoir la constitution du « corps de la langue usuelle » (*op. cit.*, p. 123), avec les problèmes afférents à la délimitation d'un *corpus* fini ; ensuite, la « classification des significations des mots », avec la question de l'ordre de rangement des acceptions retenues ; enfin, la « citation régulière et systématique d'exemples pris aux meilleurs auteurs », où Littré voit « une innovation qui paraît être en conformité avec certaines tendances historiques de l'esprit moderne » (*op. cit.*, p. 135).

Si la question de la nomenclature ne pose pas problème ici, il n'en est pas de même du rapport entre la classification des significations et le recours aux « exemples pris dans les livres ». L'ordre de rangement, déclare Littré, ne saurait être arbitraire : « Ce n'est point au hasard que s'engendrent, dans l'emploi d'un

mot, des significations distinctes et quelquefois très éloignées les unes des autres » (*op. cit.*, p. 126). Cette filiation, dit-il, « est naturelle et partant assujettie à des conditions régulières, tant dans l'origine que dans la descendance » (*ibid.*). Il en résulte que « les significations dérivées qui deviennent le fait et la création des générations successives, s'écartent sans doute du point de départ, mais ne s'en écartent que suivant des procédés qui, développant tantôt le sens propre, tantôt le sens métaphorique, n'ont rien d'arbitraire et de désordonné » (*op. cit.*, p. 127). C'est avec confiance que Littré conjure la menace de chaos : « Ainsi la règle est partout au point de départ comme dans les dérivations : c'est cette règle qu'il importe de découvrir » (*ibid.*). C'est exactement sur cette remarque de Littré que se greffe ma suggestion d'une dérivation des écarts de sens à partir du non-dit implicite à la définition précédente. Je commente ainsi la phrase si importante du *Littré* : « C'est cette règle qu'il importe de découvrir. » Là réside le secret de ce que nous continuons d'appeler polysémie réglée, réglée par une histoire ordonnée de l'usage, confiée à la maîtrise du lexicographe.

À la stabilisation de cette suite de significations dérivées contribuent les « exemples tirés des auteurs classiques ou autres ». Voltaire ne disait-il pas qu'un dictionnaire sans citations est un squelette ? À l'estimation de Littré, ce n'est point là imposer un usage restrictif, celui du bon usage, comme il lui en est fait fréquemment reproche, c'est explorer des acceptions et des nuances qui échappent à l'usage de la conversation ordinaire ; pensant à ses chers classiques : « Sous les doigts qui le manient impérieusement, le mot fléchit tantôt vers une signification, tantôt vers une autre ;

et, sans qu'il perde rien de sa valeur propre et de son vrai caractère, on y voit apparaître des propriétés qu'on n'y aurait pas soupçonnées » (*op. cit.*, p. 137). À cet égard, dirais-je, la littérature est à la fois un amplificateur et un analyseur des ressources de sens disponibles dans l'usage ordinaire de la langue commune. C'est pourquoi l'art de la citation s'enchevêtre à celui du classement des sens ; d'un côté, c'est en citant que l'on classe, de l'autre, c'est la présomption de l'ordre de dérivation qui assigne leur place aux exemples. Littré peut conclure, sur le ton de fierté modeste qui est le sien : « Je n'ai prétendu à rien de moindre qu'à donner une monographie de chaque mot, c'est-à-dire un article où tout ce qu'on sait sur chaque mot quant à son origine, à sa forme, à sa signification et à son emploi, fût présenté aux lecteurs. Cela n'avait point encore été fait » (*op. cit.*, p. 167).

Qu'en est-il de la monographie du vocable « reconnaître », considérée tour à tour du point de vue de la dérivation des sens et du recours aux citations ?

Je suivrai le conseil de Littré concernant la règle dont il dit qu'« il importe de la découvrir ». Elle se dissimule derrière la simple succession des vingt-trois (oui, vingt-trois !) significations énumérées. Il faut la construire en cherchant dans les plis d'une définition la clé de la dérivation de la suivante, selon un ordre croissant d'éloignement.

Quelle signification est-elle tenue pour première ? Celle qui paraît le plus « naturelle », à savoir celle qui procède de la dérivation de « reconnaître » à partir de « connaître » à travers le préfixe re-. « RECONNAÎTRE : 1. Se remettre dans l'esprit l'idée de quelqu'un ou de quelque chose que l'on connaît. *Je reconnais le cachet. Reconnaître des gens à leur voix, à leur allure.* » Le non-dit

réside dans la force du re-, pris à première vue au sens temporel de répétition. Cette quasi-évidence sera contestée par *Le Robert*. En outre, si la définition évoque l'initiative de l'esprit (« se remettre dans l'esprit »), elle laisse dans l'indistinction le *quid* du reconnu comme tel. Rien non plus n'est dit des marques à quoi on reconnaît quelque chose. Ce dernier silence est rompu dans la définition suivante. On passe ainsi à l'action de reconnaître ce qu'on n'a jamais vu : « 2. Connaître à quelque signe, à quelque marque, à quelque indication, une personne ou une chose qu'on n'a jamais vue. *À sa démarche, on reconnaît une déesse. Reconnaître une plante d'après la description donnée par les auteurs.* » L'idée de marque à quoi on reconnaît tiendra une place considérable dans la suite de nos travaux. On passe ainsi à l'idée de reconnaître pour ceci ou pour cela : reconnaître telle personne dans tel individu. Toutefois, le *quid* reconnu reste non distingué avec les exemples qui alignent plante, roi, déesse, Dieu. À noter encore qu'il n'est pas fait un sort distinct sous cette seconde rubrique à « se faire reconnaître, prouver qui on est par des indications certaines ». Cette sorte d'initiative ou cette tentative appellera de notre part une analyse particulière du « se faire reconnaître » dans le parcours éclaté qui suivra l'essai de maîtrise lexicographique. Ce qui reste ici non dit, c'est la fiabilité du signe de reconnaissance, de la marque, de l'indication à quoi on reconnaît quelque chose ou quelqu'un. C'est pourtant à la faveur de cette idée intermédiaire que l'on passe à la connaissance active de quelque chose sous le signe de la vérité : « 3. Parvenir à connaître, à apercevoir, à découvrir la vérité de quelque chose. *On a reconnu son innocence. On reconnaît à ces indices la salubrité de l'eau. On reconnaît leur mauvaise foi* », etc. Avec l'idée de vérité, un aspect de valeur se

met tacitement en place qui sera soumis ultérieurement à thématization. Quant à la vérité, elle peut être factuelle ou normative : cela non plus n'est pas indifférent. En outre, le verbe « parvenir » insinue la mention d'une difficulté en forme d'hésitation, de retard, de résistance. Cette remarque est à joindre à nos notations précédentes suscitées par le verbe « se remettre dans l'esprit ». On touche ici à cette opération implicite par laquelle un écart est à la fois posé et franchi. Cette allusion au côté qu'on peut dire ardu de la reconnaissance se précise dans l'usage suivant : « 4. Reconnaître avec la négation signifie quelquefois ne plus avoir égard à, ne plus écouter. *Il ne reconnaît d'autre loi que sa volonté.* » Le non-dit réside dans la restriction mentale sous-jacente à la forme négative : « ne reconnaître que ». À partir de ce côté ardu, difficile, de la reconnaissance, les significations suivantes essaient en direction de la découverte et de l'exploration de l'inconnu, « qu'il s'agisse de lieux et d'écueils, de dangers » (sens n^{os} 5, 6, 7). « Parcourir » cède la place à « explorer ». Le sens n^o 8 peut alors être tenu pour le tournant majeur dans l'ordre de rangement des significations du vocable : « 8. Admettre, accepter comme vrai, comme incontestable. *Ce philosophe reconnaissait l'existence d'atomes* », etc. La référence à la vérité du sens n^o 5 sort enrichie de son lien avec l'allusion à la difficulté du sens n^o 6 et des suivants : admettre, c'est mettre fin à une hésitation touchant la vérité, mais aussi en faire mention. La nuance suggérée par l'acte d'admettre se précise dans la référence ultérieure à l'autorité de quelqu'un, implicite à l'idée d'admettre : « se soumettre à l'autorité d'une personne » (n^o 9). D'admettre à se soumettre, le glissement est insensible. On pourrait ne pas reconnaître, ne pas se soumettre. La dénégation, le déni ne sont pas

INTRODUCTION

loin. En revanche, le côté confession de l'admettre passe au premier plan, ce qui permet de reprendre le sens n° 2 sur les signes à quoi on reconnaît et le sens n° 3 sur la dimension de vérité dont les marques sont portées au jour, dans le sens fort de « reconnaître pour », « en telle qualité ». Les idées de marque, de vérité, mais aussi de difficulté voire de réticence se trouvent ainsi incorporées au périmètre de sens. Suivent les modalités spécialisées du « reconnaître pour », qu'il s'agisse de l'usage militaire (n° 12) mais de façon plus remarquable l'usage du reconnaître dans l'ordre de la filiation : « reconnaître un enfant (naturel) ». Ce n'est pas seulement quelqu'un mais un droit qui est ainsi reconnu, souligné, par sa marque scripturaire : une signature susceptible d'être reconnue en tant que telle. Au-delà de l'usage religieux de la « déclaration de foi » (n° 10), on atteint le thème de l'aveu : « avouer, confesser » (n° 15), peut-être une faute, une dette, une erreur. A-t-on bouclé la boucle ? Non. Surgit en fin de parcours l'hôte inattendu – d'ailleurs non invité dans la plupart des langues autres que le français –, la reconnaissance comme gratitude : « 16. Avoir de la reconnaissance pour, témoigner de la reconnaissance. » On aperçoit la connexion avec ce qui précède ; l'aveu de la dette à l'égard de quelqu'un, aveu à lui adressé, met sur la voie de la gratitude sous la condition de l'addition de l'idée d'un mouvement en retour, spontané, gracieux, en tous les sens du mot, comme si une dette était restituée¹.

1. Littré a recoupé en queue de liste les usages qui, en apparence, ne diffèrent que par la grammaire des significations énumérées. « Se reconnaître » au sens de trouver une ressemblance dans un portrait, un miroir (c'est une annexe du sens n° 2 : reconnaître quelqu'un à des marques). S'ajoute le mouvement réfléchi de la direction vers soi ; ce n'est pas rien si l'on prend en compte la reconnaissance du souvenir, non accentuée

Cette table de dérivation peut-elle être simplifiée? À première vue, il le semble : si l'on consulte l'entrée « reconnu » – donc le *quid* du reconnaître –, on note que cinq occurrences seulement sont retenues. La première confirme la première définition du reconnaître : « Dont on s'est remis dans l'esprit l'image, l'idée. » Le vocable « reconnu » reste dans le sillage du connu à la faveur du « on s'est remis ». La deuxième occurrence confirme l'acception n° 5 : « admis pour vrai ». La troisième redouble l'aveu (n° 15), « avoué, confessé », et les variables pronominales de ces verbes. Vient en quatrième position l'expression « reconnu pour », participe passé du sens n° 3 de l'infinitif transitif : « 4. Qui a été déclaré posséder une certaine qualité. » Notre invité-surprise – la reconnaissance-gratitude – fait retour sur le mode de la récompense : « récompensé » est celui qui reçoit les signes de la gratitude. Notre première impression de réduction d'ampleur du concept est en fait fallacieuse : il s'agit seulement de la moindre fréquence du reconnaître sous la forme passive de l'être reconnu. Or la suite de cet ouvrage le prouvera : c'est exactement en ce point qu'a eu lieu la principale révolution conceptuelle au plan des philosophèmes, avec le thème hégélien de la lutte pour la reconnaissance dont l'« être-reconnu » est l'horizon. Littré n'avait pas prévu que ce serait du côté du

par le *Littré*. C'était avant Bergson ! Vient en annexe au tout premier sens, où la reconnaissance redouble la connaissance : « se remettre dans l'idée un lieu qu'on a connu et où l'on se retrouve » ; c'est bien soi-même qu'on reconnaît, mais à la faveur de la marque d'un lieu : on s'y reconnaît. « Se reconnaître dans » n'ajoute rien à reconnaître à quelque marque, sinon qu'il s'agit de soi. De même, « se reconnaître tel » relève de l'aveu : c'est avouer « quelque chose de soi » (n° 21). En découle le numéro suivant, qui met l'accent sur l'aveu de la faute : « 22. Connaître qu'on a péché, failli. »

renversement de l'actif au passif, du reconnaître à l'être reconnu, que soufflerait le vent de la révolution majeure qui devait ébranler l'ordre tranquille de dérivation au niveau du langage ordinaire. On surprend sur ce point l'écart dont nous aurons à rendre compte entre le mode de dérivation lexicographique au niveau de l'usage de la langue et la reconstruction en philosophèmes de la polysémie réglée.

Nous resterons encore un moment avec Littré. Il nous faut en effet rendre compte de l'enchâssement des exemples dans le processus de dérivation. Comme Littré l'annonce dans la préface et la Causerie, il s'agit de la langue écrite, et plus précisément de celle des auteurs classiques du XVII^e et du XVIII^e siècle dont il est aisé de nommer les principaux : La Fontaine, Corneille, Racine, Molière, La Bruyère, Mme de Sévigné, auxquels s'ajoutent les sermonnaires Bossuet, Fénelon, Bourdaloue, Sacy, plus quelques « philosophes » des Lumières, chers au disciple d'Auguste Comte, Voltaire, d'Alembert, Buffon, Montesquieu, Diderot, retenus principalement pour leur prestige littéraire. Se vérifie ainsi l'idée mère selon laquelle l'usage littéraire de la langue contribue au triage des significations par effet de renforcement, d'accentuation ou, si l'on ose dire, d'exaltation analytique du processus de dérivation. L'effet sur la polysémie du mot est à la fois de concentration et de déploiement maintenu dans les bornes d'une cohabitation entre significations éloignées par le travail lexicographique lui-même. Il appartient alors à une réflexion critique de deuxième degré, armée par des savoirs constitués ailleurs que dans la conversation ordinaire, de porter au jour les tensions et les retournements dont l'usage langagier s'accommode.

Ainsi étroitement combinés, le travail de dérivation et celui d'exemplification vérifient de manière excellente la conception de la filiation des significations sous l'égide d'un vocable lexicalement distinct. La filiation peut être, selon Littré, « naturelle » en son début, en ce sens que c'est la compétence langagière des locuteurs, et plus encore celle des écrivains, qui laisse opérer la sorte d'instinct qui rend attentif à la justesse dans l'usage des mots. Reste une énigme : qu'en est-il de l'espacement entre les définitions successives que le graphisme du lexique imprimé souligne par le signe conventionnel de la numérotation ? Cet espace est en même temps l'écart que l'écriture du lexique franchit en passant d'un sens au sens suivant. J'ai suggéré que c'est dans les plis de la définition antérieure que se dissimule le non-dit dont la reprise par la définition suivante assure l'apparence de glissement que donne la cohabitation de tant de significations différentes sous l'égide d'un même vocable. L'examen de cette énigme sera au cœur de l'interrogation portant sur la transition entre sémantique lexicographique et sémantique philosophique.

La comparaison annoncée entre *Le Grand Robert de la langue française* et le *Littré* met en lumière les innovations décisives d'un ouvrage séparé par un siècle de son aîné. Une première différence avec le *Littré* concerne l'adjonction de considérations analogiques au classement des sens d'un mot sur la base de leur définition. Le dictionnaire se présente comme « alphabétique et analogique ». Le rapport d'un mot aux autres mots qu'évoque l'idée d'analogie s'ajoute ainsi

à la délimitation interne de chacune des significations qui en déploient la polysémie. La définition reste, il est vrai, « le centre vital d'un dictionnaire de langue¹ ». Certes le lexicographe n'a pas « la prétention de construire les concepts et l'image du monde ». Il se borne à refléter l'organisation sémantique du langage par une série d'énoncés en langue naturelle selon une rhétorique « entièrement didactique dans son esprit » (*ibid.*). Mais dans ce cadre modeste, chacune des définitions successives et affectées d'un numéro d'ordre a la rigueur d'une périphrase « synonyme du défini » ; « le centre vital d'un dictionnaire de langue, l'essentiel d'un lexique terminologique reste, quelle que soit l'importance des exemples, la définition » (*ibid.*). Ces définitions veulent ainsi couvrir tout le défini, tout en l'éclairant et en l'expliquant. *Le Robert* reste à cet égard l'héritier du *Littré*. C'est sur ce socle que s'adjoint le système analogique capable de compléter la définition par recours aux relations de sens entre les mots, faisant ainsi du dictionnaire un « immense réseau représentatif des relations sémantiques dans le lexique de notre langue ». Dans un vocabulaire technique emprunté à la sémiotique de la seconde moitié du XX^e siècle, on dira qu'aux relations syntagmatiques imposées par le contexte langagier, s'ajoutent des relations paradigmatiques qui mettent sur la voie de l'élaboration d'un véritable *Begriffssystem*, dont se rapprochent davantage Hattig et Hartburg et, plus modestement, *Le Dictionnaire analogique de la langue française* de P. Boissière datant de 1862. En dépit de cet élargissement, *Le Grand Robert* se borne au repérage de petits univers de dis-

1. *Le Grand Robert*, t. I, préface à la deuxième édition par Alain Rey, p. XXXIII.

cours dignes de présider à une « pédagogie de vocabulaire », l'ouverture compensant l'exactitude.

Autre innovation, commune au *Grand Robert* et au *Trésor de la langue française*, en cours de publication : une meilleure articulation entre « exemples d'emploi » et « citations référencées », principalement littéraires ; dans le corps du texte, ces exemples et citations sont affectés d'une numérotation distincte. À cet égard, *Le Robert* assume, comme le *Littré*, la « littérarité de l'exemple ». Mais à la différence de son prédécesseur qui écartait les contemporains, *Le Robert* donne la parole à ces derniers jusqu'aux auteurs précédant immédiatement l'édition du dictionnaire. C'est ainsi qu'il a créé une frange philosophique jouxtant les vocabulaires spécialisés des savoirs scientifiques et techniques devenus usuels et familiers. *Le Robert* et le *TLF* peuvent, dès lors, s'enorgueillir de proposer au public « les plus grands recueils de citations littéraires et dialectiques ». *Le Robert* en particulier vise à servir non seulement le réputé bon usage mais la variété des usages ordinaires avec l'ambition de donner ainsi une « image sociale » (*op. cit.*, p. XVIII) des mondes de la quotidienneté.

L'innovation la plus significative concerne le classement des sens, point névralgique de la lexicographie. Au système linéaire de dérivation du *Littré*, tel que j'ai essayé de le reconstruire, *Le Robert* substitue une architecture hiérarchique des emplois en forme d'arbre. Cette présentation donne une meilleure lisibilité à la composition sémantique du vocable en hiérarchisant les niveaux de sa constitution. Les idées mères, comme eût dit *Littré*, se trouvent ainsi réduites à un petit nombre ; prises ensemble, elles composent la polysémie irréductible du vocable.

Concernant le vocable « reconnaître », qui sert ici de mise à l'épreuve des conceptions lexicographiques, les idées mères sont réduites au nombre de trois.

« I. Saisir (un objet) par l'esprit, par la pensée, en reliant entre elles des images, des perceptions qui le concernent; distinguer, identifier, connaître par la mémoire, le jugement ou l'action. »

« II. Accepter, tenir pour vrai (ou pour tel). »

« III. Témoigner par de la gratitude que l'on est redevable envers quelqu'un de (quelque chose, une action). »

L'ordre dans lequel sont énumérées les significations de second rang invite à faire un parcours qui n'est pas très différent de celui essentiellement linéaire proposé par *Littré*. Toutefois, la première définition pivot marque le décrochage du vocable « reconnaître » à l'égard du connaître, *Littré* restant sensible à la filiation au niveau du signifiant, *Le Robert* allant droit à la novation conceptuelle exprimée par la série de verbes, « saisir, relier, distinguer, identifier », etc. Dans la notation qui suit immédiatement, le terme « connaître » se trouve réintégré dans la suite de ces opérations à la faveur de la triade « mémoire, jugement, action ». On ne peut méconnaître le flou de cette définition prime dont l'articulation conceptuelle est déjà considérable. Elle comporte une ramification interne exprimée dans sa graphie soigneuse : « relier » n'est pas la même chose que « distinguer », terme séparé du précédent par un point virgule ; ni non plus « identifier », séparé de « distinguer » par une simple virgule. Ce flou, ce bougé en disent long sur la difficulté à conceptualiser le terme. Toutefois, la première définition du *Robert* fait référence à un acte de l'esprit, de la pensée, irréductible à la simple répétition d'une expérience antérieure, du simple déjà

vu, du déjà vécu. C'est là une indication précieuse pour le travail ultérieur du concept. En retour, il n'est pas interdit de pointer dans ce déplacement initial, d'un lexique à l'autre, trois générations plus tard, l'influence de ce que la sociologie des représentations pourrait cataloguer comme idéologie rationaliste de nuance plus kantienne ou néo-kantienne que positiviste. C'est déjà tout un univers de pensée qui se laisse découvrir à l'occasion d'une définition censée rendre compte d'un vouloir-dire accepté par la communauté linguistique.

Quant à la transition de la première idée souche à la seconde, « accepter, tenir pour vrai », elle est opérée, sous la surface de l'écart de sens, par l'idée intermédiaire de marques de reconnaissance, portée au premier plan par la toute première définition du substantif « reconnaissance », et cela à la différence du verbe « reconnaître » ; on lit en effet ceci : « RECONNAISSANCE : I. Le fait de reconnaître (1) : ce qui sert à reconnaître. » Cette deuxième composante de la définition permet au substantif de dire ce que le verbe dissimule, à savoir le passage de l'idée de saisir un objet par l'esprit, par la pensée..., à celle de tenir pour vrai, par le truchement de l'idée de signe de reconnaissance.

Quant à la troisième idée souche, étrangère, on l'a dit, à l'anglais et à l'allemand, « reconnaissance » au sens de gratitude, elle procède tacitement de la précédente par le truchement de l'idée de dette, qui est comme le non-dit de l'idée préalable d'acceptation, d'admission, pour autant que la vérité présumée consiste en une valeur qui appelle une approbation en forme d'aveu. On a alors la chaîne : « accepter, tenir pour vrai, admettre, avouer, être redevable, remercier ». Mais aussi serrée que reste la dérivation, elle demeure discontinue, stochastique en quelque sorte.

C'est là l'énigme résiduelle de la structure lexicale des mots dont le lexique fait la nomenclature et l'analyse. L'ordre alphabétique, déjà, est stochastique. La dérivation interne du sens de chaque mot l'est aussi de façon plus interne qu'externe.

Si maintenant l'on considère les espèces et les sous-espèces du sens, les arborescences les plus riches sont sous le sens II.

Le sens pivot I, dont on a souligné la complexité originaire, se prête néanmoins à une décomposition intéressante qui place en tête de la série I l'idée de penser (un objet présent) comme ayant déjà été saisi par la pensée ; c'est la reconnaissance comme rappel, récollection. La subordination de ce sens *princeps* constituera un problème considérable pour la sémantique conceptuelle après Bergson ; il s'agit alors de beaucoup plus que d'un rapport d'espèce à genre, dès lors que le quelque chose est quelqu'un et que ce quelqu'un est un autre ou soi-même, dans le présent ou dans le souvenir du passé. La citation faite de Bergson dans le corps de l'article fait déjà basculer tout l'appareil notionnel dans une problématique conceptuelle que la sémantique lexicale ne suffit pas à cerner.

Il s'agit en effet de tout autre chose avec le sens I, 2 qui développe les implications les plus importantes du sens générique : « Identifier (quelque chose) en établissant une relation d'identité entre un objet, une perception, une image..., et un autre (une autre), au moyen d'un caractère commun déjà identifié ; penser, juger (un objet, un concept) comme compris dans une catégorie (espèce, genre) ou comme inclus dans une idée générale. » Les analogies abondent (connaître, identifier et aussi subsumer, trouver, vérifier, etc.). L'examen lexical du substantif parallèle « reconnaissance » ajoute

le cas de l'identification mutuelle : « Le fait de se reconnaître (I, 1 et 2), de s'identifier mutuellement, et par extension, de se reconnaître après une longue séparation. » C'est dans le même périmètre de sens qu'est introduite la marque à quoi on reconnaît : « Signe de reconnaissance, par lequel des personnes qui ne se connaissent pas (ou qui ne se sont pas vues depuis longtemps) peuvent se reconnaître » (I, 2). Une philosophie de la reconnaissance donnera à cette signification subordonnée une amplitude dont le lexique se borne à marquer la place dans un espace de sens plus vaste. Mais on peut dès maintenant assigner à ce « signe de reconnaissance » beaucoup plus qu'un rôle de cas dérivé secondaire, mais celui de médiation implicite, d'idée pont, jetée entre la première idée souche, saisir par la pensée, etc., et la seconde, accepter, tenir pour vrai.

Comme on l'a annoncé, les arborescences de l'idée souche II sont fort riches. Vient en tête l'aveu : « Admettre, avouer qu'on a commis (un acte blâmable, une faute). » Suivent de nombreux analogues introduits par une double flèche : « avouer, confesser, endosser, accuser ». Mais c'est par un véritable bond qu'on passe au sens II, 2 : « Admettre (une personne) pour chef, pour maître » ; puis, par extension, au sens II, 3 : « Reconnaître un Dieu, deux dieux », suivi de l'analogue important « confesser » : « reconnaître une confession, une foi, une croyance ». C'est donc par une sorte de personnalisation du vis-à-vis de l'aveu qu'on passe de l'idée d'admettre au sens d'avouer, à celle d'admettre (une personne) pour chef, pour maître ; semble sous-entendue une référence qui nous embarrassera considérablement et qui reste ici le non-dit, à savoir la référence à quelque supériorité. Ce sera notre fardeau au cours de nos réflexions sur l'autorité.

INTRODUCTION

Un pas de plus est fait avec le sens n° 4 : « Admettre pour vrai après avoir nié, ou après avoir douté, accepter malgré des réticences. » Cette allusion à l'hésitation, au retard, sera pour nous particulièrement digne de développements en soulignant le retard, l'hésitation, la réticence préalable, à la faveur de l'idée tenon de « recherche » (n° 5), le sens de « chercher à connaître, à déterminer » (n° 6), avec les idées annexes d'inconnu, de danger. La reconnaissance au sens juridique de « reconnaître un droit » (n° 7) est plus difficile à subordonner et à coordonner. La dérivation paraît se faire par l'idée de légitimité et de supériorité, implicite à celle de tenir pour vrai, la vérité étant posée tacitement pour une valeur dont la supériorité est simplement morale. Le travail conceptuel ici requis s'avère considérable concernant cette dérivation qu'enrichissent et complexifient encore, outre les rapports analogiques, les exemples et les citations référencées. La reconnaissance de dette, dernière spécification désignée de la reconnaissance-admission, s'avère la plus proche de la troisième idée souche, la reconnaissance-gratitude. Mais d'abord se profile l'énigme du concept d'autorité sous-jacent à la reconnaissance au sens de « reconnaître formellement, juridiquement », d'« admettre officiellement l'existence juridique de » (n° 7), qu'il s'agisse d'un gouvernement, d'un droit, d'un héritier, d'une signature. Ce sera pour nous l'épreuve majeure dans la tentative de composer au plan des philosophèmes le *Begriffssystem*, encore inchoatif au plan lexicographique, de l'idée de reconnaissance.

Une question se pose au terme de ce parcours lexicographique : comment passe-t-on du régime de polysémie réglée des vocables de la langue naturelle à la formation de philosophèmes dignes de figurer dans une théorie de la reconnaissance ?

Il faut renoncer au projet, au premier abord séduisant, d'améliorer le travail lexical, par exemple en comblant le fossé entre les définitions partielles par l'addition de nouvelles significations tenues pour le non-dit du défini antérieur. Cette tentative ne mène nulle part, sinon à une réécriture sans fin du dictionnaire. La philosophie ne procède pas d'une amélioration du lexique vouée à la description du langage ordinaire selon la pratique commune. Elle procède de l'émergence de problèmes proprement philosophiques qui tranchent sur la simple régulation du langage ordinaire par son propre usage.

Que l'on songe à Socrate interpellant ses concitoyens avec des questions de la forme : qu'est-ce que... ? Qu'est-ce que la vertu, le courage, la piété ? Le décrochage avec l'usage familier est complet avec des questions de haut rang telles que : qu'est-ce que l'être ? Qu'est-ce que la connaissance, l'opinion, le savoir, la vérité ? Qu'est-ce qu'un objet, un sujet ? Qu'est-ce que l'*a priori* ? Qu'est-ce que la pensée ? L'histoire de la venue à l'idée de telles questions ne se laisse pas non plus inscrire dans une histoire des mentalités, des représentations, ni même dans une histoire des idées. C'est une histoire philosophique du questionnement philosophique. Il en résulte que l'écart entre les valeurs d'usage des vocables d'une langue naturelle et les significations engendrées en son sein par la problématique philosophique constitue en lui-même un problème philosophique. Le surgissement d'un problème

reste en tout état de cause imprévisible en tant qu'événement de pensée.

Le caractère discontinu de ces événements de pensée vient augmenter notre perplexité concernant la plausibilité de notre entreprise. C'est en effet à une certaine dislocation de l'ordre de dérivation lexicographique que la problématisation philosophique semble contribuer. Au point que paraît abolie la génération qui tenait rapprochés dans l'enceinte du même vocable les sens apparemment les plus éloignés les uns des autres. Cet effet de dislocation, qui explique largement l'absence d'une grande philosophie unifiée de la reconnaissance, saute aux yeux de l'observateur le moins exercé. Pour un regard de survol se distinguent sommairement au moins trois foyers philosophiques, qui paraissent n'avoir aucune référence commune. Voici le foyer de sens kantien, sous le vocable *Rekognition*, dans la première édition de la *Critique de la Raison pure*. Puis voici le foyer bergsonien, au titre de « la reconnaissance des souvenirs ». Enfin voici le foyer hégélien, aujourd'hui en pleine expansion, sous le vocable *Anerkennung*, datant de l'époque de la *Realphilosophie* de Hegel à Iéna. La raison de cet état de dislocation est clairement à chercher du côté des problématiques chaque fois dominantes. C'est dans le cadre d'une philosophie transcendantale enquêtant sur les conditions *a priori* de possibilité de la connaissance objective qu'une signification philosophique peut être assignée à la reconnaissance kantienne. C'est ensuite dans une philosophie proche de la psychologie réflexive, soucieuse de reformuler à neuf les termes de la vieille querelle des rapports entre l'âme et le corps, que la reconnaissance des souvenirs devient avec Bergson un problème majeur, en couple avec la survivance des souvenirs eux-mêmes.

Enfin, c'est dans le contexte qui n'est plus celui de la critique de la raison, mais celui de l'effectuation « réelle » de la liberté, préalablement constituée en idée que, chez Hegel, la reconnaissance peut prendre place dans ce procès d'effectuation, de réalisation, et revêtir les formes qui nous sont devenues familières de lutte pour la reconnaissance, de demande de reconnaissance. Quel rapport peut-il exister entre la reconnaissance kantienne, la reconnaissance bergsonienne, l'*Anerkennung* hégélienne et post-hégélienne, que la langue française place sous le même vocable « reconnaissance » ? La problématisation philosophique semble avoir mis en déroute toute entreprise visant à produire au plan philosophique un système de dérivation d'une complexité, d'une articulation et d'une congruence comparables à celles que le lexicographe reconstitue.

Mon hypothèse de travail repose sur la conviction que le philosophe ne doit pas renoncer à constituer une théorie digne de ce nom de la reconnaissance, théorie où seraient à la fois reconnus et franchis les écarts de sens engendrés par ce que l'on peut appeler travail de la question. Il est de la responsabilité d'un philosophe-chercheur, formé à la discipline de l'histoire philosophique des problèmes, histoire complétée par celle des œuvres et celle des doctrines, de composer, à un degré supérieur de complexité, une chaîne de significations conceptuelles où serait pris en compte l'écart entre significations régies par des problématiques hétérogènes.

Le philosophe peut trouver un encouragement du côté du lexicographe à la recherche des tenons – nous avons parlé d'implicite, de non-dit – qui assurent la transition d'une définition à l'autre. Il revient à ces tenons tout à la fois de créer et de franchir les écarts

dissimulés sous l'apparence d'un engendrement continu des significations nouvelles à partir des précédentes. C'est un travail comparable sur l'implicite et le non-dit au plan conceptuel que nous allons tenter, avec l'espoir de compenser l'effet premier de dislocation produit par la problématisation, par un effet de concertation entre philosophèmes rendus consonants par le travail sur les transitions.

Mettant en œuvre cette conviction, mon hypothèse de travail concernant une possible dérivation des significations au plan du concept trouve un encouragement et un appui dans un aspect significatif de l'énonciation du verbe en tant que verbe, à savoir son emploi soit à la voix active – reconnaître quelque chose, des objets, des personnes, soi, un autre, l'un l'autre –, soit à la voix passive – être reconnu, demander à être reconnu. Mon hypothèse est que les usages philosophiques potentiels du verbe « reconnaître » peuvent être ordonnés selon une trajectoire partant de l'usage à la voix active à l'usage à la voix passive. Ce renversement au plan grammatical porterait la trace d'un renversement de même ampleur au plan philosophique. Reconnaître en tant qu'acte exprime une prétention, un *claim*, d'exercer une maîtrise intellectuelle sur le champ des significations, des assertions significatives. Au pôle opposé de la trajectoire, la demande de reconnaissance exprime une attente qui peut être satisfaite seulement en tant que reconnaissance mutuelle, que celle-ci reste un rêve inaccessible ou qu'elle requière des procédures et des institutions qui élèvent la reconnaissance au plan politique.

Ce renversement est si considérable qu'il suscite une recherche propre portant sur les significations intermédiaires dont nous disions qu'elles engendrent des

écarts qu'elles contribuent en même temps à franchir. C'est ainsi que les trois pics dont nous avons fait hâtivement le profil – pic kantien, pic bergsonien, pic hégélien – se retrouveront entourés de multiples sommets jalonnant le transfert de l'acte positif de reconnaître à la demande d'être reconnu. Ce renversement ne peut manquer d'affecter la maîtrise de l'opération désignée par le verbe, énoncé par le lexique sans égards pour son rapport à la voix active ou passive. À cet égard, des emplois tenus pour peu familiers à la réflexion philosophique classique ou même pour franchement excentriques au regard de la philosophie enseignée se révéleront des passeurs de sens particulièrement efficaces. Il arrivera même que des questions en apparence très éloignées des parcours philosophiques les plus fréquentés tiennent un rôle majeur dans la construction de l'œuvre concertante qui mériterait d'être dénommée théorie de la reconnaissance.

Autre implication de notre hypothèse de travail : à l'occasion de ce renversement de la voix active à la voix passive, et en conjonction avec la prédominance progressive de la problématique de la reconnaissance mutuelle, la reconnaissance acquiert un statut de plus en plus indépendant au regard de la cognition comme simple connaissance. Au stade initial du processus, la sorte de maîtrise propre à l'acte de reconnaissance ne diffère pas de façon décisive de celle qui s'attache au verbe « connaître » à la voix active. Les traits qui légitiment néanmoins l'usage du terme « reconnaissance » dans certains contextes seront d'autant plus précieux et dignes d'un examen sérieux. Le cas de la reconnaissance kantienne sera à cet égard exemplaire, et avant lui les apparitions furtives du vocable « reconnaître » dans la version française des *Méditations* de Descartes.

Mais il y a une raison supplémentaire, selon moi, de m'attarder au premier stade de notre investigation. Cette raison tient à une hypothèse complémentaire de la précédente, qui s'appuyait sur un aspect grammatical de l'énonciation considérée dans sa forme verbale. Cette nouvelle hypothèse concerne la teneur de sens des acceptions du vocable. Elle dérive de la façon suivante de l'hypothèse initiale : l'emploi du verbe à la voix active paraît s'attacher à des opérations intellectuelles qui portent la marque d'une initiative de l'esprit. Le lexicologue lui-même nous aide à faire ce pas. Je rappelle la définition du premier sens pivot dans *Le Robert* : « Saisir (un objet) par l'esprit, par la pensée, en reliant entre elles des images, des perceptions qui la concernent ; distinguer, identifier, connaître par la mémoire, le jugement ou l'action. »

Fort de cette suggestion, qu'accréditent les premières philosophies que nous allons consulter, je propose de prendre pour première acception philosophique la paire identifier/distinguer. Reconnaître quelque chose comme le même, comme identique à soi-même et non comme autre que soi-même, implique le distinguer de tout autre. Cette première acception philosophique vérifie les deux caractéristiques sémantiques que nous avons vues jointes à l'usage du verbe à la voix active, à savoir l'initiative de l'esprit dans la maîtrise sur le sens, et la quasi-indistinction initiale entre « reconnaître » et « connaître ».

L'acception du terme « reconnaissance » au sens d'identification/distinction peut être tenue pour première pour une série de raisons allant du plus circonstanciel au plus fondamental. Dans l'ordre chronologique des événements de pensée qui ont présidé à un emploi du mot « reconnaissance » marqué

du sceau du questionnement philosophique, la reconnaissance kantienne a priorité sur la reconnaissance bergsonienne et sur l'*Anerkennung* hégélienne. À son tour, cet ordre chronologique, encore marqué par la contingence de l'avènement des problématiques concernées, cède le pas à une priorité dans l'ordre proprement thématique. En effet, cette signification *princeps* ne sera pas abolie par les suivantes, mais accompagnera notre parcours jusqu'à sa fin au prix de transformations significatives. C'est bien encore d'identité qu'il s'agira au titre de la reconnaissance de soi. Sous sa forme personnelle, l'identité constituera à la fois l'enjeu de cette reconnaissance et le lien entre les problématiques rassemblées sous ce titre. Quant à la troisième thématique, placée sous le titre de la reconnaissance mutuelle, nous pouvons dire dès maintenant qu'avec elle, la question de l'identité atteindra une sorte de point culminant : c'est bien notre identité la plus authentique, celle qui nous fait être ce que nous sommes, qui demande à être reconnue. Raison supplémentaire de privilégier cet ordre thématique entre les acceptions philosophiques du terme « reconnaissance » : la progression le long de cet axe sera marquée par un affranchissement croissant du concept de reconnaissance par rapport à celui de connaissance. Au stade ultime, la reconnaissance non seulement se détache de la connaissance mais lui ouvre la voie.

Nous touchons peut-être à la raison la plus contraignante de placer en tête de notre parcours la reconnaissance au sens d'identification/distinction avec la considération suivante : au stade initial de notre parcours, le « quoi » auquel la reconnaissance fait référence reste indifférencié ; déjà, au plan lexical, la définition *princeps* évoquée plus haut parle de saisir

INTRODUCTION

par l'esprit « un objet », autrement dit un « quelque chose ». Les opérations de pensée appliquées par la reconnaissance kantienne ne lèveront pas cette indétermination du « quoi » de la reconnaissance. Cette indétermination sera progressivement levée au cours de nos analyses. Nous dirons, dès la dernière section de notre première étude, au prix de quelle révolution de pensée par rapport à une approche transcendante du problème, pourront être prises en compte les « choses mêmes » qui tombent sous la reconnaissance et parmi elles les personnes dont le soi-même deviendra l'enjeu du deuxième et du troisième stade de notre progression.

PREMIÈRE ÉTUDE

LA RECONNAISSANCE
COMME IDENTIFICATION

« L'essence de la méprise consiste à ne la pas connaître. »

Blaise Pascal, *Entretien avec M. de Saci
sur Épictète et Montaigne*, 1655.

Selon notre hypothèse de travail, axée sur le renversement de l'emploi du verbe « reconnaître » de la voix active à la voix passive, c'est par les expressions philosophiques portant par excellence la marque de l'initiative de l'esprit que notre enquête se doit de commencer.

Il pourrait alors sembler opportun de se porter sans délai à la théorie kantienne de la *recognitio*, où notre vocable paraît pour la première fois dans le glossaire philosophique doté d'une fonction spécifique dans le champ théorique. Le lexicologue lui-même ne nous aide-t-il pas à faire ce pas par sa manière de définir l'idée mère de la reconnaissance ? Je rappelle *Le Robert* : « Saisir (un objet) par l'esprit, par la pensée, en reliant entre elles des images, des perceptions qui le concernent ; distinguer, identifier, connaître par la mémoire le jugement ou l'action. » Nous n'avons pas manqué de souligner l'aspect d'initiative et de résolution transmis par la série des verbes. Nous n'avons pas non plus manqué de remarquer le ton rationaliste, proche de celui de la philosophie critique, lorsque le sens I se spécifie sous le sens I, 1 pour s'arrêter au verbe « identifier », au sens d'établir une relation d'identité entre

une chose et une autre. C'est bien dans cette direction que nous allons nous aussi avancer.

Mais ce ne sera pas au prix d'un court-circuit entre le plan lexical et celui du discours philosophique. Aussi bien la définition mère du *Robert* génère une diversité d'opérations qui appellent à un tri et à un travail supplémentaire de différenciation. La définition I, 2, qui porte au premier plan le sens d'identifier que nous avons nous aussi privilégié, se disperse à son tour entre plusieurs acceptions secondes.

Il m'a paru que le changement du statut langagier du lexique à la critique exigeait le détour par quelques concepts fondateurs susceptibles d'instaurer la rupture entre niveaux de discours. En première approximation, la présupposition la plus remarquable sur laquelle s'établit une philosophie critique de type transcendantal réside dans le concept de jugement pris à la fois au sens de capacité (ou faculté) et d'exercice (ou opération). Si ce concept est bien hiérarchiquement le plus proche de l'usage critique, c'est assurément la théorie cartésienne du jugement mise en place dans le *Discours de la méthode*, les *Méditations*, les *Principes*, les *Objections* et les *Réponses* qu'il faut considérer en premier. Cette théorie bénéficie d'une antériorité non seulement chronologique mais thématique et systématique indéniables (même si le verbe « reconnaître » et le substantif « reconnaissance » n'apparaissent qu'épisodiquement dans le texte cartésien).

Si la remontée au-delà du thème critique impose un bref séjour chez Descartes, ce n'est pourtant pas à la conception cartésienne du jugement que doit s'arrêter la réflexion à rebours. Une opération conceptuelle plus primitive encore est présupposée : on peut en détecter la requête dans la définition par Descartes de

l'acte de juger par la capacité de distinguer entre le vrai et le faux. Pouvoir distinguer fait corps avec juger dans la mesure où le verbe appelle un complément, qui assume effectivement la forme d'une alternative : le vrai/le faux. Le complément, porteur de l'épithète alternative, contraint à porter le regard du côté du quelque chose qu'appelle l'usage transitif du verbe « reconnaître » à la voix active. Aussi bien les définitions lexicales tiennent compte de cette transitivité à la faveur d'une discrète parenthèse : « saisir (un objet) par l'esprit, par la pensée » ; et, plus précisément : « identifier (quelque chose) ». Un objet, quelque chose, voilà bien le vis-à-vis objectal qui nous invite à associer « distinguer » à « identifier ». C'est alors la détermination de ce quelque chose qui constitue l'enjeu ultime de la remontée en direction des présupposés ultimes. Distinguer ce quelque chose, qu'il soit idée, chose ou personne, c'est l'identifier.

Deux opérations se trouvent ainsi répertoriées à la racine même de l'acte de juger : distinguer et identifier. La définition I, 2 du *Robert* laisse prudemment côte à côte les deux termes : « distinguer, identifier ». L'enquête philosophique lui donne raison : identifier et distinguer constituent une paire verbale indissociable. Pour identifier il faut distinguer, et c'est en distinguant qu'on identifie. Ce réquisit ne régit pas seulement une théorie de la reconnaissance limitée au plan théorique ; il gouvernera, avec la même insistance, tous les usages issus du retournement du reconnaître à l'être reconnu : c'est à être distinguée et identifiée que la personne humiliée aspire. En ce sens, l'usage « logique » des opérations de distinction et d'identification ne sera jamais dépassé, mais demeurera présupposé et inclus dans l'usage existentiel qui en restera définitivement

enrichi, qu'il s'agisse de distinction et d'identification appliquées à des personnes relativement à elles-mêmes ou à d'autres, ou prises dans leurs relations mutuelles. Une distinction, une identification « en vérité » demeurera toujours présupposée, ne serait-ce qu'à la faveur des estimations et des évaluations selon le bon et le juste : celles-ci ne cesseront d'impliquer des opérations d'identification et de distinction.

Mais si le jugement est, pour les Modernes, le porche royal qui donne accès à la problématique de la reconnaissance-identification, il n'est pas inutile de faire une pause avant de franchir ce porche, afin de prendre la mesure du caractère épochal de cet événement du jugement en position dominante. Le mot même « autre », que nous n'avons pas manqué de prononcer dans l'introduction, a fait l'objet, à une époque de la pensée qui remonte aux présocratiques, d'une dialectique acérée à laquelle Platon donne un souffle nouveau dans les dialogues dits métaphysiques, dans la série *Philèbe*, *Parménide*, *Théétète*, *Le Sophiste*. Nous, lecteurs déconcertés et accablés, n'avons pas d'autre ressource que d'assigner cette dialectique platonicienne à ce que je me permets, à la suite de Stanislas Breton, d'attribuer à la fonction méta- de la plus haute spéculation. Le philosophe y propose une ontologie de second degré, surplombant la théorie des « Formes » ou des « Idées ». Platon désigne dans ce cadre des entités qu'il qualifie de « plus grands genres ». De cette ontologie de degré supérieur relèvent non seulement les notions d'être et de non-être, qui hantent le discours platonicien depuis la querelle avec les sophistes, mais plusieurs autres « grands genres » impliqués dans les opérations de « participation » entre genres de premier degré. Il n'est pas indifférent que l'évocation de

ces « grands genres », et d'abord de ceux d'être et de non-être, soit l'occasion d'apories considérables suscitant la dialectique la plus acérée, telle celle du *Parménide*, et sa suite de redoutables « hypothèses ». Or c'est à ce même cycle de « grands genres » qu'appartiennent les idées de l'un et du multiple, du même et de l'autre, celles-ci donnant lieu à une série d'opérations de conjonction et de disjonction sous-jacentes à la moindre opération de prédication, dans la mesure où prédiquer un terme d'un autre c'est faire « participer une idée à une autre ». Le dialogue *Le Sophiste*¹ accentue encore la réduplication des niveaux de discours en proposant un ordre de dérivation entre quelques-uns de ces très « grands genres » ; ainsi, la polarité du même et de l'autre se révèle imbriquée dans la dialectique de l'être dans la mesure où le même doit se définir à la fois par le « relativement à soi » et le « relativement à autre chose ».

Nous sommes conduits ici à la racine de la notion d'identification, pour autant que celle-ci vise le « relativement à soi du même » jointe à la distinction du « relativement à autre chose que le même »². Voilà qui

1. *Le Sophiste*, texte établi et traduit par Auguste Diès, Paris, Les Belles Lettres, 1925. C'est cette traduction que nous adoptons ici.

2. Ainsi, poursuit *Le Sophiste*, dira-t-on que le « mouvement » (premier grand genre considéré) est autre que le « repos » ou autre que l'« être » : cette métacatégorie de l'autre, dit Platon, est « répandue à travers elles toutes ». « Chacune d'elles, en effet, est autre que le reste, non en vertu de sa propre nature, mais par le fait qu'elle participe à la forme de l'autre » (255e). Cette réitération sans recours à un genre ultérieur, à aucun autre genre, fait de l'autre dans cette énigmatique page du *Sophiste* la cinquième et dernière de la série. Platon insiste sur la dignité de ce « grand genre » : « Dans toute la suite (des genres), la nature de l'autre fait chacun d'eux autre que l'être et, par là même, non-être » (256e). Ainsi, l'être n'est la notion la plus haute de la philosophie par rapport au changement et à la permanence que si elle accepte d'être supplantée

nous situe bien loin du naïf essentialisme des « amis des Formes », lequel a trop souvent servi de paradigme du soi-disant platonisme et de toute sa descendance à travers les siècles.

Notre problème moderne du jugement est à bien des égards l'héritier de cette haute spéculation. Le problème pour Platon était, comme on l'a vu, de répliquer à l'interdit prononcé par Parménide d'attacher à un sujet-*même* une épithète-*autre*. Bref, de procéder à la prédication. Le philosophe répondait à ce défi par la théorie de la « communauté des genres », appelée aussi « participation », autrement dit la mutuelle combinaison des genres. Il n'est pas exagéré de prétendre que notre problème de la reconnaissance-identification est l'héritier lointain, à une autre époque de la pensée, du problème platonicien de la « communauté des genres ». Peut-on parler d'identifier sans évoquer la formule inspirée du commentaire que fait Auguste Diès du *Sophiste*: « Ce qui se pose s'oppose en tant qu'il se distingue et rien n'est soi sans être autre que le reste » ?

On nous permettra d'ajouter que ce patronage ancien constitue une raison supplémentaire de placer le thème de la reconnaissance-identification à la tête de notre parcours. Cette référence à une autre époque de la pensée contient en même temps un avertissement: nous sommes en effet invités à prendre conscience du caractère également épochal de la problématique du jugement dans laquelle nous nous engageons. Nous sommes à l'époque du sujet maître du sens. À cet avertissement se joint un encourage-

par la catégorie la plus insaisissable. L'être n'est la troisième que parce qu'il y a une cinquième, à savoir l'autre.

ment. Confrontés aux apories du modèle de pensée issu de la révolution copernicienne, dont est solidaire la recognition kantienne, il nous est loisible d'évoquer le souvenir de cette antique dialectique qui ne devait rien au primat de la subjectivité. Il nous est permis dès lors de nous demander si ce souvenir retrouvé ne recèle pas dans ses plis la possibilité de répliquer par une seconde révolution à la révolution copernicienne et de chercher du côté des « choses mêmes » les ressources de développement d'une philosophie de la reconnaissance progressivement soustraite à la tutelle de la théorie de la connaissance.

Cet avertissement et cet encouragement une fois mis en réserve, franchissons de bon cœur le porche royal du jugement.

Deux philosophies du jugement, présidant à deux conceptions différentes de l'identification, seront considérées : celle de Descartes et celle de Kant. D'elles résulteront deux époques du problème de la reconnaissance. Pour la première, identifier fait paire avec distinguer, dans le droit fil des considérations qui précèdent concernant le même et l'autre. Par rapport à l'approche cartésienne, Kant opère un déplacement significatif, en subordonnant identifier à relier. En un sens, ce déplacement est accrédité par les emplois de la langue courante attestés par le lexique ; mais le lexique laisse côte à côte les deux définitions, au besoin sous la même rubrique, comme on a vu dans *Le Robert*. Il appartient à la réflexion philosophique de dissocier les deux emplois et de les référer aux événements de pensée desquels dérive le déplacement d'une conception à l'autre de l'identification.

Les événements de pensée ici évoqués affectent le cœur de la philosophie du jugement. S'il est vrai que

PARCOURS DE LA RECONNAISSANCE

c'est à la thématique de la méthode que nous devons la rupture avec la tradition et, à travers celle-ci, avec la pratique langagière ordinaire, c'est dans une psychologie rationnelle que se constitue la théorie cartésienne du jugement. Elle ne sera pas sans mérite à nos yeux dans la mesure où elle fait place au mouvement de pensée qui justifie le recours subreptice (dans les conditions que l'on dira) au terme « reconnaître » et à son emploi approprié.

Avec Kant, le passage de la psychologie rationnelle à l'approche transcendantale commande l'exégèse de la recognition, qui est à certains égards la cible de cette première étude. Cible décevante, pouvons-nous dire par anticipation, dans la mesure où la recognition restera une pièce secondaire dans une théorie de la connaissance qui ne laisse aucune place à l'autonomie de la reconnaissance à son égard.

I

Descartes : « distinguer le vrai du faux »

Descartes n'est certes pas le premier à élaborer une théorie du jugement, opération majeure de la pensée. Mais il est le premier à inaugurer cette analyse par un acte de rupture, que je mets en relation avec mon thème de l'écart entre le traitement lexical et le traitement proprement philosophique des notions communes aux deux registres. De cette rupture, Descartes donne, dans la première partie du *Discours de la méthode*¹, une version biographique dans le cadre de ce qu'il appelle la « fable » de ses années d'apprentissage ; puis il en donne une version épistémologique dans la seconde partie, en liaison avec l'idée même de méthode. La première version nous importe dans la mesure où elle raconte de quelle façon s'est faite la rupture avec une éducation intellectuelle marquée par la mémoire et la littérature ; c'est aux mêmes ressources langagières que le lexicographe a recours, non seulement dans ses citations référencées mais dans le corps de ses définitions. Or, dit Descartes, « j'étais nourri aux lettres dès mon enfance et parce qu'on me persuadait que par leur moyen on pouvait acquérir un

1. Je cite Descartes dans l'édition des *Œuvres philosophiques* t. I et II par Ferdinand Alquié, Garnier, 1964.

sens clair et assuré de tout ce qui est utile à la vie, j'avais un extrême désir de les apprendre » (Descartes, *Le Discours de la méthode, Œuvres philosophiques*, t. I, p. 571). Et encore : « Car c'est quasi le même de converser avec ceux des autres siècles que de voyager » (*op. cit.*, p. 573).

Certes, Descartes ne manquera pas de rétablir un contact avec les conversations ordinaires, à l'occasion de « La morale de provision » ou dans les considérations sur les *Passions de l'âme*, les « Lettres sur la conduite de la vie », sans oublier le recours aux « Enseignements de la nature » concernant l'union substantielle de l'âme au corps dans la sixième *Méditation*. Mais cette remise en valeur de significations usuelles est le bénéfice différé d'un discours inauguré par un acte de rupture.

Au plan épistémologique, la méthode est le titre emblématique du discours ici tenu. Ce geste est un geste de rupture d'une grande violence spirituelle : « Considérant combien il peut y avoir de diverses opinions, touchant une matière, qui soient soutenues par des gens doctes, sans qu'il y en puisse avoir jamais plus d'une seule qui soit vraie, je réputais presque pour faux tout ce qui n'était que vraisemblable » (*op. cit.*, p. 576). On ne peut choisir avec plus de véhémence de distinguer avant de définir. Certes, l'acquisition du savoir positif reste la cible : « Et j'avais toujours un extrême désir d'apprendre à distinguer le vrai d'avec le faux pour voir clair en mes actions et marcher avec assurance en cette vie » ; « voir clair », « assurance », disent le versant positif, comme plus haut « réfuter presque pour faux » disait le versant négatif, la façon dont définir et distinguer se répondent. Quant à la marque de l'initiative présidant à une telle entreprise,

elle s'exprime par un verbe d'une grande force, « recevoir » : « recevoir en ma créance ». Ce verbe englobe toutes les figures de rejet et d'accueil. On peut y voir la matrice du reconnaître qui fera dans les *Méditations* une apparition furtive.

Ce « recevoir » actif est au cœur du premier des quatre préceptes de la méthode. Ce précepte s'énonce ainsi : « Le premier était de ne recevoir jamais aucune chose pour vraie que je ne la connusse évidemment être telle : c'est-à-dire, d'éviter soigneusement la précipitation et la prévention ; et de ne comprendre rien de plus en mes jugements que ce qui se présenterait si clairement et distinctement en mon esprit que je n'eusse aucune occasion de le mettre en doute. » Dès ce premier texte se fait jour d'une part le caractère résolu de ce projet et d'autre part le côté d'attestation de certitude qui trouve son expression grammaticale dans l'usage à la voix active du verbe « reconnaître ». Reconnaître, à ce stade de notre enquête, c'est encore simplement connaître, mais ce vocable, encore muet, auquel les philosophies ultérieures nous rendront attentifs, dit bien la véhémence assertive du discours tenu. D'autre part, le recours au reconnaître, que nous ne verrons apparaître que de façon furtive dans le cours des *Méditations*, apparaît dès maintenant approprié à des situations de discours où se fait jour la faiblesse de l'entendement humain, qui se résume dans la hantise de l'erreur qui transit le discours cartésien. L'évocation du doute dans la première règle de la méthode fait déjà allusion à une hésitation surmontée. Ce que j'ai appelé attestation de certitude qui fait de la reconnaissance la confirmation et, si nécessaire, la réitération de la force du connaître était déjà à l'œuvre dans la narration que Descartes fait dans la première

partie du *Discours* de sa rupture avec une éducation intellectuelle régie par la mémoire et la littérature. La deuxième partie donne la version épistémologique de cette rupture. La méthode sera la discipline de pensée au service de ce projet intrépide de « parvenir à la connaissance de toute chose dont mon esprit serait capable ». Quant à la marque de l'initiative présidant à l'entreprise, elle s'exprime par ce verbe d'une grande force, « recevoir », dont nous venons de recueillir l'inscription dans la première règle de la méthode.

Quant au contenu de ce recevoir, son évidence n'est pas définie autrement que par les caractères de l'idée simple : la clarté et la distinction. Ce lien entre clarté et distinction peut être tenu pour équivalent à celui entre définir et distinguer. On le voit par les contraires : le contraire de clair est obscur, c'est-à-dire non délimité par des contours discernables ; le contraire de distinct est confus, le même ne se distinguant pas de l'autre. Les quatre préceptes ne feront que hiérarchiser les idées du simple au complexe selon la règle de l'ordre. C'est dans cette règle que s'atteste la maîtrise de la pensée. Un accent héroïque de résolution est mis sur toute l'entreprise placée sous le titre de « Recherche de la méthode » ; il rappelle le thème socratique de la *zêtêsis*, de la « recherche », marqué par le courage intellectuel.

Pourquoi, néanmoins, le reconnaître ne peut-il à ce stade se distinguer du connaître ? Pour une raison fondamentale. Comme la suite de cette étude le montrera, c'est du côté des choses et de leurs rapports différents au changement, selon qu'elles sont des objets usuels, des êtres animés ou des personnes, que le reconnaître se distingue de façon décisive du connaître au point de le précéder. Or, pour Descartes, du *Discours* aux

Méditations et aux *Principes*, le « recevoir pour vrai » n'a pour vis-à-vis que l'idée. Certes, l'idée est l'idée de quelque chose qu'elle représente. Mais la différenciation de ce quelque chose selon la variété des choses représentées n'importe pas à la qualification de la valeur représentative de l'idée : seules importent sa clarté, sa distinction et sa place dans l'ordre du simple au complexe¹.

Les *Méditations* ne retrancheront rien à cet aspect de résolution. Toutefois, le caractère laborieux de la démonstration, limitée dans les trois premières *Méditations* à trois assertions – je suis, Dieu existe, la pensée est substantiellement distincte du corps –, laisse percevoir un fond d'inquiétude qui justifie qu'on attache à l'idée

1. Tout n'est pourtant pas dit sur l'idée et son rapport au défini sous les trois épithètes du simple, du clair et du distinct. Les idées, ne l'oublions pas, sont « idées des choses ». Outre leur présence à l'esprit, elles ont une valeur représentative qui permet de parler de « l'idée des choses » : « Entre mes pensées, quelques-unes sont comme les images des choses, et c'est à celles-là seules que convient proprement le nom d'idée : lorsque je me représente un homme, ou une chimère, ou le ciel, ou un ange, ou Dieu même » (troisième *Méditation*, *Ceuvres philosophiques*, t. I, p. 433). En outre, au terme de représentation est attaché celui de « réalité objective », d'« être objectif », par quoi l'idée jouit d'un statut ontologique remarquable. Ce dernier est si essentiel qu'il sert de prémisse à l'argument de la troisième *Méditation*, où l'existence de Dieu est démontrée à partir de l'idée que cette « réalité objective » de l'idée présente des degrés de perfection : « Celles qui me représentent des substances sont sans doute quelque chose de plus et contiennent en soi (pour ainsi dire) plus de réalité objective, c'est-à-dire participent par représentation à plus de degrés d'être ou de perfection que celles qui me représentent seulement des modes ou des accidents » (*op. cit.*, p. 437-438). Ainsi, l'idée de Dieu « a certainement en soi plus de réalité objective que celle par qui les substances finies me sont représentées » (*ibid.*). L'argument qui suit, consistant à appliquer un raisonnement par causalité à cette réalité objective et conduisant à la conclusion selon laquelle l'idée que j'ai de Dieu ne peut tenir son origine de moi seul, en raison de mes imperfections, mais procède de Dieu lui-même, cet argument tombe hors de mon propos. Celui-ci se borne à affirmer que la sorte de perfection attachée

de reconnaissance l'aveu d'une résistance spécifique à la conquête du vrai. J'ai évoqué un peu plus haut la hantise de l'erreur. Elle transite la quatrième *Méditation*, consacrée précisément au jugement, cet acte de pensée désigné tout à l'heure par le terme « recevoir » (« ne recevoir jamais aucune chose pour vrai qui ne le soit »). La possibilité de recevoir le vrai pour faux se profile comme l'ombre négative de ce fier recevoir. D'où le ton de réassurance sur lequel s'ouvre la quatrième *Méditation*. Elle commence par un bilan soigneux des acquis des *Méditations* précédentes. Or c'est au cours de cette brève revue que survient, du moins dans la version française des *Méditations*, le verbe « reconnaître ». Une première fois, évoquant l'argument du malin génie, si essentiel à la découverte de la première vérité, l'auteur fait une pause et note : « Car [...] je reconnais (du latin *agnosco*) qu'il est plus impossible que jamais il me trompe » (*op. cit.*, p. 456). La pertinence du choix du traducteur paraît solidaire de la fonction de révision et de récapitulation assignée à ce long *incipit*. De fait, l'avancée ne tarde pas à suivre la pause, avancée ponctuée par l'expression « j'expérimente » (*experientior*) : « En après j'expérimente en moi une certaine puissance de juger... » (*ibid.*). La *Méditation* a désormais trouvé son centre de gravité.

La deuxième occurrence du vocable « reconnaître » n'est pas moins significative. Avant de procéder à la distinction des deux facultés de connaître et d'élire, qui sont celles de l'entendement et de la volonté, Descartes

à la réalité objective de l'idée, en tant qu'idée de quelque chose, constitue le défini de l'idée claire à la recherche duquel nous venons de nous livrer. La corrélation est ainsi complète entre le couple clair/distinct et le couple définir/distinguer que je tiens pour la première approximation d'un concept intégral de reconnaissance.

écarte le soupçon qui voudrait qu'il existe une puissance de faillir qui viendrait de Dieu, comme celle de discerner le vrai du faux. Mon propos ne me permet pas de m'arrêter à la discussion aiguë où sont mises à l'épreuve successivement « une certaine idée négative du néant », les idées de « défaut », de « privation » ; une issue est trouvée avec l'idée, digne de Pascal, selon laquelle « je suis comme un milieu entre Dieu et le néant ». Cette idée donne une assise ontologique à l'aveu double que notre puissance de bien juger peut faillir – mais que ce défaut est de notre fait. La suite de la *Méditation* en dira le comment. Or c'est en faisant révision de cet argument que notre traducteur accueille à nouveau le vocable « reconnaître » : « Sachant déjà que ma nature est extrêmement faible et limitée, et au contraire que celle de Dieu est immense, incompréhensible et infinie, je n'ai plus de peine à reconnaître (*ex hos satis etiam scio*) qu'il y a une infinité de choses en sa puissance, desquelles les causes surpassent la portée de mon esprit » (*op. cit.*, p. 458). Ce n'est plus, comme dans la première occurrence, l'expression du retard de l'aveu de la vérité sur sa découverte, mais une allusion à l'hésitation sur laquelle la certitude est conquise : « J'ai découvert une raison suffisante (*satis etiam scio*) d'écarter de ma créance que Dieu ait pu me donner une puissance de faillir. »

Une troisième occurrence du terme « reconnaître » est tout aussi suggestive. Le mot s'insère dans un réseau de « quoique » et de « toutefois », qui trahit la persistance et l'insistance de la crainte d'errer : « Et quoique, depuis que j'ai fait dessein de douter de toute chose, je n'aie connu certainement que mon existence et celle de Dieu, toutefois aussi, depuis que j'ai reconnu (*animadverti*) l'infinie puissance de Dieu, je ne saurais nier

qu'il n'ait produit beaucoup d'autres choses, ou du moins qu'il n'en puisse produire, en sorte que j'existe et sois placé dans le monde, comme faisant partie de l'universalité de tous les êtres¹ » (*op. cit.*, p. 459).

Il faut attendre la quatrième *Méditation* pour avoir une analyse de l'opération de penser qui consiste à juger ; c'est là que se détermine, sans considération pour le « quelque chose » de l'idée, l'acte de penser que le *Discours de la méthode* a désigné par le terme « recevoir » ; et c'est dans l'analyse des composantes constitutives de l'acte de juger que se précise la sorte de subjectivité avec laquelle rompra la philosophie critique, au prix des conséquences que l'on dira concernant l'acception nouvelle donnée au verbe « reconnaître ».

1. Il est d'autres occurrences du verbe « reconnaître » dans les *Méditations*. On en rencontre une dans la deuxième *Méditation*, dans un contexte comparable à celui de la quatrième *Méditation*. Descartes vient de démontrer que, pour l'âme, exister c'est penser. Mais un scrupule s'est glissé : « Et quoi davantage ; j'exciterai mon imagination pour chercher si je ne suis point quelque chose de plus. Je ne suis point cet assemblage de membres, que l'on appelle le corps humain ; je ne suis point un air délié et pénétrant répandu dans tous ces membres ; je ne suis point un vent, un souffle, une vapeur, ni rien de tout ce que je puis feindre ou imaginer, puisque j'ai supposé que cela n'était rien, et que, sans changer cette supposition, je trouve que je ne laisse pas d'être certain que je suis quelque chose. » C'est à la suite de ces dénégations que le philosophe s'écrie : « J'ai reconnu que j'étais, et je cherche quel je suis, moi que j'ai reconnu être » (*op. cit.*, p. 419) (*novi me existere : quaero quis sim ego ille quem novi*). *Novi* : au temps passé accompli. C'est la situation du reconnaître par rapport au connaître. On trouve ailleurs des occurrences du verbe « reconnaître » se référant à l'idée de signe de reconnaissance. Dans une réponse aux secondes *Objections*, on lit ceci : « J'ai pensé que je ne ferais pas peu si je montrais comment il faut distinguer les propriétés ou qualités de l'esprit des propriétés ou qualités du corps, et comment il les faut reconnaître » (*op. cit.*, p. 553). Un peu plus loin, discutant la question de savoir si un athée peut connaître clairement que les angles d'un triangle sont égaux à deux droits, Descartes écarte cette suggestion excessive, mais maintient que ce n'est pas par une vraie et certaine science qu'il connaît : il sera toujours en danger d'être déçu par

J'ai voulu rassembler quelques occurrences du vocable « reconnaître » dans le texte cartésien. Elles se rapportent d'une manière ou d'une autre à ce qu'on pourrait appeler les aléas de l'exercice du jugement. C'est dans ces aléas, qui confortent la hantise de l'erreur, que je discerne les prodromes de la crise de l'idée de reconnaissance qui m'occupera dans les études suivantes. L'analyse bien connue du jugement, partagé entre l'entendement qui conçoit et la volonté qui élit, opération commune à « assurer » et « nier », est destinée à éliminer définitivement le soupçon sans cesse renaissant de l'existence d'une faculté de faillir. C'est de moi, et de moi seul, que dépend l'usage de la faculté d'élire. C'est alors que le terme « reconnaître » surgit une nouvelle fois : « De tout ceci je reconnais (*ex his autem percipio*) que ni la puissance de vouloir, laquelle j'ai reçue de Dieu, n'est point d'elle-même la cause de mes erreurs, car elle est très ample et très parfaite en son espèce ; ni aussi la puissance d'entendre ou de concevoir : car ne concevant rien que par le moyen de cette puissance que Dieu m'a donnée pour concevoir, sans doute (*procul dubio*) que tout ce que je conçois, je le conçois comme il faut, et il n'est pas possible qu'en cela je me trompe » (*op. cit.*, p. 462-463). L'affirmation de l'impossibilité d'être trompé au plan de la pure conception est ainsi soulignée d'un énergique *sine dubio* dont l'équivalent français – « sans doute » – n'exprime pas toute la force.

La sorte de confirmation qu'exprime le verbe « reconnaître » met un sceau de certitude inébranlable sur tout le parcours achevé.

les choses qui lui semblent très évidentes et ne sera « hors du danger [de confusion] si premièrement il ne reconnaît un Dieu » (*op. cit.*, p. 565). On retrouve, dans ces dernières citations, des usages relevant du lexique ordinaire de la reconnaissance.

Je me suis attaché à des traits ponctuels de la philosophie cartésienne du jugement : à ceux précisément qu'éliminera la philosophie kantienne du jugement ainsi que tout ce qui relève d'une « psychologie rationnelle », que Kant soumettra aux « Paralogismes de la dialectique transcendantale ». Mais ce sont des traits pertinents de l'idée de reconnaissance sur la voie de sa dissociation de celle de connaissance simple. L'acte de « recevoir une idée pour vraie » mobilise un sujet qui, pour n'être pas réductible à la personne dénommée Descartes, n'en est pas moins un je qu'on peut dire exemplaire, celui-là même qui atteste la première vérité : « Je suis, j'existe. » C'est, en outre, un sujet qui en appelle à son lecteur : Descartes, le premier, joint à l'édition de ses *Méditations* celle des *Objections* et de ses *Réponses*. Publiés ensemble, ces textes différents constituent un « philosopher ensemble » non moins exemplaire que le sujet résolu de la recherche de la méthode. Entre l'autobiographie qui n'est pas du ressort de la philosophie et l'unité numérique de la conscience transcendantale selon Kant, il y a place pour un sujet responsable de l'erreur et donc du « recevoir pour vrai ». C'est ce sujet même du reconnaître qui, un peu plus loin dans notre parcours, demandera à être lui-même reconnu.

Pour ma part, je prendrai volontiers le parti de Descartes pour les éléments de phénoménologie du jugement que nous lui devons, à l'encontre de l'appauvrissement résultant de l'élimination par la philosophie transcendantale de certains traits majeurs de l'expérience de l'acte de juger. À cet égard, les occurrences du verbe « reconnaître » sous la plume du traducteur des *Méditations* en langue française sont particulièrement précieuses. On a noté les circonstances

de cet emploi : aveu implicite d'un retard de la confirmation sur la découverte du vrai, allusion à l'hésitation, au doute, à la résistance précédant la franche affirmation de la certitude. Le *Discours de la méthode* ne place-t-il pas l'énoncé des préceptes de la méthode sous l'égide de la « recherche de la méthode » ? On retrouve l'antique *zêtêsis* des socratiques : chercher pour trouver. On peut parler en ce sens d'une phénoménologie du jugement qui échapperait à l'alternative entre une psychologie empirique et une analyse transcendante. Elle est centrée sur le verbe « recevoir » ; au même cycle appartiennent les expressions « expérimenter », « trouver » et, bien entendu, « douter ». C'est à cette intime histoire de la recherche de la vérité, que dramatise la hantise de l'erreur, que nous devons les analyses de la quatrième *Méditation*.

Peut-être faut-il aller plus loin : le verbe « recevoir », dans l'expression « recevoir pour vrai », ne tient-il pas en réserve des ressources de description qui excèdent la simple opération du définir/distinguer, ressources régies par la dialectique supérieure du même et de l'autre ? Pour le dire vite, la théorie cartésienne du jugement, tributaire d'une psychologie des facultés, met en réserve un concept de transition entre deux acceptions du vocable « reconnaître » que *Le Robert* place sur deux branches différentes de l'arbre lexical : « saisir (un objet) par l'esprit, par la pensée » et « accepter, tenir pour vrai (ou pour tel) ». Ce que j'appellerais volontiers la phénoménologie cartésienne du jugement n'invite-t-elle pas à lier entre elles, au plan philosophique, ce que le lexique paraît avoir séparé au plan de l'usage quotidien ? Le paradoxe serait alors ici que la problématisation, liée à l'événement de pensée que constitue l'apparition de la philosophie carté-

sienne dans le ciel philosophique, n'aurait pas seulement contribué à l'effet de dispersion que j'attribue à l'irruption du questionnement philosophique dans le milieu de l'usage des langues naturelles ; n'aurait-elle aussi pour effet de mettre en réserve des traits qui ne seront repris que dans d'autres configurations philosophiques ?

Reste à dire pourquoi une philosophie de la reconnaissance ne peut néanmoins se déployer sur un sol cartésien. Il ne suffit pas que s'esquisse *a parte subjecti* une distance de doute et d'inquiétude pour donner consistance à la distinction entre connaissance et reconnaissance. Comme la suite de notre investigation l'établira, c'est principalement *a parte objecti* que la reconnaître fait valoir ses titres. Pour le dire par anticipation, il faut que le changement mette sa marque sur des êtres du monde, et de façon la plus significative sur l'être humain, pour que se creuse une hésitation, un doute, qui donne à la reconnaissance son caractère dramatique ; c'est alors la possibilité de la méconnaissance qui donnera à la reconnaissance sa pleine autonomie. La méconnaissance : forme existentielle et intramondaine, dont la méprise, forme plus théorique d'inquiétude, n'épuise pas le sens.

II

Kant : relier sous la condition du temps

Avec le concept kantien de la recognition (de l'allemand *Rekognition*), nous portons au lexique philosophique un terme qui, à bien des égards, est sans antécédent dans la tradition antérieure. Si, en effet, la prééminence du jugement est acquise avec Descartes, au titre de la méthode dans le *Discours*, puis à titre thématique dans la quatrième *Méditation*, c'est une autre fonction du jugement qui entre en scène avec Kant, entraînant une révolution concernant le sens attaché à la subjectivité titulaire de cette fonction. Pour Descartes et pour Kant, reconnaître – que le mot soit prononcé ou non – c'est identifier, saisir par la pensée une unité de sens. Mais pour Descartes, identifier est inséparable de distinguer, c'est-à-dire séparer le même de l'autre, mettre fin à la confusion jointe à l'obscurité ; en résulte l'évidence de l'idée « reçue » pour vraie. Pour Kant, identifier c'est relier. Si nous retournons au lexique du langage ordinaire, comme au vivier des significations en usage, nous retrouvons cette signification juxtaposée à celle que nous avons précédemment isolée. Rappelons la définition n° I du *Robert* : « Saisir (un objet) par l'esprit, par la pensée, en reliant entre elles des images, des perceptions qui le concernent ; distinguer, identifier, connaître par la mémoire, le jugement et l'action. » Le

« relier » est à la place d'honneur ; mais il peut être pris dans le sens de l'empirisme de langue anglaise, aussi bien qu'au sens transcendantal que l'on va préciser.

Mais la promotion de la fonction de liaison, de connexion, de synthèse, n'est pas seule à caractériser la contribution spécifique de Kant à une grande philosophie de la reconnaissance ; il faut y ajouter la prise en compte du temps, plus généralement de la sensibilité, dans l'opération de synthèse que la reconnaissance ponctue de la façon que l'on va dire. Est sans précédent cette manière de situer le jugement au point d'intersection des deux « souches de la connaissance humaine », à savoir la capacité de recevoir et celle de penser, assignée la première à la sensibilité, la seconde à l'entendement, selon l'expression de Kant à la fin de l'Introduction à la *Critique de la Raison pure*¹ (« Il y a deux souches de la connaissance humaine, qui viennent peut-être d'une racine commune, mais inconnue de nous, à savoir la *sensibilité* et l'*entendement* ; par la première, *les objets nous sont donnés*, par la seconde, ils sont *pensés* » (A 15, B 30). Cette situation de jugement porte la marque de la philosophie critique. Si donc on peut considérer comme un déplacement à l'intérieur de la théorie du jugement la substitution de relier à distinguer, l'incorporation du temps et de la sensibilité à la problématique du jugement constitue un agrandissement sans précédent de cette problématique.

1. Je cite la traduction française de la *Critique de la Raison pure* dans l'édition de la Bibliothèque de La Pléiade, par J. Barni, revue, modifiée et corrigée par A. J.-L. Delamarre et F. Marty. La première édition, qui date de 1781, est signalée par la lettre A, la seconde, parue en 1787, l'est par la lettre B, selon la graphie de l'édition originale de l'Académie royale des sciences de Berlin.

En revanche, tous les traits de la théorie cartésienne du jugement qui autorisent à esquisser une distinction entre reconnaître et connaître sont exclus du champ de la philosophie critique en même temps que l'appareil de la psychologie rationnelle, au point que l'on peut affirmer : reconnaître c'est connaître. Malgré son grand intérêt, la théorie de la recognition ne contredira pas cette équation.

Deux thèses président à cette élimination de la psychologie rationnelle : d'abord l'affirmation de l'hétérogénéité initiale des deux « souches » de la connaissance nommées plus haut, affirmation qui place la théorie du jugement avec celle de la recognition au point d'intersection de ces deux sources. Ensuite la distinction entre le point de vue transcendantal et le point de vue empirique, qui place l'*a priori* hors du champ de l'expérience.

Cet entrecroisement inédit entre les deux distinctions majeures, celle concernant les souches de la connaissance humaine et celle concernant les niveaux de constitution du sens, constitue l'événement de pensée fondateur de la philosophie critique. Il est professé dans les quelques lignes qui concluent l'Introduction de la *Critique de la Raison pure* : « Or, en tant que la sensibilité devrait contenir des représentations *a priori*, constituant la condition sous laquelle les objets nous sont donnés, elle appartiendrait à la philosophie transcendante » (A 16, B 34). Le « or » est la seule marque rhétorique avertissant de l'immensité de cette décision primordiale et, si l'on ose dire, séminale. À cet égard, le ton sur lequel sont prononcées les définitions terminologiques qui désormais régissent le discours est sans réplique : « J'appelle *pures* (dans le sens transcendantal) toutes les représentations où l'on ne retrouve

rien qui appartienne à la sensation » (A 20, B 34) ; « Une science de tous les principes de la sensibilité *a priori*, je l'appelle *esthétique transcendantale* » (A 21, B 34) ; « L'objet indéterminé d'une intuition empirique s'appelle *phénomène* » (A 20, B 34).

1. ... sous la condition du temps

La priorité reconnue à l'Esthétique transcendantale est très tôt affirmée : « La théorie transcendantale de la sensibilité devrait appartenir à la première partie de la science des éléments, parce que les conditions sous lesquelles seulement les objets de la connaissance humaine sont donnés précèdent celles sous lesquelles ils sont pensés » (A 16, B 30). D'un seul souffle est affirmée l'antécédence de l'Esthétique transcendantale par rapport à l'Analytique et la prévalence du point de vue transcendantal sur le point de vue empirique. Cette dissociation du transcendantal et de l'empirique touche non seulement la théorie de l'espace, mais à titre éminent la théorie du temps dont nous avons relevé l'entrée dans notre champ d'investigation. Que le temps ne soit pas un concept empirique, tiré de l'expérience sensible, mais une représentation *a priori*, cela est décidé en même temps qu'est tranché le statut de l'Esthétique transcendantale : l'approche transcendantale se précède en quelque sorte elle-même. En toute affection par l'objet, il doit être possible de distinguer la matière sensorielle, donnée *a priori* et la forme qui fait que « le divers du phénomène peut être ordonné selon certains rapports » (Esthétique transcendantale, § 1). Est appelée Esthétique transcendantale la science

de tous les principes *a priori* de la sensibilité. Que ces principes ne soient pas des concepts de l'entendement, des concepts discursifs, comme par exemple la catégorie de causalité, mais bien des principes de la sensibilité, sans pourtant procéder de l'expérience, voilà la grande trouvaille de Kant et aussi la grande énigme posée en préface à la théorie de la recognition.

Le temps de l'Esthétique transcendantale n'est ni le temps vécu de l'âme, ni le temps des changements dans le monde, mais la forme du sens interne, comme l'espace est celle du sens externe, et finalement de l'un et de l'autre, dans la mesure où toutes les représentations passent par le sens interne : « Le temps n'est autre chose que la forme du sens interne, c'est-à-dire de l'intuition de nous-même et de notre état intérieur » (Esthétique transcendantale, § 6b).

En termes positifs : « Le temps est la condition formelle *a priori* de tous les phénomènes en général » (§ 6a). Or cette formule fait plus que réécrire l'argument négatif, il ajoute un trait inattendu qui donne à la querelle autour du sens interne un enjeu considérable. Voici que le temps est forme pure non seulement de toute intuition interne, mais aussi de toute intuition externe ; qu'elles aient ou non pour objet des choses extérieures, toutes les représentations « appartiennent toujours, en elles-mêmes, en tant que déterminations de l'esprit, à l'état interne » (§ 6c). D'où résulte que le temps est la condition *a priori* de tout phénomène en général, immédiatement pour le sens interne, médiatement pour le sens externe. Les commentateurs ont souligné l'importance de cette réduction à la forme du temps du sens interne, fort dans le passé de sa prétention à pénétrer les secrets de l'âme, sa réalité substantielle, sa liberté.

Le lecteur d'aujourd'hui a de la peine à mesurer l'énormité de la révolution que constitue la disqualification du sens interne en tant que révélateur d'un moi substance, d'une âme en soi, comme il le fut dans le cadre de la psychologie rationnelle, chez Descartes, mais encore chez Locke, Leibniz et Wolff. La forme du temps occupe désormais la place stratégique jusque-là tenue par le sens interne. En revanche, la fragilité de l'argumentation transcendantale dans le cas du temps, faute d'un symétrique de même poids que la géométrie du côté de l'espace (la cinétique ?), explique que la bataille en faveur de l'idéalité de la forme du temps se poursuit dans tous les registres de la philosophie critique : le sens interne, ne pouvant plus garantir la réalité du sujet de la liberté, celle-ci est livrée aux antinomies sur la causalité dans la Dialectique transcendantale. Mais, dès avant la prise en considération des antinomies de rang cosmologique, c'est au plan des « paralogismes de la psychologie rationnelle » que l'opération de démolition du dogmatisme du sens interne est menée. Pour le temps seul, non pour l'espace où tout se joue au plan de l'Esthétique transcendantale, il faut le concours d'une discipline adonnée à la mise à nu des *illusions* d'une raison toujours tentée de se soustraire à ses limites.

Pour notre enquête, le trait le plus significatif est le calque de la démonstration concernant le temps sur celle concernant l'espace. Le temps, en tant que forme, se réduit aux relations de succession et de simultanéité qui en font une grandeur unidimensionnelle, toutes les parties du temps se distinguant à l'intérieur d'un temps unique, infini au sens de sans limites. C'est sur ce temps que joue la recognition dont nous allons parler. Une

seule concession, purement tactique, est à noter : si la critique refuse au temps toute réalité *absolue*, elle lui accorde une réalité *empirique*, c'est-à-dire « une validité objective par rapport à tous les objets qui peuvent être donnés à nos sens » (A 35, B 52). La victoire n'est pourtant pas acquise sans résistance : dans le paragraphe 7 intitulé « Explication », Kant s'attaque à ceux de ses lecteurs supposés conquis par la thèse de l'idéalité de l'espace mais récalcitrants à celle de l'idéalité du temps. Kant formule en leur nom l'objection. Voici comment elle se formule : « Il y a des changements réels (c'est ce que prouve la transformation de nos propres représentations, voudrait-on nier tous les phénomènes externes avec leurs changements). Or des changements ne sont possibles que dans le temps, donc le temps est quelque chose de réel » (A 38, B 53). On peut penser que la réplique obstinée de Kant n'a réussi qu'à colmater la brèche ouverte par la question du changement. (« Sa réalité empirique demeure donc comme condition de toutes nos expériences. Seule la réalité absolue ne peut lui être accordée d'après ce qui a été avancé plus haut. Il n'est autre chose que la forme de notre intuition interne. Si on en retranche la condition particulière de notre sensibilité, alors le concept du temps disparaît aussi ; il n'est point inhérent aux objets eux-mêmes, mais seulement au sujet qui les intuite » (A 38, B 54). C'est dans cette faille de l'argument que s'engouffrera, à partir de Husserl, une phénoménologie encore appelée transcendantale, mais capable de thématiser dans le cadre d'une philosophie du « monde de la vie » quelque chose comme un temps de l'être-au-monde avec ses changements réels.

2. Relier

C'est dans le cadre d'une logique transcendantale que la coordination annoncée dans l'Introduction de la *Critique de la Raison pure* entre le plan de la sensibilité par quoi des objets sont donnés et celui de l'entendement par quoi ils sont pensés est thématisée. Dans la perspective de la critique, le dédoublement de la connaissance entre sensibilité et entendement recroise la distinction entre la perspective transcendantale et la perspective empirique¹.

En dépit de la priorité accordée à l'Analytique des concepts qui contient la justification entière de l'application des catégories à l'expérience, c'est le jugement qui reste l'axe de la *Critique*. L'acte de relier, cette opération unique dans laquelle se compose la réceptivité de la sensibilité et la spontanéité de l'entendement, est un acte fondamentalement de jugement. Après avoir procédé à une décomposition en concepts

1. Rappelons la terminologie très spéciale de la *Critique*: «logique» est le nom donné à la science des règles d'entendement en général (A 52). Est appelée «transcendantale» la logique qui ne considère que la forme dans le rapport des connaissances entre elles, «c'est-à-dire la forme de la pensée en général» (A 55). Parlant de vérité, ordinairement définie par la conformité de la connaissance à son objet, il ne s'agit dans ce cadre rigoureux que des critères de conformité entre règles de l'entendement et principes de sensibilité, à l'exclusion de la vérité matérielle des propositions empiriques. Cette réduction du champ de la vérité au plan transcendantal a pour contrepartie le démantèlement des allégations vides que l'esprit se forge hors du champ délimité par l'Esthétique transcendantale, à savoir la référence à quelque chose de l'espace et du temps. Une *logique de l'apparence* doublera donc la logique transcendantale. Celle-ci se décomposera entre une Analytique des concepts consacrée à la décomposition de l'entendement en une pluralité de principes formels, à savoir les catégories, et une Analytique des principes consacrée à la faculté de juger. La première n'a de sens qu'au regard de la seconde qui replace le jugement à la place d'honneur qui est la sienne.

purs le pouvoir même de l'entendement, à laquelle nous devons la table des catégories, Kant déclare : « Or, l'entendement ne peut faire aucun autre usage de ces concepts que de juger par leur moyen. Comme aucune représentation ne se rapporte immédiatement à un objet, si ce n'est l'intuition, un concept n'est jamais rapporté immédiatement à un objet, mais à quelque autre représentation de celui-ci (qu'elle soit une intuition ou déjà même un concept). Le jugement est donc la connaissance médiate d'un objet, par suite la représentation d'une représentation de celui-ci » (A 68, B 93). Ce texte sera pour la suite de l'analyse notre étoile directrice. Il est entendu que juger n'est pas composer la faculté d'élire avec celle de recevoir l'idée, donc la volonté avec l'entendement comme chez Descartes, c'est placer les intuitions sensibles sous un concept, bref : *subsumer*.

Ce règne du jugement est total. La fameuse table des catégories est celle des règles en lesquelles se concentrent « les fonctions de l'unité dans les jugements » (*ibid.*). Un nom est donné à cette opération, celui de synthèse : « Tous les jugements, y compris les jugements empiriques, sont de tels actes de synthèse. Ils ne composent ensemble que des formes sensibles à des formes d'entendement ou catégories. Sous cette forme épurée, le rapport entre réceptivité et spontanéité est réduit, abstraction faite de tout contenu empirique, à ce qui sera désormais dénommé "synthèse du divers" » (A 78, B 104). Sous ce terme raccourci en forme d'oxymore, une grande énigme est posée. Avant d'en proposer la résolution, Kant en mesure la difficulté : la question posée n'est pas une question de fait, mais de droit ; il ne s'agit pas de décrire comment, ou en quelle « occasion », au prix de quel « effort », l'esprit humain

en vient à ordonner cette dispersion, comme s'y est employé le premier l'« illustre Locke ». Pour employer le vocabulaire des jurisconsultes qui appellent déduction la discipline qui fait paraître le droit ou la légitimité d'une prétention, on appellera déduction transcendante la résolution de l'énigme posée par la coordination des deux composantes hétérogènes de la synthèse au plan formel où cette énigme est portée.

C'est d'une sorte inédite de médiation qu'il s'agit ici, d'une gravité comparable à celle que Platon poursuivait au titre de la « communauté » ou de la « participation » entre les « genres », au prix des apories bien connues que le *Parménide* multiplie. Kant a consacré de nombreuses années à la recherche de la victoire dans cette gigantomachie suscitée par la confrontation dans le même acte de pensée entre réceptivité sensible et spontanéité intellectuelle.

C'est ici que la *Critique*, dans sa première édition, propose la fameuse triple synthèse dont la reconnaissance est la troisième composante. Pour nous, il s'agit de la première promotion au rang de philosophème d'une variable du concept de reconnaissance. Mais c'est aussi le stade de notre investigation où la reconnaissance est indiscernable de la connaissance. C'est seulement à la faveur de ses apories qu'elle est susceptible d'annoncer une révolution, rendant possible l'affranchissement de la problématique de la reconnaissance à l'égard de celle de la connaissance.

Je dis tout de suite ce qui a retenu ma lecture de la triple synthèse : c'est la manière dont les figures successives de cette synthèse, dénommées « synthèse de l'*appréhension* dans l'intuition », « synthèse de la *reproduction* dans l'imagination », « synthèse de la *reco-*

gnition dans le concept», font bouger le concept de temps reçu de l'Esthétique transcendantale.

Soit d'abord «la synthèse de l'appréhension dans l'intuition». C'est comme succession que le temps est impliqué dans la manière dont l'esprit est affecté par le divers des impressions. Le sens interne est une nouvelle fois nommé comme ce à quoi appartiennent des modifications de l'esprit. Le divers, que toute analyse présume comme vis-à-vis de l'opération de synthèse, se présente comme dispersion d'instant, de «moments», dont on ne peut parler chaque fois de chacun que comme d'une «unité absolue». Or, voici l'argument, si la conscience doit être possible, «il est nécessaire d'abord de parcourir le divers et puis de le rassembler» (A 99). La nécessité ici invoquée relève de l'argument de la forme : si ne pas... alors non. Mais cette nécessité dissimule mal la vraie trouvaille qu'expriment les mots «parcourir» et «rassembler». En surgissant ainsi dans le texte, ils font écho à la suggestion qui se lit à la fin de l'Introduction à la *Critique* et qui sera tenue en réserve jusqu'au magnifique chapitre sur l'imagination productrice en liaison avec le schématisme de l'entendement : si les «souches» de la connaissance humaine sont bien au nombre de deux, sensibilité et entendement, «elles viennent peut-être d'une racine commune mais inconnue de nous» (A 15, B 29). Les termes médiateurs sur lesquels repose la triple synthèse ne disent-ils pas quelque chose de cette «racine commune, mais inconnue de nous»? Mieux : ne se réfèrent-ils pas à des propriétés temporelles qui excèdent les simples rapports de succession et de simultanéité? Gardons en réserve cette suggestion qu'il faudra, le moment venu, porter au crédit d'une phénoménologie de la reconnaissance. Le temps lui-même n'est-il pas, sans synthèse

surajoutée, « parcouru et rassemblé » ? Et le divers, sans cesse présupposé comme pôle symétrique du je transcendantal, n'est-il pas de son côté introuvable ?

La suggestion ici faite trouve du renfort dans la description de la seconde synthèse, celle de la « reproduction dans l'imagination ». L'argument par l'absurde joue une nouvelle fois à plein : si les apparences étaient si variables qu'on ne pourrait jamais rien se représenter comme se reproduisant, « si je laissais toujours échapper de ma pensée les représentations antérieures et si je ne les reproduisais pas » – ce qu'autorise après coup l'idée de succession –, bref, « si je ne les reproduisais pas, tandis que je passe aux suivantes, je ne représenterais aucun objet comme à nouveau le même ». Un nouveau vocable a surgi au point de suture de la réception à la spontanéité : « reproduction ». Et je pose la question : s'ajoute-t-il au temps-succession, ou n'est-il pas déjà le temps lui-même sous un certain aspect auquel il pourrait être fait référence à la façon bergsonienne en termes de reconnaissance ? Mais un second terme est accolé à « reproduction », celui d'« imagination », dont l'association des idées est la réplique empirique. Nous sommes ici au cœur de la triple synthèse. Le terme couvre à vrai dire la totalité des opérations de synthèse. La suggestion faite à l'instant revient en force : cette opération médiatrice n'aurait-elle pas à voir avec la racine « inconnue de nous » des deux souches de la connaissance humaine ? Et avec le temps lui-même sous les auspices d'une autre variété de la reconnaissance ?

Vient la recognition proprement dite, dont le nom nous a mis en appétit, au prix d'une déception dont nous avons déjà dit un mot plus haut. L'argument reprend le précédent : c'est l'hypothèse absurde d'une nouveauté sans fin des impressions et de l'oubli des

unités ajoutées. Un trait nouveau s'ajoute, où va s'inscrire notre déception : l'unité qui fait de la représentation une représentation une, digne du titre de concept, procède de la seule unité de la conscience. La reconnaissance dans le concept n'ajoute rien à l'ouverture de la synthèse précédente sur l'imagination. C'est là notre déception. Toute la Déduction transcendantale se trouve ici résumée et proclamée : pas de liaison sans synthèse, mais pas de synthèse sans unité, ni d'unité sans conscience. La seule vertu attribuée à la reconnaissance est de faire paraître cette unité de la conscience sur l'objet. C'est pourquoi il est parlé de *recognition dans le concept*. Autrement dit, la *recognition* consiste en ce que la conscience une ne s'appréhende qu'objectivée dans une représentation frappée du sceau de la nécessité et de l'unité. « Objectivité » est à cet égard le mot juste, bien que Kant ne l'emploie pas explicitement ; mais il parle d'objets « comme ce à quoi on fait face » (A 104). La conscience une se reconnaît dans la « production » de cette unité qui constitue le concept d'un objet (A 105). Il est dit peu de chose de cette production d'une unité qui justifie le néologisme de *recognition*, sinon son lien avec l'idée de règle dans le traitement d'un divers d'impressions (c'est le cas du concept de corps) : « Mais il ne peut être une règle des intuitions que parce qu'il représente, dans des phénomènes donnés, la reproduction nécessaire de leur divers, et par conséquent l'unité synthétique de la conscience que nous en avons. Ainsi le concept du corps rend nécessaire, dans la perception de quelque chose hors de nous, la représentation de l'étendue, et avec elle celle de l'impénétrabilité, de la forme, etc. » (A 106). Reproduction et production sont ainsi associées dans l'opération

médiatrice entre l'un et le multiple, la production ajoutant la note d'unité à la reproduction définie par le non-oubli de l'antérieur et sa retenue dans une représentation cumulative. L'important est que l'unité de la conscience se produise dans le concept pour s'y *reconnaître* elle-même.

La question radicale qui est ainsi posée est alors celle-ci : une grande philosophie de l'imagination ne s'annonce-t-elle pas sous des vocables vraiment inédits : parcourir, rassembler, reproduire dans l'imagination, produire dans le concept ? Un pan n'est-il pas ainsi levé sur la fameuse troisième « source » ou « souche » de la connaissance humaine, évoquée dès l'Introduction de la *Critique* ? En retour, le déploiement de cette grande philosophie de l'imagination n'est-il pas empêché par la hantise du thème de l'unité de la représentation dans le concept sur le modèle de l'unité proclamée de la conscience transcendante ?

Je ne discuterai pas ici des raisons qui ont fait substituer à ces pages à bien des égards prometteuses la seconde version de la Déduction transcendante des paragraphes 15 à 24. L'accusation d'idéalisme subjectiviste à la Berkeley nous paraît inconcevable tant l'accent tombe déjà sur l'unité de la conscience transcendante. La réplique à cette suspicion relèverait de l'histoire de la réception de la *Critique* par les contemporains. Pour qui ne veut connaître que le texte publié, ce qui s'impose à la lecture c'est le changement de stratégie d'une édition à l'autre. À partir du paragraphe 15 de la nouvelle rédaction de la Déduction transcendante, la synthèse est exclusivement le fruit de cette unité de rang plus élevé que toutes les opérations intermédiaires de « liaison » et de « synthèse ». Celles-ci procèdent de cette unité originellement synthétique de

l'aperception qui ne s'autorise que d'elle-même (§ 16). Au regard des exigences d'une déduction procédant de haut en bas, les concepts médiateurs mis en œuvre dans la première édition ne reviennent, au terme de la Déduction, qu'au titre de « l'application des catégories aux objets des sens en général » ; et ils reviennent sous le titre modeste de « synthèse figurée » (§ 24). L'imagination y reste toutefois à l'honneur, sous le vocable de « synthèse transcendantale de l'imagination productive », pour la distinguer de l'imagination reproductive qui ne relève que de l'expérience empirique sous la loi de l'association. Mais qu'est-ce que produire ?

Or c'est dans une page de cette seconde édition de la *Critique* que l'on lit la fameuse déclaration sur l'imagination : « La synthèse en général est, comme nous le verrons plus loin, le simple effet de l'imagination, une fonction de l'âme, aveugle mais indispensable, sans laquelle nous n'aurions absolument aucune connaissance, mais dont nous ne prenons que rarement quelque conscience » (B 103). En quoi aveugle ? Peu accessible à la connaissance ? Fonction de l'âme ? Cette déclaration est d'autant plus étonnante que la nouvelle Déduction ne porte aucune attention à des opérations d'aspect psychologisant pour se concentrer sur la déduction de toute espèce de synthèse dans l'objet à partir de l'identité à soi-même de l'aperception dont la radicale subjectivité est soulignée par la capacité du « je pense » à accompagner toutes nos représentations, comme il était affirmé au début du paragraphe 16 intitulé « De l'unité originellement synthétique de l'aperception » (B 131).

Mais le dernier mot n'est néanmoins pas prononcé. À la vérité, il ne fallait pas que l'imagination productrice soit traitée dans le cadre de l'Analytique des

concepts, dont la déduction transcendantale est le cœur, mais seulement dans l'Analytique des principes qui prend en charge l'application effective des concepts à l'expérience, dans ce qu'on pourrait appeler une logique concrète, pour la distinguer de la logique abstraite centrée sur les catégories. En ce sens, ce n'est que dans cette Analytique des principes que l'opération effective de subsomption, qui est le jugement même, est menée à son terme.

C'est ici que surgit le thème du *schématisme*, au point de plus grande vulnérabilité du système kantien, où toute l'attention se concentre sur le problème lancinant de la médiation entre les deux pôles de la sensibilité et de l'entendement.

C'est sous le titre de l'Application que ce passage d'une Analytique à l'autre est opéré. Là réside pour nous le point de la plus grande importance : l'opération de mise en relation qui, chez Kant, spécifie l'idée d'identification par quoi nous caractérisons la première figure de la reconnaissance – aussi indiscernable soit-elle de la simple connaissance –, cette opération ne s'achève véritablement que dans l'Analytique des principes, dont le schématisme est la pièce la plus remarquable. En outre, comme cette opération de liaison ne se fait que sous la condition du temps, c'est aussi à l'enrichissement de la notion de temps que nous serons attentifs dans le développement qui suit.

Un mot s'impose, bravant tous les obstacles : le mot « homogénéité » (A 137, B 176) où se désignent à la fois le problème et la solution. Pour qu'on puisse dire qu'un « objet est contenu sous un concept » (*ibid.*) – ce que signifie précisément subsomption –, l'application requiert la médiation d'un troisième terme qui soit homogène d'un côté à la catégorie, de l'autre au phé-

nomène : « Cette représentation médiatrice doit être pure (sans rien d'empirique) et cependant d'un côté *intellectuelle* et de l'autre *sensible*. Une telle représentation est le *schème transcendantal* » (A 138, B 177).

Pour saisir dans toute sa force et son ampleur cette théorie du schématisme, il ne faut pas manquer de coupler le chapitre du schématisme avec celui des principes qui lui fait suite, et qui devient ainsi l'enjeu final de l'entreprise. Ce couplage s'impose dès que l'on passe d'une théorie générale du schématisme à l'énumération des schèmes en parallèle avec celle des catégories. Or c'est à cette occasion que sont proposées des précisions concernant le temps qui enrichissent de façon significative les considérations tirées de l'Esthétique. La théorie du schème et du schématisme n'est donc pas complète dans les pages étonnantes du chapitre premier de l'Analytique des principes intitulé « Du schématisme des concepts purs de l'entendement ».

La théorie commence par la distinction entre schème et schématisme. On appelle schème la figure mixte qui restreint le concept dans son usage, et schématisme « le procédé que suit l'entendement à l'égard de ces schèmes » (A 140, B 178). Avec le schème, l'imagination revient sur la scène : le schème est dit en être le produit ; mais le schème n'est pas l'image dans la mesure où l'image est chaque fois particulière ; le schème est plutôt une méthode pour donner des images à un concept. À ce titre, celle-ci ne signifie que comme procédé que suit l'entendement : le schématisme est schématisme de l'entendement.

C'est à l'occasion de cette précision que surgit dans le texte cette phrase extraordinaire qui fait écho à une déclaration comparable évoquée plus haut : « Ce schématisme de l'entendement pur, en vue des phénomè-

nes et de leur simple forme, est un art caché dans les profondeurs de l'âme humaine, et dont nous aurons de la peine à arracher à la nature les secrets du fonctionnement pour les mettre à découvert sous les yeux » (A 141, B 180-1).

Il faut prendre la mesure de ce paradoxe qui fait du troisième terme un hybride de discursivité et d'intuitivité. Ne pointons-nous pas vers cette « racine commune » évoquée dans l'Introduction de la *Critique*? Tous les mots de la phrase énigmatique résonnent d'une façon étrange : « art caché », « profondeur de l'âme », « nature secrète », « arracher à la nature », comme si remontait d'un lointain passé l'adage selon lequel « la nature aime à se cacher ». Il est remarquable que Kant passe outre aux aveux que l'énigme évoquée à l'instant pourrait engendrer, et c'est à la minutieuse typologie des schèmes et du schématisme qu'il s'emploie. Le lecteur est contraint d'aller et venir entre la table des schèmes majeurs et leur mise en œuvre effective au chapitre suivant intitulé « Système de tous les principes de l'entendement pur ». Les principes sont en effet les propositions premières régissant l'emploi des catégories sous la conduite des schèmes. On a ainsi affaire à deux classifications parallèles et complémentaires, celle des schèmes et celle des principes.

La table des catégories, chef-d'œuvre de composition de l'Analytique des concepts, offre un fil conducteur pour dresser successivement une table des schèmes et une table des principes qui en développent proprement l'application. L'Analytique des concepts avait réparti les catégories en quatre groupes, conformément à la table des jugements : quantité, qualité, ordre, modalité. L'énumération des schèmes majeurs se coule dans ce moule.

L'analyse en est faite à grands traits dans le chapitre du schématisme, mais l'examen détaillé est à chercher dans le chapitre suivant consacré aux principes. C'est ainsi qu'au schème de la quantité correspondent les axiomes de l'intuition, au schème de la qualité, les anticipations de la perception, au schème de la relation, les analogies de l'expérience dont le traitement décidera du sort de la raison dans sa prétention à outrepasser les bornes de l'expérience sensible. Enfin, au schème de la modalité correspondront les postulats de la pensée empirique générale.

Je n'entrerai pas dans cette architecture complexe, je me concentrerai sur un seul point : le devenir du concept transcendantal du temps tout au long de ce parcours.

C'est d'abord comme grandeur que le temps est convoqué sous le sigle de la quantité. Il se révèle approprié au schème de la quantité qui est le nombre. Ce schème est d'autre part homogène à la quantité en tant que « représentation embrassant l'addition successive de l'unité à l'unité » (B 182). C'est cette congruence entre la discursivité propre à l'opération additive et le trait qu'on peut dire cumulatif du temps qu'il faut souligner : ce trait avait été aperçu une première fois à propos de la synthèse de l'appréhension, la première des trois « synthèses subjectives » considérées plus haut. Il n'est pas étonnant que la même expression revienne dans ce nouveau contexte : « Je produis le temps lui-même dans l'appréhension de l'intuition » (A 143, B 182). Autrement dit, je produis le temps en comptant. Ce trait cumulatif du temps est réaffirmé à l'occasion des Axiomes de l'intuition qui développent dans le chapitre suivant les ressources de synthèse concrète contenues dans le schème du nombre : « Toutes les

intuitions, est-il dit, sont des grandeurs extensives. » C'est un temps lui-même extensif qui est ici présupposé : c'est-à-dire un temps non seulement parcouru de moments en moments mais accumulé.

Un autre aspect du temps est mis en relief par le schème de la qualité : il concerne l'existence dans le temps selon qu'il est rempli ou vide, ce que ne dit pas la simple succession. Les Anticipations de la perception offrent ici un complément précieux en introduisant l'idée de grandeur intensive, c'est-à-dire le degré. L'opposition entre temps vide et temps plein tient la première place dans les Anticipations de la perception : « Il est remarquable que nous ne pouvons connaître *a priori* dans les grandeurs en général qu'une seule *qualité*, à savoir la continuité, et dans toute qualité (le réel du phénomène) rien d'autre *a priori* que sa *quantité* intensive, à savoir qu'elle a un degré ; tout le reste est laissé à l'expérience » (A 176, B 218).

En passant au schématisme de la relation, Kant s'attarde d'abord à sa première forme, la substance. Le temps est une nouvelle fois sollicité : le schème de la substance s'énonce en effet comme permanence du réel dans le temps, avec pour corollaire l'opposition entre ce qui demeure et ce qui change. Par là est révélé ce caractère du temps d'être lui-même « immuable et fixe », tandis que tout s'écoule en lui. Ce « demeurer » du temps ne paraissait nullement impliqué dans l'idée nue de succession. Ce trait est pourtant essentiel au regard de la discussion menée dans le cadre de la première Analogie de l'expérience. On y lit avec surprise que « les trois modes du temps sont la permanence, la succession, la simultanéité » (A 176, B 219). C'est le premier de ces trois modes, nommé, semble-t-il, pour la première fois, qui est en cause dans la

discussion autour de l'idée de substance, traitée comme une relation entre ce qui change et ce qui ne change pas. Le trait de permanence du temps vient en renfort : rien ne pourrait être simultanément ou successif s'il n'y avait « au fondement quelque chose qui *est toujours*, c'est-à-dire quelque chose qui demeure et soit permanent » (A 182, B 225). C'est donc le schème de la substance qui a suscité cette relecture de l'Esthétique sur le point du rapport entre permanence, succession et simultanéité. À ce « demeurer » du temps correspond du côté du phénomène l'immuable dans l'existence, c'est-à-dire la substance.

La seconde sous-catégorie de la relation, la causalité, se présente dans la discussion des problèmes cosmologiques relevant de la « logique de l'illusion ». La Dialectique transcendantale aura ainsi un rapport privilégié avec le temps à travers un schème de la relation, la succession réglée. Quelque chose d'important est dit sur le temps que développe la deuxième Analogie : « Tous les changements arrivent suivant la loi de liaison de la cause et de l'effet » (A 189, B 232). Le pouvoir synthétique de l'imagination est dit « déterminer le sens interne relativement au rapport de temps » (A 189, B 233). Le l'un après l'autre de la succession ne peut être anarchique : que quelque chose arrive ne peut procéder de rien ; en ce sens il n'y a pas de naissance absolue : « Toute appréhension d'un événement est donc une perception qui succède à une autre » (*ibid.*). Le seul fait de naître est un appel à la recherche de la cause de l'événement. L'exigence d'ordre qui pèse ainsi sur la pure succession est si prégnante que Kant est contraint d'opposer la succession objective des phénomènes à la « succession subjective de l'appré-

hension » (A 193, B 236). La première est arbitraire. « La seconde consistera donc dans l'ordre du divers du phénomène, d'après lequel l'appréhension de l'un (ce qui arrive) suivie de celle de l'autre (ce qui succède) *selon une règle (ibid.)*. Cette mise en garde contre la séduction des idées d'événement, de naissance, d'origine, marque en même temps la prise de distance de Kant par rapport à la triple synthèse discutée plus haut : si la première édition de la Déduction transcendantale a pu être suspectée d'idéalisme subjectiviste, c'est en partie en raison de cette absence de distinction entre succession subjective et succession objective. Ce qui importe d'un événement n'est pas qu'il advienne mais qu'il soit précédé. Dès lors la succession seule ne suffit pas à caractériser le temps, puisque l'appréhension, à elle seule, peut donner lieu à « un jeu de représentations, qui ne se rapporterait à aucun objet, c'est-à-dire que par notre perception un phénomène ne serait nullement distingué de tout autre sous le rapport du temps » (A 194, B 239). Chez Kant, dirait-on, le temps en attente d'ordre hait l'événement.

À la troisième sous-catégorie de la relation définie dans l'Analytique des concepts comme la « communauté », ou « action réciproque entre l'agent et le patient », correspond, dans l'Analytique des principes, un schéma remarquable « la causalité réciproque des substances par rapport à leurs accidents » (A 144, B 183). Ce schème, et son développement au plan des Principes, révèle un nouvel aspect du temps quant à la simultanéité qui opère ici entre des réalités multiples ou, selon le mot de Kant, entre des « déterminations réglées ». Dans la troisième Analogie, qui correspond au schème de la communauté, l'accent est mis sur la simultanéité dans l'espace en quoi consiste « l'action

réci-proque universelle » (A 211, B 256). Ce qui fait sens ici ce n'est pas seulement la réciprocité dans l'action, idée dont la fortune sera considérable dans d'autres contextes philosophiques évoqués plus loin, mais la portée universelle de l'idée d'une action réci-proque, telle que l'illustre à merveille le système new-tonien. Cette universalité complète l'objectivité de la relation causale, aux dépens, une nouvelle fois, de l'appréhension simplement subjective du « en même temps », caractéristique de la simple simultanéité. Pen-ser à deux choses en même temps, ce n'est pas mettre en place une « communauté universelle d'action réci-proque » (A 213, B 260). Kant a conscience qu'il n'épuise pas les ressources du mot *Gemeinschaft*, équi-valent du latin *communio* ou *commercium*. Exister au même lieu ne suffit même pas : une communion réelle des substances satisfait seule au principe d'action réci-proque. Quant au temps, ici présupposé, il offre la possibilité d'une composition entre succession et simultanéité qu'expriment les idées de mutualité et de réciprocité : notions dont la carrière est ici interrom-pue en même temps qu'initiée. La suite de notre inves-tigation donnera sa pleine dimension à l'idée d'action réci-proque sous la forme de la reconnaissance mutuelle.

Restent les trois schèmes relatifs aux catégories de la modalité dont on se rappelle qu'elles n'ajoutent rien au contenu représenté. C'est pourquoi rien d'import-ant n'y correspond au chapitre des Principes. Aux modulations de la modalité selon possibilité, existence et nécessité, correspondent néanmoins d'importantes idées concernant le temps, à savoir les idées d'exis-tence en un « temps quelconque » (possibilité), « en tout temps » (nécessité), dans un « temps déterminé »

(réalité) (A 144, B 184). Mais l'objectivité du phénomène n'en est en rien affectée.

De cette traversée rapide du système des schèmes et des principes, Kant retient leur impact sur la conception même du temps considérée successivement du point de vue de la « série du temps » (quantité), du « contenu du temps » (qualité), de l'« ordre du temps » (relation), enfin de l'« ensemble du temps » (modalité) (A 145, B 184-5). Cet enrichissement de la problématique du temps instaure le sens interne en vis-à-vis obligé de l'unité de l'aperception. Entre ces deux pôles aussi l'homogénéité doit prévaloir. Finalement, ce n'est pas dans le paragraphe consacré à la reconnaissance que se joue le destin de l'idée d'identification comprise comme liaison dans le temps, mais dans l'Application, relevant de l'Analytique des principes, à la faveur de laquelle s'opère l'identification d'un objet quelconque. C'est peut-être pour nous le résultat le plus important de cette exégèse de l'identification comprise comme mise en relation sous la condition du temps. Elle nous aura donné l'occasion d'accompagner un combat héroïque de Kant sur les deux fronts, celui de la coupure absolue entre le point de vue transcendantal et le point de vue empirique, d'une part, et celui de l'hétérogénéité originaire des deux sources de la connaissance humaine : la sensibilité et l'entendement. À cet égard, Kant nous aura donné l'exemple d'une bataille sans concession.

III

La ruine de la représentation

La question de la sortie du kantisme est une question difficile. Il y a deux voies qui ne mènent à rien : la discussion fragmentaire et la révision générale du système. D'un côté, ce n'est pas tel ou tel argument qu'il faut s'employer à corriger, même si on garde en réserve pour les réorienter autrement de superbes analyses comme celles de la triple synthèse et du schématisme, à quoi il faut ajouter la « Réfutation de l'idéalisme » et l'addition de la *Selbstaffektion* dans la seconde édition. Ces segments sont trop ajustés à l'argument central pour être détachés. De l'autre côté, la révision, soit dans le sens du positivisme, soit dans celui du néokantisme, réduit la philosophie transcendantale à une épistémologie et ainsi l'ampute des paradoxes et des énigmes qui en font la grandeur, s'agissant de la chose en soi, du moi nouménal et plus fondamentalement de l'irréductible écart entre le *Denken* et l'*Erkennen* qui rend possible le déploiement des trois *Critiques*.

On ne peut sortir de l'idéalisme transcendantal que d'un seul coup, de la même façon qu'on y entre d'un seul coup. Il faut savoir discerner ce seuil pour dire avec quoi on rompt, à quel niveau de radicalité. Je dirai que c'est au niveau du concept de *Vorstellung*, « représentation », que l'on a plusieurs fois employé

mais jamais explicité. À vrai dire Kant non plus ne le justifie pas, il le présume afin de pouvoir formuler les deux présuppositions que nous avons placées en tête de nos analyses : la dissociation du point de vue transcendantal à l'égard du point de vue empirique, l'hétérogénéité initiale des deux sources de la connaissance humaine, celles de réceptivité et de spontanéité. Le problème de la synthèse *a priori*, avons-nous vu, se noue à l'intersection de ces deux *requisit* et suscite la *quaestio juris* que développe la déduction transcendantale. C'est en deçà de ces deux présuppositions qu'il faut remonter pour thématiser le concept, litigieux par excellence, de *Vorstellung*¹.

Le texte canonique à cet égard est la préface (*Vorrede*) de la deuxième édition de la *Critique de la Raison pure* (B de 1787). C'est là que le point de vue transcendantal est introduit d'une seule pièce au titre d'une révolution au plan philosophique, comparable à celle de Copernic en cosmologie. Nous y sommes les témoins de l'irruption d'un véritable événement de pensée. Le ton n'est pas moins décidé et impérieux que celui de Descartes dans le *Discours*. Même déception au spectacle de la métaphysique en miettes. Et, soudain, la demande que l'on « admette » le renversement constitutif de l'acte fondateur de la philosophie critique : « On admettait jusqu'ici que toute notre connaissance devait se régler sur les objets ; mais tous les essais pour établir à leur endroit quelque chose *a priori* par des concepts, par quoi notre connaissance eût été étendue, n'aboutissait, dans cette hypothèse, à rien » (B XVI). Suit le rappel

1. Je garde le mot allemand *Vorstellung*, traditionnellement traduit par « représentation », afin de ne pas compromettre d'autres emplois du mot « représentation » dans des acceptions irréductibles à l'usage kantien, comme c'est le cas dans mes propres travaux.

de l'exemple de Copernic renversant les rapports de la terre au soleil : « On peut faire le même essai en métaphysique au sujet de l'intuition des objets » (B XVII). C'est dans ce contexte que le mot *Vorstellung*, représentation, entre en scène comme le terme emblématique du geste philosophique qui s'annonce d'abord comme demande d'« admission », puis comme « essai ». L'alternative ouverte par l'hypothèse révolutionnaire est de savoir si l'objet « se règle non sur la nature des objets mais sur la nature de notre faculté d'intuition » (*ibid.*). Voici comment le mot « représentation » fait alors son apparition : pour que des intuitions deviennent des connaissances, « il faut que je les rapporte, en tant que représentations, à quelque chose comme objet et que je le détermine par leurs moyens » (*ibid.*). Le terme *Vorstellung* devient ainsi l'emblème du « changement dans la façon de pensée » (B XVIII), que Kant résume en une formule : « C'est que nous ne connaissons l'*a priori* des choses que ce que nous y mettons nous-mêmes » (*ibid.*). Et, plus loin : « Dans cet essai de changer la démarche jusqu'ici suivie en métaphysique, opérant ainsi en elle une complète révolution à l'exemple des géomètres et physiciens, consiste la tâche de cette critique de la raison pure spéculative » (B XXII).

C'est dans le sillage de ce geste qu'est intronisé le terme « représentation ». La condamnation de la prétention de la raison à connaître l'inconditionné est le corollaire obligé de ce renversement, et le mot « représentation » est posé comme un sceau sur ce geste d'élimination qui décide du sort du dogmatisme : « Or, s'il se trouve qu'en admettant que notre connaissance d'expérience se règle sur les objets comme choses en soi, l'inconditionné ne peut être pensé sans contradiction ;

qu'au contraire, si, en admettant que notre représentation des choses comme elles nous sont données se règle non sur celles-ci comme choses en soi, mais que plutôt ces objets comme phénomènes se règlent sur notre mode de représentation, *la contradiction disparaît* » (B xx). D'un seul coup, avec la disparition de la contradiction, l'hypothèse est muée en thèse : « Il est alors manifeste que ce que nous avons admis initialement seulement à titre d'essai est fondé » (*ibid.*). C'est désormais à l'intérieur du grand cercle que dessine la représentation que se jouent les rapports, auxquels nous avons consacré toutes nos analyses entre l'entendement et la sensibilité, et que s'exercent les opérations de synthèse au regard desquelles l'imagination productrice figure comme troisième terme. Ce que nous venons d'appeler le cercle de la représentation n'est que la figuration graphique du renversement copernicien qui fait que « les objets comme phénomènes se règlent sur notre mode de représentation » (*ibid.*).

Sortir du kantisme, dès lors, c'est d'un même geste refuser le renversement copernicien et sortir du cercle magique de la représentation. Par ce geste, l'expérience fondamentale d'être-au-monde est posée comme référence ultime de toutes les expériences particulières susceptibles de se détacher sur ce fond.

Par son caractère abrupt, ce geste positionnel partage un trait avec celui de Kant : c'est d'abord une proposition que l'on demande d'admettre, c'est un essai, une tentative, une hypothèse. Cette « admission » (*Annahme*), cet « essai » (*Versuch*) ne se justifie que par l'exécution même du programme de recherche qu'ils ouvrent. Mais, à la différence de Kant, qui prend pour modèle le caractère *a priori* du savoir scientifique et son ambition de démonstration systématique, une

philosophie de l'être-au-monde ne peut être que problématique, non seulement pour des raisons tenant à sa thématique, mais pour celles tenant à l'engagement du philosophe qui la professe et assume les aléas de la controverse inséparable de son caractère non scientifique. Problématique, cette philosophie sera aussi, pour les mêmes raisons, fragmentaire, non totalisable. Ses adeptes ne pourront jamais écrire comme Kant : « Il est manifeste que ce que nous avons admis initialement à titre d'essai est fondé » ; commencée comme essai, cette philosophie demeurera pour toujours essai.

Je voudrais, avant d'esquisser les premiers linéaments d'une philosophie distincte de la reconnaissance, évoquer quelques textes de référence où se lit l'instauration du geste philosophique opposé à celui qui se donnait pour terme emblématique la représentation.

Plutôt que de me précipiter d'un bond dans l'ontologie fondamentale de Heidegger, je chercherai dans la *Krisis*¹ de Husserl mon premier point d'appui. Le philosophe se réclame encore d'une philosophie transcendantale où l'*ego* est le porteur d'un projet de constitution où s'explicite l'acte fondamental de donation de sens (*Sinngebung*) ; mais, confronté à « la crise des sciences européennes », il caractérise d'entrée de jeu sa philosophie comme « l'expression de la crise radicale de la vie de l'humanité européenne ». Ce n'est que dans la troisième et dernière partie qu'il s'affronte à Kant et à

1. Je cite *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phaenomenologie*, de Husserl (*Gesammelte Werke, Husserliana*, Dordrecht, Kluwer, 1950, vol. VI), dans la traduction française de Gérard Granel, sous le titre *La Crise des sciences européennes et la Phénoménologie transcendantale*, W. Biemel, La Haye, Nijhoff, 1962, 1976 ; Paris, Gallimard, 1976.

son choix fondamental : cette partie est intitulée « Le chemin qui mène à la philosophie transcendantale part d'une question-en-retour (*Rückfrage*) sur le monde-de-la-vie donné d'avance ». C'est sous le signe de cette question en retour que la rupture est placée. Kant « ne se représentait aucunement que, dans sa manière de philosopher, il foulait lui aussi un sol de présuppositions non interrogées [...], lesquelles concouraient à déterminer le sens de ses questions » (Husserl, *La Crise*, p. 118). Husserl appelle ce sol « le monde ambiant de la vie quotidienne considérée comme "étant", ce monde dans lequel nous tous, y compris chaque fois le "moi" qui philosophe, possédons une existence consciente et tout autant les sciences en tant que faits de culture *dans* ce monde, avec leurs savants et leurs théories » (*op. cit.*, p. 119). C'est dans ce contexte que sont élaborés les concepts de *Leiblichkeit*, avec la distinction entre *Leib* et *Körper*, chair et corps, de *Lebenswelt*, de *Zusammenleben* (*op. cit.*, p. 123).

On peut dire avec Lévinas, dans un article publié à l'occasion du centenaire de la naissance de Husserl, que dans la dernière philosophie de Husserl s'annonce « la ruine de la représentation¹ ». C'est de l'intérieur même du thème majeur de la phénoménologie husserlienne, celui de l'intentionnalité, que Lévinas fait surgir la thématique prise à l'état naissant qui annonce « la ruine de la représentation » (*op. cit.*, p. 173sq.). Cette thématique est celle de l'implicite, du potentiel inaperçu, des échappées vers des horizons non maîtrisés, jusque dans la perception comprise comme pré-

1. Emmanuel Lévinas, « La ruine de la représentation », essai repris dans *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, dont la première édition date de 1949, Paris, Vrin, 2001 (3^e éd.).

sence auprès des choses : « Ce sens implicite et cette structure d'horizon font que toute "signification" dans laquelle s'investit le *cogito* dépasse à tout instant ce qui, à l'instant même, est donné comme explicitement visé » (*op. cit.*, p. 180). « Ce dépassement de l'intention dans l'intention elle-même » ruine l'idée d'une relation entre sujet et objet telle que l'objet y serait « à tout instant exactement ce que le sujet le pense actuellement » (*ibid.*). Ainsi, c'est à propos même des structures de logique pure que « Husserl met en question la souveraineté de la représentation » (*op. cit.*, p. 181), bref, « à propos des formes pures du "quelque chose en général" où ne joue aucun sentiment, où rien ne s'offre à la volonté et qui, cependant, ne révèlent leur vérité que replacées dans leur horizon » (*ibid.*). « Dépasser l'intention dans l'intention même » (*op. cit.*, p. 182), dans ce geste se consomme la rupture avec l'hypothèse kantienne en son moment de surgissement. Il faudra encore passer de l'idée d'horizon impliqué dans l'intentionnalité à celle de situation du sujet et de sujet en situation. Du moins « la voie est ouverte à la philosophie du corps propre, où l'intentionnalité révèle sa vraie nature, car son mouvement vers le représenté s'y enracine dans tous les horizons implicites – non représentés – de l'existence incarnée » (*op. cit.*, p. 183).

Ce moment husserlien est très précieux, même si on pense que seule l'ontologie heideggérienne en déploie toutes les ressources. Je confesse avec le Lévinas de 1949 que « le flottement entre le dégagement de l'idéalisme transcendantal et l'engagement dans un monde, qu'on reproche à Husserl, n'est pas sa faiblesse mais sa force » (*op. cit.*, p. 184). Il fallait que l'idéalisme persistant de la *Sinnggebung* rende ultimement les armes sur le terrain

même de son combat, de façon à pouvoir proclamer que « le monde n'est pas seulement constitué, mais aussi constituant » (*op. cit.*, p. 185). Le vocabulaire de la constitution est sauf, mais sa propre ruine s'annonce dans la suite de la ruine de la représentation.

C'est à une attaque frontale entre l'idée de représentation et le monde comme représentation que Heidegger se livre dans le fameux *Kantbuch*¹. Heidegger ne s'y borne pas à substituer le point de vue de l'ontologie fondamentale à celui de la philosophie critique mais réinterprète le problème de la synthèse du sensible et de l'intelligible à partir du fameux troisième terme, le schème, le schématisme, l'imagination transcendante. Je renvoie à la section intitulée « L'imagination transcendante comme racine des deux sources » (§ 28-31). Heidegger ne se livre ici à aucune des deux opérations que l'on peut tenir pour vaines, corriger localement le texte kantien, l'améliorer globalement : il part des énigmes et des apories de la *Critique* et leur restitue leur valeur instauratrice en les réinsérant dans une perspective qui a rompu d'un seul coup s'énonçant comme « instauration du fondement de la métaphysique » (cf. titre du § 3)².

1. Martin Heidegger, *Kant und der Problem der Metaphysik*, Frankfurt, Klostermann, 1965 ; *Kant et le Problème de la métaphysique*, traduit par Alphonse de Waelhens et Walter Biemel, Paris, Gallimard, 1953.

2. On lira une autre version de la même rupture frontale dans l'essai publié dans *Holzwege*, « Die Zeit des Weltbildes », Frankfurt, Klostermann, 1950 ; trad. fr. de Wolfgang Brokmeir, « L'époque des conceptions du monde », *Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris, Gallimard, NRF, 1962, p. 69-100.

IV

La reconnaissance à l'épreuve du méconnaissable

Je voudrais tirer les premières conséquences pour une philosophie de la reconnaissance du renversement qui scelle la ruine de la représentation. Ce nouveau cycle d'analyses vérifie la remarque faite plus haut que les recherches qu'on peut placer sous le sigle de l'être-au-monde, ne se mesurant plus à l'étalon du savoir scientifique, acceptent de rester problématiques et fragmentaires. C'est sur le deuxième trait que je voudrais mettre l'accent. Il ne s'agit de réécrire ni la *Krisis*, ni *Être et Temps*, mais, plus modestement, de regrouper sur le mode de l'essai quelques-unes des expériences les plus significatives qui témoignent de l'écart entre reconnaître et connaître, sans abandonner encore la spécification de l'idée de reconnaissance par celle d'identification.

C'est comme manières d'être-au-monde que ces expériences sont significatives, ce qui veut dire que l'écart entre reconnaissance et connaissance n'est pas à chercher d'abord du côté du sujet du jugement, comme y invitent les remarques inspirées par l'apparition furtive du verbe « reconnaître » en certains points stratégiques du discours cartésien, mais du côté des « choses mêmes ». On se souvient que ni Descartes ni Kant ne spécifient le « quelque chose » identifié soit

par des procédures de distinction, soit par des procédures de mise en relation. Pour Descartes importe seule la valeur représentative qui confère à l'idée une sorte d'être, l'être objectif de l'idée ; mais cela vaut aussi bien pour les entités scientifiques, les objets de perception, les personnes, enfin Dieu au plus haut degré. Pour Kant, seules les entités mathématiques et physiques satisfont aux critères d'objectivité délimités par le point de vue transcendantal, le statut distinct des personnes par rapport aux choses étant renvoyé à la philosophie pratique. C'est au contraire la variété des modes d'être auxquels ressortissent les choses du monde, qui importe à une philosophie de l'être-au-monde.

Le trait commun que ces modes d'être doivent partager pour donner lieu à des opérations de reconnaissance me paraît être le *changement*. Cette affirmation en apparence simple et tranquille marque un renversement décisif au regard des thèses de l'Esthétique transcendantale concernant le temps. Le caractère formel du temps comme condition subjective de la réception des intuitions tant du sens externe que du sens interne implique, comme on l'a observé, le primat du temps sur le changement. Celui-ci ne tombe sous les catégories de la relation que s'il satisfait au préalable à la condition subjective de la forme du temps relevant de l'Esthétique. Le renversement qui restitue au changement son primat par rapport au temps implique une « déformalisation » du temps qui le libère des critères *a priori* réduits à la succession et à la simultanéité. Des variétés de temporalisation accompagneront désormais des variétés de changement, et ce sont ces variétés de changement et de temporalisation qui constitue-

ront les occasions d'identification et de reconnaissance.

Ces variétés de temporalisation présentent des degrés de dramatisation, selon que la reconnaissance passe par des degrés croissants de méprise allant jusqu'à la méconnaissance. Une philosophie de l'être-au-monde demande que cette gradation soit prise d'abord *a parte objecti*. La question se formule alors en ces termes : qu'est-ce qui, dans la manière de changer des choses, peut à la limite les rendre méconnaissables ?

C'est donc au méconnaissable que la reconnaissance sera désormais confrontée comme à l'état limite de la méprise.

Restant, au début de notre parcours, dans la sphère du jugement de perception, nous retrouvons les exemples familiers traités en phénoménologie de la perception, en particulier par Merleau-Ponty dans la deuxième partie de sa *Phénoménologie de la perception*, consacrée au « monde perçu », en particulier dans le chapitre intitulé « La chose et le monde naturel¹ ». Le premier phénomène qui l'arrête est celui de la stabilité des caractères ou des propriétés de la chose perçue. Celle-ci paraît sous des perspectives variables que nous ne mettons pas au compte de l'objet. On connaît l'exemple du dé dont on ne perçoit jamais toutes les faces en même temps ; Husserl parle à cet égard de profils, d'esquisses. Mais nous ne parlons pas encore de reconnaissance aussi longtemps que des déformations de perspective ne menacent pas le processus quasi instantané d'identification opérant au niveau antéprédicatif du regard. À cette identification concourent ensemble la présentation de

1. Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, p. 345-398.

l'objet et l'orientation non seulement du regard, mais du corps tout entier engagé dans l'exploration passive-active du monde. L'identification repose alors sur des constantes perceptives concernant non seulement la forme et la grandeur, mais tous les registres sensoriels, de la couleur au son, de la saveur aux aspects tactiles, du poids au mouvement¹. L'identification va de soi aussi longtemps que des déformations ne la rendent pas problématique. On peut parler à l'égard de cet ensemble d'expériences de « foi originaire » (*op. cit.*, p. 371) pour dire cette confiance dans la stabilité des choses : « Le monde naturel, dit encore Merleau-Ponty, est la typique des relations intersensorielles » (*op. cit.*, p. 377). Mais il faut tout de suite ajouter que, dans ce rapport de familiarité avec les choses, on n'a guère lieu de parler de reconnaissance. La possibilité d'une méprise se précise : appellerai-je d'un même nom cette suite de profils ? C'est seulement après hésitation, comme un texte de Descartes l'avait suggéré, que nous disons le reconnaître ; ce que nous reconnaissons alors c'est un style, le fond de constance de la chose. Le trouble peut encore venir de la présomption d'alentours incertains, peut-être même inquiétants ; ce malaise tient à la structure d'horizon de la perception. C'est alors que le temps entre en jeu ; mais ce n'est pas le temps abstrait qui ne passe pas. Parlant de la synthèse d'horizons que l'exploration des alentours suscite, Merleau-Ponty déclare cette synthèse essentiellement temporelle : elle n'a pas à surmonter le temps, « mais elle se confond avec le

1. « Toute perception d'une chose [...], toute constance perceptive renvoie à la position d'un monde et d'un système de l'expérience où mon corps et le phénomène sont rigoureusement liés. » (Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, *op. cit.*, p. 350.)

mouvement même par lequel le temps passe » (*op. cit.*, p. 381).

Cette dernière remarque ouvre sur des situations de perception et de reconnaissance où le changement fait corps avec le temps qui passe : l'exemple paradigmatique est celui où ce que nous appelons plus haut foi perceptive est aux prises avec la dialectique du paraître, disparaître, réapparaître, de la même chose présumée. Un objet, un animal, une personne appartenant à notre environnement entre dans notre champ de vision, en sort soudain et, après un laps de temps, réapparaît ; nous disons : c'est le même, c'est bien le même. Les allées et venues des êtres animés sont l'occasion ordinaire de cette expérience familière. Par rapport aux expériences précédentes, le rôle du temps a changé : la succession n'est plus enclose dans le parcours des profils sous la prise d'un regard ininterrompu qui tient sous sa garde l'objet que les doigts font tourner. La disparition soudaine de l'objet le fait sortir du champ du regard et introduit une phase d'absence que le sujet percevant ne maîtrise pas ; une menace se profile : et si l'objet, l'animal, la personne ne réapparaissait pas ? Perdre un chat, comme le déplore le jeune Balthus dans les dessins pathétiques qui ont fait la joie de Rainer Maria Rilke¹, peut symboliser toutes les pertes, y compris celle des personnes qui ne reviendront pas : personnes disparues par fuite ou fugue, personnes défuntées. Sur toute disparition plane l'ombre de la mort. Les simples allées et venues des êtres animés nous épargnent à des degrés variables

1. Rainer Maria Rilke, Balthus, *Lettres à un jeune peintre* suivi de *Mitsou*, préface de Marc de Launay, Paris, Payot et Rivages, coll. « Bibliothèque Rivages », 2002.

ces affres de l'angoisse du non-retour, du disparaître définitif. Il y a comme une grâce des choses qui « veulent » bien revenir ; mais il y a aussi la fantaisie des choses qui disparaissent et réapparaissent à leur gré : les clés de la maison ou de la voiture, par exemple... Dans le cas le plus favorable, celui des allées et venues familières – et souvent familiales –, la chaîne de l'apparaître, du disparaître et du réapparaître est si bien nouée qu'elle donne à l'identité perceptive un aspect d'assurance, voire de réassurance, à l'égard de la foi perceptive ; la distance temporelle, que la disparition étire et distend, est intégrée à l'identité par la grâce même de l'altérité. Échapper pour un temps à la continuité du regard fait de la réapparition du même un petit miracle.

Je tiendrai pour une expérience temporelle plus complexe le cas où la phase de disparition donne lieu à des changements tels dans l'apparence de la chose qui se trouve réapparaître que nous parlons alors d'altération. C'est à des occasions de ce genre que nous commençons à employer à bon escient le mot « reconnaître » qui pourrait paraître inapproprié aux situations perceptives précédentes. Kant n'avait pas tort, au paragraphe 7 de l'Esthétique transcendantale, dans la section « Temps », de prendre en compte l'objection, tirée du phénomène de changement, contre la thèse de l'idéalité du temps ; et il pensait s'en débarrasser en accordant la réalité empirique du temps, sans rien concéder sur l'essentiel : à savoir que les choses changent dans le temps qui lui-même ne change pas. Or l'expérience vive propose un exemple où l'aspect menaçant s'attache à la fois au changement et au temps qui passe. C'est cet aspect qui donne à la

reconnaissance une dimension pathétique que la littérature explore et que nos lexiques n'ignorent pas.

À cet égard, la reconnaissance des personnes se distingue nettement de celle des choses, tranchant ainsi sur l'indétermination du « quelque chose » par quoi Descartes et Kant désignaient l'objectal des opérations de pensée. Pour les choses, les reconnaître c'est pour une grande part les identifier par leurs traits génériques ou spécifiques ; mais certains objets familiers ont pour nous une sorte de personnalité qui fait que les reconnaître, c'est se sentir avec elles dans un rapport non seulement de confiance mais de complicité. Les personnes en revanche se reconnaissent principalement à leurs traits individuels. C'est avec les personnes que la longueur du temps de séparation révèle ce pouvoir destructeur que la sagesse ancienne accordait au temps et qu'Aristote ne manquait pas d'évoquer¹. Le cas du vieillissement prend à cet égard valeur emblématique.

Nous devons à Proust, dans *Le Temps retrouvé*², quelques pages d'une beauté cruelle consacrées aux aléas de la reconnaissance dans des circonstances que le narrateur rapporte avec une précision calculée : soudain arraché à la méditation qu'il menait, dans la solitude de la bibliothèque du prince de Guermantes, sur les prémices de l'écriture de l'œuvre en projet, il se

1. « Et le temps produit nécessairement aussi une certaine passion ; ainsi nous avons l'habitude de dire que le temps consume, que tout vieillit sous l'action du temps, que tout s'efface sous l'action du temps, mais non qu'on s'instruit ou qu'on devient jeune et beau ; car le temps est en soi plutôt cause de destruction, puisqu'il est nombre du mouvement et que le mouvement défait ce qui est fait. » Aristote, in *Physique IV*, 221 a 30-221 b 2, trad. fr. de Carteron, Paris, Les Belles Lettres, 1952.

2. Marcel Proust, *À la recherche du temps perdu*, t. III, *Le Temps retrouvé* (1927), Paris, Gallimard, coll. « Folio classique », 1989.

trouve jeté dans le spectacle d'un dîner dont tous les invités qui avaient jadis peuplé sa solitude et ses soirées mondaines réapparaissent frappés de décrépitude sous les coups du vieillissement. Le récit de ce dîner suffirait à nourrir un petit traité de la reconnaissance.

D'emblée, l'accent est mis sur l'hésitation à reconnaître le maître de maison et les invités. « Chacun semblait s'être "fait une tête" généralement poudrée et qui les changeait complètement » (Proust, *Le Temps retrouvé*, p. 227). Le travail de la reconnaissance est dès lors aux prises avec la hantise du « méconnaissable » (*passim*). C'est comme si les protagonistes s'étaient eux-mêmes déguisés pour donner le change. Tel « s'était affublé d'une barbe blanche et, traînant à ses pieds qu'elles alourdissaient comme des semelles de plomb, semblait avoir assumé de figurer un des "âges de la vie" » (*ibid.*). C'est en effet une sorte de visibilité que l'âge donne au Temps (auquel Proust garde une majuscule). Les visages sont comme « des poupées extériorisant le Temps, le Temps qui d'habitude n'est pas visible, pour le devenir cherche des corps et, partout où il les rencontre, s'en empare pour montrer sur eux sa lanterne magique » (*op. cit.*, p. 231). Reconnaître, dans ces conditions, demande un raisonnement concluant « de la simple ressemblance de certains traits à une identité de la personne » (*op. cit.*, p. 227) ; ce raisonnement doit traverser les états successifs d'un visage. Ainsi, l'aliénation qui rend les joues de telle femme « méconnaissables » (*op. cit.*, p. 231) fait de ce raisonnement de traverser la résolution d'une contradiction entre deux états d'un même être. Dans une de ces précieuses déclarations sapientiales qui abondent dans la fin de la *Recherche*, Proust se risque à généraliser : « En effet "reconnaître" quelqu'un et plus encore,

après n'avoir pas pu le reconnaître, l'identifier, c'est penser sous une seule dénomination deux choses contradictoires, c'est admettre que ce qui était ici, l'être qu'on se rappelle n'est plus, et que ce qui y est, c'est un être qu'on ne connaissait pas ; c'est avoir à penser un mystère presque aussi troublant que celui de la mort dont il est, du reste, comme la préface et l'annonciateur. Car ces changements, je savais ce qu'ils voulaient dire, ce à quoi ils préludaient » (*op. cit.*, p. 246). Le dernier mot n'est pourtant pas laissé au raisonnement ; celui-ci ne fait que doubler le travail du Temps. Le Temps, auquel l'âge confère visibilité, se révèle agent double, de la méconnaissance et de la reconnaissance. On connaît la page sur le « Temps artiste » : « Au lieu de votre beau nez droit, on vous a fait le nez crochu de votre père que je ne vous ai jamais connu. Et en effet c'était un nez nouveau et familial. Bref l'artiste, le Temps, avait "rendu" tous ces modèles de telle façon qu'ils étaient reconnaissables, mais ils n'étaient pas ressemblants, non parce qu'il les avait flattés mais parce qu'il les avait vieillies. Cet artiste-là, du reste, travaille fort lentement » (*op. cit.*, p. 241). Comment le lecteur ne serait-il pas aussi « intrigué » que le narrateur lui-même au spectacle du déguisement dont s'affublent les visages ravagés par l'âge ? La reconnaissance serait-elle à son comble, du moins comme identification, lorsqu'elle doit être conquise sur le « méconnaissable » ? La petite dialectique ordinaire du paraître, disparaître, réapparaître prend alors à la réflexion un tour presque aussi troublant que le spectacle du vieillissement où la mort s'annonce.

Nous ne nous laisserons néanmoins pas priver de parole par cette évocation du « mystère ». Le récit même de Proust ouvre un autre horizon que celui de

la méditation désolée. Remontant en deçà de la scène du dîner, le lecteur observe qu'avant d'être racontée, cette scène fameuse est annoncée comme un « coup de théâtre » dont le narrateur, s'exprimant à la première personne, déclare qu'il « allait élever contre mon entreprise la plus grave des objections » (*op. cit.*, p. 227).

Quelle entreprise ? Celle de l'œuvre à écrire dont le sens venait de se révéler à la faveur d'une sorte d'illumination survenue dans la bibliothèque du prince. Or cette révélation était elle-même placée sous le signe de la reconnaissance, mais d'une autre sorte de reconnaissance ; non pas celle de tels protagonistes du récit que nous venons d'évoquer, mais du lecteur lui-même – « mon lecteur » – appelé à devenir, en lisant, « le propre lecteur de soi-même » (*op. cit.*, p. 217). En effet, « l'ouvrage de l'écrivain n'est qu'une espèce d'instrument optique qu'il offre au lecteur afin de lui permettre de discerner ce que sans ce livre il n'eût peut-être pas vu en soi-même. La reconnaissance, en soi-même, par le lecteur, de ce que dit le livre, est la preuve de la vérité de celui-ci et vice versa, au moins dans une certaine mesure, la différence entre les deux textes pouvant être souvent imputée non à l'auteur mais à son lecteur » (*op. cit.*, p. 218). Telle est l'entreprise contre laquelle le coup de théâtre de la scène du dîner allait élever « la plus grave des objections ».

Quelle objection ? En quoi cette scène accablante pouvait-elle faire objection au projet d'écriture offert par le narrateur au lecteur afin qu'il s'y reconnaisse ? En ceci que le spectacle des ravages de l'âge qui ont rendu « méconnaissables » les convives revêtait le sens d'une métaphore de la mort. Pour nous, lecteurs du livre enfin écrit, la scène où chacun des invités semblait

s'être « fait une tête » n'opère plus comme une « objection » à une entreprise effectivement menée à terme, mais, selon mon interprétation, comme expérience limite de la reconnaissance du méconnaissable, en un sens d'expérience limite proche de celui donné par Karl Jaspers à la notion de « situations limites » (tels la mort, la souffrance, le combat, la faute), dans sa philosophie de l'existence. Sauvée par l'écriture, cette scène relève désormais de cette autre reconnaissance annoncée dans l'illumination survenue dans la bibliothèque, « la reconnaissance en soi-même, par le lecteur, de ce que dit le livre ».

C'est à la reconnaissance « en soi-même », à la façon de la lecture d'une vie, qu'il va être rendu justice dans l'étude qui suit.

DEUXIÈME ÉTUDE

SE RECONNAÎTRE SOI-MÊME

« Je me suis reconnu poète. »

Arthur Rimbaud, *Lettre à Georges Izambard*,
13 mai 1871.

Le chemin est long pour l'homme « agissant et souffrant » jusqu'à la reconnaissance de ce qu'il est en vérité, un homme « capable » de certains accomplissements. Encore cette reconnaissance de soi requiert-elle, à chaque étape, l'aide d'autrui, à défaut de cette reconnaissance mutuelle, pleinement réciproque, qui fera de chacun des partenaires un être-reconnu comme il sera montré dans la troisième étude. La reconnaissance de soi dont il sera question dans la présente étude demeurera non seulement inachevée, comme le restera à vrai dire la reconnaissance mutuelle, mais de plus mutilée, en raison de la dissymétrie persistante du rapport à autrui sur le modèle de l'aide, mais aussi de l'empêchement réel.

I

Le fonds grec : l'agir et son agent

J'ai choisi mon point de départ dans l'Antiquité grecque. Non pas dans la pensée d'un progrès qui soulignerait le retard des Grecs, principalement s'agissant de l'autodésignation notée grammaticalement par le pronom réfléchi « soi », mais au contraire dans la pensée d'une parenté profonde au plan de ce que Bernard Williams n'hésite pas à intituler « Reconnaissance de la responsabilité » dans le second chapitre de *Shame and Necessity*. À la suite de ce philosophe, je me plais à évoquer « certaines similitudes méconnues¹ », similitudes qui « concernent les concepts que nous mettons en œuvre lorsque nous interprétons nos propres sentiments et nos propres actions ainsi que les sentiments et les actions des autres » (*op. cit.*, p. 9). Les anciens Grecs « font partie de nos ancêtres culturels, et l'image que nous nous faisons d'eux est intimement liée à l'image que nous nous faisons de nous » (*ibid.*). Il s'agit précisément des « idées de responsabilité dans l'action, de justice et des motivations qui conduisent les individus à accomplir des actes qui seront admirés

1. Bernard Williams, *Shame and Necessity*, the Regents of the University of California, 1993; trad. fr. de Jean Lelaidier, *La Honte et la Nécessité*, Paris, PUF, coll. « Philosophie morale » dirigée par Monique Canto-Sperber, 1997, p. 8.

et respectés » (*op. cit.*, p. 11). Cette « libération de l'Antiquité » à l'égard d'un préjugé que notre philosophe appelle « progressiste », loin de nous incliner à minimiser la nouveauté des concepts ressortissant à la reconnaissance de soi, dont nous sommes redevables à Augustin, John Locke, Bergson, nous invite à recevoir ces concepts comme des novations liées à des événements de pensée survenant sur la même trajectoire thématique que les idées éthiques des Grecs auxquelles l'ouvrage entier de Bernard Williams est consacré. C'est cette trajectoire commune que je me suis risqué, dès les premières lignes de cette étude, à caractériser comme reconnaissance par l'homme agissant et souffrant qu'il est un homme capable de certains accomplissements. Nous pouvons sans anachronisme placer, comme Bernard Williams, cette reconnaissance sous le signe de la « reconnaissance de la responsabilité » (*op. cit.*, p. 71-103).

Si nous prenons le monde homérique comme *terminus a quo* de la trajectoire qui dessine la courbe de la reconnaissance de la responsabilité dans l'espace grec, c'est parce qu'il peut être montré qu'un seuil y est déjà franchi, en direction d'une réflexion centrée sur la délibération, comme ce sera le cas avec Aristote. J'emprunte à Bernard Williams cette remarque générale concernant les personnages d'Homère : ceux-ci, observe-t-il, « ne cessent de se demander ce qu'ils vont faire, ne cessent de parvenir à des conclusions avant d'agir » (*op. cit.*, p. 34). Cette capacité suppose le minimum de consistance personnelle permettant d'identifier les personnages comme de véritables « centres de décision » (c'est le titre du premier chapitre de l'ouvrage de Bernard Williams). Ulysse se demande s'il va quitter Nausicaa, celle-ci regrette son départ, Hector

médite sur la mort, Achille rumine sa colère. Les mots *thumos* et *noos* témoignent de cette appréhension qu'on pourrait dire préthéorique des catégories maîtresses de l'agir humain. Objectera-t-on que les innombrables références à des interventions divines empêchent la constitution d'entités autonomes, du moins en notre sens à nous? Certes, mais l'étonnant est que «le domaine dans lequel l'opération divine s'effectue est celui des pensées de l'agent» (*op. cit.*, p. 47)¹. On peut certes dire que des catégories psychologiques importantes à nos yeux leur faisaient défaut. Mais on peut raisonnablement affirmer qu'«en ces débuts de la littérature occidentale ils disposaient des éléments fondamentaux dont nous avons besoin, et ils lui en manquaient certains dont nous n'avons pas besoin, en particulier l'illusion que les forces de l'esprit sont intrinsèquement liées à une structure éthique» (*op. cit.*, p. 65-66). Il reste que les décisions des héros se racontaient comme celles de personnages désignés par leurs noms, en attente, dira le lecteur moderne, de leur théorie appropriée. Certes. Mais il s'agit là d'un développement dans l'homogène. Aristote fera dans l'*Éthique à Nicomaque* au Livre III la théorie de la délibération telle que la pratiquent les personnages homériques.

Il ne suffit pas d'accorder que ces personnages se comportent comme des «centres de décision» sans qu'ils en aient le concept, les héros ne cessent de parler et de donner des noms aux mouvements du cœur qui scandent leurs actions. S'agissant d'Agamemnon,

1. «Si les individus ont besoin d'un *thumos* pour avoir des pensées ou des sentiments, il n'est pas moins vrai qu'un *thumos* a besoin d'une personne si l'on veut que la pensée et le sentiment existent.» (Bernard Williams, *La Honte et la Nécessité*, *op. cit.*, p. 41.)

d'Ajax et d'autres, il leur arrive de se désigner à la première personne comme *aition*, mot qui a affaire avec l'idée de cause, et de caractériser leur action par les épithètes adverbiales *hekôn* – « délibérément » – et *akôn* – « à regret ». Bien mieux, le même personnage peut se tenir pour *aition* et penser avoir agi contre son gré, si un dieu lui a ravi la raison ; il se tient néanmoins responsable d'une action qu'il ne dissocie pas de lui-même. Une théorie implicite de l'action, qui fait partie « des données banales de la vie » (*op. cit.*, p. 78), a déjà trouvé ces mots que nous n'avons pas de peine à traduire par cause, intention, état normal ou anormal, nécessité de réparer (blâme, punition, compensation). Ce sont là, dirai-je encore avec Bernard Williams, « des matériaux universels » (*op. cit.*, p. 79). Qu'un agent soit cause du seul fait qu'advienne par son action un nouvel état de choses, qu'on puisse l'en blâmer et lui en demander réparation, qu'il ait agi pourtant dans un état anormal, par malédiction, souillure, cause surnaturelle : ce trouble complique l'état de choses sans que l'agent cesse d'être *aition*. Il appartiendra à la philosophie d'articuler comme un problème distinct la question de l'intention, avec le vœu de lui donner la profondeur que lui imposera ultérieurement le problème du mal, et celui connexe de la liberté de la volonté¹.

1. À cet égard, je ne partage pas le scepticisme ironique de Bernard Williams concernant un tel désir d'approfondissement : « Les Grecs, déclare-t-il par bravade, n'avaient pas de ces désirs [...]. C'est une des circonstances où on s'aperçoit qu'ils avaient le don d'être superficiels par profondeur. » (Bernard Williams, *La Honte et la Nécessité*, *op. cit.*, p. 95.)

1. Ulysse se fait reconnaître

Le récit fameux du retour d'Ulysse à Ithaque¹ est sans conteste un récit de reconnaissance dont le héros est à la fois le protagoniste et le bénéficiaire. Il est juste de dire qu'il se fait reconnaître par d'autres partenaires selon une gradation savamment orchestrée et un art du retardement bien des fois commenté par les critiques. Pourquoi un tel récit ne pouvait-il servir d'ouverture à notre réflexion ultérieure sur la reconnaissance mutuelle ? Pour plusieurs raisons : il existe d'abord, en dépit de la distribution des rôles entre une pluralité de personnages, un seul d'entre eux qui soit l'enjeu de la reconnaissance, Ulysse de retour à Ithaque. Les autres protagonistes satisfont certes aux critères évoqués plus haut de la « reconnaissance de responsabilité » ; mais leur identité présumée n'est pas elle-même en jeu. Le récit n'est pas celui d'une reconnaissance mutuelle. Mais il est une raison plus décisive qui empêche ce récit de franchir le seuil de la réciprocité : les scènes de reconnaissance jalonnent la reconquête de sa propre maison par un maître inflexible, aux dépens d'usurpateurs dressés dans la posture de prétendants à la possession de l'épouse légitime. Cette circonstance de violence fait qu'une histoire de reconnaissance se trouve inextricablement mêlée à celle d'une vengeance. C'est le rythme de cette seconde histoire qui commande celui de la reconnaissance elle-même, au point que les degrés de la reconnaissance sont des étapes sur le chemin de la vengeance qui se termine par

1. Homère, *L'Odyssée*, trad. fr. de Victor Bérard, Paris, Les Belles Lettres, 1924.

un massacre d'une impitoyable cruauté. Un époux sera reconnu, mais, sur cette lancée, un maître sera rétabli dans la plénitude de sa maîtrise.

Il reste que la progression retardée de la reconnaissance d'Ulysse par les siens est riche d'enseignements pour notre investigation. Il n'est pas indifférent que la première reconnaissance soit par le fils et, si l'on fait confiance aux scholiastes, que la dernière le soit par le père, même si le sommet dramatique est atteint dans la scène de la reconnaissance par l'épouse, où la dissymétrie soulignée plus haut n'est pas loin de céder la place à quelque chose comme une reconnaissance mutuelle. Il n'est pas non plus indifférent qu'à la faveur de la stratégie de retardement caractéristique de la narration homérique, les autres protagonistes composent ensemble la configuration entière de la maisonnée avec la diversité de ses rôles.

Ne souhaitant pas m'attacher à l'aspect pittoresque des rencontres, je retiendrai trois traits susceptibles d'enrichir notre enquête : les formules verbales de la reconnaissance, le rôle des marques de reconnaissance, et celui des déguisements.

Au Livre XVI de l'*Odyssée*, la rencontre père-fils ouvre le jeu en présence du porcher et des chiens frétilants : Ulysse est reçu en « étranger », néanmoins accueilli comme « hôte ». Revêtu d'habits neufs par son fils, rajeuni d'aspect par la déesse, il est d'abord pris pour un dieu. Survient l'exclamation d'Ulysse : « Je ne suis pas un dieu... je suis ton père », « c'est moi qui suis ton père » (*Odyssée*, XVI, 87). Se faire reconnaître c'est d'abord susciter une méprise puis détromper ; c'est ici la part de la ruse. À noter que nos traducteurs disent « reconnaître » là où le grec dispose de plusieurs verbes : *idesthai*, *gignôskein* (XVII, 265, 273). C'est ce

dernier terme que le poète emploie pour résumer d'un mot la reconnaissance directe d'Ulysse par Argos le chien fidèle : « Il reconnut (*enoësen*) Ulysse en l'homme qui venait et, remuant la queue, coucha les deux oreilles. La force lui manqua pour s'approcher du maître » (XVII, 301). L'animal comblé ne tarde pas à mourir : « Mais Argos n'était plus ; les ombres de la mort avaient couvert ses yeux qui venaient de revoir Ulysse après vingt ans » (*ibid.*, 326). C'est déguisé en mendiant qu'Ulysse pénètre dans son manoir assiégé de prétendants, bientôt soumis à l'épreuve de l'arc de laquelle Ulysse sort vainqueur. Les premières reconnaissances auront été un jalon sur le sentier de la vengeance. C'est alors à la cicatrice de sa blessure que la vieille servante, lavant les pieds de l'étranger, reconnaît son maître (XIX) : « Ulysse, c'est donc toi ! – Nourrice, c'est donc toi ! » Prenant maintenant l'initiative en présence de ses serviteurs, Ulysse déclare : « Mais tenez s'il vous faut une marque (*sêma*) certaine, vos cœurs sans plus douter pourront me reconnaître. » « À ces mots, écartant ses haillons, il montra au bouvier la grande cicatrice » (XIX, 22). La symbolique est forte : le signe de la cicatrice vient comme en contrepoint du déguisement. Le signe est marque dans la chair, le déguisement, enveloppe opportune. C'est seulement après le grand massacre – « l'œuvre était accomplie » – que le poète déploie le grand jeu de séduction mené par Pénélope au début de ce qui va devenir la scène de la reconnaissance entre mari et femme. Elle a reconnu (*esidesken*) Ulysse à ses traits ; elle peut se permettre de feindre de ne pas savoir, car la confiance arme son cœur : « Si vraiment c'est Ulysse qui rentre en sa maison, nous nous reconnâtrons, et, sans peine, l'un l'autre (*gnôsometh'allêlôn kai lôion*), car il est entre nous

de ces marques (*sèmata*) secrètes qu'ignorent tous les autres » (XXIII, 109-110). La « marque » sera en effet plus secrète que la « grande cicatrice » : ce sera le lit nuptial. Pénélope fait de l'ordre de dresser le lit une épreuve pour le héros. Car Ulysse sait que le lit nuptial, il l'a taillé dans la souche d'un olivier planté au sol. Admirable signe du secret partagé : « La façon de ce lit, c'était mon grand secret » (XXIII, 187).

Le cycle de la reconnaissance est-il bouclé ? Une ombre passe sur la joie de la nuit d'amour : « Ô femme, ne crois pas être au bout des épreuves ! Il me reste à mener quelque jour un travail (*ponos*) compliqué, malaisé, sans mesure » (XXIII, 249). Pénélope n'a qu'une faible réplique : « Si c'est dans nos vieux jours que les dieux ont vraiment réservé le bonheur, espérons qu'à nos maux nous pourrions échapper » (XXIII, 286).

Les scholiastes ont ajouté à ce cycle de la reconnaissance une ultime scène (à laquelle ils donnent le nom savant d'*anagnôrismon*, proche du mot d'Aristote dans la *Poétique* pour dire l'épisode soudain par lequel la situation de méconnaissance se renverse en reconnaissance, *anagnôrisis*). Ce sera la reconnaissance d'Ulysse par son père Laërte ; la première reconnaissance n'a-t-elle pas été celle du père par le fils ? Le cycle de la reconnaissance, ouvert par celle du père par le fils, boucle celui de la filiation en passant par la conjugalité. Et c'est encore à une marque (*sêma*) que père et fils se reconnaissent : à la description des treize poiriers, des quarante figuiers et des dix pommiers, jadis offerts en don ou promis : « Mais Laërte, à ces mots, sentait se dérober ses genoux et son cœur. Il avait reconnu (*anagnontos*) la vérité des signes (*sèmata*) que lui donnait Ulysse » (XXIV, 345).

Que retenir pour notre enquête? Des personnages homériques auxquels nous avons accordé de se comporter en « centres de décision » et de « se reconnaître responsables » sont aussi capables d'une reconnaissance qui passe par autrui, mais qu'on ne peut dire encore mutuelle, tellement elle est centrée sur un seul protagoniste et limitée au rôle que la tradition assigne à chacun dans la périphérie du maître. Pour ce maître, se faire reconnaître c'est recouvrer sa maîtrise une première fois menacée. Cette limite du message laissé par Homère est attestée par l'enchevêtrement de l'histoire de reconnaissance dans l'histoire de vengeance, laquelle reste à mille lieues de ce qu'on appellera, dans la prochaine étude, « lutte pour la reconnaissance ». Du moins pouvons-nous mettre en réserve les notations précieuses concernant le rôle du « déguisement » et celui inverse des « marques » dans la fable de la reconnaissance.

2. À Colone, Œdipe se désavoue

Mon second exemple est pris dans le *corpus* des Tragiques grecs¹. Pour l'intérêt de notre enquête, la différence au plan dramatique entre l'épopée et la tragédie n'est pas essentielle : que l'action soit racontée par la bouche d'un autre ou « agie » sous nos yeux, cette différence n'affecte pas le caractère mimétique de l'une et de l'autre au regard de l'action représentée, ni surtout le rôle configurant assigné à la fable, tant à l'égard des actions qu'à celui des personnages. Plus

1. Sophocle, *Œdipe à Colone*, trad. fr. de Paul Masqueray, Paris, Les Belles Lettres, 1934.

significative est la différence que notaient Goethe et Schiller dans un échange de lettres d'avril 1797 entre l'effet de retardement propre à l'épopée, et que l'histoire d'Ulysse a illustrée, et l'effet de tension propre à la tragédie.

J'ai choisi *Œdipe à Colone* parce que l'effet de tension résulte dans ce cas du renversement opéré par la seconde tragédie d'Œdipe au plan de la reconnaissance de responsabilité induit par la première tragédie, *Œdipe roi*. Ce renversement d'une tragédie à l'autre équivaut à un désaveu par le même personnage de l'accusation portée contre lui-même vingt ans auparavant. Au point de vue dramatique, le rapport d'une tragédie d'Œdipe à l'autre est de même nature que celui que l'intrigue est censée susciter à l'intérieur d'une seule et même tragédie et qu'Aristote place dans la *Poétique* sous les deux catégories conjointes de la « péripétie » (*peripeteia*), en tant que renversement de l'action dans le sens contraire, et de la « reconnaissance » (*anagnôrisis*), définie comme une transition de l'ignorance à la connaissance, menant au passage de la haine à l'amitié ou inversement « chez les personnages destinés au bonheur ou au malheur » (*Poétique*, § 11). Or il se trouve qu'Aristote prend précisément pour exemple la tragédie d'Œdipe : « La plus belle reconnaissance est celle qui est accompagnée de péripétie, par exemple celle qu'on a dans *Œdipe* » (1452 a 33). Ce double effet que la fable produit à l'intérieur de la même tragédie, *Œdipe à Colone* l'opère. Cette reconnaissance, au sens dramatique du terme, opérant non plus dans une tragédie mais entre deux tragédies, revêt la signification d'un désaveu au niveau de la reconnaissance de responsabilité qui est notre thème dans ces pages. Et c'est la tension suscitée par ce revê-

rement qui donne à la crainte et à la pitié, que toute tragédie suscite, la coloration qu'imprime sur ces passions tragiques le dénouement d'*Œdipe à Colone*.

S'il est une chose que démontre *Œdipe à Colone*, c'est que le personnage tragique, aussi accablé soit-il par le sentiment du caractère irrésistible des forces surnaturelles qui gouvernent les destinées humaines, reste l'auteur de cette action intime qui consiste à évaluer ses actes, singulièrement dans la condition de rétrospection. Si le malheur est la note dominante de la tragédie d'*Œdipe à Colone*, au point de réfuter la culpabilité ancienne, ce malheur devient une dimension de l'agir lui-même, en tant qu'enduré d'une façon responsable. La pièce échelonne, sur ce trajet d'endurance, la progression du malheur subi au malheur assumé. C'est le renversement de l'accusation en disculpation qui rythme cette progression intime de l'endurance. Le vieil Œdipe, aveugle et misérable, soutenu par sa fille Antigone, bientôt rejointe par sa sœur Ismène, est d'abord affronté à l'épreuve de l'exil et de l'égarement – « Ô étranger, je suis un exilé » (207). Mais des « signes » (94) l'autorisent à « reconnaître » (96) le lieu sacré où ses pas l'ont mené pour y « dénouer sa vie » (104) ; car « savoir (*mathein*) est nécessaire pour agir avec circonspection » (115). Ce *mathein* fera du souffrir un agir (116). Oui, ce sont « des actions qui lui ont été imposées » (172), proclame Antigone, anticipant le désaveu paternel. Le désaveu d'Œdipe ne tarde pas : « Mes actes, qui t'inspirent cette frayeur à mon égard, je ne les ai pas accomplis volontairement (*dedrakota*), je les ai subis (*peponthota*) » (267) (nous retrouvons l'expression *akôn* déjà rencontrée chez Homère). Et, « si j'avais agi en pleine conscience (*phronôn*), je n'aurais même pas alors été coupable (*kakos*) »

(271). « Sacré, innocent » (287), c'est ainsi que le vieux pénitent apportera bienfaits aux habitants de ce pays.

Dira-t-on que les Grecs ont ignoré la conscience de soi ? Sous sa forme réflexive et spéculative, certes, mais non spontanée : « N'a-t-on pas, en effet, proclame le vieil homme, raison de penser à soi (*hauto philos*) ? » (309).

Qu'est-ce que de son passé, Œdipe doit récuser ? D'abord la « colère » (*mokhthos*) et l'« emportement » (*thumos*) (437-438), dont l'excès l'avait conduit à se crever les yeux : cette violence à laquelle *Œdipe roi* avait, en ses derniers vers (1410sq.), donné une éloquence terrifiante. Mais c'est, plus radicalement, la faute elle-même qui, assumée alors, avait suscité cet excès dans la punition. S'adressant au coryphée : « Je suis chargé d'un malheur, étranger, oui, j'en suis chargé malgré moi (*hekôn*) ; que la divinité le sache, rien de tout cela n'a été voulu » (421-22). Et encore : « Au fatal hymen, à une union maudite, la cité m'a lié, et je n'en savais rien » (326). Et voici le nœud, entre malheur subi et faute, dénoué d'un seul geste : « (Œdipe) J'ai supporté des malheurs inoubliables. – (Le coryphée) Tu as fait... – (Œdipe) : Je n'ai rien fait. » Et plus loin : « J'ai tué, j'ai ôté la vie, mais sans savoir (*anous*) ce que je faisais. Or, selon la loi, je suis innocent : j'ignorais mon crime en le commettant » (546). Créon, lui-même devenu vieux, reçoit la protestation du vieil aveugle : « Ta bouche me reproche des meurtres, des injustices, des malheurs que j'ai supportés, infortuné que je suis, contre ma volonté (*akôn*) » (964). Le même mot – *akôn* – revient redoublé, s'agissant de l'inceste. « Pourtant, il y a une chose que je sais bien : volontairement tu rappelles ces horreurs contre moi et contre elle, tandis que moi qui l'ai épou-

sée contre ma volonté (*akôn*), c'est contre ma volonté (*akôn*) aussi que j'en parle. Mais jamais je ne serai proclamé coupable ni pour ce mariage, ni pour le meurtre de mon père, dont tu m'accuses toujours, en m'insultant amèrement » (985-990). Œdipe peut dès lors se décharger du crime sur l'Érynie : « J'en accuse avant tout ta malédiction, et d'ailleurs j'entends les devins me dire qu'il en est bien ainsi » (1298-1299). Et encore : « Les dieux ont tout conduit » (998).

Qu'en est-il alors de la fameuse reconnaissance de responsabilité ? Je suis d'avis, comme Bernard Williams, que cette accusation, qui prend valeur d'excuse, s'inscrit dans le même espace de l'agir humain que les délibérations ordinaires. Elle complique l'aveu mais n'abolit pas l'initiative personnelle. En ce sens, le désaveu d'*Œdipe à Colone* n'abolit pas l'aveu d'*Œdipe roi* : « Aucune autre main que la mienne n'a frappé », lit-on dans *Œdipe roi* (1331). Le renversement de l'agir au pâtre se tient dans l'espace de sens de l'agir : « Mes actes je les ai subis et non commis » (*Œdipe à Colone*, 437sq.). Il reste vrai que *c'est lui qui avait fait cela*, quoi qu'il en soit de la charge de croyances archaïques pesant sur le crime de sang. « Nous le comprenons, atteste Bernard Williams, parce que nous savons que dans l'histoire de toute vie il y a le poids de ce qu'on a fait, et pas seulement de ce qu'on a fait intentionnellement » (Williams, *La Honte et la Nécessité*, p. 96). S'exprimera-t-on en termes de regret ? Celui que le vieil Œdipe peut éprouver reste « un regret d'agent » (*op. cit.*, p. 97). « La chose terrible qui lui est arrivée, sans qu'il y ait eu faute de sa part, est qu'il a fait cela » (*ibid.*). Il peut dès lors endurer son malheur jusqu'à en mourir en sérénité : « Mes enfants, sur moi arrive le terme final de ma vie et je ne peux plus le détourner » (*Œdipe à Colone*, 1472-1473). L'affabulation

peut mettre sur cette fin sa touche de merveilleux : Œdipe est retiré à notre vue. Demeure la parole d'amour laissée à ses filles par le vieil homme coupable/innocent : « Il n'y a personne qui vous ait plus aimées que ce père dont vous allez être privées pendant le reste de votre vie » (1615-1619).

Œdipe ne laisse derrière lui, pour continuer l'histoire, que la haine fratricide entre Étéocle et Polynice.

Il suffit que d'*Œdipe à Colone* reste ce message : c'est le même homme souffrant qui se reconnaît agissant.

3. Aristote : la décision

Entre Homère, les Tragiques et Aristote¹, il existe une continuité thématique forte qui se marque jusque dans les mots : *aition*, *akôn*, *hekôn*, *phronein*. Le philosophe, comme le poète épique et le poète tragique, mais aussi comme l'orateur dans l'exercice rhétorique de la parole publique, parle de personnages qui, selon la terminologie de Bernard Williams, sont des « centres de décision » et des êtres capables de « reconnaissance de responsabilité ». La coupure avec les poètes et les orateurs ne se fait donc pas principalement au plan de la thématique mais, selon une expression qui nous est devenue familière, à celui « des événements de pensée » qui inaugurent une façon nouvelle d'interroger. L'événement de pensée porté par Aristote trouve sa marque dans le titre du grand œuvre que nous allons consulter : *Éthique*, l'adjectif s'adjoignant soit au neutre

1. Aristote, *Éthique à Nicomaque*, introduction, commentaire et trad. fr. de René Antoine Gauthier et Jean-Yves Jolif, Publications Universitaires de Louvain, Béatrice-Nauwelaerts, Paris, 1958.

biblia, soit au féminin *theoria*. À cet égard, Aristote peut être tenu pour le créateur de l'expression et du concept de théorie morale, en tant que discipline distincte de la métaphysique, de la physique, du traité de l'âme et même du politique, en dépit de la proximité entre éthique et politique et même d'une certaine inclusion du premier cercle dans le second.

Dans le Prélude de l'*Éthique à Nicomaque*, un triple critère de distinction est proposé : par l'objet, par le type de raisonnement, par le rapport à l'auditeur, toutes précautions dont le poète n'a que faire. Concernant la rapide définition de l'objet, ce sont d'abord des opinions communes qui suscitent le travail du concept : pour commencer, une première caractérisation de l'objet se propose au voisinage du sens commun : « Tout art et toute discipline scientifique, et il en va de même de l'action et de l'intention morale, tendent, de l'aveu de tous, vers quelque bien » (Aristote, *Éthique à Nicomaque*, 1094 a 1). Quant à la méthode, « c'est la marque d'un homme cultivé d'exiger seulement en chaque matière la rigueur que comporte la nature du sujet » (1094 b 23). Quant à l'auditeur, n'est pas juge qui veut mais « celui qui est cultivé en cette matière » (1094 b 27) ; à cet égard le philosophe requiert un auditeur approprié, soucieux non de connaissance théorique mais d'action.

Ce n'est pas d'un pas direct que le philosophe de l'action se porte vers les structures de ce qu'on peut appeler action sensée. Il ne le fera qu'au Livre III, après avoir pris position sur deux questions majeures à l'égard desquelles il lui faut tracer sa voie entre les opinions courantes, les tentatives de conceptualisation, parmi lesquelles celle de Platon et de ses élèves. Ces deux questions disputées sont celles de la définition

du bien dans sa relation au bonheur, et celle de la vertu morale comme chemin obligé dans la poursuite du bonheur.

Quel est donc ce bien dont on a dit dans le Prologue que toute connaissance et toute intention aspirent vers lui en quelque façon ? Plus précisément quel est le bien le plus élevé de tous les biens qui peuvent être les fins de l'action humaine ? Il serait prématuré, en effet, de traiter des structures de l'agir humain, si on ne savait les situer sur la trajectoire longue de la visée du bien suprême. On admet comme la plupart des gens que ce bien suprême a un nom, le bonheur ; mais, sur ce qu'il est, il y a discussion : c'est l'affaire des *sophoi*, des gens éclairés. Pour s'orienter dans la dispute, le philosophe referra le parcours des « genres de vie » – vie de plaisir, vie dévouée à la politique, vie contemplative. C'est l'interprétation de ce dernier genre de vie qui contraint de prendre parti entre ceux qui laissent les biens préférés dans un ordre dispersé, sans le sceau du suprême, et ceux qui font du bien suprême un en soi sans rapport avec nous. Se détache alors la déclaration qui concerne directement notre enquête sur la structure de l'action : l'homme, est-il affirmé, a en dehors et au-dessus de toutes les tâches particulières, une tâche à lui, un *ergon*, qui est de vivre une vie « achevée » (1098 a 16). Et c'est sur l'idée, encore indéterminée, de cette tâche propre, de cette tâche d'homme, que se greffe la question des vertus, en tant qu'excellences rectrices susceptibles de jalonner, de déterminer, de structurer à la fois la visée du bonheur et la tâche propre de l'homme. Disons donc que « le bien de l'homme sera une activité de l'âme selon la vertu et s'il y a plusieurs vertus, selon la meilleure et la plus achevée ». Du même coup est exclue

l'idée que le bonheur vienne uniquement par faveur divine ou par chance : il a sa source en nous, dans des activités nôtres. En cela réside la condition la plus primitive de ce que nous appelons reconnaissance de soi-même. La possibilité radicale en est l'ancrage de la visée du bonheur dans des activités qui composent la tâche de l'homme en tant que tel, la tâche nôtre.

C'est donc comme composantes du bonheur que les vertus sont interrogées : « Puisque le bonheur est une activité de l'âme selon la vertu achevée, il nous faut maintenant traiter de la vertu : n'est-ce pas la meilleure manière de parvenir en fin de compte à savoir ce qu'est le bonheur lui-même ? » (1102 a 5-6). Une fois encore, il est répété que c'est de la vertu de l'homme qu'il sera traité : « Car le bien que nous cherchons, c'est le bien de l'homme, et le bonheur que nous cherchons, c'est le bonheur de l'homme » (1112 a 13-15). Un grand détour sera alors nécessaire, passant par l'étude de la partition de l'âme, en vue d'isoler cette partie irrationnelle qui « a une règle », à savoir cette partie désirante qui participe en quelque manière à la règle, « dans la mesure où elle lui est soumise et obéissante » (1102 b 28). C'est à cette partie de nous-même que ressortissent les vertus ; et c'est dans le vocabulaire de la louange que leur revendication se fait entendre : « Nous louons pourtant le philosophe, lui aussi, de la philosophie qu'il possède à l'état habituel ; or, les états habituels louables, nous les appelons les vertus » (1103 a 13). La fin pratique, non spéculative, de l'étude de la vertu n'en sera pas moins affirmée : « Or notre présente étude ne vise pas, comme les autres, à une fin spéculative : si nous entreprenons notre recherche, ce n'est pas pour savoir ce qu'est la vertu – car notre étude ne serait alors d'aucune utilité –, mais c'est pour deve-

nir bons. Il nous faut donc, de toute nécessité, faire porter notre examen sur le domaine de nos actions, et chercher de quelle façon nous devons les accomplir : n'est-ce pas elles, comme nous l'avons dit, qui sont l'élément décisif capable de déterminer la qualité même des états habituels de notre caractère ? » (1103 b 26-30).

Il n'est donc pas étonnant que dans l'examen détaillé de l'idée de vertu aux chapitres IV et V du Livre II de l'*Éthique*, le concept majeur de la théorie aristotélicienne de l'action soit anticipé dès maintenant : « Les vertus sont en quelque sorte des décisions intentionnelles ou plus exactement elles ne vont pas sans décision intentionnelle » (*prohairesis*) (1106 a 2). Rappel est aussi fait, quelques lignes plus loin, de l'*ergon* humain, inséparable de l'idée de vertu : « La vertu de l'homme sera aussi (comme la vision fait que l'œil est bon) un état qui rend l'homme bon et qui lui permet de mener son œuvre propre à bon achèvement » (1106 a 22). Suivent les considérations sur le juste milieu en chaque vertu entre l'excès et le défaut. Mais c'est pour reconduire au cœur de la discussion concernant la définition de la vertu : cette définition, plus que toutes les esquisses précédentes, mobilise les structures de l'action que nous allons bientôt dire : « D'après ce que nous avons dit, la vertu est un état habituel qui dirige la décision (*hexis prohairetikè*) qui consiste en un juste milieu relatif à nous, dont la norme est la règle morale, c'est-à-dire celle-là même que lui donnerait le sage (*phronimos*) » (1106 b 30). Dans ce texte capital, ce n'est pas seulement le rapprochement entre état habituel (*hexis*) et décision (*prohairesis*) qui est remarquable, mais la référence de la norme au sage en tant que porteur de cette sagesse de

jugement auquel le Livre VI sera consacré au titre de la *phronèsis*: le *phronimos* est l'agent singulier de cette vertu intellectuelle qui surgit au point brûlant de la distinction entre les vertus dites de caractère, auxquelles les livres suivants sont consacrés, et les vertus intellectuelles, qui font l'objet du Livre VI. Le *phronimos*, nommé dès le Livre II, sera la figure anticipée de ce soi réflexif impliqué par la reconnaissance de responsabilité. On ne dit certes pas qu'il se désigne lui-même: mais la définition complète de la vertu le désigne comme la mesure vivante de l'excès et du défaut, cette ligne de partage qui délimite le juste milieu caractéristique de toute vertu.

C'est sur le vaste arrière-plan de ces définitions, où se dessine le projet éthique dans son ensemble, que se détache la description des structures de l'action sensée: cette description trouve son point nodal dans la notion de décision par quoi nous traduisons le grec *prohairesis* – et accessoirement dans celle de souhait. Dans la décision, la reconnaissance de responsabilité, dont nous avons discerné les linéaments dans l'épopée et la tragédie, trouve son concept directeur. C'est elle qui était nommée par anticipation dans la définition de la vertu rappelée un peu plus haut. Elle est maintenant au cœur du Livre III de l'*Éthique à Nicomaque*.

Aristote n'aborde pas de front le concept de *prohairesis* mais le place dans un cercle plus vaste, celui du « plein gré » (*hekôn*) et du « malgré soi » (*akôn*), deux expressions qui nous sont déjà familières depuis la lecture d'Homère et des Tragiques. Aristote les élève à un niveau philosophique à l'occasion d'une confrontation avec l'adage socratique selon lequel « nul n'est méchant de son plein gré ». Non, proteste Aristote: le méchant l'est de son plein gré. Le cas du méchant de

Socrate, si l'on peut parler ainsi, exige que l'on commence par le « malgré soi » ; il s'agit en fait des diverses excuses que ce méchant peut tirer des situations de contrainte ou d'ignorance ; la contrainte est l'occasion d'opposer le caractère extérieur (par rapport à l'agent) du principe (*arkhè*), nommé aussi la cause (*aitia*), de l'action faite par contrainte. Par contraste, l'action faite de plein gré est celle « dont le principe est à l'intérieur du sujet et, de plus, au pouvoir du sujet de la faire ou de ne pas la faire » (1110 a 16). Nous importe ce lien au niveau du vocabulaire entre le *en hautô* (à l'intérieur du sujet) et *eph' hautô* (au pouvoir du sujet). Ce qui se désignera dans notre vocabulaire ultérieur comme « soi » se trouve ici préfiguré par le *hautô* joint à sa double préposition dans la définition aristotélicienne du plein gré : le principe (ou la cause) est dans l'agent et dépend de lui. Reste à lever l'excuse de l'ignorance après celle de la contrainte dans les cas mixtes : pour qu'on fasse légitimement malgré soi ce qu'on fait par ignorance (que l'ignorance soit celle des conditions de fait ou celle de la règle), il faut qu'on puisse après coup en éprouver du regret. Ces deux stratégies d'excuses écartées, la définition de l'*hekôn* proposée ci-dessus s'impose aisément.

Le terrain une fois déblayé, la notion la plus chère à Aristote, la *prohairesis*, la décision – ou, si l'on préfère pour rester plus près du grec, le choix préférentiel –, est installée à la place d'honneur. Avec elle, nous touchons à l'intimité de nos intentions qui, mieux que nos actes extérieurs, permettent de juger du caractère (de l'*ethos*). Après avoir dit ce qu'elle n'est pas : appétit, impulsivité (*thumos*), souhait, il faut dire ce qu'elle est : une sorte de plein gré spécifiée par une délibération antérieure. Le *pro* de *prohairesis* se retrouve dans le *pré*

du pré-délibéré. Nous avons atteint le cœur de ce que, depuis le début de cette section de notre travail, nous avons placé sous le titre de la reconnaissance de responsabilité. Je n'entrerai pas dans la discussion qui importe le plus au jugement d'Aristote, de savoir sur quoi nous ne délibérons pas (les choses éternelles, immuables, ou régulières et fréquentes), et sur quoi nous délibérons, à savoir, est-il dit dans le contexte du Livre III, les moyens plutôt que les fins ; sur ce dernier point se greffe une immense querelle entre interprètes dans laquelle je n'entrerai pas. Me suffit la définition : « L'homme a tout l'air [...] d'être le principe de ses actions ; or, la délibération porte sur ce qui peut être pour lui objet d'action, et les actions sont faites pour des fins autres qu'elles-mêmes. Concluons donc que l'objet de délibération, ce ne sera pas la fin mais les moyens » (1112 b 32-33).

La description des composantes de l'action sensée serait incomplète si l'on ne faisait pas sa place à ce complément de la décision que constitue le souhait (*boulêsis*). Aristote l'évoque dans le sillage de sa définition de la décision : « Par conséquent, puisque le "décidé" c'est du "désiré délibéré", étant bien entendu qu'il s'agit de quelque chose qui est en notre pouvoir, la décision sera elle aussi un désir délibéré des choses qui sont en notre pouvoir. Car, dès que, à la suite de la délibération, nous avons jugé, nous désirons en vertu du souhait » (1113 a 9-11). Ce lien est attendu, dès lors qu'il est admis que l'on délibère sur les moyens et non sur les fins. Le souhait est, si l'on peut dire, en charge des fins, comme on le sait depuis le *Gorgias* de Platon. La description du « désir délibéré » serait dès lors incomplète sans cette référence au souhait. De plus, si l'objet du souhait se réduisait à ce qui nous

paraît bien, le souhait tomberait hors du champ d'une éthique raisonnée ; on aurait simplement tourné en vain le dos à Platon et à son plaidoyer pour le bien absolu. Cette conclusion peut être évitée si la mesure du jugement droit est exercée, comme dans toutes les branches de l'activité morale par le vertueux, c'est-à-dire celui qui a été désigné plus haut comme l'instance personnelle de délimitation de la « médiété » – du juste milieu – dans le cas de chacune des vertus examinées entre les Livres IV et V. La mesure, en chaque cas, ce n'est pas l'homme sans plus, c'est le vertueux. Ce qui s'anticipe ici, c'est la doctrine de la *phronèsis*, de la sagesse pratique, ou, comme on a traduit traditionnellement, de la prudence ; cette sagesse pratique demeurera pour la suite entière de notre propre entreprise une référence majeure.

C'est donc avec la *phronèsis* que nous terminerons nos emprunts à la conception aristotélicienne de l'action morale sous le signe de la reconnaissance de responsabilité. Son évocation avait été anticipée à l'occasion de la définition de la vertu : « Un état habituel qui dirige la décision, consistant en un juste milieu relatif à nous, dont la norme est la règle morale, c'est-à-dire celle-là même que lui donnerait le sage » (*phronimos*) (1106 b 36-38). Mais pour traiter thématiquement de la *phronèsis*, un changement de plan est nécessaire faisant passer des vertus dites morales ou de caractère aux vertus intellectuelles. Ce changement de plan nous importe dans la mesure où avec lui l'analyse s'élève à un niveau qu'on peut déjà dire réflexif. Or il est remarquable que l'objet de cette vertu ne peut être défini séparément de son sujet le sage. La question de la médiété – de l'appréciation du juste milieu – assure dans l'argument la transition entre les deux sortes de vertus : si le juste milieu,

dans les vertus morales, est déterminé par la droite règle (*orthos logos*) appelée aussi norme (*horos*) – celle-ci est l'œuvre de la sagesse pratique.

Un autre lien avec le traité de la vertu du Livre II est assuré par la référence à l'œuvre (*ergon*) de l'homme en tant qu'homme. L'argument procède ici du genre à la différence spécifique : le genre est l'état habituel (*hexis*) et la différence spécifique est précisément la notion d'œuvre : « La vertu intellectuelle, note Jolif dans la partie de son *Commentaire* consacrée aux vertus intellectuelles, comme la vertu morale, doit permettre à son sujet de bien accomplir son œuvre » (*Éthique à Nicomaque*, t. III, *op. cit.*, p. 443). La mise en lumière de la visée de vérité tient alors, au plan des vertus intellectuelles, la place de la notion de juste milieu au plan des vertus de caractère. La décision est désormais ancrée par l'acte de jugement dans le dynamisme de l'intellect pratique. Ce que le désir poursuit et ce que la pensée articule, à savoir la fin, sont une seule et même chose : « Aristote, poursuit Jolif, enseigne ici que le désir est vertueux quand la pensée est vraie, c'est-à-dire quand ce que la pensée dit être la fin est vraiment la fin, et le désir droit, c'est-à-dire quand ce que le désir poursuit est précisément cette fin énoncée avec vérité par la pensée ; l'affirmation de la pensée et la poursuite du désir se recouvrant alors exactement » (*op. cit.*, p. 447). Il n'y a donc plus lieu d'opposer le Livre VI au Livre II sur le point de savoir si la délibération ne porte que sur les moyens. Le centre de gravité se déplace sur la question : qu'est-ce qu'« agir comme le dit la droite règle » (*orthos logos*) dans la détermination du juste milieu (1138 b 18) ? La détermination de la norme (*horos*) implicite à cette droite règle requiert le jeu combiné entre cette part

de la raison appelée calculatrice et le désir dans son état habituel. Telle est la pensée pratique qu'exprime l'idée de désir délibéré : cette pensée pratique a pour enjeu l'action heureuse, la rectitude du désir s'adjoignant la question de la vérité pratique du plan de la pensée.

Le trait de la sagesse qui intéresse au plus haut point notre investigation concerne l'implication du *phronimos* dans la *phronèsis* : « Le meilleur moyen de saisir ce qu'est la sagesse c'est de regarder quelle est la qualité que le langage attribue au *phronimos* » (1140 a 24). Une telle déclaration constitue un jalon important dans notre enquête attentive à l'émergence du point de vue du sujet dans la description de l'action sensée. C'est en interrogeant le langage que le philosophe progresse dans sa démonstration. Non seulement le langage, mais le témoignage de quelques hommes exemplaires, tel Périclès. Le philosophe donnera seulement figure de syllogisme pratique à l'argument qui pose comme majeure l'idée du sage comme « bon délibérateur », et comme mineure l'idée des situations d'incertitude, pour conclure par la définition de la sagesse « comme état habituel vrai, raisonné (*meta logou*), qui dirige l'action et a pour objet les choses bonnes et mauvaises pour l'homme » (1140 b 4-6). Le jugement pratique donne ainsi un contenu riche à l'idée d'*ergon* propre à l'homme. À cet égard la sagesse pratique a plus d'affinité avec la politique qu'avec la philosophie spéculative comme le confirme l'exemple de Périclès.

Aristote reviendra une dernière fois à la définition de la *phronèsis* construite sur le thème du bon délibé-

rateur (*euboulos*)¹, mais c'est pour y ajouter un trait qui ne peut manquer de nous concerner : pour diriger l'action, la sagesse pratique doit procéder de la connaissance universelle à celle du particulier. Je discerne dans cette observation capitale l'anticipation de ce que nous qualifions aujourd'hui comme « action qui convient ». La sagesse pratique est *ce discernement, ce coup d'œil en situation d'incertitude, braqué sur l'action qui convient*. Celle-ci est inséparable d'un agent de l'action que l'on peut dire avisé : s'il lui arrive d'être de « bon conseil », c'est que, en ce qui le regarde, il est un expert capable de connaître « de son intérêt propre » (1141 b 33) ou comme préfère traduire Tricot « de savoir le bien qui est propre à soi-même » (*ibid.*). (Ce *to hautô eidenai* que Gadamer traduit par *Sichwissen, Wahrheit und Methode*, p. 298.) Certes, Aristote ne laisse pas cette sagesse autoréflexive occuper toute la place, aux dépens du politique. Mais comment le sage serait-il « de bon conseil » hors de sa sphère propre, s'il ne savait pas « se gouverner soi-même » (1142 a 10) (trad. Tricot) ?

J'arrête là mes emprunts au fonds grec, de Homère à Aristote. Persistera-t-on à proclamer que les Grecs ont ignoré nos concepts de volonté, de libre arbitre, de conscience de soi ? Oui, ils les ont ignorés sous le titre des catégories qui sont devenues les nôtres ; mais ils ont établi entre eux et nous une affinité au plan de

1. « La sagesse, elle, a pour objet les biens humains, c'est-à-dire ceux qui fournissent matière à délibération. Car dès qu'on parle d'un sage, c'est là par excellence la tâche qu'on lui attribue : bien délibérer. Or, nul ne délibère sur les choses qui ne peuvent être autrement qu'elles ne sont, ni sur rien qui ne soit ordonné à une fin, et à une fin qui soit un objet d'action. Par ailleurs le bon délibérateur, purement et simplement, c'est celui qui vise à atteindre le meilleur des objets d'action qui s'offrent à l'homme et calcule si bien qu'il frappe droit au but » (1141 b 8-13).

PARCOURS DE LA RECONNAISSANCE

l'intelligence des mœurs où s'encadre une analyse fine de l'action sociale. À cet égard, le discours d'Aristote sur les vertus de caractère et les vertus intellectuelles relève lui-même de cette *phronèsis* qui constitue à la fois une des vertus nommées et le principe implicite de la continuité du discours tenu sur le mode épique, puis sur le mode tragique, enfin sur le mode de la philosophie éthique. Le philosophe est le *phronimos* de ce discours phronétique de second degré qui parcourt à nouveau le chemin tracé par les Grecs, d'Homère à Aristote, sur l'action sensée, cette action dont l'auteur se reconnaît responsable.

II

Une phénoménologie de l'homme capable

S'il est un point où la pensée des Modernes marque une avancée sur celle des Grecs concernant la reconnaissance de soi, ce n'est pas principalement au plan de la thématique, celle de la reconnaissance de responsabilité, mais au plan de la conscience réflexive de soi-même impliquée dans cette reconnaissance. Donnons tout de suite un nom à ce soi-même réflexif, celui d'« ipséité », équivalent français des vocables anglais *self* et *selfhood*. Certes, les Grecs ont connu – comme nous en avons donné maints exemples – l'usage du pronom réfléchi *hautô/heauto*. Mais l'usage en était spontané, dans la mouvance du langage ordinaire, comme nous aussi continuons de le faire. Pour des raisons tenant au tour ontologique et cosmologique de leur philosophie, ils n'ont pas élaboré une théorie de la réflexion où l'accent serait déplacé de l'action, de ses structures et de ses vertus, sur l'instance de l'agent, comme aurait pu y conduire la théorie de la *phronêsis*, où nous sommes tentés de discerner rétrospectivement une ébauche de philosophie réflexive.

Il n'est pas douteux que nous devons à la philosophie cartésienne du *cogito* et à la théorie de la réflexion de John Locke l'impulsion décisive en direction de ce que je propose d'appeler une herméneutique du soi.

À cet égard l'avènement du *cogito* cartésien constitue l'événement de pensée majeur après lequel nous pensons autrement, et la réflexion sur soi se trouve élevée à une stature thématique sans précédent. Il est vrai que c'est d'abord dans le champ théorique que cette inflexion réflexive s'est d'abord exprimée, comme nous avons pu en prendre la mesure dans notre première étude traitant de la reconnaissance/identification. À la suite de Descartes, les philosophies transcendantales de Kant et de Fichte ont eu pour effet de faire du je et de sa réflexivité propre la pierre d'angle de la philosophie théorétique. Notre seconde dette concerne l'extension de la problématique réflexive au champ pratique : nous la devons au dédoublement de la *Critique* entre raison théorique et raison pratique. Mais ce n'est pas au bénéfice de la théorie de l'action que ce dédoublement s'est imposé, mais à celui de la philosophie morale et de la philosophie du droit. Ces deux vastes développements centrés sur l'idée d'obligation et de droit ne donnaient guère d'espace pour la thématique de la reconnaissance de soi en tant qu'instance de discours distinct, en dépit de la référence explicite au soi dans l'exigence d'autonomie si fièrement revendiquée par la morale kantienne en opposition à la notion d'hétéronomie. Mais le soi de l'autonomie n'est pas caractérisé ici par sa capacité d'autodésignation, mais comme synonyme de l'arbitre qui, dans le jugement synthétique sous-jacent à l'idée d'autonomie, se combine à l'idée de loi. L'auto- de l'autonomie ne fait sens que dans cette synthèse *a priori*, sans jamais être thématisé pour lui-même. Il figure alors comme *ratio essendi* de la loi, tandis que la loi devient la *ratio cognoscendi* de l'arbitre. C'est ainsi

que l'auto- de l'autonomie n'est pas accentué comme soi à l'occasion de cette corrélation.

Comment expliquer cet effacement de l'*ipséité* dans le traitement de l'autonomie morale? Je répondrai : en raison de l'absence d'une thématization de l'*action* en tant que champ pratique placé sous l'empire des normes. Je trouve confirmation de ce déficit dans l'examen par Kant de l'impératif catégorique : comme on sait, le critère de son caractère catégorique réside dans son universalité, et celle-ci dans la capacité des maximes de notre action à passer le test de l'universalité. Mais on ne dit d'où procèdent les maximes. C'est pourtant ici que la théorie de l'action peut être attendue.

Mon problème naît de là : comment donner une suite à l'analyse aristotélicienne de l'*action*, avec sa notion de désir raisonné, dans le cadre de la philosophie réflexive, inaugurée par Descartes et Locke, puis déployée dans la dimension pratique par la seconde *Critique* kantienne et portée par Fichte à sa plus haute puissance transcendante?

C'est par une réflexion sur les *capacités* qui ensemble dessinent le portrait de l'homme capable que je tente de répondre à ce défi. Une telle réflexion serait à la fois néo-aristotélicienne et post-kantienne, pour ne pas dire aussi post-hégélienne, comme j'en ferai l'aveu dans la troisième étude. La suite des figures les plus remarquables du « je peux » constitue à mes yeux l'épine dorsale d'une analyse réflexive, où le « je peux », considéré dans la variété de ses emplois, donnerait sa plus grande amplitude à l'idée d'action une première fois thématisée par les Grecs.

Que l'inclusion de cette analyse des capacités constitue un légitime enrichissement de la notion de reconnaissance de soi trouve une justification dans la

parenté sémantique entre le mode épistémique propre à la sorte de certitude et de confiance qui s'attache à l'assertion propre au verbe modal « je peux » sous toutes ses formes, et une des acceptions majeures du verbe « reconnaître » au plan lexicographique, à savoir le « tenir pour vrai », que *Le Robert* place en tête d'une série de variantes : avouer, confesser, approuver, etc. Nous avons croisé, dès la première étude, cette transition significative de la reconnaissance-identification à la reconnaissance-aveu à la faveur de l'expression cartésienne : « recevoir en ma créance », le verbe « recevoir » constituant le tenon de la chaîne d'acceptions. Dans *Soi-même comme un autre*¹, j'adopte le vocable « attestation » pour caractériser le mode épistémique des assertions ressortissant au registre des capacités ; il exprime parfaitement le mode de croyance attaché aux assertions de la forme : « je crois que je peux », pour le distinguer de la croyance doxique en tant que forme faible du savoir théorique. L'assurance qui s'attache aux assertions introduites par la forme modale du « je peux » n'a pas pour contraire le doute, mais le soupçon, lequel ne peut être réfuté que par une réassurance de même teneur épistémique que la certitude contestée.

Ma thèse à ce plan est qu'il existe une parenté sémantique étroite entre l'attestation et la reconnaissance de soi, dans la ligne de la « reconnaissance de responsabilité » attribuée aux agents de l'action par les Grecs, d'Homère et Sophocle jusqu'à Aristote : en reconnaissant avoir fait tel acte, les agents attestaient implicitement qu'ils en étaient capables. La grande différence entre les Anciens et nous est que nous avons

1. Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Le Seuil, 1990.

porté au stade réflexif la jonction entre l'attestation et la reconnaissance au sens du « tenir pour vrai ».

Il reste toutefois un écart de sens entre attester et reconnaître, tenant à leur appartenance à des familles lexicales différentes. Attester appartient à la même famille que le témoignage, lequel se ramifie entre plusieurs acceptions, allant de l'usage du terme dans la conversation ordinaire, à son emploi en historiographie et à la barre du tribunal, et, au-delà, jusqu'à son emploi dans la sphère religieuse où la valeur de témoignage est attachée, selon l'expression de Jean Nabert dans son œuvre posthume, *Le Désir de Dieu*¹, à ces signes contingents que l'absolu donne de lui-même dans l'histoire : on parle alors de « témoins de l'absolu », le témoignage devenant alors le complément existentiel d'une « critériologie du divin » de tour critique comme le mot l'indique. De son côté, la reconnaissance de soi appartient au champ sémantique où elle est en rapport avec la reconnaissance-identification et la reconnaissance-*Anerkennung*. En se recoupant dans la certitude et l'assurance du « je peux », les deux champs sémantiques de l'attestation et de la reconnaissance de soi apportent leurs harmoniques respectives, donnant ainsi sa richesse et son épaisseur à ce que je propose d'appeler reconnaissance-attestation. C'est à ce mixte que ressortit la certitude des assertions introduites par le verbe modal : « je peux ».

L'analyse qui suit portant sur les capacités ainsi attestées et reconnues doit à son tour réflexif plusieurs traits originaux : c'est d'abord l'amplitude et la variété des formes ressortissant à l'idée d'action une première fois thématifiée par les Grecs.

1. Jean Nabert, *Le Désir de Dieu*, Paris, Éd. du Cerf, 1996.

Mais la nouveauté de cette analyse par rapport à celle des Grecs ne se borne pas à l'amplitude et au caractère ordonné du parcours des figures du « je peux », mais consiste en second lieu dans le caractère indirect, médiat, qui me paraît caractériser une approche herméneutique au sein de la nébuleuse des philosophies réflexives. À cet égard, je suis redevable à Jean Nabert¹ pour cette attention portée au détour par le côté « objectal » des expériences considérées du point de vue des capacités mises en œuvre. Le détour par le « quoi » et « comment », avant le retour au « qui », me paraît explicitement requis par le caractère réflexif même du soi, qui, dans le moment d'auto-désignation, se reconnaît *soi-même*.

À ces deux premiers traits d'une herméneutique du soi : prise en compte des capacités qui trouvent l'expression dans la forme modale du « je peux », détour par l'objectal pour donner valeur réflexive au soi-même, s'en ajoute un troisième, constitué par la dialectique entre identité et altérité. Cette dernière considération est de la plus grande importance au regard des ambitions affichées de la philosophie de la reconnaissance pour laquelle je plaide. Sur le trajet ouvert par l'acte souverain de la reconnaissance/identification, traité dans la première étude, la reconnaissance de soi, en vertu de cette dernière dialectique, met sur le chemin de la problématique de l'être reconnu, impliqué par la demande de reconnaissance mutuelle dont traitera la troisième étude. En ce sens, la reconnaissance de soi-même occupe

1. Jean Nabert, *Éléments pour une éthique*, Paris, PUF, 1943 ; 2^e édition préfacée par Paul Ricœur, Paris, Aubier-Montaigne, coll. « Collection philosophique de l'esprit », 1962.

une place médiane sur ce long trajet, en raison précisément des traits d'altérité qui, au cœur de l'auto-désignation du sujet des capacités que signale la grammaire du « je peux », se composent avec les deux autres traits soulignés plus haut : la caractérisation de l'action par les capacités dont elles constituent l'effectuation, et le détour de la réflexion par le côté objectif des expériences considérées.

1. Pouvoir dire

Contrairement à une attente éventuelle du lecteur, je n'irai pas droit aux capacités relatives à l'action en tant que faire intervenant dans le cours du monde, dans la droite ligne des exemples tirés du fonds grec, mais je remonterai en amont de ce pouvoir faire aux capacités impliquées par l'usage de la parole. Cet élargissement du champ du « je peux », et en ce sens de celui de l'agir, tire argument de ce que j'appelle l'analogie de l'agir, qui assure l'affinité de sens entre les diverses figures du pouvoir faire que j'entreprends d'énumérer et d'analyser. Cette priorité reconnue au « je peux parler », « je peux dire », se justifie doublement : d'abord, les sujets agissants et souffrants de l'épopée, de la tragédie, et de la théorie aristotélicienne de l'action sont des sujets parlants : les personnages homériques et à plus forte raison les héros tragiques ne cessent de parler leur action. Ils se nomment quand ils se font reconnaître, ils s'interpellent eux-mêmes quand ils se désavouent ; quant au sujet de la décision et du souhait, c'est lui qui est désigné comme la « cause », et le « principe » dont dépend ce qu'ils font.

Le philosophe les fait parler leur action. Mais il est une raison que seule la pragmatique moderne du discours a pu faire paraître : elle consiste en ceci que, selon le mot fameux du philosophe Austin, parler c'est « faire des choses avec les mots¹ ». En inaugurant l'idée de capacité par le pouvoir dire, nous conférons d'un seul coup à la notion d'agir humain l'extension qui justifie la caractérisation comme *homme capable* du soi se reconnaissant dans ses capacités. L'agir serait ainsi le concept le mieux approprié au niveau de la philosophie anthropologique dans laquelle s'inscrivent ces recherches ; il serait en même temps dans le prolongement de la fameuse déclaration d'Aristote concernant la notion d'être au plan de l'ontologie fondamentale, déclaration selon laquelle l'être se dit de multiples façons, parmi lesquelles l'être comme puissance (*dunamis*) et acte (*energeia*). Le concept d'agir au plan de l'anthropologie fondamentale se situerait dans la lignée de cette acception relevant de la polysémie la plus primitive, celle de la notion d'être. Ainsi replacée sous ce patronage irrécusable, le traitement du pouvoir dire comme capacité éminente de l'homme capable est assuré d'une antériorité que vient renforcer l'analyse contemporaine relevant de la pragmatique du discours.

Mieux que les autres compartiments d'exercice du « je peux », le pouvoir dire se laisse atteindre obliquement, comme il convient à une approche réflexive, au sortir d'une approche strictement sémantique dont le concept majeur est celui d'énoncé (*statement*) dont la

1. H. L. Austin, *How to do Things with Words*, Harvard University Press, 1962 ; trad. fr. *Quand dire c'est faire*, introduction et traduction de G. Lane, Paris, Le Seuil, 1970.

signification, en cas d'ambiguïté, est soumis à l'arbitrage des contextes particuliers d'interlocution. En procédant de façon régressive de l'énoncé « objectal » à l'énonciation et à son énonciateur, la pragmatique offre à la philosophie réflexive un instrument analytique de prix. L'approche réflexive s'articule sur l'approche référentielle par le truchement de la théorie des actes de discours, qui, depuis Austin et Searle, appartient aux classiques de la discipline. Réservée d'abord aux performatifs, ainsi nommés pour les distinguer des constatifs, cette théorie s'est étendue à l'aspect illocutoire de tous les énoncés, y compris celui impliqué par les constatifs eux-mêmes sous les espèces du « j'affirme que... ». Ainsi se vérifie le second trait d'une herméneutique de l'homme capable, le détour par la question « quoi ? » opérée par une sémantique de l'énoncé pour atteindre le « qui » de la question « qui parle ? » Reste à expliciter l'énonciateur de l'énonciation. Sa désignation se fait par recours à des déictiques, ces instruments du langage qui se bornent à « montrer » des singularités, transcendant la spécification générique ; les pronoms personnels, les adverbes de temps et de lieu, les formes verbales, les descriptions définies, sont les moyens ordinaires de désignation dont relève l'autodésignation du sujet parlant. Dans l'expression « je dis que », le « je » ne figure pas comme un terme lexical du système de la langue, mais comme une expression autoréférentielle par laquelle se désigne lui-même celui qui, en parlant, emploie le pronom personnel à la première personne du singulier. À ce titre, il est insubstituable.

Le troisième trait distinctif par lequel la réflexion sur le sujet parlant se rattache à une herméneutique de l'homme capable intéresse tout particulièrement notre

enquête sur la reconnaissance. L'autodésignation du sujet parlant se produit dans des situations d'interlocution où la réflexivité se compose avec l'altérité : la parole prononcée par l'un est une parole adressée à l'autre ; de surcroît, il lui arrive de répondre à une interpellation venue d'autrui. La structure question-réponse constitue ainsi la structure de base du discours en tant qu'impliquant locuteur et interlocuteur. À cet égard, la théorie des actes de discours est incomplète si elle ne met pas en rapport le caractère illocutoire de ces actes avec leurs caractères d'interlocution. Le simple constatif du type « j'affirme que » soutient son propre caractère illocutoire d'une demande tacite d'approbation qui le conforte dans sa propre assurance. L'autodésignation reçoit de l'appellation beaucoup plus qu'un surcroît de force illocutionnaire, mais un rôle de fondation, en ce sens que l'attribution d'un nom propre, selon les règles conventionnelles qui régissent la distribution des patronymes et des prénoms dans une culture donnée, constitue une véritable instauration concernant un sujet parlant capable de dire « moi, un tel, je m'appelle Paul Ricœur ».

2. Je peux faire

Le second usage majeur de la forme modale « je peux » concerne l'action elle-même au sens limitatif du terme, qui désigne la capacité de faire arriver des événements dans l'environnement physique et social du sujet agissant. De ce « faire arriver », le sujet peut se reconnaître la « cause » dans une déclaration de la forme : c'est moi qui l'ai fait. C'est ce que le personnage

homérique et le héros tragique étaient capables d'affirmer. Pour nous, Modernes, cette phrase d'appropriation a perdu son innocence ; elle doit être reconquise sur des opérations d'objectivation qui alignent les événements que l'on fait arriver intentionnellement sur les événements qui simplement arrivent. On se rappelle la formule de Kant de la deuxième Analogie de l'expérience (dans l'Analytique du jugement) : « Tous les changements arrivent suivant la loi de liaison de la cause et de l'effet. » Que quelque chose arrive qui n'était pas auparavant ne peut signifier que succéder à une autre chose selon une règle ; aucune différence objective ne distingue « faire arriver » d'« arriver ».

Contre cet alignement du faire arriver sur le simple arriver de l'événement, on peut opposer en première instance une analyse de caractère sémantique portant sur les phrases d'action dont la structure ouverte diffère de la proposition attributive fermée (A est B). On peut écrire : Brutus a tué César aux ides de mars dans la Curie avec un poignard, etc. Sur la base de cette sémantique des phrases d'action, on peut opposer deux significations attachées à la réponse « parce que » face à la question « pourquoi » ? La première désigne une cause au sens de succession réglée, la seconde une raison d'agir, une intention. G. E. M. Anscombe note, dans *Intention*¹ : « Un homme qui sait comment faire des choses en a une connaissance pratique. » Un motif, à la différence d'une cause, est en tant que tel motif d'agir : il est logiquement impliqué dans la notion de l'action faite ou à faire, comme la grammaire du verbe *wanting* le vérifie. En outre, la structure ouverte de la phrase invite à une interprétation des gestes en fonction

1. G. E. M. Anscombe, *Intention*, Oxford, Basic Blackwell, 1979.

du contexte le plus large possible de circonstances, de règles et de normes propres à une culture.

Mais cette opposition en première instance entre faire arriver intentionnellement et arriver causalement peut être affaiblie par une ontologie de l'événement quelconque, comme celle de Donald Davidson qui fait passer la coupure logique entre la classe des événements et celle des substances ou états de chose au sens d'objets fixes. Les actions tombent alors dans la première classe. Reste l'usage adverbial de l'intention, à savoir l'expression : fait « intentionnellement ». Cet usage incline à faire de l'explication par les raisons une espèce d'explication causale sur fond d'ontologie de l'événement. La raison primaire d'une action est alors « sa cause¹ ».

Cette réduction est inévitable si l'on ne remonte pas en deçà du processus d'objectivation qui a séparé le couple quoi-pourquoi des phrases d'action du rapport de l'une et l'autre à la question « qui? ». Le sens de l'intention n'adhère pas moins à son côté déclaratif qu'à son côté descriptif. L'attribution à une personne, que l'on a appelée « ascription », fait partie du sens de l'action intentionnelle. À cet égard, l'analyse logique des phrases d'action, centrée sur le lien entre le quoi et le comment, ne saurait oblitérer la référence à l'agent en tant que *possesseur* de son action. L'ascription de l'action à un agent fait partie du sens de l'action en tant que faire arriver.

La discussion contemporaine retrouve ici la théorie aristotélicienne qui joignait dans l'explication de l'action le critère de dépendance de l'action à son

1. Donald Davidson, *Essays on Actions and Events*, Oxford, Clarendon Press, 1980.

agent à celui de l'intériorité de son principe. La grammaire contemporaine de l'ascription porte cette analyse, restée proche du sens commun et de l'usage littéraire rhétorique, au niveau imposé par la discussion au plan linguistique. Le terme « ascription » souligne le caractère spécifique de l'attribution lorsque celle-ci concerne le lien entre l'action et l'agent, dont on dit aussi qu'il la *possède*, qu'elle est la « sienne », qu'il se l'*approprie*. L'ascription vise, dans le vocabulaire qui est encore celui de la pragmatique du discours, la capacité de l'agent lui-même à se désigner comme celui qui fait ou a fait. Elle relie le quoi et le comment au qui. Ce lien « hégémonique », qui ne trouvait chez les Grecs que des métaphores – le pilote, le père, le maître de maison –, paraît renvoyer à un fait primitif. Platon, dans le *Phédon*, n'hésitait pas à dédoubler l'idée de cause quand il expliquait pourquoi Socrate restait assis dans sa cellule plutôt que de fuir. Et Aristote déclarait avant les stoïciens : il y a des choses qui dépendent de nous, il en est d'autres qui relèvent de causes traditionnellement placées sous le titre de la nature, de la nécessité et de la fortune : « Mais nous délibérons sur ce qu'il est en notre pouvoir de faire, c'est-à-dire sur les choses qui peuvent être objets d'action » (*Éthique*, III, 5, 1112 a 31-33). Il revenait à Kant, toute innocence perdue, de placer la cause réputée libre en face de la causalité physique, sur le même plan cosmologique dans la fameuse troisième « Antinomie de la raison pure » ; ce qui alors se donne à penser, c'est la « capacité de commencer de soi-même » (*von selbst*) (A 448 B 478) une série de phénomènes qui se dérouleront selon les lois de la nature. La difficulté pour nous est de ne pas laisser cette « spontanéité des causes » se laisser absorber dans le phénomène moral de l'impu-

tation dont le pouvoir faire constitue une précondition radicale. Ce pouvoir faire se borne à un pouvoir commencer englobant une série d'actions fragmentaires, auxquelles il confère une sorte d'intégralité, qui trouvera plus loin dans le récit la règle de sa configuration. En l'absence d'une telle opération configurante, l'efficacité du commencement peut paraître sans bornes, comme lorsqu'on interroge sur la portée d'une décision : historiens et juristes connaissent bien les paradoxes qui en découlent. Un problème semblable est posé par l'enchevêtrement des actions de l'un dans celles des autres. Dans un tel complexe d'interactions comment délimiter la part d'action de chacun ? Il faut alors s'en remettre à l'aveu du sujet agissant, prenant sur soi et l'assumant l'initiative dans laquelle s'effectue la puissance d'agir dont il se sent capable.

3. Pouvoir raconter et se raconter

Je mets en troisième position dans cette phénoménologie de l'homme capable la problématique de l'identité personnelle liée à l'acte de raconter. Sous la forme réflexive du « se raconter », l'identité personnelle se projette comme identité narrative.

Les trois traits par lesquels se caractérise la problématique de l'homme capable prennent un relief remarquable dans la phase narrative de ce parcours initié par la réflexion sur l'homme parlant et continué par la réflexion sur l'homme agissant.

Outre le privilège accordé à la capacité par rapport à l'effectuation, le détour par le « dehors » se marque dans l'ordre narratif par le passage par une sémiotique

régionale, celle de la narratologie. Je voudrais ici souligner moins l'originalité de cette sémiotique du récit que sa parenté profonde avec le schéma de la *Poétique* d'Aristote. C'est à l'occasion de l'épopée et de la tragédie qu'Aristote a élaboré sa notion de « mise en intrigue » (*muthos*) visant la « représentation » (*mimèsis*) de l'action. La mise en intrigue attribue une configuration intelligible à un ensemble hétérogène composé d'intentions, de causes et de hasards ; l'unité de sens qui en résulte repose sur un équilibre dynamique entre une exigence de concordance et l'admission de discordances qui, jusqu'à la clôture du récit, mettent en péril cette identité d'un genre unique ; la puissance d'unification ainsi appliquée à la dispersion épisodique du récit n'est autre que la « poésie » même. Une implication importante de cette opération configurante nous concerne directement, à savoir que la mise en intrigue n'est pas moins celle des personnages – des « caractères » – que celle des actions. Est personnage celui qui *fait* l'action dans le récit. La catégorie du personnage est donc elle aussi une catégorie narrative et son rôle dans le récit relève de la même intelligence narrative que l'intrigue elle-même : le personnage, peut-on dire, est lui-même mis en intrigue.

C'est sur cette corrélation remarquable que s'est édifiée la narratologie contemporaine, qu'on peut faire remonter à la *Morphologie du conte* de Vladimir Propp¹. L'auteur s'emploie à dissocier les « fonctions », à savoir les segments récurrents d'action, des personnages, afin de définir le conte par le seul enchaînement des fonctions ; c'est par rapport à celles-ci qu'une typologie des rôles, relative à leurs sphères d'action peut être tentée.

1. Vladimir Propp, *Morphologie du conte*, Paris, Le Seuil, 1970.

Cette entreprise, et celles qui ont suivi, jusqu'à Greimas¹ et son modèle actantiel, vérifie l'hypothèse intuitive que l'intrigue régit la genèse mutuelle entre le développement d'un caractère et celui d'une histoire racontée.

Une phénoménologie de l'homme capable retiendra de ce détour par la narratologie qu'il revient au lecteur d'intrigues et de récits de s'exercer à refigurer ses propres attentes en fonction des modèles de configuration que lui offrent des intrigues engendrées par l'imagination au plan de la fiction. Une « esthétique de la réception », comme celle de H. R. Jauss², a ainsi ajouté un nouveau volet à la théorie narrative en fonction du couple que constitue l'écriture et la lecture. Ainsi, un lecteur peut déclarer *se reconnaître dans* tel personnage pris dans telle intrigue. Encore faut-il ajouter que cette appropriation peut revêtir une multitude de formes, depuis le piège de l'imitation servile, comme chez Emma Bovary, en passant par tous les stades de la fascination, de la suspicion, du rejet, à la recherche de la juste distance à l'égard des modèles d'identification et de leur puissance de séduction. Apprendre à « se raconter », tel pourrait être le bénéfice de cette appropriation critique. Apprendre à se raconter, c'est aussi apprendre à se raconter autrement.

Par ce mot, « autrement », une problématique entière est mise en mouvement, celle de l'identité personnelle associée au pouvoir raconter et se raconter. J'ai proposé le terme d'*identité narrative* pour caractériser à la fois le problème et la solution.

1. Algirdas Julien Greimas, *Du Sens, Essais sémiotiques*, Paris, Le Seuil, 1970.

2. H. R. Jauss, *Pour une esthétique de la réception*, trad. fr. de Claude Maillard, préface de Jean Starobinski, Paris, Gallimard, 1978.

Le problème est celui de la dimension temporelle tant du soi que de l'action elle-même, dimension qui avait pu être négligée dans les analyses précédentes : la référence de l'énonciation à l'énonciateur, et celle de la puissance d'agir à l'agent, semblaient pouvoir être caractérisées sans que soit pris en compte le fait que l'énonciateur et l'agent ont une histoire, sont leur propre histoire.

C'est dans cette mesure que l'identité personnelle, considérée dans la durée, peut être définie comme identité narrative, à la croisée de la cohérence que confère la mise en intrigue et de la discordance suscitée par les péripéties de l'action racontée. À son tour, l'idée d'identité narrative donne accès à une nouvelle approche du concept d'ipséité, qui, sans la référence à l'identité narrative, est incapable de déployer sa dialectique spécifique, celle du rapport entre deux sortes d'identité, l'identité immuable de l'*idem*, du même, et l'identité mobile de l'*ipse*, du soi, considérée dans sa condition historique. C'est dans le cadre de la théorie narrative que la dialectique concrète de la mêmété et de l'ipséité atteint un premier épanouissement, en attendant son ultime culmination avec la théorie de la promesse.

Notre première étude, traitant du rapport entre reconnaissance et identification, ne connaissait que l'identité *idem* entendue au sens d'identité numérique d'une chose tenue pour la même dans la diversité de ses occurrences ; nous avons noté, à l'occasion de la dialectique du paraître, disparaître, réapparaître, que la réidentification, qui vaut alors critère, peut susciter l'hésitation, le doute, la contestation ; une ressemblance extrême entre plusieurs occurrences peut alors être invoquée à titre de critère indirect d'identité qualitative, pour renforcer la présomption d'identité

numérique. À défaut, la continuité ininterrompue de développement entre le premier et le dernier stade du développement de ce que nous tenons pour le même individu peut conjurer le doute et pallier la menace contenue dans l'expérience émouvante du méconnaissable, que nous avons évoquée à la suite de Proust dans le fameux « dîner de têtes » cruellement rapporté vers la fin du *Temps retrouvé*. Nous n'avions pas quitté pour autant la sphère de l'identité *idem*.

Or l'identité narrative n'élimine pas cette sorte d'identité, mais la met en relation dialectique avec l'identité *ipse*. On peut assigner au caractère cette première sorte d'identité en entendant par là tous les traits de permanence dans le temps, depuis l'identité biologique signée par le code génétique, repérée par les empreintes digitales, à quoi s'ajoute la physionomie, la voix, la démarche, en passant par les habitudes stables ou, comme on dit, contractées, jusqu'aux marques accidentelles par quoi un individu se fait reconnaître à la façon de la grande cicatrice d'Ulysse. Quant à l'identité-*ipse*, il appartient à la fiction de produire une multitude de variations imaginatives à la faveur desquelles les transformations du personnage tendent à rendre problématique l'identification du même. Il est des cas extrêmes où la question de l'identité personnelle devient si brouillée, si indéchiffrable, que la question de l'identité personnelle se réfugie dans la question nue : qui suis-je ? À la limite, le non-identifiable devient l'innommable dans la perte du nom propre, réduit à une initiale. L'ipséité ne disparaîtrait totalement que si le personnage échappait à toute problématique d'identité éthique, au sens de la capacité à se tenir comptable de ses actes. L'ipséité trouve à ce niveau, dans la capacité de promettre, le critère de sa différence ultime avec

l'identité mêmeté. L'expérience ordinaire, moins sollicitée par les modèles narratifs issus de la fiction ou de l'histoire que de la pratique quotidienne, oscille entre les deux pôles de la mêmeté et de l'ipséité. MacIntyre, parcourant tous les niveaux de narrativisation de la pratique quotidienne, depuis les actions de courte portée, en passant par les pratiques professionnelles, les métiers, les jeux, les plans de vie, propose la notion d'« unité narrative d'une vie ». Selon lui, l'idée d'un rassemblement de la vie en forme de récit est seule susceptible de donner un point d'appui à la visée de la vie « bonne », clé de voûte de son éthique, comme elle l'est par ailleurs de la mienne. Comment, en effet, un sujet d'action pourrait-il donner à sa propre vie une qualification éthique, si cette vie ne pouvait être rassemblée en forme de récit ? La différence avec les fictions est toutefois de taille, concernant l'obscurité des débuts de la vie, et les incertitudes qui pèsent non seulement sur sa fin, mais sur sa simple continuation. Ni la naissance, déjà advenue, ni la mort anticipée, crainte ou acceptée, ne constituent des ouvertures ou des clôtures narratives. Quant aux vicissitudes de la vie, elles restent en quête de configuration narrative. C'est pourquoi je confierai plus loin à la promesse la charge de porter le destin de l'ipséité, au défi des circonstances qui menacent de ruiner l'identité du même ; la fière devise « je maintiendrai » porte au langage la tenue risquée de l'ipséité, en tant que maintien de soi hors de la sécurité de la mêmeté.

Nous achèverons ce tour d'horizon du problème touchant à l'identité narrative en évoquant une autre dialectique que celle de l'*idem* et de l'*ipse*, la dialectique de l'identité confrontée à l'altérité. La question de l'identité a ainsi un double versant, privé et public. Une histoire de vie se mêle à celle des autres. Un

auteur, Wilhelm Schapp, va même jusqu'à soutenir, dans *In Geschichten verstrickt*¹, que l'enchevêtrement dans des histoires, loin de constituer une complication secondaire, doit être tenue pour l'expérience *princeps* en la matière : d'abord l'enchevêtrement dans des histoires avant toute question d'identité narrative ou autre. Tenant compte de cette œuvre, je m'emploierai à donner autant de poids à la dialectique entre l'identité du soi et l'identité d'autrui qu'à la dialectique de l'*idem* et du même, tant au plan des personnages qu'à celui de l'action.

Cet enchevêtrement s'observe tant au niveau individuel qu'au niveau collectif de l'identité. Il faut anticiper ici ce qui sera dit plus loin du statut de la mémoire collective au regard de la mémoire individuelle. Si l'on admet, comme je propose, d'attribuer la capacité de faire mémoire à tous les sujets trouvant leur expression lexicale dans l'un quelconque des pronoms personnels, toute collectivité est qualifiée à dire « nous autres », à l'occasion d'opérations particulières de remémoration. C'est dans l'épreuve de la confrontation avec autrui, s'agissant d'un individu ou d'une collectivité, que l'identité narrative révèle sa fragilité. Les menaces qui attestent la fragilité de l'identité personnelle ou collective ne sont pas illusoire : il est remarquable que les idéologies de pouvoir entreprennent, avec un inquiétant succès, de manipuler ces identités

1. Wilhelm Schapp, *In Geschichten verstrickt*, Wiesbaden, B. Heymann, 1976 ; trad. fr. par Jean Greisch, *Empêtrés dans des histoires. L'Être de l'homme et de la chose*, Paris, Éd. du Cerf, 1992. On lira de Jean Greisch une analyse de l'œuvre de Schapp, présentée comme une alternative à ma théorie du récit, in Paul Ricoeur, *L'itinéraire du sens*, Paris, Millon, 2001, p. 147-173. C'est à ma notion « bien tempérée » d'*intrigue* que Greisch oppose la notion « sauvage » d'*empêchement*, dans le dessein d'esquisser leur complémentarité au plan phénoménologique.

fragiles par le biais des médiations symboliques de l'action, et principalement à la faveur des ressources de variation qu'offre le travail de configuration narrative, dès lors qu'il est toujours possible, comme on l'a évoqué plus haut, de raconter autrement. Ces ressources de reconfiguration deviennent ainsi des ressources de manipulation. La tentation identitaire, consistant dans le repli de l'identité-*ipse* sur l'identité-*idem*, prospère sur ce sol miné.

4. L'imputabilité

La fragilité de l'identité narrative nous porte au seuil du dernier cycle de considérations relatives à l'homme capable. La série de questions: « qui parle? », « qui agit? », « qui se raconte? », trouve une suite dans la question « qui est capable d'imputation? » Cette notion nous conduit au cœur de la problématique que nous avons placée, dès l'évocation de l'épopée homérique, sous le terme de la reconnaissance de responsabilité. C'est en ce point que l'affinité thématique entre nous et les Grecs concernant la conception de l'action est la plus grande. C'est en ce point aussi que l'avancée conceptuelle que nous revendiquons est la plus manifeste. Le concept même d'imputation ne pouvait être articulé que dans une culture qui, d'une part, avait poussé l'explication causale des phénomènes naturels aussi loin que possible jusqu'au cœur des sciences humaines et, d'autre part, élaboré une doctrine morale et juridique où la responsabilité est encadrée par des codes élaborés, plaçant délits et peines sur les plateaux de la balance de la justice. Il revient à une phénomé-

nologie de l'homme capable d'isoler la capacité qui trouve son expression la plus appropriée dans l'imputabilité. Le mot même suggère l'idée d'un compte, qui rend le sujet comptable de ses actes, au point de pouvoir se les imputer à lui-même. Qu'est-ce que cette idée ajoute à celle d'ascription en tant qu'attribution d'un genre particulier de l'action à son agent ? Elle ajoute celle de pouvoir porter les conséquences de ses actes, en particulier ceux qui sont tenus pour un dommage, un tort, dont un autre est réputé victime. Nous avons vu les Anciens joindre la louange et le blâme à l'évaluation des actions relevant de la catégorie du choix préférentiel, du prédélibéré. Louange et blâme appartenaient ainsi au cercle plus vaste des réparations appelées à compenser le tort infligé à autrui.

Un seuil est ainsi franchi : celui du sujet de droit. Aux capacités susceptibles de description objective s'attache une manière spécifique de se désigner soi-même comme le sujet qui en est capable.

Partons des prédicats assignés à l'action elle-même au titre de l'imputabilité : ce sont des prédicats éthico-moraux se rattachant soit à l'idée du bien, soit à celle d'obligation, qui permettent de juger et d'estimer les actions considérées comme bonnes ou mauvaises, permises ou défendues ; quand ces prédicats s'appliquent réflexivement aux agents eux-mêmes, ceux-ci sont dits capables d'imputation. Ainsi, avec l'imputabilité, la notion de sujet capable atteint sa plus haute signification et la forme d'autodésignation qu'elle implique inclut et en quelque sorte récapitule les formes précédentes de *sui-référence*.

En un sens strictement juridique, l'imputation pré-suppose un ensemble d'obligations délimitées négativement par l'énumération précise des infractions à la

loi écrite, à quoi correspond l'obligation en droit civil de réparer le tort commis et en droit pénal celle de se soumettre à la peine. Est réputé imputable le sujet placé sous l'obligation de réparer les dommages et de subir la peine.

Une analyse sémantique porte au premier plan la métaphore du compte – inscrire l'action pour ainsi dire sur un compte ; cette métaphore suggère l'idée d'une obscure comptabilité morale des mérites et des défaillances, comme dans un grand livre de comptes à deux colonnes, crédit et débit, en vue d'une sorte de bilan positif ou négatif. Cette métaphore d'un dossier (*record*) moral reste sous-jacente à l'idée en apparence banale de rendre des comptes et à celle, en apparence plus banale encore, de rendre compte au sens de rapporter, de raconter, au terme d'une sorte de lecture de cet étrange dossier-bilan. Ce qui nous intéresse ici c'est la juridisation de la métaphore. Le dictionnaire *Le Robert* cite à cet égard un texte important de 1771 (*Dictionnaire de Trévoux*) : « Imputer une action à quelqu'un, c'est la lui attribuer comme à son véritable auteur, la mettre pour ainsi dire sur son compte et l'en rendre responsable. » Réservons pour l'instant la question du passage de l'idée d'imputation à celle plus large de responsabilité. Attachons-nous à l'idée d'attribuer une action à quelqu'un comme à son véritable auteur. Nous retrouvons notre concept d'ascription, au sens d'attribution à quelqu'un d'un prédicat spécifique, physique et psychique, mais nous le retrouvons moralisé et juridisé : il s'agit d'attribuer à quelqu'un comme à son auteur véritable une action blâmable.

Cette juridisation ne saurait dissimuler le caractère aporétique, au plan de sa double articulation cosmologique et éthique, d'une telle attribution, dont les

Anciens ne pouvaient apercevoir la profondeur. Nous devons à Kant d'avoir formulé l'antinomie résultant du conflit entre deux usages antithétiques de la causalité. Dans la « Remarque » qui suit l'énoncé de la thèse de la causalité libre, nous lisons ceci : « L'idée transcendante de la liberté est à la vérité loin de former le contenu entier du concept psychologique de ce nom, concept qui est en grande partie empirique ; elle constitue seulement le concept de la spontanéité absolue de l'action, comme fondement de l'imputabilité de cette action ; mais elle n'en est pas moins la véritable pierre d'achoppement de la philosophie, qui trouve des difficultés insurmontables à admettre cette sorte de causalité inconditionnée » (A 448, B 476). La Doctrine du droit ne dira pas autrement : « Un fait (*Tat*) est une action pour autant qu'elle est considérée sous les lois de l'obligation, par conséquent pour autant que le sujet en celle-ci est considéré au point de vue de la liberté de son arbitre. L'agent est par un tel acte considéré comme l'auteur (*Urheber*) de l'effet et celui-là, ainsi que l'action elle-même, peut lui être imputé au cas où on aurait eu préalablement connaissance de la loi en vertu de laquelle une obligation pèse sur chacune de ces choses... Une personne est ce sujet dont les actions sont susceptibles d'imputation. La chose est ce qui n'est susceptible d'aucune imputation¹. » La version juridisée de l'imputabilité aboutit à dissimuler sous les traits de la rétribution l'énigme de l'attribution à l'agent moral au plan cosmologique de cette causalité inconditionnelle dénommée « spontanéité de l'action² ».

1. Emmanuel Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs. Première partie: Doctrine du droit*, introduction et traduction de A. Philonenko, Paris, Vrin, 1976, « Introduction générale », p. 97-98.

2. Je n'évoquerai pas ici les tentatives qui ont été faites de mettre en

Il revient à la philosophie phénoménologique et herméneutique de prendre en charge la question ainsi mise en suspens de l'autodésignation attachée à l'idée d'imputabilité en tant qu'aptitude à l'imputation. Le passage de l'idée classique d'imputabilité à l'idée plus récente de responsabilité ouvre à cet égard des horizons nouveaux. La résistance que cette idée oppose à l'élimination ou du moins à la limitation de l'idée de faute par celles de risque, d'assurance, de prévention, est à cet égard révélatrice. L'idée de responsabilité soustrait celle d'imputabilité à sa réduction purement juridique. Sa vertu première est de mettre l'accent sur l'altérité impliquée dans le dommage ou le tort. Non que le concept d'imputabilité soit étranger à ce souci, mais l'idée d'infraction tend à ne donner pour vis-à-vis au contrevenant que la loi qui a été violée. La théorie de la peine qu'on lit dans la Doctrine du droit de Kant, sous le titre « Droit de punir et de gracier », ne connaît que le tort fait à la loi et définit la peine par la rétribution, le coupable méritant la peine *en raison* seulement de son crime en tant qu'atteinte à la loi. D'où résulte l'élimination comme parasitaire de toute prise en compte soit de l'amendement du condamné, soit de la protection des citoyens. La réparation sous forme d'indemnisation ou autre fait partie de la peine, dont un critère est de *faire souffrir* le coupable en *raison* de sa faute. Ce faire souffrir en réplique à l'infraction tend

composition des causalités disparates dans un modèle cohérent afin de rendre compte de phénomènes tels que l'initiative ou l'intervention, consistant à faire correspondre une action que nous pouvons faire avec les permissions et les occasions qu'offre un système physique fini et relativement fermé.

à occulter la souffrance première qui est celle de la victime. C'est vers elle que l'idée de responsabilité réoriente celle d'imputabilité. L'imputabilité trouve ainsi son autre du côté des victimes réelles ou potentielles d'un agir violent.

Un des aspects de cette réorientation concerne l'extension de la sphère de responsabilité au-delà des dommages dont les acteurs et les victimes sont supposés être contemporains ; en introduisant l'idée de nuisance, liée à l'extension dans l'espace et le temps des pouvoirs de l'homme sur l'environnement terrestre et cosmique, le « principe-responsabilité » de Hans Jonas équivaut à une remoralisation décisive de l'idée d'imputabilité dans son acception strictement juridique. Au plan juridique, on déclare l'auteur responsable des effets connus ou prévisibles de son action, et parmi ceux-ci aux dommages causés dans l'entourage immédiat de l'agent. Au plan moral, c'est de *l'autre homme*, autrui, que l'on est tenu responsable. En vertu de ce déplacement d'accent, l'idée de l'autrui vulnérable tend à remplacer celle de dommage commis dans la position d'objet de responsabilité. Ce transfert se trouve facilité par l'idée adjacente de charge confiée. C'est d'un autre dont j'ai la charge que je suis responsable. Cet élargissement fait du vulnérable et du fragile, en tant qu'entité remise aux soins de l'agent, l'objet ultime de sa responsabilité. Cette extension à l'autre vulnérable comporte, il est vrai, ses difficultés propres, concernant la portée de la responsabilité quant à la vulnérabilité future de l'homme et de son environnement : aussi loin que s'étendent nos pouvoirs, aussi loin s'étendent nos capacités de nuisance, et aussi loin notre responsabilité des dommages. C'est ici que l'idée d'imputabilité retrouve son rôle modé-

SE RECONNAÎTRE SOI-MÊME

rateur, à la faveur du rappel d'un acquis du droit pénal, celui de l'individualisation de la peine. L'imputation a aussi sa sagesse : une responsabilité illimitée tournerait à l'indifférence, en ruinant le caractère « mien » de mon action. Entre la fuite devant la responsabilité et ses conséquences et l'inflation d'une responsabilité infinie, il faut trouver la juste mesure et ne pas laisser le principe-responsabilité dériver loin du concept initial d'imputabilité et de son obligation de réparer ou de subir la peine, dans les limites d'un rapport de proximité locale et temporelle entre les circonstances de l'action et ses effets éventuels de nuisance.

III

La mémoire et la promesse

La problématique de la reconnaissance de soi atteint simultanément deux sommets avec la mémoire et la promesse. L'une se tourne vers le passé, l'autre vers l'avenir. Mais elles sont à penser ensemble dans le présent vif de la reconnaissance de soi, à la faveur de quelques traits qu'elles ont en commun.

D'abord elles s'inscrivent de façon originale dans le cycle des capacités de l'homme capable : on parle, certes, de pouvoir se souvenir et de pouvoir promettre comme des autres pouvoirs ; mais les problèmes véritables surviennent quand l'accent tombe chaque fois sur le moment de l'effectuation : maintenant je me souviens, maintenant je promets. Ce premier trait commun justifie un traitement distinct de celui accordé aux capacités qui précèdent.

Autre trait remarquable : dans le moment de l'effectuation, la mémoire et la promesse se placent différemment dans la dialectique entre la mêmété et l'ipséité, ces deux valeurs constitutives de l'identité personnelle : avec la mémoire, l'accent principal tombe sur la mêmété, sans que la caractéristique de l'identité par l'ipséité soit totalement absente ; avec la promesse, la prévalence de l'ipséité est si massive que la promesse est volontiers évoquée comme paradigme de l'ipséité.

Enfin, et ce trait n'est pas le moindre, l'une et l'autre ont affaire à la menace d'un négatif constitutif de la teneur de sens : l'oubli pour la mémoire, la trahison pour la promesse. On s'était autorisé à traiter les divers modes du pouvoir faire, de l'aptitude à pouvoir dire et pouvoir faire, de l'aptitude à raconter et jusqu'à l'imputabilité, sans donner un poids égal aux non-pouvoirs qui leur correspondent, ce qui serait tout à fait critiquable si l'on avait à prendre en compte la dimension psychologique, sociologique et surtout pédagogique de l'exercice effectif de ces capacités. On ne peut se permettre une telle impasse avec la mémoire et la promesse ; leur contraire fait partie de leur sens : se souvenir, c'est ne pas oublier ; tenir sa promesse, c'est ne pas la trahir. Cette ombre du négatif accompagnera tous nos pas dans l'un et l'autre registres de l'analyse.

1. De quoi je me souviens ?

Il est remarquable que ce soit avec la mémoire que le vocable « reconnaissance/reconnaître », si riche en ramifications au plan lexicographique, et si faiblement représenté à celui de la sémantique philosophique, accède une nouvelle fois à la dignité de philosophème de plein droit avec la question de la reconnaissance des images du passé. Dès l'introduction, nous avons évoqué le « moment bergsonien » de la reconnaissance, après le « moment kantien » de la *Rekognition*, évoqué dans l'étude précédente, et avant le « moment hégélien » de l'*Anerkennung*. C'est sous la grande égide de Bergson et de son thème de la « reconnaissance des images » que nous placerons cette étude. Avec Bergson

revient en force la notion grecque d'*anamnèsis*, avec sa gloire et ses pièges. Dans le parcours que je propose, le « moment bergsonien » couronnera une série d'analyses procédant de la question « quoi ? » – de quoi je me souviens – et de la question « comment ? » – comment le rappel du souvenir assure-t-il la dynamique de la remémoration ? C'est avec la question « qui se souvient ? » que la reconnaissance du souvenir s'égalera à la reconnaissance de soi. Le moment bergsonien scellera cette alliance.

L'antériorité de la question « quoi ? » nous est devenue familière depuis les analyses placées sous le titre de l'homme capable où le détour par le dehors précède régulièrement le retour sur soi-même. Cet ordre convient en outre à l'approche phénoménologique en général, en vertu du principe d'intentionnalité qui reste sa grande trouvaille. Appliqué aux phénomènes mnémoniques, ce détour par le dehors porte en avant le souvenir comme versant « objectal » de la mémoire.

La phénoménologie se trouve ainsi renouer avec une distinction familière à la langue grecque entre *mnèmè* et *anamnèsis* consacrée par le remarquable petit traité d'Aristote dont le titre latin nous est devenu familier : *De memoria et reminiscentia*¹. La *mnèmè-memoria* désigne la simple présence à l'esprit d'une image du passé révolu : une image du passé me vient à l'esprit ; à ce titre, c'est un moment passif – un *pathos* – opposé au tour actif de la réminiscence qui nous occupera au premier chef. Néanmoins, la *mnèmè-memoria* du traité aristotélicien mérite que l'on s'y arrête en raison du

1. Ce petit traité fait partie de la collection d'essais intitulée *Parva naturalia*. Je me réfère à la traduction de Richard Sorabji, *Aristote on Memory*, U. P. Providence, Brown University Press, 1972.

paradoxe que son analyse met en lumière, l'énigme de la présence en image d'une chose absente que cette image représente ; ce qui est en jeu ici, c'est le statut épistémique de cette *eikôn* à la fois présente et valant pour une autre chose qu'elle signifie. Cette constitution iconique de l'image souvenir ne disparaîtra jamais de notre horizon. Le *Théétète*¹ avait tenté de résoudre l'aporie en conférant à l'idée d'empreinte – de *typos* – une force explicative, en dépit de son caractère clairement métaphorique : l'idée de l'empreinte laissée dans la cire par un anneau restera le long des siècles le modèle de l'idée de trace dont on connaît la fortune à la faveur de ses ramifications ; ainsi je distingue trois sortes de traces, les traces corticales dont traitent les sciences neuronales, les traces psychiques des impressions qu'ont fait sur nos sens et notre affectivité les événements que l'on dit frappants, voire traumatisants, enfin les traces documentaires conservées dans nos archives privées ou publiques. Je laisse ici le problème posé par cette diversité de traces ; je ne retiens que le redoublement de l'énigme de la présence en image d'un passé révolu que produit l'idée de trace : toutes les traces, en effet, sont au présent ; et il dépend toujours de la pensée qui l'interprète que la trace soit tenue pour trace de – du « choc » de la bague frappant la cire –, et revête ainsi le statut hautement paradoxal de l'effet d'une impulsion initiale, dont elle serait en même temps le signe : un effet signe de sa cause, telle est l'énigme de la trace.

C'est ici que le problème de l'oubli surgit comme à l'improviste ; en effet, le déchiffrement des traces sup-

1. 163dsq. posait dans toute sa rigueur l'énigme de la présence d'une chose absente.

pose qu'elles ont été, comme on dit, laissées. Ce simple mot évoque leur caractère fugitif, vulnérable, révocable. D'un mot, il appartient à l'idée de trace de pouvoir être effacée. Avec cette idée inquiétante de la menace d'effacement des traces, c'est la menace de l'oubli qui s'impose. Certes, il est bien des formes d'oubli qui ne relèvent pas de l'effacement des traces, mais de la ruse et de la mauvaise conscience ; il est aussi bien des apparences d'effacement qui ne concourent qu'à dissimuler ce qu'il reste au contraire d'ineffaçable dans l'expérience mémorielle. Reste la menace d'un oubli irrémédiable et définitif qui donne au travail de mémoire son caractère dramatique. Oui, l'oubli est bien l'ennemi de la mémoire et la mémoire une tentative parfois désespérée pour arracher quelques débris au grand naufrage de l'oubli. Cette hantise de l'oubli définitif n'est pas ignorée des *Confessions* de saint Augustin auxquelles on viendra plus loin.

2. L'anamnèse

Cette évocation rapide de l'oubli au voisinage du moment de passivité de la simple mémoire m'est apparue comme la transition obligée de la *mnèmè-memoria* à l'*anamnèsis-remiscentia*, à laquelle Aristote consacre le deuxième chapitre de son traité. La lutte contre l'oubli n'est pas la seule raison d'être de ce moment actif de la remémoration ; il faut y joindre l'effet d'éloignement dans le temps qui donne au rappel (ou récollection) l'aspect d'un franchissement de distance suscitant des questions de la forme « depuis combien de temps ? » et des expressions telles que « récem-

ment », « jadis », « autrefois », « il y a longtemps ». Toutes expressions où se laisse entendre la passéité même du passé, son éloignement du présent ; la distance temporelle ne se dit pas non plus sans un paradoxe que reflète la grammaire : le passé est à la fois ce qui n'est plus et ce qui a été.

Quant aux opérations de pensée engagées dans cette reconquête du passé aboli, Aristote en a le premier décrit la dynamique : possibilité de parcourir l'intervalle dans les deux sens à partir de n'importe quel point du temps pris comme repère, prédominance des procédures associatives que l'empirisme britannique privilégiera, mais aussi recours au raisonnement et au calcul dans l'évaluation des laps de temps écoulés. Mais Aristote ne nous dit pas comment nous obtenons l'assurance que notre quête, dans le cas le plus favorable, a été couronnée de succès. Or cette assurance est liée à l'expérience *princeps* de la *reconnaissance* dont Bergson sera le héraut. Encore moins Aristote marque-t-il de l'intérêt pour une question qui ne pouvait naître que dans le cadre d'une philosophie du sujet comme les nôtres : de quelle façon la reconnaissance du passé contribue-t-elle à la reconnaissance de soi ? Ce sera la grande avancée que constitue le « moment bergsonien » de la reconnaissance.

En deçà de cette question radicale, l'étude du rappel a connu trois grands moments : avec l'associationnisme à l'époque de l'empirisme anglais, avec la psychanalyse considérée dans sa pratique et sa théorie, et enfin avec la phénoménologie husserlienne. Il est intéressant que quelque chose de l'associationnisme ait trouvé un écho dans la philosophie post-cartésienne et sa tendance à traiter les phénomènes de mémoire dans le sillage de l'imagination, elle-même frappée de suspicion. Ainsi

lit-on dans l'*Éthique* de Spinoza, à la proposition XVIII du Livre II : « Si le corps humain a été affecté une fois par deux ou plusieurs corps simultanément, sitôt que l'âme imaginera plus tard l'un des deux, il lui souviendra aussi des autres. » C'est sous le signe de l'association des idées qu'est placée cette sorte de court-circuit entre mémoire et imagination : si ces deux affections sont liées par contiguïté, évoquer l'une – donc imaginer –, c'est évoquer l'autre – donc s'en souvenir. La mémoire, réduite au rappel, opère ainsi dans le sillage de l'imagination. Or l'imagination, prise en elle-même, est située au bas de l'échelle des modes de connaissance, sous le titre des affections soumises au régime d'enchaînement des choses extérieures au corps humain, comme le souligne le scolie qui suit : « Cet enchaînement se fait suivant l'ordre et l'enchaînement des affections du corps humain pour le distinguer de l'enchaînement des idées qui se fait suivant l'ordre de l'entendement. » Cette déclaration est d'autant plus remarquable que l'on lit chez Spinoza une magnifique définition du temps, ou plutôt de la durée, comme « continuation de l'existence ». Il est étonnant que la mémoire ne soit pas mise en rapport avec cette appréhension du temps.

Cette déclaration de Spinoza, qui fait la part belle au mécanisme, trouve sa contrepartie dans les approches plus dynamiques à laquelle l'analyse aristotélicienne de l'*anamnèsis* avait elle-même réservé une place. C'est ici le lieu de reconnaître ma dette à l'égard de la psychanalyse, d'abord au niveau de sa pratique, ensuite à celui de la théorie. Partant de la pratique, on observe que le recours au rêve, si caractéristique de la thérapie freudienne, implique le rappel des souvenirs diurnes, au prix de tous les remaniements que cette transposi-

tion présuppose ; la consigne, qui fait partie du pacte thérapeutique, de « tout dire », vaut comme discipline dans l'exercice du rappel, auquel il est demandé à l'analysant de laisser libre cours afin que s'y greffent les opérations de libre association auxquelles à leur tour s'appliquera le travail d'interprétation. Or ce sont les résistances rencontrées par cette technique qui ont donné à la théorie un appui décisif ; l'obstacle rencontré sur la voie du rappel est attribué aux « résistances du refoulement » qui entretiennent la « compulsion de répétition », responsable de la stagnation du cours entier de la cure. Je ne dirai rien ici du rôle du transfert dans la tactique de contournement des résistances ; je m'attarderai plutôt à la reformulation proposée par Freud du phénomène entier de la remémoration en termes de travail ; ainsi est-il parlé du « travail de remémoration », opérant à contre-courant de la compulsion de répétition.

Ces propositions de la doctrine freudienne concernent au plus haut point notre réflexion sur le rapport entre mémoire et oubli. L'oubli, avons-nous dit, accompagne chaque phase de notre réflexion sur la mémoire ; nous avons évoqué en premier l'oubli à l'occasion de l'effacement des traces : sous cette forme définitive, il est irrémédiable. Or la psychanalyse nous confronte à une situation toute différente : celle où l'oubli apparent, l'oubli au niveau du conscient, se révèle être l'œuvre du refoulement. Cet oubli actif, qui fait de la remémoration un « travail », est alors inséparable de la théorie de l'inconscient dont il devient une annexe ; des paradoxes surprenants sont alors proposés, tels que : « l'inconscient ignore le temps », « l'inconscient est indestructible ». Au niveau de la conscience, ces approches de l'oubli par la psychana-

lyse sont accueillies tour à tour avec inquiétude – le sujet conscient n'est donc pas maître chez lui?, comment peut-on encore être responsable de ses actions? –, mais aussi avec confiance – finalement, nous oublierions moins que nous ne craignons? Ainsi se trouve rajeuni le vieux couple que forment ensemble *anamnèsis* et *lèthè*, réminiscence et oubli.

C'est encore à la phase du rappel que je rattacherai les travaux les plus connus de Husserl sur la mémoire, encore que l'admirable inédit (volume XXIII des *Husserliana*), consacré à la sphère entière de l'imaginaire, a plus à voir avec l'objet de la mémoire – le souvenir – qu'avec la remémoration¹. Le souvenir, *Erinnerung*, est distingué avec un soin et une patience infinis de toutes les sortes d'images (au sens populaire du mot) qui partagent avec le souvenir le caractère de « présentification » (*Vergegenwärtigung*), distinct de la simple présentation perceptive; ce travail de distinction est considérable: une chose est de « dépeindre » par portrait un être réel mais absent; une autre de « feindre » la présence par la fiction; une autre de se faire du monde une représentation subjective à la façon de la *Vorstellung* kantienne; une autre de « se figurer » le passé en images. Cet inédit constitue à mes yeux un modèle de description purement phénoménologique.

Il n'en est pas de même des *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*². Ce n'est pas

1. *Husserliana*, XXIII (noté HUA XXIII), *Phantasie, Bild, Bewusstsein, Erinnerung*, texte édité et introduit par Eduard Marbach, Dordrecht, Boston, Londres, Nijhoff, 1980.

2. Edmund Husserl, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, trad. fr. de H. Dussort, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 1964.

la mémoire qui en est l'enjeu mais la constitution du temps dans et par la conscience, elle-même soustraite à toute naturalité par la « réduction » ou *epochè* transcendante. C'est dans le cadre de cette phénoménologie transcendante aux accents idéalistes qu'est élaborée la distinction précieuse entre rétention ou souvenir primaire, et reproduction ou souvenir secondaire. J'isole ces pages du reste de l'ouvrage consacré aux « degrés de constitution » de la conscience intime du temps, où s'efface progressivement le caractère « objectal » de la constitution au bénéfice de l'auto-constitution du flux de conscience.

La constitution de premier niveau à laquelle je m'arrêterai est celle d'une chose qui dure, sur le modèle du son qui continue de résonner, puis de la mélodie que l'on se remémore après coup. L'*epochè* met certes à nu de purs vécus, les « vécus du temps », mais sur la base de l'expérience d'un quelque chose qui dure. Est alors posée la question de la persistance qui fait que « le perçu demeure présent un certain laps de temps, mais non sans se modifier » (Husserl, *Leçons*, § 3). Qu'est-ce que demeurer pour une chose qui dure ? De la perception de la durée de quelque chose, l'analyse basculera ultérieurement à l'examen de la durée de la perception elle-même, exception faite de sa face « objectale », au bénéfice d'une appréhension de la durée inobjectivable.

C'est en deçà de ce déplacement d'accent que prend sens la remarquable distinction entre rétention et resouvenir. La rétention se tient encore dans l'orbe du présent : elle consiste en l'expérience de commencer, continuer et finir pour le même objet avant qu'il ne « sombre » dans le passé révolu. Il y a « rétention » en ce sens que quelque chose se maintient en bordure de la

perception à la façon de la queue d'une comète. Or cette rétention n'a rien d'imaginaire mais participe encore de la perception qui cesse de s'identifier à l'instant qui simplement passe. Husserl peut alors parler de « modification » interne à la perception même pour dire qu'une chose, la même, commence, continue et cesse. À partir de là, tout écoulement n'est que « rétention de rétentions » (*op. cit.*, § 11). Mais d'abord, le « tout juste passé » donne une extension temporelle à la perception qui ainsi enveloppe en elle-même la distinction entre « impressionnel » et « rétentionnel », et donc comporte un trait de négativité, qui l'emporte avec la « disparition » à laquelle réplique la « reproduction » dans le souvenir secondaire. On parlera alors à juste titre de remémoration, sans confusion possible avec l'imagination. C'est en ce point que les analyses du tome XXIII des *Husserliana* évoquées plus haut viennent conforter celles des premières *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, plus familières au public averti.

3. « Qui » se souvient ?

La question « qui » restait non marquée dans les analyses portant sur le souvenir en tant que le « quoi » de la mémoire, et sur l'anamnèse des Anciens et la récollection des Modernes en tant que constituant le « comment » de la mémoire. Reste donc à thématiser le « qui » de la mémoire, en vue du « moment bergsonien » qui fera coïncider la reconnaissance de soi avec la reconnaissance des images.

C'est aux *Confessions* d'Augustin¹ qu'on peut faire remonter cette attention au sujet de la mémoire : « *Ego sum qui memini ego animus* » (*Confessions*, X, xvi, 25). Cette référence à l'*ego* n'est pas inattendue dans une œuvre construite sur un récit de conversion à la première personne : comment je suis devenu chrétien ? Les réflexions sur la mémoire aux Livres X et XI se détachent ainsi sur le fond d'un discours d'*aveu*, dont la confession au sens liturgique n'épuise pas le sens. Dans la typologie des actes de discours, l'*aveu* constitue une catégorie *sui generis*, comme le confirme la lexicographie : ainsi *Le Robert* rattache l'*aveu* au deuxième grand groupe d'acceptions du vocable « reconnaître », groupe défini par le « tenir pour vrai ».

Le Livre X s'ouvre sur un hymne à la mémoire ; c'est par la métaphore fameuse des « vastes palais de la mémoire » que ce livre est célèbre. Elle donne à l'intériorité l'aspect d'une spatialité spécifique, celle d'un lieu intime : toutes les choses qui y sont « déposées », « la mémoire les recueille, pour les évoquer derechef au besoin et les repasser, dans ses vastes abris, dans le secret de je ne sais quels inexplicables replis » (X, viii, 13). Le rappel à ma guise de tout ce que « j'évoque en ma mémoire » atteste que « c'est au-dedans (*intus*) que j'accomplis ces actes, dans la cour immense du palais de ma mémoire » (X, viii). Immense en effet est le trésor que la mémoire est censée « contenir » : images sensibles, souvenir des passions, mais aussi notions abstraites, êtres intelligibles, enfin mémoire de moi-même éprouvant et agissant. Oui, grande est la puissance de la mémoire, au point que « je me souviens de m'être

1. Saint Augustin, *Confessions*, Paris, Desclée de Brouwer, coll. « Bibliothèque augustiniennne », 1962.

souvenu ». Bref, « l'esprit est aussi la mémoire elle-même » (X, XIV, 21).

Mémoire heureuse, donc? Certes. Et pourtant l'oubli ne cesse de hanter cet éloge de la mémoire et de sa puissance, l'oubli, ce prédateur du temps, « l'oubli qui ensevelit nos souvenirs... » (X, XVI, 25). Cette évocation de l'oubli est l'occasion d'un emploi spontané du verbe « reconnaître » : « Si j'avais oublié la réalité, évidemment je ne serais pas capable de reconnaître ce que ce son est capable de signifier » (X, XVI, 24). Qu'est-ce en effet qu'un objet perdu – la dragme de la parabole évangélique – sinon une chose que d'une certaine façon on avait en mémoire? Ici, trouver c'est retrouver et retrouver c'est reconnaître, et reconnaître c'est approuver, donc juger que la chose retrouvée est bien la même que la chose cherchée, et donc tenue après coup pour oubliée : « Cet objet était perdu pour les yeux : la mémoire le retenait » (X, XVIII, 27). Augustin ose le paradoxe : « Or l'oubli, sans nous souvenir de lui, nous ne pourrions absolument pas, en entendant son nom, reconnaître la réalité qu'il signifie : s'il en est ainsi, c'est la mémoire qui retient l'oubli » (X, XVI, 24). En effet, c'est la mémoire, au moment de la reconnaissance de l'objet oublié, qui témoigne de l'oubli. Sophisme? Peut-être. « Et pourtant, de quelque manière que ce soit, cette manière fût-elle incompréhensible et inexplicable, c'est de l'oubli même que je me souviens, j'en suis certain, de l'oubli qui ensevelit nos souvenirs » (X, XVI, 25). Triomphe final de l'oubli, jusque dans la victoire sur lui au niveau des mots?

Le Livre XI conforte cette confession de l'intériorité de la mémoire en lui accordant ce qu'Aristote lui refusait, la mesure directe par la mémoire du temps écoulé, sans le détour par la physique du mouvement dont le

temps, selon Aristote, serait une variable ; temps long, temps court ? c'est notre âme qui en est la mesure : « Nous mesurons les temps quand ils passent » (XI, XXI, 27). C'est ensuite dans l'espace intérieur de l'âme que se déploie la fameuse dialectique entre *distentio* et *intentio* : distension entre les trois orientations du même présent, présent du passé dans la mémoire, présent du futur dans l'anticipation, présent du présent dans l'intuition (ou, comme je préfère dire, dans l'initiative) ; mais intention qui traverse les phases de la récitation du poème préféré. L'âme est comme le temps, lui-même passage du futur vers le passé à travers le présent.

On peut douter qu'Augustin ait réussi à contourner les difficultés prises à bras-le-corps par Aristote, peinant lui-même à greffer la distinction des instants et l'appréciation des intervalles sur la continuité du mouvement. Ce n'est pas ici le lieu d'en discuter. Aussi bien le propos d'Augustin n'est pas de résoudre l'énigme du temps, au risque de refermer sur lui-même le triple présent, mais au contraire d'ouvrir l'instant vers le haut en direction du *nunc stans* de l'éternité divine. Ce n'est pas dès lors à un artifice de composition qu'il faut attribuer le passage de la théorie de la mémoire et du temps des Livres X et XI aux amples commentaires du Livre de la Genèse sur la création à partir du Livre XII. L'horizontalité du temps, qui est aussi celle du récit, est recoupée dans le présent par la verticalité de l'éternité.

Telle étant la préoccupation majeure d'Augustin dans les *Confessions*, il ne fallait pas attendre de cet admirable chanteur de l'aveu une réflexion explicite sur le caractère « mien » de cette mémoire qui se dit à la première personne. Nous suffit d'avoir évoqué la naissance, avec Augustin et sous le signe de la confession, de cette tradition que j'appelle à la suite de Charles

Taylor, parlant d'*inwardness* dans *The Sources of the Self*¹, la tradition du regard intérieur.

Avec John Locke², l'aura de la confession fait place à celle de la réflexion. Et c'est dans la mouvance de la réflexion que la mémoire est interrogée. À ce déplacement d'accent et d'intérêt, nous devons la promotion de la problématique de l'identité, qui n'était pas le souci majeur d'Augustin. L'occasion nous est ainsi donnée de renouer avec la dialectique de la mêmeté et de l'ipséité qui avait trouvé plus haut, dans le concept d'identité narrative, son lieu privilégié d'exercice. Locke, bien entendu, ignore ce concept d'identité narrative, qui nous donne le privilège d'une lecture distanciée par rapport au texte de ce brillant avocat de l'identité-mêmeté.

Locke est l'inventeur de la séquence qu'ensemble forment les trois notions d'identité, de conscience et de *self*.

Les vocables *consciousness* et *self* sont en vérité de l'invention de Locke sous le contrôle du concept d'identité. Pour Descartes lui-même, le *cogito* n'est pas un *self*, ni même une conscience. Il est remarquable que, dans le titre et l'argument entier du fameux chapitre de l'*Essai* de Locke, « identité » soit opposé à « diversité » au sens de différence. L'affirmation de

1. Charles Taylor, *The Sources of the Self*, Harvard University Press, 1989 ; trad. fr. de C. Melançon, *Les Sources du moi. La Formation de l'identité moderne*, Paris, Le Seuil, coll. « La Couleur des idées », 1998.

2. John Locke, « Of Identity and Diversity », in *Essai philosophique concernant l'entendement humain*, livre II, chap. xxvii, 2^e édition, 1964 ; trad. fr. de Étienne Balibar, *Identité et Différence. L'Invention de la conscience*, Paris, Le Seuil, 1998.

l'identité résulte en effet de la comparaison d'une chose avec une autre, mais c'est à dessein de souligner l'identité à soi d'une chose, par la négation même de l'altérité: en termes formels, et abstraction faite de l'échelle des identités qui va être parcourue, une chose est identique à elle-même en ce sens qu'« elle est même qu'elle-même et non une autre » (§ 1). L'expression « et non une autre » consacre l'équation: identique égale même que soi. On ne peut affirmer avec plus de force la solidarité entre identité et mêmeté. Autrement dit, pour Locke, il n'y a pas l'ombre d'une différence entre *idem* et *ipse*, pour le soi qui est même que soi-même. La coupure importante dans l'échelle des identités considérées, des simples particules aux arbres, aux animaux et enfin à l'homme, réside dans la « conscience », sans référence aucune à quelque substance sous-jacente que ce soit. La conscience est à elle seule ce qui fait de chaque personne un *self*. C'est ici qu'entre en scène la mémoire en vertu de l'extension temporelle de la réflexion: « L'identité de telle personne s'étend aussi loin que cette conscience peut atteindre rétrospectivement toute action ou pensée passée; c'est le même soi maintenant qu'alors et le soi qui a exécuté cette action est le même que celui qui à présent réfléchit sur elle » (§ 9). L'identité personnelle est une identité temporelle. L'équation est ainsi complète entre *consciousness*, *self*, *memory*, au prix de tous les paradoxes suscités par le fait de l'oubli, celui du sommeil, celui du dédoublement imaginaire ou réel de la mémoire, voire par l'imagination de la substitution d'une mémoire à une autre à l'intérieur d'un même corps (Locke est à cet égard l'inventeur des *puzzling cases* qui prospéreront dans la philosophie analytique contemporaine, en par-

ticulier dans le brillant ouvrage de Parfit, *Reasons and Persons*). Seule importe à Locke la mise hors circuit de l'idée de substance ; la conscience et sa mémoire suffisent à tout. Et la catégorie de *sameness* règne de bout en bout. Selon lui, la diversité liée à la pluralité des actes ou des états de conscience s'encadre sans peine dans l'identité réflexive ; même le passage du temps, qui tourmentait Augustin, ne suscite aucune irréductible diachronie ; il en est de même des concepts d'origine juridique, tels que l'imputation qui rend le soi *accountable*, ou encore l'assignation en vertu de laquelle le soi « s'approprie » ses actes et les « avoue » siens (*own*). Ce ne sont là que des synonymes du *same* empruntés au langage juridique.

Ainsi il est étonnant que le concept de diversité ne soit évoqué que pour être aussitôt révoqué par la formule qui inaugure le traité : « La même qu'elle-même et non une autre. » Il en résulte que, chez Locke, le soi n'est pas un *ipse* opposable à un *idem*. Le *self* est un *same* et même un *selfsame*, au sommet de la pyramide de l'identité-mêmeté. La seule diversité qui aurait pu inquiéter un penseur politique du calibre de John Locke aurait été celle suscitée par la pluralité humaine, si fortement présente dans les deux *Treatises on Government* à l'occasion des problèmes posés par la propriété et le pouvoir. L'*Essai philosophique concernant l'entendement humain* ne fait place qu'à un concept de réflexion qui s'inscrit dans la tradition du regard intérieur : entre l'*inwardness* instaurée par la réflexion et la pluralité humaine présumée par la philosophie politique, aucune passerelle n'est jetée. Le penseur politique est comme un autre homme, que le philosophe ignore. Cette présupposition tacite sera remise en question dans notre troisième étude.

La dialectique du même et de l'*ipse* ne peut procéder dès lors que de considérations étrangères à Locke : nous en avons donné une première esquisse au titre de l'identité narrative qui installe la diversité au cœur même de toute intrigue de vie ; la mêmeté de réflexion et de mémoire ne trouvera son véritable vis-à-vis qu'avec la promesse, paradigme d'une ipséité irréductible à la mêmeté. En même temps qu'à la diversité interne suscitée par les intermittences du cœur, l'ipséité propre à la promesse sera confrontée, en raison de sa dimension intersubjective, à une autre sorte de diversité, une diversité extérieure si l'on peut dire, consistant dans la pluralité humaine.

4. Le moment bergsonien : la reconnaissance des images

J'ai choisi de terminer avec Bergson cette enquête sur la contribution de la mémoire à la reconnaissance de soi, en attente de sa contrepartie dans la promesse. Avec Bergson, le vocable « reconnaissance » est accueilli dans la famille très sélective de ses usages philosophiques acceptés, entre la *recognition* kantienne, qui a trouvé sa place dans notre première étude, et l'*Anerkennung* hégélienne, qui constituera l'épine dorsale de notre troisième et dernière étude.

Les deux chapitres centraux de *Matière et Mémoire*¹ s'intitulent : « De la reconnaissance des images. La mémoire et le cerveau » et « De la survivance des images. La mémoire et l'esprit ». Deux concepts sont mis

1. Henri Bergson, *Matière et Mémoire. Essai sur la relation du corps à l'esprit*, in *Œuvres*, édition du centenaire, Paris, PUF, 1963.

ainsi en couple : reconnaissance et survivance. C'est également comme couple que nous allons les traiter. Il n'est pas indifférent que ce soit dans le cadre d'une refonte du problème classique des rapports de l'âme et du corps – Bergson préfère parler de l'union de l'âme au corps (Bergson, *Matière et Mémoire*, p. 317) – que le couple de la reconnaissance des images et de leur survivance se trouve projeté au centre de l'ouvrage. La révolution opérée au plan fondamental se laisse replacer dans le prolongement de nos propositions concernant l'idée de trace, où nous distinguons trois sortes de traces : la trace corticale justiciable des sciences neuronales, la trace psychique, qui devient pour Bergson la trace par excellence, et la trace documentaire qui intéresse l'historien aux archives. Avec Bergson, tout se joue à la jonction de la deuxième et de la première sorte de trace. La thèse centrale de *Matière et Mémoire* à cet égard est que la trace psychique ne trouve pas d'explication dans la trace corticale, le cerveau étant organe d'action non de représentation. Ainsi affranchie de sa référence corticale, la trace psychique devient un problème auto-suffisant ; c'est ce problème qui trouve dans l'idée de survivance sa formulation appropriée. La seule voie restée ouverte pour donner sens à l'idée de survivance était alors de l'élaborer en couple avec le concept de reconnaissance. C'est ainsi que ce dernier est élevé à la dignité de philosophème majeur.

Ce que Bergson se trouve ainsi remettre à la place d'honneur c'est le concept antique d'*anamnèsis* ou de *reminiscentia*, relayé sous des vocables multiples par la psychologie du rappel, de la récollection, de la remémoration. Mais il lui est demandé de donner la clé de ce qu'un philosophe contemporain appelle « question

mortelle », à savoir le vieux problème de l'union de l'âme et du corps, l'union de l'âme au corps.

Bergson lui-même a placé une première fois son analyse de la reconnaissance des images dans le prolongement de la psychologie classique du rappel dans l'essai intitulé « Effort intellectuel », dont l'« effort de mémoire » est un cas remarquable¹. Le rappel du souvenir en tant que « rappel laborieux », appartient à un vaste ensemble de phénomènes psychiques caractérisés par la distinction entre deux attitudes, l'une de tension et l'autre de relâchement. La tension, dans le cas de la mémoire, est liée à la traversée d'une « série de plans de conscience » différents, « depuis le souvenir pur, non encore traduit en images distinctes, jusqu'à ce même souvenir actualisé en sensations naissantes et en mouvements commencés » (Bergson, *L'Énergie spirituelle*, p. 932). Dans cette traversée des plans de conscience, le travail de remémoration est guidé par ce que Bergson appelle « schéma dynamique », qui a pour fonction d'indiquer une certaine « direction d'effort » : « l'effort de mémoire paraît avoir pour essence de *développer* un schéma, sinon simple, du moins concentré, en une image aux éléments distincts ou plus ou moins indépendants les uns des autres » (*op. cit.*, p. 940). Nous ne sommes pas loin de ce que Freud appellera travail de mémoire.

On se rapprochera plus encore de ce que j'aime appeler le petit miracle de la reconnaissance si on y discerne la solution de la plus vieille énigme de la problématique de la mémoire, à savoir celle de la représentation présente d'une chose absente. La

1. Henri Bergson, « Effort intellectuel », *L'Énergie spirituelle*, in *Œuvres*, *op. cit.*, p. 930-959.

reconnaissance consiste dans la résolution effective de cette énigme de la présence de l'absence à la faveur de la certitude qui l'accompagne : « C'est bien elle ! c'est bien lui ! » Ce qui fait de la reconnaissance l'acte mnémonique par excellence. Mais l'énigme n'est-elle pas par là même rendue plus impénétrable au plan spéculatif ? Si nous disons que l'impression-affection originaire demeure et si nous ajoutons que c'est elle qui rend possible la reconnaissance parce qu'elle demeure, on peut se demander comment nous le savons. La réponse consiste à dire qu'il s'agit là d'une présupposition toute rétrospective. Il faut donc procéder dans l'ordre inverse, de la reconnaissance vécue à la persistance présumée. Le raisonnement est alors le suivant : il a fallu que quelque chose demeure de la première impression pour que je m'en souviennne maintenant. Si un souvenir revient, c'est que je ne l'avais pas perdu ; mais si, malgré tout, je le retrouve et le reconnais, c'est que son image avait survécu.

Il faut donc reprendre, dans *Matière et Mémoire*, le problème au point où l'avait laissé l'examen de l'effort de rappel : nous avons alors postulé l'existence du souvenir « pur », comme un état virtuel de la représentation du passé antérieur à sa venue en image. Il faut maintenant assigner à ce souvenir « pur », outre la virtualité et l'inconscience, une existence comparable à celle que nous attribuons aux choses extérieures lorsque nous ne les percevons pas. La distinction du passé et du présent est donnée dans la reconnaissance même où les événements font retour « avec leur contour, leur couleur et leur place dans le temps » (*op. cit.*, p. 234). En bref, « l'acte concret par lequel nous ressaisissons le passé dans le présent est la reconnaissance » (*op. cit.*, p. 235). Notre souvenir, note encore Bergson,

« demeure attaché au passé par ses racines profondes, et si, une fois réalisé, il ne se ressentait pas de sa virtualité originelle, s'il n'était pas, en même temps qu'un état présent, quelque chose qui tranche sur le présent, nous ne le reconnâtrions jamais pour un souvenir » (*op. cit.*, p. 277). C'est l'énigme tout entière réaffirmée de la présence de l'absence : trancher *sur* le présent, reconnaître *pour* un souvenir.

Reste à remonter du fait de la reconnaissance à la présomption de la survivance : reconnaître un souvenir, c'est le retrouver. Et le retrouver, c'est le présumer principiellement disponible sinon accessible. Il appartient ainsi à l'expérience de la reconnaissance de renvoyer à un état de latence du souvenir de l'impression première dont l'image a dû se constituer en même temps que l'affection originaire : car comment un présent quelconque deviendrait-il passé s'il ne s'était constitué passé en même temps qu'il était présent ? C'est là le paradoxe le plus profond de la mémoire. Le passé est « contemporain » du présent qu'il *a été*. La survivance, dès lors, nous ne la percevons pas, mais la présumons et nous la croyons : tel est le sens de la latence et de l'inconscience des souvenirs conservés du passé. C'est la vérité profonde de l'*anamnèsis* grecque : chercher, c'est trouver, et retrouver, c'est reconnaître ce qu'on a une fois – antérieurement – appris. Selon la forte expression d'Aristote parlant de l'*anamnèse*, « la mémoire est du passé ». Freud non plus ne donnera pas tort à Bergson concernant l'indestructibilité du passé. Bergson lui-même en est convenu : « Il n'est pas jusqu'à notre idée d'une conservation intégrale du passé qui n'ait trouvé de plus en plus sa vérification empirique dans le vaste ensemble d'expé-

riences institué par les disciples de Freud¹. » Il faut alors aller jusqu'au paradoxe extrême : cette présomption d'un passé indestructible se prolongeant sans cesse dans le présent nous dispense de chercher où le souvenir est conservé : « Il se conserve lui-même » (Bergson, *La Pensée et le Mouvant*, p. 1315). Cette autoconservation est la durée même. Sans doute faut-il suspendre ce que Bergson appelle « attention à la vie » et se livrer à une pensée rêveuse pour s'approcher de la vérité de ce paradoxe : « Un être humain qui rêverait son existence au lieu de la vivre tiendrait sans doute ainsi sous son regard, à tout moment, la multitude infinie des détails de son histoire passée » (Bergson, *Matière et Mémoire*, p. 295). On pourrait parler ici de mémoire méditante, au sens de l'allemand *Gedächtnis*, distinct d'*Erinnerung*.

C'est dans cette mémoire méditante que coïncident reconnaissance des images du passé et reconnaissance de soi-même.

5. La promesse

Récrivons les raisons qui nous ont conduit à mettre en couple la mémoire et la promesse à la pointe de la problématique de la reconnaissance de soi.

D'abord, il est clair que l'une, tournée vers le passé, est rétrospective ; l'autre, tournée vers le futur, est prospective. Ensemble, et à la faveur des interférences qu'on va dire, leur opposition et leur complémentarité donnent une ampleur temporelle à la reconnaissance de soi, fondée à la fois sur une histoire de vie et sur

1. Henri Bergson, *La Pensée et le Mouvant*, in *Œuvres*, op. cit., p. 1316.

les engagements d'avenir de longue durée. C'est la part retrouvée de la conception augustinienne du temps, dont la distension procède de la divergence intime au présent, partagé entre le présent du passé ou mémoire, le présent du futur ou expectation, et le présent du présent (que, à la différence d'Augustin, je placerais, en conformité avec une philosophie de l'agir, sous le signe de l'initiative plutôt que de la présence).

Le traitement de la mémoire a placé en seconde position la solution différente apportée au traitement de l'identité par ces deux instances : la mémoire versant du côté de l'identité-mêmeté, la promesse servant d'exemple paradigmatique à l'ipséité. À cet égard, la phénoménologie de la promesse enchaînera avec celle de l'identité narrative où cette dialectique a trouvé sa première expression.

Je placerais très haut dans l'ordre d'importance le rapport au négatif placé ci-dessus en troisième position : la mémoire et la promesse ont l'une et l'autre à se confronter avec un contraire qui est pour chacun un ennemi qu'on peut dire mortel, l'oubli pour la mémoire, la trahison pour la promesse, avec leurs ramifications et leurs ruses. Le pouvoir de ne pas tenir sa parole fait partie intégrante du pouvoir promettre et invite à une réflexion de second degré sur les limites internes de l'attestation de l'ipséité, donc de la reconnaissance de soi.

Une mention spéciale doit être faite de la part d'altérité qui paraît propre à la promesse, à la différence de la mémoire fortement marquée par la « mienneté » qui souligne son caractère insubstituable. Le rapport à l'autre est si fort dans la promesse que ce trait pourra marquer la transition entre la présente étude et la suivante consacrée à la reconnaissance mutuelle.

Je commencerai la phénoménologie de la promesse par le rappel d'un trait commun têt souligné du côté de la mémoire. Il concerne le rapport de part et d'autre entre la capacité et l'exercice effectif. Certes, il est légitime de parler de pouvoir promettre, dans les termes dont Nietzsche en parle dans un texte évoqué plus loin ; à ce titre, ce pouvoir promettre fait suite avec les pouvoirs énumérés sous la rubrique de l'homme capable ; la promesse se donne ainsi à la fois comme une dimension nouvelle de l'idée de capacité et comme la récapitulation des pouvoirs antérieurs : on aura l'occasion d'observer que pouvoir promettre présuppose pouvoir dire, pouvoir agir sur le monde, pouvoir raconter et former l'idée de l'unité narrative d'une vie, enfin pouvoir s'imputer à soi-même l'origine de ses actes. Mais c'est sur l'acte par lequel le soi s'engage effectivement que se concentre la phénoménologie de la promesse.

Cette phénoménologie se déploie en deux temps : dans le premier est soulignée la dimension linguistique de l'acte de promettre en tant qu'acte de discours ; dans le second, induit par le premier, c'est la caractéristique morale de la promesse qui passe au premier plan.

Nous tenant pour quelque temps au plan linguistique, c'est le lieu de rappeler que les actes illocutionnaires « sont les unités principales de signification littérale dans l'usage et la compréhension des langues naturelles¹ ». Depuis Austin et Searle, on sait que les condi-

1. Daniel Vanderbeken, *Les Actes de discours*, Paris, Pierre Mardaga, 1998, p. 7.

tions de vérité des énoncés déclaratifs, dans la ligne de la logique fondée par Frege et Russell, n'épuisent pas la signification entière des phrases de notre discours. C'est en accomplissant des actes illocutionnaires, tels que assertions, questions, déclarations, demandes, promesses, remerciements, offres et refus, que des significations non amputées sont communiquées à des allocutaires dans le moment de l'énonciation, la force illocutionnaire se greffant sur le contenu propositionnel. Signification et usage sont ici indissociables.

La promesse appartient à ceux des actes performatifs qui se signalent par des verbes aisés à reconnaître dans le lexique. À entendre ces verbes, il est clair qu'ils « font » ce qu'ils disent ; c'est le cas de la promesse : quand il dit « je promets », le locuteur est effectivement « engagé » à une action future. Promettre, c'est être effectivement engagé à « faire » ce que la proposition énonce¹. Ce que je retiens pour l'étape suivante, c'est la double caractérisation de la promesse ; le locuteur ne se borne pas à « se placer sous une certaine obligation de faire ce qu'il dit » : ce rapport est seulement de soi à soi-même. L'engagement est premièrement « envers l'allocutaire » ; c'est un engagement à « faire » ou à « donner » quelque chose tenu bon pour lui.

1. Je cite la définition qu'en donne Vanderbeken : promettre « est le verbe d'engagement par excellence. Cependant, une promesse est un acte de discours de type engageant doué de traits assez particuliers. Premièrement, quand on promet, on s'engage envers l'allocutaire à faire ou à lui donner quelque chose en présupposant que cela est bon pour lui (condition préparatoire spéciale). Deuxièmement, une promesse n'est réussie que si le locuteur parvient à se placer sous une certaine obligation de faire ce qu'il dit. Ce mode promissif spécial d'accomplissement augmente le degré de puissance ». (Daniel Vanderbeken, *Les Actes de discours*, *op. cit.*, p. 176.)

Autrement dit, la promesse n'a pas seulement un destinataire, mais un bénéficiaire. C'est par cette clause du bienfait que l'analyse linguistique appelle la réflexion morale. Une remarque encore sur la définition proposée : ce à quoi le locuteur s'engage, c'est à faire ou donner, non à éprouver émotions, passions ou sentiments ; comme Nietzsche le note dans l'un de ses textes sur la promesse : « On peut promettre des actes mais non des sentiments, car ceux-ci sont involontaires¹. » En ce sens, on ne peut promettre d'aimer. À la question « que peut-on promettre ? », l'analyse de l'acte illocutoire apporte une réponse limitée : faire ou donner.

La référence morale est suscitée par l'idée même de *force* impliquée dans l'analyse précédente : d'où l'énonciateur d'une promesse ponctuelle tire-t-il la force de s'engager ? D'une promesse plus fondamentale, celle de tenir parole en toutes circonstances ; on peut parler ici de « la promesse d'avant la promesse ». C'est elle qui donne à chaque promesse son caractère d'engagement : engagement envers... et engagement à... Et c'est à cet engagement que s'attache le caractère d'ipséité de la promesse qui trouve dans certaines langues l'appui de la forme pronominale du verbe : je m'engage à... Cette ipséité, à la différence de la mêmeté typique de l'identité biologique et caractérielle d'un individu, consiste en une volonté de constance, de maintien de soi, qui met son sceau sur une histoire de vie affrontée à l'altération des circonstances et aux vicissitudes du cœur. C'est une identité maintenue malgré..., en dépit

1. Friedrich Nietzsche, *Humain trop humain*, Livre II, « Histoire des sentiments moraux » ; trad. fr. *Œuvres philosophiques complètes*, t. VII, Paris, Gallimard, 1971, p. 251.

de..., de tout ce qui inclinerait à trahir sa parole. Ce maintien échappe au trait déplaisant de l'obstination, lorsqu'il revêt la forme d'une disposition habituelle, modeste et silencieuse, au respect de la parole donnée. C'est ce qu'en amitié on appelle fidélité. On dira plus loin quelle pathologie peut entacher ce qui présente le caractère d'une vertu en tant qu'excellence attachée à une disposition habituelle, génératrice, selon le vocabulaire d'Aristote, de « désir délibéré ».

Il faut d'abord célébrer la grandeur de la promesse, comme Augustin le fit de la mémoire et de ses vastes retraites.

La grandeur de la promesse a sa marque dans sa fiabilité. Plus précisément, c'est de la fiabilité habituelle attachée à la promesse d'avant la promesse que chaque promesse ponctuelle tire sa crédibilité au regard du bénéficiaire et du témoin de la promesse. Cette dimension fiduciaire prolonge au plan moral l'analyse linguistique de la force illocutoire qui joignait l'engagement *envers* l'allocutaire à l'engagement *à faire* par lequel le locuteur se place sous une obligation qui le lie.

Cet aspect fiduciaire est commun à la promesse et au témoignage, lequel, dans une de ses phases, inclut un moment de promesse. Ce cousin de la promesse tient une grande place dans la conversation ordinaire, à la barre du tribunal et dans l'enquête de l'historien. Alors que, dans la promesse, l'énonciateur s'engage à faire quelque chose en faveur de l'allocutaire, le témoignage appartient, quant à sa force illocutoire, au type *assertif*, dont la liste est longue¹. Le témoignage est une sorte de déclaration, de certification, avec l'intention perlocutoire de convaincre l'allocutaire, c'est-à-dire de faire en

1. Cf. Daniel Vanderbeken, *Les Actes de discours*, op. cit., p. 167sq.

sorte qu'il soit « sûr ». Dans le témoignage, deux versants sont articulés l'un à l'autre : d'un côté, son énoncé consiste dans l'assertion de la réalité factuelle d'un événement rapporté ; de l'autre, il comporte la certification ou l'authentification de la déclaration du témoin par son comportement ordinaire, ce qu'on appelait la fiabilité dans le cas de la promesse. La spécificité du témoignage consiste en ceci que l'assertion d'une réalité à laquelle le témoin déclare avoir assisté est couplée à l'autodésignation du sujet témoignant. Or celle-ci s'inscrit dans une relation dialogale. C'est devant quelqu'un que le témoin atteste de la réalité d'une scène. Cette structure dialogale du témoignage en fait immédiatement ressortir la dimension fiduciaire. Le témoin demande à être cru. S'il est témoin oculaire, il ne se borne pas à dire : « J'y étais » ; il ajoute : « Croyez-moi. » La certification du témoignage n'est complète que si celui-ci est non seulement reçu mais accepté et éventuellement enregistré. Dès lors, il n'est pas seulement certifié, il est accrédité. Une question est alors posée : jusqu'à quel point le témoignage est-il fiable ? Cette question met en balance la confiance et le soupçon. C'est là que joue la fiabilité ordinaire du témoin en tant qu'homme de promesse, en attendant la confirmation ou l'infirmité procédant de la confrontation d'un témoignage à un autre. La promesse ne reposant pas sur un élément déclaratif, elle n'a pour test que son exécution effective : la tenue ou non de la parole donnée. Bien que différent dans sa structure, le témoignage fait éventuellement recours à la promesse s'il est demandé au témoin de renouveler sa déposition. Le témoin est ainsi celui qui promet de témoigner à nouveau.

Cette dimension fiduciaire, commune au témoignage et à la promesse, s'étend bien au-delà de la cir-

constance de leur exercice. Par son caractère habituel, la confiance dans le témoignage comme dans la promesse conforte l'institution générale du langage, dont la pratique usuelle englobe une clause tacite de sincérité et, si l'on peut dire, de charité : je veux bien croire que vous signifiez ce que vous dites.

Hannah Arendt¹ a poussé l'éloge de la promesse jusqu'à lui faire porter une partie du poids de la crédibilité générale des institutions humaines, eu égard aux faiblesses dont souffrent les affaires humaines dans leur rapport à la temporalité. La promesse, couplée avec le pardon, permet à l'action humaine de « continuer » : en *déliant*, le pardon réplique à l'irréversibilité qui ruine la capacité de répondre de façon responsable aux conséquences de l'action ; le pardon est ce qui rend possible la réparation. En *liant*, la promesse réplique à l'imprédictibilité qui ruine la confiance dans un cours attendu d'action, en faisant fonds sur la fiabilité de l'agir humain. Le rapport que nous établissons entre la mémoire et la promesse fait écho, en un sens, à celui que Hannah Arendt pose entre le pardon et la promesse, dans la mesure où le pardon fait de la mémoire inquiète une mémoire apaisée, une mémoire heureuse.

Le moment est venu d'évoquer la face d'ombre de la promesse : à l'oubli du côté de la mémoire correspond, avons-nous suggéré, la trahison du côté de la promesse. Pouvoir promettre, c'est aussi pouvoir rompre sa parole. Ce pouvoir, ou plutôt ce pouvoir de ne

1. Hannah Arendt, *The Human Condition*, The University of Chicago Press, 1958 ; trad. fr. *Condition de l'homme moderne*, préface de Paul Ricœur, Paris, Calmann-Lévy, 1961, 1983.

pas, est si banal et si attendu qu'il invite à dépasser l'indignation et la réprobation qu'il suscite et à articuler, dans une réflexion de second degré, quelques soupçons susceptibles de démasquer les faiblesses secrètes de ce pouvoir promettre, que l'on a vu chargé de remédier à certaines faiblesses inhérentes à la conduite des affaires humaines.

Le soupçon d'un piège tenant à la constance dans le maintien de soi fait corps avec l'examen moral de la promesse, comme l'atteste l'éloge ambigu que Nietzsche s'emploie à retourner subtilement en dénonciation au début de la deuxième dissertation de la *Généalogie de la Morale*: « Élever un animal qui puisse promettre, n'est-ce pas là cette tâche primordiale que la nature s'est donnée à propos de l'homme ? N'est-ce pas là le problème véritable de l'homme¹ ? » Mais si l'acte de promettre définit ce qu'il y a de plus humain en l'homme, tout soupçon à son égard ne peut engendrer que des effets ravageurs à l'échelle de la condition morale de l'homme dans son ensemble. Le soupçon nietzschéen pointe, dès l'évocation de la force encore plus profondément enracinée dans la vie, dont le pouvoir promettre vient compenser les effets, à savoir « la force d'oublier » ; un jeu de forces inquiétant se met en place : à l'oubli, gage d'une santé robuste, s'oppose « une faculté contraire, la mémoire, à l'aide de laquelle, dans des cas déterminés, l'oubli est suspendu – à savoir dans les cas où il s'agit de promettre ». Il n'était pas attendu que la promesse, que notre propre analyse a située à l'opposé de la mémoire, reparaisse ici dans la

1. Friedrich Nietzsche, *La Généalogie de la Morale*, deuxième dissertation ; trad. fr. *Œuvres philosophiques complètes*, t. VII, Paris, Gallimard, p. 251.

mouvance de la mémoire, mais d'une mémoire inédite, la « mémoire de la volonté », de cette volonté « qui persiste à vouloir ce qu'elle a une fois voulu ». À vrai dire, ce n'est pas à la phénoménologie de la mémoire qu'il est fait ici appel mais à celle de la volonté dans sa forme obtuse et obstinée. Or ce n'est pas cette volonté que mobilise la promesse de la promesse sous les traits de la constance, aussi longtemps qu'elle reste indiscernable de l'authentique maintien de soi. Or Nietzsche pousse plus loin la pointe de son stylet : n'est-ce pas cette mémoire de la volonté qui rend l'homme « calculable, régulier, nécessaire », « y compris dans la représentation qu'il se fait de lui-même, afin de pouvoir finalement, comme le fait quelqu'un qui promet, répondre de lui-même comme avenir » ? L'apparent éloge initial perd toute ambiguïté une fois que se découvre le panorama entier des horreurs morales : « la faute », « la mauvaise conscience » et « ce qui leur ressemble ».

Comme d'autres propos de Nietzsche, celui-ci est à prendre comme un avertissement et une mise en garde : la sorte de maîtrise de soi que la gloire de l'ipséité semble proclamer se révèle être aussi un leurre, qui risque de conférer à la promesse la même sorte de prétention à la maîtrise du sens, que la reconnaissance-identification appliquée au quelque chose en général avait pu nourrir dans notre première étude.

C'est pourquoi il est urgent de rechercher dans l'exercice même de la promesse les raisons d'une limitation interne qui mettrait la reconnaissance de soi-même sur le chemin de la reconnaissance mutuelle.

Je propose, d'un trait rapide, quelques remèdes à cette pathologie secrète du pouvoir promettre.

D'abord s'exercer à ne pas présumer de son pouvoir, à ne pas promettre trop. C'est dans sa propre vie et

SE RECONNAÎTRE SOI-MÊME

dans son identité narrative que l'homme de la promesse peut trouver les conseils qui le mettraient sous la garde de l'adage grec : « Rien de trop ! »

Ensuite, se souvenant de Gabriel Marcel et de son plaidoyer pour la « fidélité créatrice », mettre le plus de distance possible entre le « maintien de soi » et la « constance » d'une volonté obstinée, au prix d'une patience bienveillante à l'égard des autres et de soi-même.

Mais, surtout, renverser l'ordre de priorité entre celui qui promet et son bénéficiaire : d'abord un autre compte sur moi et sur la fidélité à ma propre parole ; et je réponds à son attente. Je renoue ici avec mes remarques sur le rapport de la responsabilité au fragile en général, en tant que confié à ma garde.

Enfin resteraient à replacer les promesses dont je suis l'auteur dans la mouvance des promesses dont j'ai été et suis encore le bénéficiaire. Il ne s'agit pas seulement de ces promesses fondatrices, dont la promesse faite à Abraham constitue le paradigme, mais de cette suite de promesses dans lesquelles des cultures entières et des époques particulières ont projeté leurs ambitions et leurs rêves, promesses dont beaucoup sont des promesses non tenues. De celles-là aussi je suis le continuateur endetté.

IV

Capacités et pratiques sociales

Dans cette dernière section de notre deuxième étude, un pont sera jeté entre les formes individuelles de capacités et des formes sociales susceptibles de faire transition entre la reconnaissance de soi et la reconnaissance mutuelle. Dans cette acception élargie, les capacités en question ne sont plus seulement attestées par des individus, mais revendiquées par des collectivités et soumises à l'appréciation et à l'approbation publiques.

Qu'il s'agisse fondamentalement de puissance d'agir, au sens de l'*agency* de langue anglaise, c'est là le lien fort avec tout ce qui précède. Ce sont les modalités de reconnaissance qui sont profondément transformées : sous le vocable de l'appréciation et de l'approbation, la reconnaissance-attestation cède la place à des formes de justification éthico-juridiques mettant en cause l'idée de justice sociale, comme on le verra avec l'idée la plus avancée de « capacités », que je dois à l'économiste Amartya Sen et que l'auteur met directement en couple avec l'idée de droits dans l'expression complexe *rights and capabilities* (ou *rights and agency*). Ce couple conceptuel remarquable constituera la forme la plus élaborée de capacités sociales évoquées dans cette section. Elle offrira en même

temps la transition la plus appropriée de la reconnaissance de soi à la reconnaissance mutuelle dans la troisième étude, placée sous le patronage de l'*Anerkennung* d'origine hégélienne.

On ne s'étonnera pas du caractère hétérogène de l'énumération des formes de capacité sociale rassemblées ici : leur diversité même, redevable au caractère disparate du référent convenu des disciplines concernées, contribue à l'effet de convergence résultant de leur référence ultime au même fonds anthropologique, à savoir la caractérisation de l'humain en général par la puissance d'agir, par l'*agency*. Cette référence n'est pas toujours explicite : elle n'en demeure pas moins constitutive du socle à partir duquel les disciplines concernées divergent.

1. Pratiques sociales et représentations collectives

Pour ne pas m'éloigner des disciplines qui me sont le plus familières, à savoir les disciplines historiques, je chercherai du côté d'une des écoles de l'historiographie française contemporaine un premier argument en faveur de l'idée de capacité sociale. Je me réfère ici à la tentative d'un des successeurs de Fernand Braudel à la direction des *Annales*, Bernard Lepetit¹, de référer aux pratiques sociales, en tant que composantes de l'agir en commun, la sphère des représentations que les hommes se font d'eux-mêmes et de leur place dans la société.

1. Bernard Lepetit (dir.), *Les Formes de l'expérience. Une autre histoire sociale*, Paris, Albin Michel, coll. « L'évolution de l'histoire », 1995.

Pour prendre la mesure du changement de front opéré par l'auteur, il faut partir des difficultés rencontrées par les historiens quand ils ont voulu ajouter à l'histoire économique et à l'histoire sociale et politique une troisième dimension relative aux faits culturels, au sens le plus large du mot « culture », qu'il n'y a pas lieu d'opposer, dans ce contexte, à la civilisation. Il ne s'agissait pas moins que de reprendre à nouveaux frais les problèmes posés, au tournant du XIX^e et du XX^e siècle, en termes de mentalités, par les historiens influencés par la sociologie de Durkheim et de Lévy-Brühl. Cette notion avait l'avantage de recouvrir approximativement le même champ que le terme *Weltanschauungen* (ou « visions du monde »), en usage dans les écoles allemandes de psychologie sociale. Elle avait en revanche pour désavantage, outre son imprécision, celui d'afficher une parenté encombrante avec l'idée de pensée « primitive » ou « prélogique » avec son cortège de superstitions et de survivances « mystiques »¹. Mais ce qui manquait le plus à la notion de mentalité, c'était de ne pas laisser paraître son lien avec le champ des pratiques sociales. La substitution du terme « représentation » à celui de « mentalité », en dépit des équivoques nouvelles que le mot suscite, frayait la voie à une investigation portant sur la coordination de cette sphère de phénomènes accessibles à la description et à l'explication historiographiques avec le reste du champ historique.

C'est ici qu'intervient la révolution conceptuelle proposée par Bernard Lepetit dans *Les Formes de l'expé-*

1. Geoffrey E. R. Lloyd en a fait une critique impitoyable dans *Demystifying Mentalities*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990 ; trad. fr. de F. Regnot, *Pour en finir avec les mentalités*, Paris, La Découverte/Poche, coll. « Sciences humaines et sociales », 1996.

rience. Une autre histoire sociale. La réinterprétation du rôle assigné aux représentations collectives présupposait une réorientation plus fondamentale de la tâche de l'historien.

La visée explicite de Bernard Lepetit, comme le laisse entendre l'intitulé de l'article-programme « Histoire des pratiques et pratique de l'histoire », est double. D'un côté, l'idée de pratiques sociales est élevée au rang de référent privilégié de l'historiographie ; de l'autre, la science historique elle-même revêt le statut de discipline pragmatique ; il s'établit ainsi une relation de congruence entre les pratiques en tant qu'objet de l'histoire et en tant qu'opération historiographique.

C'est sous la condition de ce double changement de cap qu'une suite originale peut être donnée à l'histoire des mentalités non plus comme simple appendice à l'histoire économique, sociale et politique, mais à titre d'univers de représentations solidaires des situations dans lesquelles elles sont activées.

Ce lien entre représentations et pratiques sociales s'exprime dans le rôle de médiation symbolique que les premières exercent quand les secondes ont un enjeu déterminé, à savoir l'instauration du lien social et des modalités d'identité qui s'y rattachent. Les représentations ne sont donc pas des idées flottantes se mouvant dans un espace autonome, mais, comme on vient de l'exprimer, des médiations symboliques contribuant à l'instauration du lien social ; ce qu'elles symbolisent ce sont les identités qui confèrent une configuration déterminée à ces liens sociaux en cours d'instauration. Réciproquement, il faut accorder que « les identités sociales ou les liens sociaux n'ont pas de nature mais seulement des usages ». Le sens de cette formule s'éclaire si l'on précise l'idée d'instauration

du lien social par celle d'*accord*, comme enjeu de la quête d'identité : il importe, dit l'auteur, de « réorienter les hiérarchies de questions à partir de l'une d'elles, la question de l'*accord*, accord entre sujets, sur les sujets et sur les choses : de savoir comment l'accord social se fait, échoue à se faire ou se défait » (Lepetit, *Les Formes de l'expérience*, p. 15).

Quoi qu'il en soit de l'ambition affichée par Bernard Lepetit non seulement de réorienter mais de remembrer la discipline dans son ensemble, après la crise du modèle braudélien, sous le signe de la raison pragmatique, c'est à l'élargissement du concept de capacités résultant de ces remaniements que je m'attacherai.

L'idée de capacités sociales trouve sa justification dans le couplage entre représentations collectives et pratiques sociales. D'un côté, la sphère des représentations tient le rôle de médiateur symbolique et porte ainsi au premier plan la question de l'identité des entités sociales en jeu. De l'autre, le champ des pratiques sociales remet à la place d'honneur l'agent du changement, le protagoniste social, tant au plan collectif qu'au plan individuel. On peut parler ici de capacités à générer de l'histoire, c'est-à-dire, selon la terminologie propre à Bernard Lepetit, la capacité d'instaurer du lien social sous la figure des identités qui s'y rattachent. On pourrait parler équivalamment de compétence se représentant elle-même, se reconnaissant, dans les identités qu'elle engendre au plan sociétal.

Cette approche intéressante des rapports entre représentations collectives et pratiques sociales, à laquelle nous devons l'extension de l'idée de capacités individuelles à celle de capacités sociétales, trouve un renfort dans la prise en considération de la notion de « jeux d'échelles » et de changements d'échelles en

historiographie¹. Cette notion fait partie de la révision des modèles chronologiques élaborés auparavant par la discipline, qu'il s'agisse de l'entrelacs chez Labrousse des structures et des conjonctures ou de la superposition chez Braudel de la longue durée propre à une géo-histoire quasi immobile, de la durée moyenne propre aux institutions et aux structures sociales, et de la durée brève des événements contingents. L'idée de jeux d'échelles et son corollaire, celle de changements d'échelles, apporte avec elle l'idée d'une variation de point de vue qui intéresse notre enquête sur les formes sociétales de l'idée de capacité. L'idée clé est que, à des échelles différentes, on ne voit pas les mêmes choses : à la différence de l'usage de la notion d'échelle en cartographie, en urbanisme, en architecture, les coupes faites à des échelles différentes du changement social sont incommensurables. Ainsi, ce que le regard de l'historien croise à l'échelle macro-historique, ce sont plus volontiers les structures de longue durée, mais surtout des structures anonymes, des normes ressenties comme des contraintes par les protagonistes des pratiques sociales, quand ce ne sont pas des modèles de comportements progressivement intériorisés à l'insu des individus socialisés, comme c'est le cas pour les modèles de « civilité », dont Norbert Elias suit le parcours depuis les comportements « de cour » jusqu'au gouvernement des passions au plan de l'intimité individuelle². À l'échelle microhistorique, choisie

1. Jacques Revel (dir.), *Jeux d'échelles. La Microanalyse à l'expérience*, Paris, EHESS-Gallimard-Le Seuil, 1996.

2. Norbert Elias, *Die Höfische Gesellschaft*, Neuwied et Berlin, Hermann Luchterand Verlag, 1969; trad. fr. de Pierre Camitzer et Jeanne Etoré, *La Société de cour*, Paris, Calmann-Lévy, 1974; préface de Roger Chartier: « Formation sociale et économie psychique. La société de cour dans le

par les Italiens de la *Microstoria*, on voit surgir des stratégies villageoises, familiales ou individuelles, confrontées à des réalités économiques opaques, à des relations hiérarchiques indéchiffrables vues d'en bas. Pour ces individus et leur environnement social proche, la question est de réduire une incertitude qui dépasse l'imprévisibilité ordinaire du futur et procède, selon une notation de Jacques Revel, « de la conscience permanente de disposer d'informations limitées sur les forces à l'œuvre dans le milieu social dans lequel on doit agir¹ ».

Telle est, pour notre propre investigation, la fécondité de l'idée de « jeux d'échelles » : elle est l'occasion de reconstruire les ressources d'innovation des agents sociaux dont la puissance d'agir au plan social est comme mise à nu dans les circonstances d'incertitude.

2. Reconnaissance et identités collectives

L'exploration des formes sociales de la puissance d'agir dans le cadre de l'histoire culturelle des représentations collectives ne semble pas faire référence à l'idée de reconnaissance sous sa forme réflexive. Toutefois, de la même manière qu'à la suite de Bernard Williams, nous avons adopté l'expression de « reconnaissance de responsabilité » pour désigner la manière

procès de civilisation », Paris, Flammarion, coll. « Champs », 1985, rééd., p. XXXVIII.

1. Cf. sa préface à l'édition française de l'ouvrage de Giovanni Levi, *Le Pouvoir au village. Histoire d'un exorciste dans le Piémont du XVI^e siècle*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des histoires », 1989. Titre original : *L'eredità immateriale. Carriera di un esorcista nel Piemonte del seicento*, Turin, Einaudi, 1985.

dont les héros de l'épopée et de la tragédie grecques débattent avec eux-mêmes de leurs plans d'action, je chercherai dans l'exercice de la compétence des agents du changement social le point d'ancrage d'une reconnaissance comparable de responsabilité. Ce point sensible se situe, pour reprendre le vocabulaire de Bernard Lepetit, à l'articulation entre l'instauration du lien social, tenu pour l'enjeu des pratiques sociales, et les représentations collectives qui en constituent les médiations symboliques. Or ce que ces représentations symbolisent, ce sont des identités dans lesquelles se nouent les liens sociaux en cours d'instauration.

Nous savons, depuis les premières pages de cet ouvrage, que l'idée de reconnaissance a un lien privilégié avec celle d'identité, qu'il s'agisse, comme dans la première étude, de reconnaissance-identification d'un quelque chose en général ou, dans la partie de la présente étude consacrée aux capacités individuelles, de reconnaissance-attestation. On dira que l'écart est grand entre les identités qui impliquent des capacités personnelles et les identités afférentes à l'instauration du lien social. Dans le premier cas il s'agissait de reconnaissance-attestation. Or l'identité des acteurs sociaux engagés dans une action collective ne se laisse pas aussi directement exprimer en termes de reconnaissance-attestation, même si l'on tient compte de la complexité des articulations induites par la diversité des capacités en jeu. Mais, aussi proche que « la pratique de l'histoire » veuille se tenir de « l'histoire des pratiques » – selon l'intitulé de l'article manifeste de Bernard Lepetit, la réflexion sur les identités collectives ne peut échapper à une sophistication de degré plus élevé que l'identité-ipséité des sujets individuels d'action. La sorte de reconnaissance explicite que des acteurs de

rang sociétal attendent de leurs capacités propres appelle une réflexion au second degré de l'ordre de la reconstruction.

J'ai trouvé un élément de réponse à cette question de l'identité des agents collectifs du changement social dans l'ouvrage que Jean-Marc Ferry propose « des formes de l'identité » à l'époque contemporaine¹. L'intérêt pour nous de ce travail de réarticulation des formes de l'identité est de ne pas se borner à la narration et à l'identité narrative, dont l'auteur ne nie pas la pertinence, s'agissant en particulier des catégories de l'« événement » et du « destin ». Le soupçon adressé à un usage exclusif de la forme narrative de l'identité repose sur son investissement dans la tradition et dans les mythes fondateurs. Il voit, comme moi, dans l'interprétation le tournant critique auquel nous devons la rationalisation des images mythiques et religieuses du monde. Mais le véritable tournant de l'analyse est pris avec la référence, dans une ligne ouvertement habermassienne, à l'argumentation comme force critique. Comme chez son maître, les catégories de sujet, de loi, de justice, ressortissent, selon Jean-Marc Ferry, à ce niveau de l'argumentation. Nous verrons, dans la troisième étude, comment cette argumentation s'exerce dans des situations placées sous le signe de la lutte pour la reconnaissance. Ce n'est pourtant pas avec la forme d'identité liée à l'argumentation que

1. Jean-Marc Ferry, *Les Puissances de l'expérience. Essai sur l'identité contemporaine*, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Passages », 1991. Le tome I est intitulé *Le Sujet et le Verbe*. Dans la première partie, il est question des actes du discernement (sentir, agir, discourir) et, dans la seconde partie, des « Formes de l'identité ». C'est à cette partie du tome I des *Puissances de l'expérience* que je me réfère ici, me réservant de revenir au cours de la troisième étude sur la partie du tome II consacrée aux *Ordres de la reconnaissance*.

Jean-Marc Ferry termine son parcours des formes de l'identité. Il place l'idée de reconstruction plus haut que celle d'argumentation. Il lie audacieusement cette promotion de la reconstruction à celle, relevant d'une philosophie du langage, du Verbe dans son ouverture créatrice, par contraste avec la fermeture du sujet dans sa prétention à l'identité formelle et transcendante.

Je concours volontiers à cette réactualisation des formes de l'identité au plan sociétal, dans la mesure où je présume que la reconstruction est implicitement à l'œuvre au niveau des représentations collectives qui médiatisent l'instauration du lien social. Toute instauration est potentiellement de nature reconstructive, dès lors qu'elle ne reste pas figée dans la répétition, mais se révèle à quelque degré innovante. Il y a ainsi continuité entre la réflexion spontanée au plan des agents sociaux et la réflexion savante du philosophe ; la première anticipe la seconde qui, en retour, contribue rétroactivement à l'articulation de la première. Cet aller-retour entre niveaux réflexifs d'ordres différents est caractéristique de l'« identité contemporaine » dont Jean-Marc Ferry tente de faire la théorie.

3. Capacités et capabilités

Après cette pause critique qui a permis de préciser le lien entre la capacité collective à faire l'histoire et les formes d'identité qui sont l'enjeu de l'instauration du lien social, le moment est venu de porter un degré plus loin l'extension du concept de capacités sociales auquel est consacrée la troisième section de notre deuxième étude. Je dois la plus inattendue, sinon la

plus audacieuse, de ces extensions à l'œuvre d'Amartya Sen, prix Nobel d'économie en 1998. Dans *On Ethics and Economics*, dont nous avons une traduction française sous le titre *Éthique et Économie*¹, et plus précisément dans un article important de 1985, intitulé « Rights and Capabilities », l'auteur place au centre de son argumentation en faveur d'une réintroduction de considérations éthiques dans la théorie économique le concept de « capacités » mis en couple avec celui de « droits ».

Comment un économiste de haute compétence, versé en économie mathématique, en est-il venu là ? Dès les premières pages d'*Éthique et Économie*, l'auteur annonce son intention de prendre en compte les « sentiments moraux » dans le « comportement économique ». « Il est difficile de croire que de vraies personnes pourraient être complètement hors d'atteinte de la réflexion que suscite la question socratique : "comment doit-on" vivre au cœur des motivations de l'éthique ? » (Sen, *Éthique et Économie*, p. 6.) C'est en effet au plan de la motivation des acteurs économiques que se sont placés dans leur quasi-unanimité les spécialistes de l'économie, quand ils ont réduit cette motivation à son noyau rationnel, lui-même interprété comme maximisation de l'intérêt personnel, selon le principe d'utilité. Les êtres humains, oppose Sen, ne se comportent pas en réalité d'une manière exclusivement intéressée. « J'ai tenté dans d'autres essais de montrer qu'il existe une "dualité" essentielle et irréductible dans la conception de l'individu au regard du

1. Amartya Sen, *On Ethics and Economics*, Oxford, Blackwell Publishers, 1987 ; trad. fr. *Éthique et Économie*, Paris, PUF, coll. « Philosophie morale » dirigée par Monique Canto-Sperber, 1993.

calcul éthique. On peut envisager la personne sous l'angle de son action, en reconnaissant et en respectant sa capacité de concevoir des buts, des engagements, des valeurs, etc. Mais on peut aussi voir en cette personne son *bien-être*, qui exige également une certaine attention... Mais si l'on supprime le carcan d'une motivation intéressée, il devient possible d'admettre le fait indiscutable que l'action d'une personne peut très bien répondre à des considérations qui ne relèvent pas – ou du moins pas entièrement – de son propre bien-être » (*op. cit.*, p. 40). Ainsi revient au premier plan « la capacité d'action de chaque personne » (*ibid.*), son *agency*, que Sen tient pour susceptible d'évaluation non subjectiviste dans la mesure où l'aspect « action » et l'aspect « bien-être » d'une personne ne se recouvrent pas. Or ce sont les sentiments et les évaluations morales relevant de l'aspect « action » qu'évacue le modèle de l'*homo economicus*, dans l'image abusivement simplifiée que ce modèle donne des motifs qui poussent les individus à agir.

C'est ici qu'intervient la liberté dont dispose l'individu et, avec la liberté, la question des droits qui transforment les libertés abstraites en opportunités réelles. Il faut comprendre ici que l'argument de Sen ne se situe pas dans un lignage kantien mais dans celui de l'utilitarisme de langue anglaise (même si des auteurs proches de Sen, comme John Rawls, se placent au carrefour des deux grandes traditions de philosophie morale). Ce n'est pas que les utilitaristes comme J. S. Mill ignorent la dimension juridique mais, estime Sen, les droits ne sont pour eux que des moyens d'obtenir d'autres biens, en particulier des utilités. C'est dans la grande tradition du libéralisme politique de langue anglaise que Sen puise son argumentation, côtoyant

ainsi, outre Rawls, des auteurs aussi considérables que R. Nozick¹, R. Dworkin², J. L. Mackie³ et d'autres. La marque propre de Sen en tant qu'économiste dans cette grande discussion est d'avoir associé l'idée de liberté à celle de choix de vie d'une part, à celle de responsabilité collective d'autre part. Pour faire entendre cette rare conjonction, l'auteur se réfère volontiers à la distinction fameuse que le philosophe I. Berlin fait entre « liberté négative » et « liberté positive »⁴. Prise au sens négatif, la liberté consiste dans l'absence d'entraves qu'un autre individu et principalement l'État peuvent imposer à un individu : c'est à la liberté prise en ce sens que se rattachent les droits civiques (d'opinion, de réunion, de propriété, etc.) ; c'est dans son prolongement que se situe le courant « libertarien ». Considérée en termes positifs, la liberté représente tout ce qu'une personne, toutes choses prises en compte, est capable ou incapable d'accomplir. Même si cette liberté suppose la précédente, elle y ajoute la capacité pour une personne de mener la vie qu'elle choisit. Les droits que l'économie politique doit, selon Sen, incorporer à la motivation de l'action économique deviennent ainsi des composantes de l'idée de « capacités » comme il est montré dans l'article « Rights and Agency », traduit sous le titre « Les droits et la question de l'agent » (*op. cit.*, p. 117sq.). L'expression la plus remarquable, à cet égard, est celle de

1. R. Nozick, *Anarchy, State and Utopia*, Oxford, Blackwell Publishers ; trad. fr. Paris, PUF, 1988.

2. R. Dworkin, *Taking Rights Seriously*, Londres, 1978.

3. J. L. Mackie, *Ethics Inventing Right and Wrong*, Londres, Penguin, 1978.

4. I. Berlin, *Four Essays on Liberty*, Oxford, Oxford University Press, 1968 ; trad. fr. *Éloge de la liberté*, Paris, Calmann-Lévy, 1988.

« droits à certaines capacités », qui transcende la dichotomie usuelle entre concept prescriptif et concept descriptif. Dans le contexte de la discussion anglo-saxonne, il s'agit d'échapper à l'alternative entre le conséquentialisme issu de la théorie du bien-être (tel que l'utilitarisme) et le déontologisme fondé sur des contraintes extérieures à l'*agency*. Le concept composite de « droits à certaines capacités » relève, selon Sen, d'une « évaluation des situations ».

Ce concept d'« évaluation des situations » est proche de celui d'« évaluation forte » qui, chez Charles Taylor, dans *Les Sources du moi*¹, joint l'assertion de soi à une position éthique exprimée en termes de bien plutôt que d'obligation. Mais, à la différence du discours de Charles Taylor, qui garde la distance réflexive du moraliste, « l'évaluation des situations » est en prise directe avec les comportements des agents économiques. L'enjeu est une nouvelle définition de la justice sociale centrée sur l'idée de « droits à certaines capacités ».

C'est dans ce cadre « évaluatif » que l'exercice effectif de la liberté de choisir fait appel à la responsabilité collective. Il revient à celle-ci d'assurer la liberté individuelle sous sa double forme négative et positive, ainsi que l'intégralité des relations réciproques entre ces deux formes de liberté.

Sen est devenu célèbre pour l'application qu'il a faite de son analyse conceptuelle à un cas concret qui touche à l'économie, celui de la famine. Originaire lui-même de Dacca, au Bangladesh, Amartya Sen a démontré, sur l'exemple d'une série de famines sur le continent indien, qu'il n'existait pas de lien mécanique entre les réserves de nourriture disponibles et

1. Charles Taylor, *Les Sources du moi*, *op. cit.*

les famines. Entrent en première ligne de compte les « droits » dont sont dotés les groupes vulnérables, à savoir les droits d'appropriation que ces groupes peuvent faire valoir¹. À la lumière de ce diagnostic, il apparaît que la politique qui consiste à compléter les revenus des personnes (en leur offrant par exemple un emploi public ou en payant un salaire aux plus démunis) se révèle être un des moyens les plus efficaces d'empêcher des famines. C'est en fait de cette façon que les famines ont été, en Inde, systématiquement évitées depuis l'indépendance. Ainsi Sen n'hésite-t-il pas à établir une équation entre la nature non démocratique d'un système politique et les famines, comme celles qui se sont produites en Chine en 1958 et 1961. Bref, ce sont les différentes libertés positives existant au sein d'un État démocratique, y compris la liberté de tenir des élections régulières, l'exercice d'une libre presse et la liberté de parole hors censure, qui incarnent la véritable force responsable de l'élimination des famines.

Fort de cette démonstration en acte, Sen peut revenir sur la problématique théorique, celle de l'évaluation sociale de la capacité d'agir, de l'*agency*. À l'opposé de la tradition utilitariste qui fonde cette évaluation sur les résultats accomplis, eux-mêmes réduits à l'utilité, c'est sur la liberté d'accomplir, prolongement de la liberté positive, que Sen fait reposer l'évaluation sociale, par exemple celle des politiques concurrentes. C'est ainsi que la liberté individuelle, comprise comme liberté du choix de vie, devient une responsabilité sociale.

1. Cf. Amartya Sen, *Poverty and Famine*, Oxford, Oxford University Press, 1981.

C'est sur ce terrain que Sen croise le grand œuvre de John Rawls, *A Theory of Justice*. Quant à la dimension politique et éthique de la liberté individuelle, les « principes de justice » de Rawls, reconnaît Sen, sauvegardent la priorité de la liberté individuelle, sous réserve que liberté semblable soit donnée à tous. Chez Rawls, aussi, le fait de l'inégalité met au premier plan non la distribution d'utilités, mais celle des « biens premiers », tels que le revenu, la richesse, les libertés publiques qui aident les individus à poursuivre librement leurs objectifs respectifs. Je laisse de côté la querelle entre Rawls et Sen sur la relation entre « biens premiers » et liberté positive qui n'intéresse pas l'accès à la catégorie vers laquelle j'oriente ce survol de l'œuvre de Sen dans la ligne du présent essai. Qu'il suffise de mettre l'accent sur une conception de la responsabilité *sociale* qui fait de la liberté *individuelle* l'objectif premier d'une théorie de la justice. En retour, la liberté devient élément d'évaluation des systèmes sociaux, y compris dans leur dimension économique. En bref, sont prises en compte « toutes les réalisations qui s'enracinent dans la vie que la personne même peut mener ».

En dernière analyse, c'est le couple « droits » et « capacités », résumé dans le concept de « droits à des capacités » qui importe le plus à notre propre investigation. Il converge avec le couple « représentations » et « pratiques sociales » de notre première section. Il procède de la préférence donnée à la liberté positive sur la liberté négative dans la tradition anglo-saxonne du libéralisme politique. Les travaux de Sen sur la famine l'ont confirmé : c'est lorsque la capacité d'agir, sous sa forme minimale de capacité à survivre, n'est pas assurée, que le phénomène de la famine se

déchaîne. Il en résulte que la protection contre les interférences abusives d'autrui, que les libertariens portent au pinacle, est vaine si des mesures spécifiques ne sont pas prises qui garantissent une capacité d'agir minimale. Or cette capacité à être et à agir se révèle inséparable des libertés assurées par les instances politiques et juridiques.

La révolution conceptuelle introduite avec le couple « droits » et « capacités » ne se comprend que si l'on oppose à l'évaluation de l'action en termes d'utilité et de bien-être. C'est comme capacité réelle de choix de vie que la capacité est promue au rang de critère pour évaluer la justice sociale.

Au terme de cette brève incursion dans le domaine de la science économique, il me suffit d'y avoir trouvé un renfort pour une conception de l'agir humain enracinée dans l'anthropologie fondamentale. C'est à ce niveau que se justifie la convergence entre le couple qui unit représentations et pratiques sociales et le couple que rassemble le concept de « droits à des capacités ».

Au terme de cette étude, un regard porté sur le chemin parcouru s'impose. Descendant d'abord du début vers la fin, nous pouvons affirmer que le thème de la reconnaissance de responsabilité, déchiffré par Bernard Williams dans la littérature épique et tragique des Grecs, est resté le fil rouge conducteur de toute l'investigation. On peut accorder au philosophe de langue anglaise que la reconnaissance par l'agent de sa puissance d'agir, de son *agency*, constitue une constante culturelle que confirme la lisibilité qu'on peut dire

transculturelle des classiques de la culture occidentale. Toutefois, à la différence du scepticisme de Bernard Williams concernant la sophistication philosophique qui a creusé un écart entre les Anciens et les Modernes, je continue, comme dans la première étude, à prendre au sérieux les événements de pensée discontinus, auxquels nous devons la problématisation proprement philosophique des concepts directeurs de la philosophie de l'action, depuis Aristote jusqu'aux auteurs contemporains. C'est ainsi que sur le socle anthropologique de la reconnaissance spontanée de la responsabilité de l'action par ses propres agents a pu prospérer une réflexion diversifiée et arborescente dont l'action reste le thème. La suite de la présente étude illustre à sa façon ce foisonnement conceptuel, qu'il s'agisse de la teneur épistémique de l'acte de reconnaissance ou des modalités des pouvoirs revendiqués.

En ce qui concerne le second point, on peut tenir le passage de l'idée de capacités individuelles à celle de capacités sociales pour une forme de complexification croissante de l'idée de capacités sur le fond stable du thème anthropologique de la puissance d'agir, de l'*agency*. L'effet de dispersion commence dès la section consacrée aux capacités individuelles; il va croissant du pouvoir dire à l'imputabilité, et de celle-ci au couple de la mémoire et de la promesse. Mais c'est dans la section consacrée aux capacités de rang social que les écarts se creusent entre les analyses ressortissant à des disciplines hétérogènes dans le vaste chantier des sciences humaines, telles les sciences historiques et la science économique. L'effet de convergence qui compense l'effet de divergence n'en est que plus saisissant au bénéfice de l'idée mère de puissance

d'agir ressortissant au fonds anthropologique commun.

Quant à la teneur épistémique de la reconnaissance à l'œuvre dans le cours entier de l'investigation, elle présente le même équilibre entre stabilité et diversification que la thématique objectale des capacités énumérées. L'équation de base reste celle entre reconnaissance et attestation, dans le prolongement de l'acceptation lexicale que notre dictionnaire de référence place sous le sigle de l'aveu. La sorte de certitude qui caractérise l'aveu ne se laisse pas réduire à la *doxa* de rang théorique. C'est une certitude *sui generis* relevant de la dimension pratique du savoir. Toute notre deuxième étude se déploie dans cette dimension de certitude pratique. Cela n'empêche pas la troisième section de cette étude d'enrichir de façon significative l'idée mère d'attestation. Ce sont les formes d'identité portées au premier plan par les disciplines traversées qui structurent l'enrichissement progressif de la certitude pratique. Le lien symbolique entre représentations collectives et instauration du lien social a marqué une phase décisive dans le procès de complexification des formes d'identité. Mais c'est avec le thème des droits à certaines capabilités que notre investigation a fait avec Amartya Sen un bond en avant, sans rompre toutefois le lien avec les formes antérieures de l'aveu des capacités. L'attestation est devenue revendication, droit d'exiger, sous le sigle de l'idée de justice sociale. La convergence, une fois de plus, est assurée par le socle anthropologique sous-jacent auquel ressortit l'idée mère de puissance d'agir. La novation au plan conceptuel a consisté dans le recours au thème de la liberté positive, emprunté à la tradition anglo-saxonne du libéralisme politique. Mais rien n'empêche de pla-

cer ce concept moderne de liberté positive en face du thème aristotélicien de l'*ergon* humain ; l'idée qu'il y a pour l'homme une fonction, une tâche irréductible aux techniques, aux métiers, aux arts particuliers, ressort magnifié des discussions éminemment modernes portant sur la liberté d'agir.

Une lecture à rebours de cette seconde étude à partir de son terminus *ad quem* n'est pas moins instructive que la relecture à partir de son stade initial. Le passage de l'idée de capacité à celle de capabilité, elle-même enrichie par sa jonction avec le droit, dans le syntagme de droits à certaines capabilités, ne laisse pas intactes les analyses précédentes.

La conjonction entre les idées de droits et de capabilités projette rétrospectivement son éclairage sur tout le cours antérieur de notre itinéraire. La question posée est de savoir si l'idée de capacité peut à n'importe quel niveau de l'analyse être tenue pour éthiquement neutre. Ce qui est remis en question, au cœur même de l'attestation, c'est l'opposition entre description et prescription. Les capacités ne sont pas constatées, mais attestées. À l'idée d'attestation restent attachées celles d'appréciation, d'évaluation, comme le suggère l'idée d'« ascription » qui, venue de la région du droit, s'est reportée sur la région de l'aveu quotidien. L'« ascription » comme catégorie pratique transcende l'opposition entre description et prescription qui porte l'empreinte de l'empiricité d'ordre théorique. Cette marque éthique mise sur l'attestation des capacités et sur la revendication des capacités est finalement commune à la pensée des Anciens et à celle des Modernes. Le droit à certaines capabilités renvoie à l'idée grecque d'*aretè* dont il ne faut pas oublier qu'elle signifie fondamentalement l'excellence de

SE RECONNAÎTRE SOI-MÊME

l'action. C'est au niveau du socle anthropologique de l'idée de puissance d'agir, d'*agency*, qu'opère l'évaluation de nos capacités, souterrainement reliée à l'idée de vivre bien. Il est bel et bon de pouvoir faire. Sur ce point, Amartya Sen et Bernard Williams concourent dans l'éloge du désir de conduire librement sa propre vie.

Il reste à dire, au terme de ce survol, ce qui manque à ce segment du parcours de la reconnaissance, et que le couple droits-capabilités peut laisser entendre. Considérée d'un point de vue prospectif et non plus seulement rétrospectif, eu égard aux notions qu'elle anticipe, l'idée de droit à des capacités a valeur de critère de justice sociale dans la comparaison entre régimes politiques concurrents. Par là même est révélée la dimension conflictuelle des situations de fait soumises à ce critère d'évaluation. Avec la conflictualité, c'est une nouvelle chaîne conceptuelle qui est mise à découvert : c'est à celle-ci que ressortissent les idées de pluralité, d'altérité, d'action réciproque, de mutualité qui sont au centre de notre troisième et dernière étude.

TROISIÈME ÉTUDE

LA RECONNAISSANCE MUTUELLE

*« Sitôt qu'un homme fut reconnu par un autre pour un
Être sentant, pensant et semblable à lui, le désir ou le
besoin de lui communiquer ses sentiments et ses pensées
lui en fit chercher les moyens. »*

Jean-Jacques Rousseau, *Essai sur l'origine des langues.*

La nouvelle étape de notre parcours porte sur la scène philosophique la troisième occurrence du vocable « reconnaissance » ; après le moment kantien de la *Rekognition*, le moment bergsonien de la reconnaissance des images, voici le moment hégélien de l'*Anerkennung*.

Dans la première étude, l'identification était celle d'un quelque chose en général : le rapport entre le même et l'autre était alors un rapport d'exclusion, qu'il s'agisse du jugement théorique de perception ou du jugement pratique de choix. Dans le premier cas, identifier, c'est distinguer : l'un n'est pas l'autre ; quelque chose paraît, disparaît, réapparaît ; après hésitation, en raison d'une altération de l'apparence ou de la longueur de l'intervalle, on le reconnaît : c'est bien la même chose et non une autre ; le risque est ici de se méprendre, de prendre une chose pour une autre ; à ce stade, ce qui est vrai des choses l'est aussi des personnes : la méprise est seulement plus dramatique, l'identification se trouvant confrontée à l'épreuve de la méconnaissance ; on se souvient à cet égard de l'épisode du dîner chez le prince de Guermantes vers la fin du *Temps retrouvé* de Proust. Les personnes jusque-là familières, et que les ravages de l'âge

ont défigurées, semblent s'être « fait une tête », et la question revient, lancinante : est-ce encore la même personne ou une autre ? C'est en tremblant que le spectateur de cette scène s'écrie : « Oui, c'est bien elle ! C'est bien lui ! » Ce rapport d'exclusion entre le même et l'autre n'est pas moins net lorsque le jugement de perception cède la place au jugement de préférence. Le choix prend la forme d'une alternative : l'un ou l'autre. L'hésitation une fois tranchée, c'est l'un plutôt que l'autre.

Dans la deuxième étude, ce sont encore sur des procédures d'identification que repose la reconnaissance : le soi a pris la place du quelque chose en général. À cet égard, la bifurcation de l'identité entre mêmeté et ipséité n'a pas affaibli l'opposition de principe entre le même et l'autre, sinon que par le même, il faut entendre moi et pas l'autre, autrui, l'autre homme. Locke a donné à ce rapport d'exclusion sa forme canonique : le soi est même que lui-même et non une autre chose. Dans son vocabulaire, *identity* s'oppose à *diversity*.

Mais la reconnaissance de soi par soi impliquait plus qu'une substitution du soi au quelque chose en général ; à la faveur de la proximité sémantique entre la notion de reconnaissance et de celle d'attestation, un vaste domaine d'expériences s'est ouvert à la description et à la réflexion, celui des capacités que chacun a la certitude et la confiance de pouvoir exercer. La reconnaissance de soi trouvait ainsi dans le déploiement des figures du « je peux », qui ensemble composent le portrait de l'homme capable, son espace propre de signification. Mais le plus important pour la poursuite du parcours de la reconnaissance est que l'identification qui n'a cessé de constituer le noyau dur de l'idée de reconnaissance n'a pas seulement changé de

vis-à-vis en passant du quelque chose au soi, mais s'est élevée d'un statut logique, dominé par l'idée d'exclusion entre le même et l'autre, à un statut existentiel en vertu duquel l'autre est susceptible d'affecter le même. La deuxième étude n'a fait qu'effleurer cette dialectique sous les idées d'aide et d'empêchement à l'exercice des capacités propres. Ce sera la tâche de la troisième étude de prendre pour cible la dialectique de la réflexivité et de l'altérité sous la figure de la reconnaissance mutuelle. La réciprocité et la mutualité (que nous ne distinguons pas au départ) donneront à ce que depuis Kant on appelle « causalité réciproque » ou « communauté », au sens catégoriel du mot, son espace de manifestation.

Les Grecs avaient un seul terme pour dire ce rapport de mutualité : *allêlôn* (gén.) réciproquement, qui se traduit par « les uns les autres », ou, plus brièvement, par « l'un l'autre ».

C'est sur la structure catégoriale du « l'un l'autre » que nous nous arrêterons d'abord pour y discerner un paradoxe qui nous accompagnera tacitement jusqu'à la conclusion de notre entreprise entière, à savoir la résistance qu'oppose à l'idée de réciprocité la dissymétrie originaire qui se creuse entre l'idée de l'un et l'idée de l'autre. Cette préface catégoriale aura valeur d'avertissement pour toute la suite de notre enquête, dans la mesure où l'éloge de la réciprocité, sous la figure plus intime de la mutualité, risque de reposer sur l'oubli de l'indépassable différence qui fait que l'un n'est pas l'autre au cœur même de l'*allêloi*, du « l'un l'autre ».

Cet avertissement une fois prononcé et mis en réserve, nous appliquerons au thème de la reconnaissance mutuelle la même méthode généalogique que

PARCOURS DE LA RECONNAISSANCE

dans les études précédentes, à savoir la considération de la chaîne « d'événements de pensée » dont l'avènement du moment hégélien de l'*Anerkennung* constitue le chaînon central. Une hypothèse prévaudra dans la première partie du parcours, à savoir que l'*Anerkennung* hégélienne se donne à comprendre comme réplique à un défi majeur, celui que Hobbes a jeté à la face de la pensée de l'Occident sur le plan politique. La reconstruction du thème de l'*Anerkennung*, tel qu'il a été articulé par Hegel à l'époque d'Iéna, sera guidée par l'idée d'une réplique au défi de Hobbes, où le désir d'être reconnu occupe la place tenue par la peur de la mort violente dans la conception hobbesienne de l'état de nature. Cette reconstruction, traitée comme une explication de texte, servira à son tour d'introduction à quelques tentatives de réactualisation de la thématique hégélienne, sous le titre de « La lutte pour la reconnaissance ». Ces tentatives seront conduites jusqu'à un point de doute concernant l'idée même de lutte, qui me donnera l'occasion de former l'hypothèse selon laquelle la lutte pour la reconnaissance se perdrait dans la conscience malheureuse s'il n'était pas donné aux humains d'accéder à une expérience effective, quoique symbolique, de reconnaissance mutuelle, sur le modèle du don cérémoniel réciproque.

I

De la dissymétrie à la réciprocité

Au plan catégorial, la relation de réciprocité ne va pas de soi. Dans la première étude déjà, s'agissant de la reconnaissance comme identification, la notion d'action réciproque faisait problème : Kant la plaçait en troisième position parmi les Analogies de l'expérience dans le cadre de l'Analytique des principes de la *Critique de la Raison pure* : après la substance, synonyme de permanence dans le temps, et après la loi de la causalité, synonyme de succession réglée, la troisième Analogie s'énonçait ainsi : « Toutes les substances, en tant qu'elles peuvent être perçues comme simultanées dans l'espace, sont dans une action réciproque universelle¹. » Il est tout à fait remarquable que le principe de l'action réciproque soit aussi appelé principe de la communauté ou même de commerce. L'important est qu'au plan temporel la simultanéité l'emporte sur la succession, comme c'est le cas dans la loi de la cause et de l'effet. C'est bien d'une sorte de simultanéité existentielle qu'il s'agit avec la reconnaissance mutuelle, le commerce intersubjectif, mieux encore la comparu-

1. Au plan du schématisme, « le schème de la communauté (réciprocité), ou de la causalité réciproque des substances par rapport à leurs accidents, est la simultanéité des déterminations de l'une avec celle de l'autre suivant une règle générale » (A 144, B 183-4).

tion, comme on dit que comparaissent devant le tribunal le plaignant et le prévenu d'un procès.

Comme il a été annoncé plus haut, je voudrais faire paraître la nouveauté de la catégorie existentielle de réciprocité en tirant argument d'une difficulté que rencontre la phénoménologie à dériver la réciprocité de la dissymétrie présumée originaire du rapport de moi à autrui. La phénoménologie donne deux versions clairement opposées de cette dissymétrie originaire, selon qu'elle prend pour pôle de référence le moi ou autrui ; l'une, celle de Husserl dans les *Méditations cartésiennes*¹, reste une phénoménologie de la perception ; son approche est en ce sens théorétique ; l'autre, celle de Lévinas, dans *Totalité et Infini* et dans *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, est franchement éthique et, par implication, délibérément anti-ontologique. Les deux approches ont chacune leur légitimité et notre propre discours n'exige aucunement que nous tranchions en faveur de l'une ou de l'autre ; ce qui nous importe, c'est le sérieux avec lequel chacun des deux partenaires s'emploie à surmonter la dissymétrie qui, d'une certaine façon, persiste à l'arrière-plan des expériences de réciprocité et ne laisse pas de faire paraître la réciprocité comme un dépassement à jamais inachevé de la dissymétrie.

La cinquième *Méditation cartésienne* représente la tentative la plus radicale et la plus audacieuse de rendre compte du statut d'altérité de l'« étranger » à partir du

1. Edmund Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, *Husserliana I*, La Haye, Nijhoff, 1963 ; trad. fr. de G. Peiffer et E. Lévinas, Paris, Armand Colin, 1931 ; Vrin, 1947 ; nouvelle trad. fr. de M. de Launay, PUF, 1991.

pôle *ego* et, dans un mouvement second, du statut dérivé de la communauté des *ego* à partir de la constitution de l'*alter ego*. La difficulté est ainsi redoublée par le passage obligé par la constitution de l'*alter ego*.

La dissymétrie est imposée par le caractère originaire de l'autosuffisance de l'*ego* sous le régime de la réduction de toute transcendance naturelle à une conscience transcendantale pour laquelle toute réalité relève de l'auto-explicitation (*Selbstausslegung*) de mon *ego* comme sujet de toute connaissance possible. Le titre égologique de la conscience est atteint au terme de la quatrième *Méditation*.

Se pose alors l'objection du solipsisme, reçu certes du dehors, mais que le phénoménologue transforme en un défi entièrement assumé. La constitution du phénomène « autrui » présente alors un tour paradoxal : l'altérité d'autrui, comme toute autre altérité, se constitue en (*in*) moi et à partir de (*aus*) moi ; mais c'est précisément comme autre que l'étranger est constitué comme *ego* pour lui-même, c'est-à-dire comme un sujet d'expérience au même titre que moi, sujet capable de me percevoir moi-même comme appartenant au monde de son expérience. Or Husserl s'est rendu la tâche particulièrement redoutable en poussant la réduction de l'*ego* jusqu'au point de la « sphère du propre », ou « sphère d'appartenance », centrée sur mon corps de chair, sans référence aucune à un autrui extérieur à cette sphère. Or c'est précisément du comble de cette réduction à la sphère d'appartenance – qui, comme le solipsisme, a valeur de fable philosophique, comme le sera plus loin la description par Hobbes de l'état de nature – que jaillira la tentative de solution du paradoxe de la constitution en moi et par moi de l'autre en tant qu'autre. Cette même chair mienne s'offre

comme *analogon* premier d'une chair autre, dont l'expérience immédiate, intuitive, me restera à jamais inaccessible ; à cet égard, c'est la vérité indépassable de la dissymétrie originaire au plan perceptif et intuitif. Néanmoins, la notion de « saisie analogisante » fait sens, à titre non de raisonnement par analogie, mais de transposition précatégorielle, préintellectuelle, par renvoi à une première création de sens, qui fait du rapport de moi à l'étranger un rapport de modèle à copie. Cette présumée « saisie analogisante » autorise à parler d'« appréhension », à défaut de présentation, ou encore de « transfert (*Uebertragung*) aperceptif ». De quelque façon qu'on l'appelle, cette saisie analogisante reçoit un triple renfort : d'abord celui d'une relation qu'on peut dire d'« appariement » (*Paarung*), dont on peut trouver des exemples dans l'expérience sexuelle, l'amitié, la conversation ordinaire, le commerce des idées, toutes expériences conférant une sorte de « remplissement » existentiel à la notion d'origine logique de *Paarung*, de mise en couple ; nous avons d'autre part une confirmation de la cohérence avec elle-même de l'existence étrangère dans la concordance des expressions, des gestes, des postures, qui annonce l'unité d'un même style ; s'ajoute enfin un franc recours à l'imagination : l'autre est là-bas où je pourrais être si je me déplaçais : l'imagination fait ainsi coïncider le « ici » pour lui à un « là-bas » pour moi.

On peut discuter sans fin les variantes innombrables de l'idée de « saisie analogisante » ; elle a le mérite de préserver intact l'énigme de l'altérité et même de l'exalter. Certes, autrui ne reste pas un inconnu pour moi, sinon je ne pourrais même pas en parler ; il reste

seulement « aperçu », non seulement comme un autre que moi-même, au sens exclusif du terme, mais comme un autre moi, un *alter ego*, au sens analogique du terme ; ainsi l'analogie protège-t-elle l'incognibilité principielle de l'expérience pour soi de l'autre ; en ce sens, le moi et l'autrui ne « comparaissent » pas véritablement ; moi seul apparais, suis « présenté » ; l'autre, présumé analogue, reste « apprésenté ».

C'est sur cette dissymétrie à la fois surmontée et préservée que se constituent tour à tour un monde naturel commun et des communautés historiques partageant des valeurs communes. Ces deux degrés nouveaux de constitution sont présumés par la relation de réciprocité. Il faut attacher la plus grande importance aux opérations de mise en communauté (*Vergemeinschaftung*) qui, de l'asymétrie, tire de la réciprocité. Il s'agit véritablement d'une constitution au second degré : il faut que l'autre soit mon analogue pour qu'en outre l'expérience du moi entre en composition avec l'expérience d'autrui sur une base de réciprocité, bien que ces constitutions en chaîne tirent leur sens de l'expérience originaire de moi-même comme *ego*. Pour une telle phénoménologie, il n'y a qu'un *ego*, multiplié associativement. Nous sommes dès maintenant assurés que, aussi réelles que soient ces communautés, elles ne feront jamais un absolu, au sens où seul l'est, dans la réflexion, l'*ego cogito*. Ici encore, comme dans la constitution de premier degré, on peut suivre à la trace, dans cette « sociologie intentionnelle », la négociation entre deux exigences : l'une qui requiert de respecter les significations nouvelles que le progrès de l'analyse découvre, l'autre qui requiert de dériver le statut ontique des communautés de celui de l'*ego*. Ce que Husserl tente ici, c'est l'équivalent de la monadologie leibni-

zienne, qui fait s'entrecroiser des perspectives multiples dans l'expérience commune de la nature, dans ce que Husserl appelle « synthèse d'identification ». Et c'est sur une telle expérience en commun de la nature que s'édifient des communautés intermonadiques : ce qui, pour le sociologue, est premier en tant que donné, est dernier pour le phénoménologue en tant que constitué. D'où la lenteur calculée des derniers paragraphes de la cinquième *Méditation cartésienne*, qui multiplie jusqu'à la lassitude les démarches préalables : égalisation des points de vue, qui me fait autre parmi les autres, élévation des communautés historiques au rang de personnes de degré supérieur, ayant chacune le privilège de gérer à son niveau la problématique du propre et de l'étranger, avec pour horizon la « société archontique des savants et des philosophes » où se réaliserait une prise de conscience universelle (*universale Selbstbesinnung*).

Mais, jusqu'au terme de ce laborieux parcours, le vécu propre de l'autre me reste à jamais inaccessible ; le rapport analogique ne peut que se redoubler de degré en degré. Et c'est dans un équilibre instable que l'« explicitation » se tient à égale distance de la description, au sens de l'empirisme de tradition britannique, et de la construction, au sens de l'idéalisme allemand, au reste mal connu de Husserl.

Avec Emmanuel Lévinas, la dissymétrie origininaire entre le moi et l'autre procède du pôle autrui vers le pôle moi. Ce renversement est lié à un retournement plus fondamental qui place l'éthique en position de philosophie première par rapport à l'ontologie. Dans

*Totalité et Infini*¹, l'idée d'être est assimilée au processus d'assimilation de toutes les différences, y compris celles instituées entre moi et autrui dans une phénoménologie de la perception comme celle de Husserl. À cet égard, les deux idées d'être et de totalité se recouvrent et celle d'infini fait exception.

Ce n'est pas que la question du vivre-ensemble, à laquelle nous donnons le nom de mutualité, soit absente de *Totalité et Infini*. Le livre ne s'ouvre-t-il pas sur une méditation sur la guerre, qui, en suspendant la morale et en interrompant la continuité des personnes, offre un simulacre de l'« ontologie de la totalité » à la faveur de l'opération terrifiante de mobilisation générale ? Et c'est d'un seul coup, sous l'aiguillon de l'eschatologie de la paix, que le regard s'inverse et s'ouvre « à l'éclat de l'extériorité ou de la transcendance dans le visage d'autrui » (Lévinas, *Totalité et Infini*, préface, p. XIII). Le concept de cette transcendance rigoureusement développée, est-il ajouté, « s'exprime par le terme d'infini ». D'une certaine façon, tout est dit en une page. Il faudra pourtant un épais volume pour opérer effectivement le renversement de la totalité ontologique à l'infini selon l'éthique, par la grâce de la médiation du visage.

Dans cette conquête d'extériorité, dont le sous-titre du livre souligne l'importance, le moi n'est pas ignoré ; il a sa consistance propre dans l'identification à soi qui se referme sur la jouissance de son monde. Le moi est « chez soi » dans ce monde qu'il habite. L'étranger est ce qui trouble le chez soi. Le même et l'autre entrent dans une relation dont les termes ne formeront jamais une totalité.

1. Emmanuel Lévinas, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, La Haye, Nijhoff, 1961.

La question du vivre-ensemble n'est pas absente de *Totalité et Infini*. Aussi bien l'exorde sur la guerre en imposait la considération, le langage, le discours se tiennent au lieu de la relation, mais ce n'est pas un rapport qui totalise. Il n'instaure aucune histoire qui ferait système. Ontologie : réduction de l'Autre au Même.

On connaît les pages sur le visage, dont il est dit qu'il n'apparaît pas au sens d'une représentation, mais qu'il s'exprime. Il enseigne : « Dans sa transitivité non violente se produit l'épiphanie même du visage » (*op. cit.*, p. 22). Et jusque dans le face-à-face, le visage interpelle. Il n'est pas donné à la vision : « Sa révélation est parole » (*op. cit.*, p. 167). « La parole tranche sur la vision » (*op. cit.*, p. 169). Il est « présent dans son refus d'être contenu » (*op. cit.*, p. 160). Dans une relation inverse de celle de la « saisie analogisante » selon Husserl, le visage joint transcendance et épiphanie. Mais l'épiphanie n'est pas une saisie analogisante, mais une révélation *sui generis*. Le moi, interpellé, est arraché à son état de séparation et de jouissance de soi et appelé à répondre. Responsabilité n'est pas dès lors affirmation d'ipséité, mais réponse sur le modèle du « me voici » d'Abraham.

C'est la possibilité du meurtre – thème par lequel Hobbes inaugure la politique des Modernes –, possibilité évoquée dès les premières pages sur la guerre, qui ouvre la question du rapport mutuel. S'il est vrai que « Autrui est le seul être que je peux vouloir tuer » (*op. cit.*, p. 178), quel recours et quel secours peut invoquer la « résistance éthique » (*op. cit.*, p. 173) ? *Totalité et Infini* ne se confronte pas à l'aspect institutionnel de cette résistance. L'ouvrage s'arrête à l'obligation d'entrer dans le discours et de se laisser enseigner par la

bonté, la non-violence de la paix. La figure sous-jacente de l'autre est celle du maître de justice qui enseigne. La justice, qui met en scène le tiers, ne m'atteint que par le visage d'autrui : « Le tiers me regarde dans les yeux d'autrui – le langage est justice » (*op. cit.*, p. 198). En ce sens, l'éthique du visage dispense dans *Totalité et Infini* d'une élaboration distincte de la problématique du tiers. « L'asymétrie de l'interpersonnel » (*op. cit.*, p. 190) qui était au début, à titre de situation originaire, revient à la fin comme vérité du discours de la fraternité et de la bonté. Une relation où moi et l'autre deviendraient interchangeables ramènerait en arrière de l'infini à la totalité. À l'inégalité initiale répond la « Hauteur » de la parole enseignante.

Y a-t-il dans *Totalité et Infini* un « au-delà du visage » ? Oui. C'est le titre de la section IV. Mais son lieu propre est celui d'une phénoménologie de l'*eros* qui donne à lire les précieuses pages sur la caresse, la beauté féminine et la fécondité. C'est comme dans l'apesanteur d'un rêve que le tiers est encore une fois nommé, dans les pages de conclusion : « La métaphysique ou rapport avec l'Autre, s'accomplit comme service et comme hospitalité. Dans la mesure où le visage d'Autrui nous met en relation avec le tiers, le rapport métaphysique de Moi à Autrui, se coule dans la forme du Nous, aspire à un État, aux institutions, aux lois, qui sont la source de l'universalité. Mais la politique laissée à elle-même porte en elle une tyrannie. Elle déforme le Moi et l'Autre qui l'ont suscitée, car elle les juge selon les règles universelles et, par là même, comme par contumace » (*op. cit.*, p. 276). Finalement, le visible du politique est ce qui laisse invisible le visage : à l'opposé de « la cruauté de cette justice impersonnelle » (*op. cit.*, p. 277), la fécondité reste le véritable au-delà du visage.

Il faut attendre le livre que je tiens pour le plus accompli de Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*¹, pour recevoir une réponse élaborée à la question qui motive ma lecture, celle de savoir de quelle manière une philosophie de l'asymétrie originare entre le moi et l'autre, asymétrie prise à partir de la primauté éthique de l'autre, peut rendre compte de la réciprocité entre partenaires inégaux. Les références répétées de l'auteur à la justice, à la bonté, à la guerre et à la paix et en général aux institutions, jusque dans *Totalité et Infini*, semblent justifier l'insistance de ce questionnement.

Le thème de ce grand livre est plus rigoureusement centré que celui de *Totalité et Infini*: « Le pari majeur de ce livre, ai-je écrit, est de lier le destin du rapport à établir entre l'éthique de la responsabilité et l'ontologie, au destin du langage de l'une et l'autre: le *Dire* du côté de l'éthique, le *dit* du côté de l'ontologie². » S'il est vrai que l'éthique dérègle le régime de l'être – c'est le sens de l'adverbe récurrent « autrement » –, quel langage dès lors convient qui ne fasse pas retomber le *Dire* dans le *dit*, c'est-à-dire dans la thématique où l'ontologie s'articule, dans ce qu'une sémantique appelle énoncé? Ne risque-t-on pas de se payer de mots en invoquant le « dédire³ » comme synonyme d'anarchie du *Dire*? Et pourtant on *dit* bien quelque chose quand on parle à longueur de livre de proximité, de

1. Emmanuel Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye, Nijhoff, 1974.

2. Paul Ricoeur, *Autrement. Lecture d'Autrement qu'être ou au-delà de l'essence d'Emmanuel Lévinas*, Paris, PUF, 1997, p. 1.

3. « L'autrement qu'être s'énonce dans un *Dire* qui doit aussi se dédire pour arracher ainsi l'*autrement qu'être* au dit où l'*autrement qu'être* se met déjà à ne signifier qu'un être autrement. » (*Ibid.*, p. 10.)

responsabilité, de substitution au persécuteur, sur un ton qu'on peut dire déclaratif, pour ne pas dire kérygmaticque ? On peut même observer une sorte de montée aux extrêmes, de surenchère verbale, quand on passe du thème de la proximité à celui de la substitution, c'est-à-dire du souffrir par autrui au souffrir pour autrui – et quand le vocabulaire de la blessure infligée cède la place à celui, plus extrême encore, de la persécution, de la prise d'otage¹. Ce n'est pas tout. Il faut encore que le « traumatisme de la persécution » (Lévinas, *Autrement qu'être*, p. 178) signifie « l'irrémiscibilité de l'accusation » (*ibid.*), bref, la culpabilité sans bornes. Ici, Dostoïevski relaie Isaïe, Job, le Quohelet. Il y a là comme un crescendo : persécution, outrage, expiation, « accusation absolue antérieure à la liberté » (*op. cit.*, p. 197). N'est-ce pas l'aveu que l'éthique déconnectée de l'ontologie est sans langage propre ? Ces hyperboles posent le problème du langage auquel peut recourir une éthique portée aux extrêmes. C'est la question posée qui d'elle-même met sur la voie de l'hypothèse de lecture concernant le rôle stratégique joué par le thème du tiers dans le discours même tenu par le philosophe écrivant *Autrement qu'être*. Le thème du tiers est imposé par la position même du philosophe écrivant : le lieu où il se tient, c'est le lieu du tiers. Et l'occasion de son évocation est la comparaison entre les incomparables : « Il faut une justice entre les

1. Je notais dans *Autrement*, où j'offrais ma propre lecture d'*Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* : « Je ne sais si les lecteurs ont mesuré l'énormité du paradoxe consistant à faire dire par la méchanceté le degré d'extrême passivité de la condition éthique. C'est à l'"outrage", comble de l'injustice, qu'il est demandé de signifier l'appel à la bienveillance : "C'est de par la condition d'otage qu'il peut y avoir dans le monde pitié, compassion, pardon et proximité." » (*Ibid.*, p. 186.)

incomparables » (*op. cit.*, p. 33), accorde le philosophe de la dissymétrie. La justice est, pour l'essentiel, cette comparaison entre les incomparables¹.

C'est sur cette énigme que j'interromps plutôt que je ne conclus cette traversée des difficultés qu'affrontent chacune à sa façon les deux versions de l'asymétrie originiaire entre moi et l'autre. Que l'on parte du pôle *ego* ou du pôle *alter*, il s'agit chaque fois de comparer des incomparables et ainsi de les *égaliser*.

1. « La politique tend à la reconnaissance réciproque, c'est-à-dire à l'égalité; elle assure le bonheur » (Lévinas, *Autrement qu'être*, p. 35). « On doit aussi rappeler que la proximité n'est pas d'emblée jugement de justice mais au préalable responsabilité pour autrui, qu'elle ne se mue en justice qu'avec l'entrée du tiers » (*op. cit.*, p. 84). Mais qui est le tiers? L'autre de l'autre? L'autre que l'autre? Ou bien, selon moi, lieu de la vérité plutôt que lieu de l'État? Lieu du discours tenu sur le même et l'autre? Lieu du dit de la bonté?

II

Le défi de Hobbes

Cette introduction catégoriale terminée, je reprends au plan thématique ma tentative de mettre en série les « événements de pensée » qui mettent en valeur, soit en le précédant, soit en lui faisant suite, le thème central de l'*Anerkennung* hégélienne, sans oublier la pointe subversive de la dissymétrie originaire entre le moi et l'autre. De même que la reconnaissance-identification allant du quelque chose en général aux personnes singulières reste affrontée à l'épreuve du *méconnaissable*, la reconnaissance réciproque risque de ne jamais en finir avec la *méconnaissance*, au sens de *déni de reconnaissance*. C'est avec ces réserves en tête que nous tentons désormais de répondre directement aux requêtes des prépositions avec et entre, dans les expressions être-avec ou être-entre, cette dernière préposition présente dans l'*interesse* si souvent évoqué par Hannah Arendt.

J'ouvre ce dossier avec l'hypothèse annoncée dans l'introduction, selon laquelle le thème de l'*Anerkennung* gagne à être traité comme une réplique de nature morale au défi lancé par une interprétation naturaliste des sources de la politique. Ce faisant, nous admettons tacitement que la problématique de l'être entre et avec est de nature foncièrement politique. Je prends ce primat du politique au sens que lui donne Aristote, sui-

vant en cela Platon, au début de l'*Éthique à Nicomaque* (Livre I, 1094 a 24sq.). La science, au sens le plus large de savoir argumenté dont relève la nature du souverain bien, est-il dit, est « manifestement la Politique », science « architectonique par excellence ; c'est elle qui dispose quelles sont celles parmi les sciences qui sont nécessaires dans les cités... » (Aristote note la stratégie, l'économique, la rhétorique). L'argument est moins de subordination de l'éthique à la politique que de hiérarchisation entre les protagonistes concernés : « Même si, en effet, il y a identité entre le bien de l'individu et celui de la cité, de toute façon c'est une tâche manifestement plus importante et plus parfaite d'appréhender et de sauvegarder le bien de la cité : car le bien est assurément aimable pour un individu isolé, mais il est plus beau et plus divin appliqué à une nation ou à des cités » (*op. cit.*, 1094 b 7-10).

Hobbes, qui connaît bien ces textes et ceux du *Politique* qui les développe, devait bouleverser ce rapport d'homologie entre le bien de l'individu et celui de la cité, qui est en un sens un trait commun à toutes les philosophies morales et politiques des Anciens, au point que Leo Strauss, dans *La Philosophie politique de Hobbes*¹, pourra désigner Hobbes comme le fondateur de la politique des Modernes.

La relecture que je fais ici du *Léviathan*² ne concerne pas la figure même du Léviathan dans laquelle se résout l'énigme créée par la théorie de l'« état de nature » au chapitre XIII de l'ouvrage. Ce n'est pas la conception hobbesienne de l'État qui constitue le défi

1. Leo Strauss, *La Philosophie politique de Hobbes*, trad. fr. d'André Enégren et Marc de Launay, Paris, Belin, 1992.

2. Je cite la traduction de *Léviathan* par Gérard Mairet, Paris, Gallimard, 2000.

premier auquel Hegel répliquera par le concept de reconnaissance, mais la théorie même de l'« état de nature ». L'enjeu est en effet de savoir si, à la base du vivre-ensemble, existe un motif originairement moral que Hegel identifiera au désir d'être reconnu. C'est à titre de théorie de la *méconnaissance originnaire* que la théorie hobbesienne de l'« état de nature » va être revisitée.

Ce qui doit être tout d'abord rappelé, c'est le caractère d'expérience de pensée de la thèse. Non que cette hypothèse de pensée soit sans préparation et sans appui dans la vision du monde et la doctrine de l'homme qui en est solidaire. Une volonté de démonstration, qui trouve dans les *Éléments* d'Euclide son premier modèle, découvre tardivement dans l'esprit et la pratique de la méthode selon Bacon, Galilée et Descartes, son relais le plus puissant, dont les procédures de « résolution compositive » développées par l'école de Padoue constituent une référence proche. Leo Strauss a sans doute raison de dire que la théorie de l'« état de nature » trouve dans le matérialisme physique une justification *a posteriori* plutôt qu'une fondation nécessaire. L'esprit humain est directement appréhendé comme un faisceau d'activités réglées par le désir tandis que celui-ci est en outre guidé par une capacité de calcul sans lequel ne serait pas possible la chaîne d'arguments conduisant de la peur de la mort violente à la conclusion du contrat d'où naît le dieu mortel figuré par le Léviathan.

Que la description de l'« état de nature » consiste en une expérience de pensée est confirmé par le fait que les traits que je viens de placer sous le titre de la méconnaissance originnaire ne résultent pas de l'observation d'un état de fait, mais de l'imagination de ce que serait

la vie humaine sans l'institution d'un gouvernement. Cette imagination trouve, il est vrai, des indices convergents dans la réalité des guerres entre États et des épisodes de subversion à l'intérieur des États, ainsi que dans ce qu'on peut appeler le quotidien de la peur – peur du vol, du brigandage, du meurtre – jusque dans les sociétés réputées civilisées. Mais la radicalisation qui installe la peur de la mort violente à l'origine de l'entreprise constitue en tant que telle une « expérience de pensée » imprévisible dans le ciel des idées politiques et morales.

On connaît par leur nom les trois passions primitives qui ensemble caractérisent l'état de nature comme « guerre de tous contre tous ». Ce sont la compétition, la défiance (*diffidence*), la gloire. « La première pousse les hommes à attaquer pour le profit, la seconde pour la sécurité et la troisième pour la réputation » (Hobbes, *Léviathan*, p. 224). Il est remarquable qu'aucune de ces passions ne se conçoit sans une référence à l'autre : chacun se sait, par comparaison, égal à tout autre au plan passionnel. Cette égalité par nature des humains entre eux est affirmée dès la première phrase du chapitre intitulé « De la condition du genre humain à l'état de nature concernant sa félicité et sa misère ». Ici, ce que les hommes font importe plus que ce qu'ils pensent être. Mais, sans comparaison, il n'y aurait pas non plus l'inimitié qui pousse les hommes à « s'éliminer ou à s'assujettir l'un l'autre ». Le « l'un l'autre » (*one another*) est en ce sens une structure du déni de reconnaissance qui trouve dans la défiance son expérience la plus rapprochée, et dans la vanité sa motivation la plus profonde.

Leo Strauss peut affirmer que, par rapport à la vanité (autre nom de la gloire), source d'illusion, la peur de

la mort constitue le principe de vérité dont dérivent les mesures raisonnables qui conduiront au contrat politique décisif. En ce sens, l'état de nature recèlerait l'antinomie originaire entre vanité et peur de la mort violente. Autre trait remarquable au regard de notre relecture en termes de déni de reconnaissance de cette description de la condition du genre humain à l'état de nature : il n'est pas possible de prononcer le mot « guerre » (emprunté à l'expérience historique) sans le coupler avec le mot « paix ». Hobbes introduit à cette occasion une référence curieuse au temps : « Comme c'est le cas, précise-t-il, dans la nature du temps qu'il fait » (le mot « temps » est encore pris, dans l'anglais du XVII^e siècle, au double sens de laps de temps et d'intempérie). Or la « tendance au mauvais temps » ne fait sens que par contraste avec un autre temps favorable : « Tout autre temps est la paix » (*op. cit.*, p. 225). J'interprète : la méconnaissance se sait déni de cette reconnaissance qui s'appelle la paix.

Après avoir écrit que « la vie humaine est solitaire, misérable, dangereuse, animale et brève », Hobbes fait retour sur le chemin parcouru : « Il peut paraître étrange à celui qui n'a pas bien pesé ces choses, que la nature dissocie ainsi les humains en les rendant capables de s'attaquer et de s'entretuer les uns les autres ; celui-là peut ne pas accepter une telle déduction faite à partir des passions et il désire peut-être que la même chose lui soit confirmée par l'expérience » (*op. cit.*, p. 226). Suivent les exemples tirés du quotidien de la peur. Mais n'est-ce pas du point de vue de la paix que l'on s'étonne ainsi ?

Le défi hobbesien ne serait pas appréhendé dans toute son ampleur si l'on ne complétait pas les notations sur l'« état de nature » du chapitre XIII par celles placées

sous le titre des « lois naturelles », au chapitre XIV, et des « autres lois de nature » du chapitre XV. En effet, sans l'établissement de ces lois, qui déjà obligent tout en ressortissant à l'état de nature, l'émergence de l'État resterait incompréhensible : or il faut qu'il procède d'un contrat dont, il est vrai, le souverain n'est pas contractant, mais qui du moins engage tous ces humains qui dans l'état de nature ignorent l'exercice de l'estimation en termes de préférable moral. Reste la peur de la mort pour régir les évaluations en termes de permis évoquées à la fin du chapitre XIII. Le permis est mesuré par ce que requiert la propre conservation de chacun, à savoir l'augmentation du pouvoir sur les gens ; celle-ci étant nécessaire à la conservation de soi, « il faut qu'elle soit permise ». Le permis n'est donc rien d'autre que le dernier chaînon de la chaîne : vanité, défiance, attaque préventive. Surgit, en fin de chapitre XIII, la requête à laquelle va satisfaire l'idée de « droit de nature » des chapitres XIV et XV : « La raison suggère les articles de paix adéquats, sur lesquels [les humains] se mettront d'accord. Ces articles sont ceux qu'on appelle "loi de nature" » (*op. cit.*, p. 228). La raison ici invoquée n'est autre que le calcul suscité par la peur de la mort violente.

Parler de « lois de nature », sur fond d'« état de nature », c'est pour Hobbes pénétrer sur le terrain de ses grands rivaux, les penseurs du *jus naturale*. Ce qu'il faut comprendre, en ce point sensible de l'argument, c'est que, avant de devenir un défi pour Hegel, la théorie de Hobbes – « état de nature » et « droit de nature » additionnés – a été un défi pour les théoriciens du droit naturel qui lui ont succédé, mais qui d'abord l'ont précédé dans la personne de Grotius. Celui-ci publie le *De Jure belli ac pacis* en 1625, tandis que le

Léviathan date de 1651¹. On trouve chez Grotius cette définition du droit : « Une qualité morale attachée à la personne (*qualitas moralis personae*) en vertu de quoi on peut légitimement avoir ou faire certaines choses (*competens ad aliquid juste habendum vel agendum*) (cité par Zarka, *L'Autre Voie de la subjectivité*, p. 9)². C'est une telle qualité morale de la personne, conçue comme une « faculté » ouvrant sur les « pouvoirs » qu'on vient de dire, que Hobbes récuse ouvertement dans la définition qu'il donne en tête de son chapitre XIV : « Le "droit de nature", que les écrivains politiques appellent communément *jus naturale*, est la liberté que chacun a d'user de sa propre puissance, comme il le veut lui-même pour la préservation de sa propre nature, autrement dit de sa propre vie, et, par conséquent, de faire, selon son jugement et sa raison propres, tout ce qu'il concevra être le meilleur moyen adapté à cette fin » (Hobbes, *Léviathan*, p. 229).

Cela posé, comment comprendre que cette liberté positive se retourne en interdictions, et d'abord « l'interdiction de faire ce qui détruit sa vie, ou qui le prive des moyens de la préserver, et de négliger de faire ce par quoi il pense qu'elle serait le mieux préservée » (*op. cit.*, p. 230) ? C'est là que réside le tour-

1. Je dis ici ma dette à l'égard de Y.-Ch. Zarka, auteur de *L'Autre Voie de la subjectivité*, Paris, Beauchêne, 2000. Il désigne sous ce titre une voie non cartésienne, celle de « l'invention du sujet de droit de Grotius à Leibniz » (p. 3).

2. Suarez, son modèle, et saint Thomas à l'arrière-plan, insistent que la justice enveloppe l'égalité : ce qui s'égalé s'ajuste. Grotius lui-même ne manque pas de rattacher ce don naturel à la nature sociale de l'homme : sinon comment parler de respecter le bien d'autrui, de tenir la parole donnée, de réparer les dommages, d'exercer la punition. Des tiers sont chaque fois impliqués. Mais qu'est-ce que la personne ? Reste que si le *jus naturalis* ouvre une autre voie de la subjectivité, cette voie est d'emblée intersubjective sur le mode express de l'action réciproque.

nant subtil qui permet de distinguer la *loi*, qui interdit, du *droit*, qui autorise et permet. Cette différence entre droit et loi risque néanmoins d'être méconnue dès lors qu'on donne à l'interdiction sous-jacente la figure visible d'une suite de « préceptes » (Hobbes n'en énumère pas moins de dix-neuf!) dont le premier enjoint de « chercher la paix et la maintenir », sans pour autant renoncer à « nous défendre nous-même par tous les moyens possibles », et le second « d'abandonner le droit propre sur toute chose ». C'est en ce point que la loi se dissocie franchement du droit. Le contrat d'où naîtra l'État serait incompréhensible sans ce « précepte » ; en effet, « abandonner ce que l'on a sur quelque chose, se défaire de la liberté qu'on a d'empêcher un autre de profiter du droit qui est le sien sous cette même chose » constituent les préalables à tout acte de contracter. À son tour, cet abandon d'un droit se scinde en *renoncement* simple et en *transfert* au bénéfice d'un autre, d'où procède la première obligation, celle de ne pas empêcher cet autre de tirer bénéfice du transfert. Pour la première fois, les épithètes « réciproque » et « mutuel » sont prononcées sous le signe non plus de l'état de guerre, mais de la recherche de la paix. Par glissements subreptices et subtils, nous sommes entrés dans le domaine du contrat. Mais qu'il s'agisse d'abandon, de transfert, de contrat, il ne s'agit aucunement de contrainte morale, mais de précaution entièrement volontaire et souveraine, que le calcul recommande sous la pression de la peur. L'abandon par soi de son droit peut aller jusqu'au don gratuit, c'est-à-dire sans réciprocité, excédant ainsi tout contrat : « Il ne s'agit pas là de contrat, note Hobbes, mais de don, de don gratuit, de grâce, mot qui signifie une seule et même chose » (*op. cit.*, p. 236). La moti-

vation non éthique ne peut guère aller plus loin dans le mimétisme de la motivation éthique qui sous-tendait la définition du droit, chez les jusnaturalistes, par la « qualité morale de la personne ». Il n'est pas jusqu'à la promesse qui ne soit mobilisée par les préceptes de la loi de raison, dès lors que le don gratuit se rapporte à l'avenir : « Je veux que ceci soit à toi demain, et demain je veux te le donner » (*op. cit.*, p. 237).

Sans doute Hobbes avait-il besoin de cette idée d'abandon unilatéral du droit propre de chacun, comme de celles de transfert de droit, de contrat et de promesse, pour rendre plausible l'idée d'un désistement de la totalité des droits individuels au bénéfice du seul prince sous la condition que ce désistement soit réciproque. La mutualité était inscrite dans la définition du contrat, comme il a été noté plus haut. Quant à la promesse, si elle n'est pas mutuelle, elle est faite à un autre à qui il est promis de donner demain, donc de céder, en échange d'un bénéfice antérieurement reçu : un *covenant* est impliqué au terme de cette suite d'actes contractuels. Le transfert de droit, donc de liberté et de pouvoir, constitue le lien de la chaîne entière des notions parcourues. À l'unilatéralité du transfert s'ajoute désormais la réciprocité du *covenant* : « À l'état de nature, les conventions qu'on a faites sont obligatoires » (*op. cit.*, p. 242). Cette simple déclaration resserre le paradoxe du concept de « droit de nature ». Comment le calcul, motivé par la peur, peut-il susciter un tel écart entre le droit qui s'attache à la liberté de pouvoir tout ce que la conservation de la vie recommande, et les lois et préceptes qui attachent des obligations à tout ce qui procède de l'abandon volontaire du droit : transfert, contrat, promesse, *covenant*? La seule convention nulle et vide est celle par laquelle je

renoncerais à recourir à la force pour me défendre contre la force ; il en résultera, sous la règle d'État, le droit inaliénable de *résister*.

De la longue énumération des « autres lois de nature » (chapitre XV), je ne retiens que la neuvième qui introduit expressément comme terme technique l'*acknowledgement* : « Que chacun reconnaisse l'autre comme son égal par nature. Le manquement à ce précepte est l'orgueil. » Ce prétexte fait curieusement coïncider la *loi* de nature avec l'*état* de nature : l'égalité originaire est réaffirmée, mais en tant que consentie, reconnue. L'*acknowledgement*, selon la *loi* de nature, limite la défiance selon l'*état* de nature, par la grâce de l'abandon unilatéral du droit et celle du contrat réciproque que ce dernier rend possible.

Manque encore une condition indispensable à la définition de l'État par l'abandon du droit de chacun à se gouverner, si le souverain doit être une personne une qui représente une multitude ; manque la nouvelle définition de la personne qui réplique à celle de Suarez et Grotius. À la personne naturelle « possédant » en propre ses mots et ses actes, s'ajoute – et c'est le point critique – la personne fictive ou artificielle qui « représente » les mots et les actes d'un autre. C'est, prétend Hobbes dans le chapitre XIV (« des personnes, auteurs, et des choses personnifiées »), un retour à l'étymologie : la personne comme masque, comme rôle, comme représentant vicair, bref comme *acteur*, à la différence de l'*auteur* propriétaire de ses mots et de ses actions. En dérive l'autorité, issue d'un mandat qui l'autorise. Nous ne sommes pas loin de la définition de l'État : « Les humains en multitude forment une personne *une* quand ils sont représentés par un seul homme ou par une seule personne, en sorte que

cela se fasse avec le consentement de chacun des individus particuliers et de cette multitude. En effet, c'est l'*unité* du représentant, non l'*unité* du représenté qui fait la personne *une*. Le représentant est le support de la personne et il n'est le support que d'une seule personne : l'unité dans une multitude ne peut s'entendre d'une autre manière » (*op. cit.*, p. 276). Nous sommes passés subrepticement du naturel à l'artificiel avec l'idée de personne fictive ou artificielle et de tout ce qui en découle : essentiellement l'ordination du multiple à l'un par le truchement de l'idée de représentation, apanage de la personne fictive ou artificielle. Au transfert résultant de l'abandon de son droit par une personne naturelle se superpose le transfert, par représentation et mandat de l'auteur à l'acteur, de la personne naturelle à la personne artificielle.

La définition de l'État, au début du chapitre XVII (« Des causes de la génération et de la définition de l'État »), par laquelle nous achèverons notre parcours hobbesien, se trouve ainsi préparée de loin : « J'autorise cet homme ou cette assemblée d'hommes, et je lui abandonne mon droit de me gouverner moi-même, à cette condition que tu lui abandonnes ton droit et autorises toutes ses actions de la même manière. Cela fait, la multitude, ainsi unie en une personne une, est appelée un ÉTAT, en latin *CIVITAS*. Telle est la génération de ce grand LÉVIATHAN, ou plutôt (pour parler avec plus de déférence) de *ce dieu mortel* auquel nous devons, sous le *dieu immortel*, notre paix et notre défense » (*op. cit.*, p. 288). Les mots forts, autorisation, abandon, condition de réciprocité, reprennent, au bénéfice d'un seul, toutes les composantes de la promesse mutuelle qui fait que l'État repose sur un engagement de tous avec tous par la parole.

Si nous parcourons à rebours le chemin de l'argument hobbesien, l'idée que nous nous sommes faite au départ du « défi de Hobbes » doit être considérablement nuancée, ou pour mieux dire, corrigée. Partie de prémisses naturalistes (« la nature a fait les hommes égaux quant aux facultés du corps et de l'esprit », etc.) et de la définition apparemment transparente de l'état de nature comme « guerre de chacun contre chacun », la dissociation entre le droit comme liberté sans limites et la loi pourvoyeuse d'interdiction a fait place à des préceptes qu'on peut dire paraéthiques, tant ils imitent les règles d'une morale de l'obligation. Qu'est devenu, en cours de route, le motif de la peur de la mort violente ? Suffit-il, par le truchement du calcul, à porter l'édifice entier des contrats et promesses qui paraissent reconstituer les conditions d'un bien commun ? Ce doute fait que le défi de Hobbes est double : celui de la prémisse naturaliste, et en ce sens anti-éthique, et celui d'un ordre contractuel, de caractère paraéthique.

À mon sens, la faille réside dans l'absence d'une dimension d'altérité dans la suite des concepts culminant dans l'idée de *covenant*. D'abord, les notions d'abandon de droit, de dessaisissement de pouvoir, portent la marque d'un volontarisme virtuellement arbitraire. C'est le calcul suscité par la peur de la mort violente qui suggère ces mesures qui ont une apparence de réciprocité, mais dont la finalité reste la préservation du pouvoir propre. Nulle attente venue d'autrui ne justifie le dessaisissement. La même carence s'observe au passage de la personne naturelle, de cette personne qui est encore l'auteur, « le possesseur de ses mots et de ses actes », à la personne artificielle, cet acteur qui joue le rôle d'un autre qu'il

LA RECONNAISSANCE MUTUELLE

représente. Ce n'est pas tant l'identification comme soi de cette personne qui fait défaut (Locke y pourvoira), mais la part d'altérité qui coopère à son ipséité, comme semblent l'exiger les notions de transfert, de contrat, de *covenant*.

Il reviendra à Leibniz de remettre autrui au cœur de ce rapport de droit, sous l'idée que l'objet de droit « est tout ce qui importe à autrui que nous lui fassions et qui est en notre puissance » (cité par Zarka, *L'Autre Voie de la subjectivité*, p. 983). Qu'il s'agisse de « ne nuire à personne, d'attribuer à chacun ce qui lui revient » ou plus fortement « de se plaire dans la félicité d'un autre », voire de « faire de la félicité d'un autre notre propre félicité », toutes ces formules leibniziennes attestent que ce n'est pas seulement l'invention du sujet de droit qui importe à notre histoire conceptuelle de l'idée de reconnaissance mutuelle, mais la jonction entre ipséité et altérité dans l'idée même du droit.

III

Hegel à Iéna : *Anerkennung*

La philosophie politique de Hobbes a été placée ci-dessus sous le signe du défi : la question posée est en effet de savoir si un ordre politique peut se fonder sur une exigence morale qui soit aussi originaire que la peur de la mort violente et le calcul rationnel que celle-ci oppose à la vanité, selon le résumé qu'en propose Leo Strauss. Comme Axel Honneth l'observe au début de son ouvrage consacré à la lutte pour la reconnaissance, le concept d'*Anerkennung*, considéré dans son entier développement, satisfait à cette requête à un triple égard¹.

D'abord, il assure le lien entre *auto-réflexion* et orientation vers l'*autre*. Cette détermination réciproque du rapport à soi et de l'intersubjectivité, héritée de Fichte comme on le rappelle plus loin, constitue le principe de la réplique à Hobbes ; en cette duplication de la subjectivité consiste le fondement de la philosophie politique qui a trouvé sa première articulation dans les fragments philosophiques de Hegel à Iéna entre 1802 et 1807.

1. Axel Honneth, *La Lutte pour la reconnaissance. Grammaire morale des conflits sociaux*, trad. fr. de Pierre Rusch, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Passages », 2000.

En second lieu, la dynamique du procès entier procède du pôle négatif vers le pôle positif, du mépris vers la considération, de l'injustice vers le respect. Cette seconde composante de la notion de reconnaissance mutuelle est typiquement hégélienne, dans la mesure où on y retrouve l'expression majeure du rôle assigné en général à la négativité dans la philosophie hégélienne, comme il est dit dans la fameuse préface de la *Phénoménologie de l'esprit*, l'ouvrage qui clôt avec éclat la période d'Iéna. Son irruption au plan pratique sera marquée par le pouvoir régénérateur assigné au crime au plan juridique ; la négativité éthique et pratique s'étendra tout au long de figures de transactions entre humains. Ainsi se trouvera réinséré dans un parcours éminemment spirituel, au sens hégélien du mot, le thème hobbesien de la lutte à mort.

En troisième lieu, la théorie de la reconnaissance tire son aspect systématique de son articulation en niveaux hiérarchiques correspondant à autant d'institutions spécifiques. D'Iéna à Berlin, Hegel ne cessera de diversifier ce procès d'institutionnalisation de la reconnaissance jusqu'à sa stabilisation définitive dans les *Principes de la philosophie du droit* de 1820-1824. Dans la mesure où cette hiérarchisation est immanente au procès même de la reconnaissance, elle constitue la réplique par excellence à l'artificialisme qui dans le *Léviathan* trouve sa première expression dans la distinction entre personne naturelle et personne artificielle et culmine dans la fabrication du grand artifice qu'est le *Léviathan* lui-même. À cet égard, le concept hégélien de *Sittlichkeit*, de « vie éthique », peut être tenu pour le substitut du concept d'artifice chez Hobbes.

À leur tour, les sphères spécifiques de reconnaissance distinguées par Hegel ne constituent pas des configu-

rations immuables ; ce sont des compromis historiques entre des exigences spéculatives et l'expérience empirique, de la même façon que, dans le *Politique* d'Aristote, la conception de base de la justice comme égalité se compose avec les limites historiques d'une société censitaire d'où sont exclus les esclaves, les femmes, les enfants et même les marchands. Il en est de même des élaborations successives de l'*Anerkennung* chez Hegel ; elles ouvrent une histoire de la lutte pour la reconnaissance qui continue de faire sens de nos jours aussi longtemps que la structure institutionnelle de la reconnaissance y reste inséparable du dynamisme négatif du procès entier, chaque conquête institutionnelle répondant à une menace négative spécifique ; cette corrélation entre niveau d'injustice et niveau de reconnaissance illustre l'adage familier selon lequel nous sommes plus au clair sur l'injuste que sur le juste ; sur ce point, l'indignation tient, dans une philosophie politique fondée sur la demande de reconnaissance, le rôle tenu par la peur de la mort violente chez Hobbes. C'est ainsi que les formes inchoatives de la théorie de la reconnaissance dans les écrits hégéliens de la période d'Iéna gardent leur puissance polémique, voire provocatrice, dans les interprétations contemporaines visant à les actualiser à la faveur d'une combinaison nouvelle entre exigence spéculative et enquête empirique. Mais ce qui, plus que tout, reste préservé dans cette histoire de la lutte pour la reconnaissance, c'est la corrélation origininaire entre relation à soi et relation à l'autre qui donne à l'*Anerkennung* hégélienne son profil conceptuel reconnaissable.

On vient de donner au motif originnaire, qui désormais fait face à la peur de la mort violente, l'appellation qui lui convient, celle de désir d'être reconnu.

Dans cette expression lapidaire, la forme passive du verbe « reconnaître » est essentielle, dans la mesure où la reconnaissance par soi de chaque individu, qui dans l'étude précédente était placée dans la position de principe, l'est désormais dans celle de résultat au regard de la grande dialectique qui articule l'une sur l'autre négativité et institutionnalisation.

Cela dit, fallait-il, comme les chercheurs dans la ligne desquels je me situe, remonter aux fragments de l'époque d'Iéna plutôt que donner une suite aux travaux d'Alexandre Kojève, l'auteur de la fameuse *Introduction à la lecture de Hegel* (leçons professées de 1922 à 1930), travaux qui prenaient pour référence la *Phénoménologie de l'esprit* et donnaient ainsi à la lutte du maître et de l'esclave la place que l'on sait ; le pari était qu'en se confrontant au thème de la reconnaissance à son stade inchoatif, le lecteur pouvait espérer voir porter au jour des ressources de sens que n'auraient pas épuisé les œuvres ultérieures plus achevées, jusqu'à la dernière, *Les Principes de la philosophie du droit*, où le thème de la reconnaissance et de l'être reconnu a perdu non seulement sa densité de présence, mais sa virulence subversive. Le prix à payer en retour est une lecture laborieuse qui rend les non-spécialistes tributaires de la reconstruction par les experts. Pour ma part, je m'appuie sur les travaux de Jacques Taminiaux, dans sa présentation du *Système de la Vie éthique* de Hegel¹ (critique de la politique) et dans son ouvrage *Naissance de la philosophie hégélienne de l'État*², ainsi que

1. G. W. F. Hegel, *Système de la Vie éthique*, commentaire et traduction de Jacques Taminiaux, Paris, Payot, 1976.

2. Jacques Taminiaux, *Naissance de la philosophie hégélienne de l'État*, commentaires et traduction de la *Realphilosophie de Iéna, 1805-1806*, Paris, Payot, 1984.

sur le « rappel historique » qui constitue la première partie de l'ouvrage d'Axel Honneth, *La Lutte pour la reconnaissance*, consacrée pour l'essentiel à la « réactualisation systématique » des thèmes ressortissant aux deux fragments dont les titres viennent d'être évoqués.

La situation de pensée dans laquelle se trouve Hegel, après les écrits de jeunesse proprement dits et ceux de la période de Francfort, peut être caractérisée par les héritages majeurs qui sont honorés et qui sont encore à bien des égards les nôtres.

De Kant est reçue l'idée d'autonomie individuelle comme exigence morale première, sans égard pour son éventuelle insertion dans des formations historiques susceptibles de lui donner une dimension sociale et politique.

Ensuite, de la confrontation avec Machiavel et Hobbes, ressort le dessein de réorienter l'idée de lutte, que Hobbes interprète comme lutte pour la survie, dans le sens d'une lutte pour la reconnaissance réciproque. À ce titre, la lutte pour la reconnaissance occupe la place tenue par la défiance que le Galilée de la politique place au centre de la trilogie des passions qui nourrissent la guerre de chacun contre chacun.

De l'admiration précoce pour le monde grec, Hegel retient, outre la primauté de la *polis* à l'égard de l'individu isolé, l'idéal d'une unité vivante entre la liberté individuelle et la liberté universelle. La conviction que c'est dans les mœurs existantes que se préfigurent les structures d'excellence à la faveur desquelles les formes modernes de la moralité et du droit font écho aux vertus de l'éthique des Anciens. À cet égard, le passage d'un fragment à l'autre de la période d'Iéna sera aussi celui de la transition de l'aristotélisme résiduel en vertu duquel les premières figures de la recon-

naissance restent placées sous l'égide de la nature, à une conception franchement idéaliste assignant à la conscience la capacité de générer les stades successifs d'autodifférenciation que scande la lutte pour la reconnaissance.

Mais c'est à la relecture par Fichte de la grande tradition du droit naturel que Hegel est le plus immédiatement redevable : sans lui, il eût été impensable non seulement de substituer la lutte pour la reconnaissance à la lutte pour la survie, mais d'inclure cette dernière dans la dialectique entre autoassertion et intersubjectivité. En ce sens, on peut dire que les écrits d'Iéna consacrent cette collusion inattendue entre Hobbes et Fichte.

La reconnaissance est-elle le thème directeur du *System der Sittlichkeit*? Posée en ces termes, la question appelle à première vue une réponse négative : tout l'appareil spéculatif se structure à partir de la figure de l'absolu, nommé par Fichte « Identité », identifiée en termes éthiques, c'est-à-dire de « mœurs », à la Totalité. Nous sommes au cœur d'une spéculation fort éloignée de l'empirie, d'une sorte d'ontothéologie dans laquelle rivalisent Fichte et Schelling, le second ayant encore la faveur de Hegel dans les années 1802-1803, au nom de la prééminence de l'intuition sur la conceptualité et en vertu de la résorption de la seconde dans la première. Les maîtres mots sont « indifférence » (au sens de non-différenciation), « universalité » et « particularité », enfin retour à la totalité. Si le thème de la lutte pour la reconnaissance peut se revendiquer du patronage de ce texte fragmentaire, c'est en raison du rôle assigné à la scission dans le procès spéculatif. En outre, c'est plus précisément le dynamisme des « puissances » hiérarchisées où l'identité-totalité s'arrache à

l'indifférence initiale pour reconduire à l'identité-totalité, qui annonce le thème qui sera plus loin le nôtre, d'une pluralité ordonnée de modèles de reconnaissance.

Dans le fragment ici considéré, sous la rubrique A, c'est au plan des puissances « naturelles » que se joue pour la première fois la grande dramaturgie de la vie éthique. Cette dramaturgie préfigure la vie éthique absolue, sous la condition d'une distance à l'instance unificatrice qui justifie l'intitulé : « Vie éthique selon le rapport ». À la différence de l'ouvrage ultérieur que nous interrogerons plus loin, où le langage sera définitivement celui de l'Esprit, il est ici celui de la Nature. Nous sommes confrontés à une multiplicité d'individus porteurs d'un *Trieb*, d'une pulsion, travaillée par le travail de retour à l'absolu. Les degrés de satisfaction de tel ou tel rapport pulsionnel suscitent une hiérarchie de « puissances » qui nous fait rencontrer successivement le besoin naturel, le travail, la différence entre désir et jouissance, l'articulation du travail sur la prise de possession, l'annihilation de l'état de jouissance dans la possession effective. Les lecteurs contemporains se sont plu à marquer la place d'honneur assignée à l'amour, sous les figures multiples du lien familial et en proximité avec l'idée de puissance naturelle ; on a bien là le noyau d'un premier modèle de reconnaissance mutuelle sous la rubrique A de ce premier parcours aux multiples articulations. La « puissance » est encore décrite en termes positifs, mais l'ombre des forces négatives naturelles se projette sous les figures de la nécessité, de la mort, de la violence des éléments, de l'affrontement des hommes les uns contre les autres, et de l'homme contre la nature.

Sous la rubrique B, les mêmes figures ressortissant à la vie éthique « selon le rapport » sont reprises du point de vue de la dominante de l'universalité et du règne du droit, générateur à son tour d'un négatif spécifique auquel une section ultérieure sera consacrée sous le titre « Crime ». Avec l'échange, le contrat, on peut parler de reconnaissance de la personne : c'est même la première occurrence du mot « reconnaissance » dans ce fragment (Hegel, *Système de la Vie éthique*, p. 137-139). Taminioux commente en ces termes : « C'est pourquoi la reconnaissance de l'individu en tant que vivant – telle est la reconnaissance de la *personne* – est la reconnaissance de l'autre comme “concept absolu”, “être libre”, “possibilité d'être le contraire de soi-même par rapport à une détermination”, mais c'est une reconnaissance encore formelle à laquelle manque le moment de la différence. C'est ce moment qu'introduit le rapport de *domination et de servitude*, puissance plus haute de la reconnaissance parce que réelle alors que la précédente n'est qu'idéelle et formelle » (Taminioux, *op. cit.*, p. 59).

L'expression revient au titre de la troisième puissance – la première étant celle de la puissance de la nature et la seconde celle de « l'infinité, idéalité, dans le formel et dans le rapport » (*op. cit.*, p. 128). On lit ceci : « La troisième puissance est l'indifférence de celles qui précèdent ; le rapport de l'échange et de la reconnaissance d'une possession, donc de la propriété – laquelle jusqu'ici se référait au singulier –, devient ici totalité ; mais toujours au sein de la singularité même ; autrement dit, le second rapport est repris dans l'universalité, dans le concept du premier » (*op. cit.*, p. 137) ; l'inquiétante instabilité de cette reconnaissance, contemporaine au plan spéculatif du rap-

port de domination-servitude (dont on connaît la fortune dans *La Phénoménologie de l'esprit*), est soulignée par l'expression « vivre inégal » que le texte commente ainsi : « Être fixé dans la différence, c'est être serf ; être libre à l'égard de la différence, c'est être maître. »

Hegel ne clôt néanmoins pas son enquête sur les puissances de nature sans donner une deuxième chance aux figures positives déjà nommées de l'être naturel, reprises sous le signe de l'universalité à l'œuvre. Ainsi la famille est-elle appelée « la totalité la plus haute dont la nature est capable ». C'est par l'enfant que cette vérité advient, cet enfant dont il est dit qu'il est « à l'encontre du phénomène, l'absolu, le rationnel du rapport, et ce qui est éternel et durable, la totalité qui se reproduit elle-même comme telle » (*op. cit.*, p. 143). Et un peu plus loin, « le pouvoir et l'entendement, la différence des parents, sont inversement proportionnels à la jeunesse et à la vigueur de l'enfant, et ces deux côtés de la vie se fuient, se succèdent, et sont extérieurs l'un à l'autre » (*ibid.*).

C'est comme un coup de tonnerre qu'éclate dans ce texte le segment intitulé « Le négatif ou la liberté ou le crime » (*Verbrechen*), intercalé entre « La vie éthique absolue selon le rapport », qu'on vient de parcourir, et « La vie éthique absolue ». En marquant l'opposition au mouvement d'ascension, ce moment révèle ce qui était à l'œuvre dans le travail de la différence, à savoir l'annihilation (*Vernichtung*), le négatif de la vie éthique naturelle. Le crime a pour effet de « nier la réalité d'un vivant dans sa détermination, mais de fixer cette négation ». Il supprime sans se dépasser dans la totalité. Le contre-mouvement qu'il suscite, la vengeance, intériorisée en remords, participe à cette fixation, qui rappelle celle de l'esclavage, mais dans un

registre déjà marqué par le droit : d'où les figures successives de la barbarie, de la spoliation, de l'assujettissement, la figure la plus digne qu'on s'y arrête, dans la perspective politique qui prévaudra finalement, étant la blessure d'honneur qui atteint le tout de la personne ; mais c'est sous le signe du crime qu'elle est évoquée. Le lecteur contemporain, avide de connaître enfin ce qui mérite d'être appelé vie éthique absolue, c'est-à-dire débarrassée de l'échafaudage des puissances naturelles, commençant avec le *Trieb*, culminant dans l'instance de la famille, se trouve confronté à l'unique porteur de cette vie éthique absolue, le peuple : c'est dans le peuple (*Volk*) que cette idée de l'éthicité absolue apparaît et trouve son intuition. Peuple et religion témoignent de l'absorption de la conceptualité dans l'intuition. Le cours du discours se précipite, allant du point de vue statique de la constitution du peuple au point de vue dynamique de sa gouvernance. Il n'est pas question de reconnaissance « dans la spéculation sur le système au repos ». Le discours traverse une suite de vertus assignées à des instances (*Stände*) distinctes : ce sont la bravoure, la droiture, la confiance enfin, où s'abolit la relation de servitude. La reconnaissance ne peut être nommée qu'à l'occasion du passage de l'état de repos à la dynamique qu'incarne l'acte de gouverner (*Regierung*). Le moment privilégié se situe entre le premier système du gouvernement sous le signe du besoin et de l'« excédent » en termes de satisfaction procurée, et le troisième système, celui de la discipline (à peine esquissée) ; cet intervalle est celui du « système de la justice » ; « le pouvoir public en tant que pensant, conscient, est ici le gouvernement en tant que juridiction » (Hegel, *Système de la Vie éthique*, p. 195) ; dans ce

cadre seulement les rapports de propriété deviennent des rapports mutuels : « ainsi je reconnais la capacité de possession de l'autre ; mais la violence, le vol sont opposés à cette reconnaissance. Ils sont contraignants, ils visent le Tout ; ils suppriment la liberté, et la réalité de l'être-universel, de l'être-reconnu. Si le crime ne déniait pas la reconnaissance, il pourrait tout aussi bien laisser à d'autres, à l'universel, ce qu'il accomplit » (*op. cit.*, p. 197).

Revenant à notre question initiale de savoir si le *Système de la vie éthique* peut être tenu pour un antécédent véritable de la théorie de la lutte pour la reconnaissance, nous pouvons nuancer de la façon suivante la première estimation : d'un côté, on peut détecter la présence de l'expression reconnaissance à deux moments précis, liés le premier à la formalité du droit, principalement de l'échange, le second à la structure de la gouvernance du peuple sous l'égide de la justice. Ce sont par deux fois les moments médiaux dans une hiérarchie de puissances. D'un autre côté, c'est au dynamisme entier de l'essai qu'il est plausible d'assigner le patronage du thème de la reconnaissance dans la mesure où la personne est contemporaine du droit, mais aussi où la liberté publique reste affrontée à ce déni négatif auquel Hegel a consacré une séquence distincte où la liberté est associée au crime. En ce sens, la reconnaissance n'est jamais évoquée sans son ombre négative : le « crime » comme déni de reconnaissance. Cette séquence est elle-même en position médiane dans notre long fragment.

Cela dit, ce qui tient la problématique de Hegel éloignée de la nôtre, c'est la référence spéculative, sans contrepartie empirique, à l'identité, à la totalité – avec ses corollaires : intuition *versus* conceptualité, indiffé-

rence *versus* différence, universalité *versus* particularité. C'est cette forme d'ontothéologie qui empêche la pluralité humaine d'apparaître comme l'indépassable référence des relations de mutualité, scandées par la violence, que parcourt le discours hégélien, depuis le niveau de la pulsion et de l'amour jusqu'à celui de la confiance au sein de la totalité du peuple. C'est un parcours semblable que proposera plus loin Axel Honneth, mais dans une configuration qu'il appellera « post-métaphysique » à la suite de Habermas : configuration dans laquelle la pluralité humaine occupera la place de l'Identité et de la Totalité.

Accompagné par mes deux mentors, Jacques Taminiaux et Axel Honneth, j'aborde à mon tour, dans la traduction qu'en a donnée le premier, le second texte marquant la période d'Iéna (1805-1806). Il est intitulé par ses éditeurs *Realphilosophie*, dans la mesure où il constitue la composante du système total de la philosophie où l'Esprit est saisi dans sa phase *real versus ideal*. Soulignons d'emblée la référence à l'Esprit aux dépens de ce qui, dans le texte précédent, restait dépendant d'un concept quasi aristotélicien de nature, lequel devient le thème distinct d'une philosophie de la Nature comme première étape « *real* » de la philosophie de l'Esprit. C'est donc de la venue – ou plutôt du retour à soi – de l'Esprit qu'il sera question, sous le signe de la distinction majeure entre Idéauté et Réalité. Comment l'Esprit se rend-il « égal à soi » en se faisant autre que soi ? On ne sera pas surpris de retrouver les enchaînements de niveaux semblables à ceux du *système de l'éthicité*. Mais la nature y figurera chaque fois comme le « supprimé ». Cette mise à distance du thème de la nature intéresse tout particulièrement mon propos qui est, depuis le début de cette troisième

partie de cette étude, la recherche d'une réplique à Hobbes par la promotion d'une motivation morale originale. Hegel, en ce sens, choisit de le combattre en assumant comme lui qu'il « faut sortir de la nature ». La réplique à Hobbes consiste tout entière dans le parcours des moments de la réalisation de l'Esprit et la description du retour de l'Esprit à son ipséité : l'État surgira à la fin de ce grand détour-retour. Quant au thème de la reconnaissance, il ne sera pas, comme il le deviendra dans des philosophies post-hégéliennes de la finitude et de la pluralité humaines, le ressort dynamique de la conquête de la mutualité, mais il marque certaines phases remarquables du retour à soi de l'Esprit. Toutefois, il est non seulement nommé mais articulé avec une précision qui faisait encore défaut dans le système de l'éthicité. Cela suffit à faire de son traitement dans la *Realphilosophie* un antécédent authentique, et, si l'on ose dire, un pourvoyeur spéculatif des thématiques contemporaines dédiées à ce thème.

En un sens large du mot « politique », on peut dire que Hegel a inscrit définitivement le thème de la reconnaissance au creux de la philosophie politique. La rupture avec Hobbes sera, comme il a été dit une première fois dans les pages qui précèdent, solidaire d'une sorte d'ontothéologie, signifiée ici par l'Esprit dans son Idée, qui fait que la manière dont l'Esprit se trouve dans son autre reste fondamentalement une relation de soi à soi-même ; autrement dit, l'Esprit se fait autre à partir de sa relation à soi-même ; les étapes de la « réalisation » n'en restent pas moins pour lui d'une ressource spéculative inestimable.

La structure de l'ouvrage distingue trois parties.

1. « L'Esprit selon son concept »

Il s'agit d'une psychologie spéculative centrée sur l'intelligence, puis la volonté. C'est sur le parcours de la volonté que le thème de la reconnaissance apparaît dans la première partie, parcours marqué par la maîtrise du moi sur les images, par la position de soi dans l'intériorisation par l'appellation qui le fait maître des noms, et par le règne de la conceptualisation. Ce parcours de la volonté est celui de la résolution (*Beschluss*) et de son argumentation (*Schluss*), ou « syllogisme ». Nous retrouverons dans ce cadre la pulsion, le *Trieb*, son manque et sa satisfaction ; l'outil, sa singularité et sa capacité universelle de transformation des choses ; nous retrouvons aussi l'amour, l'homme et la femme, la famille, milieu électif de l'éducation, en conjonction avec le travail, et surtout l'enfant, ce tiers en qui les parents « intuitionnent l'amour, leur unité en tant que conscience de soi » (Taminiaux, *Naissance de la philosophie hégélienne de l'État*, p. 212). C'est dans ce moment de l'amour, de la famille et de l'enfant, que Honneth discernera plus loin le premier de ses trois modèles de reconnaissance, à la faveur de l'extrapolation que permettra l'abandon du point de vue spéculatif absolu. Chez le Hegel d'Iéna, la reconnaissance survient avec les relations de droit. Le droit est reconnaissance réciproque. Le rapport à Hobbes est ici très compliqué : Hegel voit la détermination du droit chez Hobbes venir du dehors de l'individu. Mais comment le faire procéder du non-droit, après la rupture avec l'idée de « vie éthique selon le rapport », encore marquée par sa référence à une nature ? C'est dans une philosophie du

même que la reconnaissance advient. Il s'agit pour Hegel, note Taminiaux, de suivre dans le contenu même un mouvement d'acheminement vers le droit de la reconnaissance. État de nature, état juridique ou de reconnaissance ne sont ni confondus ni dissociés. Hegel fait coïncider le moment de la reconnaissance avec le passage de la prise de possession à la légitimation. Celle-ci signifie le renversement du rapport d'exclusion de l'autre. La reconnaissance ne signifie rien d'autre : « Le reconnaître est la première chose qui nécessairement va advenir » (*op. cit.*, p. 223) au tournant de l'amour et du droit. « Autrement dit, les individus sont l'*amour*, cet être-reconnu sans opposition de la volonté, en quoi chacun serait le syllogisme total, en quoi ils n'entrent qu'en tant que caractères, non pas en tant que volontés libres. Un tel reconnaître doit advenir. Il doit devenir pour eux ce qu'ils sont en-soi. – Leur être l'un pour l'autre est le commencement de ce reconnaître » (*ibid.*). Quelques pages magnifiques, au tournant de l'amour et du droit, sont à citer : parlant du « droit en général, c'est-à-dire de la relation *qui reconnaît* » (*op. cit.*, p. 221), le texte continue : « Dans la reconnaissance, le soi cesse d'être ce singulier ; il est légitimement dans la reconnaissance, c'est-à-dire qu'il n'est plus dans son être-là immédiat. Le reconnu est reconnu en tant que valant *immédiatement* par son être ; mais précisément *cet être est produit à partir du concept* ; il est être reconnu ; l'homme est nécessairement reconnu et est nécessairement reconnaissant. Cette nécessité est la sienne propre, non celle de notre pensée par opposition au contenu. En tant que reconnaissant, il est lui-même le mouvement, et ce mouvement sursume précisément son état de nature ; il est reconnaître ; le naturel se borne à être (*ist nur*), – il n'est pas *spirituel* » (*ibid.*).

Tout se joue dans le moment de la possession érigé en droit. La reconnaissance égalise ce que l'offense a rendu inégal. Elle procède de la « sursomption de l'exclusion » (*op. cit.*, p. 225), au prix du danger assumé de la ruse. Nous retrouverons donc la même séquence que dans le texte précédent, « Le combat à vie et à mort » (*op. cit.*, p. 227). À ce prix, « cette volonté qui sait être universelle, elle est l'être-reconnu ; opposée à soi dans la forme de l'universalité, elle est l'être, effectivité en général – et le singulier, le sujet est la *personne*. La volonté des singuliers est la volonté universelle, et la volonté universelle est singulière – Vie éthique (*Sittlichkeit*) en général, mais immédiatement elle est droit » (*ibid.*).

2. « L'Esprit effectif »

La deuxième partie est intitulée « L'Esprit effectif » par opposition à l'abstraction de l'intelligence et de la volonté. Avec la reconnaissance elle-même, on passe de la faculté à l'effectuation. C'est pourquoi il est parlé d'emblée d'*être-reconnu*, plus précisément « de l'élément de l'*être-reconnu* universel » (*op. cit.*, p. 229). À l'arrachement à la nature succède la réalité effective de l'universel. Le dynamisme de ce mode spéculatif impose une fois encore la traversée de niveaux, comme si l'on passait par les mêmes sites, mais à une altitude différente : désir et non plus pulsion, machine et non plus outil, propriété et non plus possession : « Dans la possession, l'être a la signification non spirituelle (*ungeistige*) de *mon* avoir en tant que ce singulier ; ici, en revanche, de l'*être-reconnu* – l'*être* de la possession a

la signification que la chose est ce que je suis, et que je la saisis en tant que *dans le Soi* – Ici l'être / est / Soi universel, et l'avoir est médiation par l'autre, autrement dit, il est universel – L'universel est la valeur ; le mouvement en tant que sensible est l'échange, – la même universalité est médiation en tant que mouvement qui sait – Propriété, donc un *avoir* immédiat qui *est médiatisé par l'être-reconnu* – autrement dit son *être-là* est, est l'essence spirituelle » (*op. cit.*, p. 232).

Le contrat est ici à sa place, faisant coïncider dans l'être-reconnu la volonté du singulier et la volonté commune. Survient le crime, dans la rupture du contrat. C'est la personne et non la propriété qui est lésée, « mon honneur », non la chose. C'est pourquoi la sanction s'élève de la vengeance à la justice, dès lors qu'elle s'emploie à restaurer « l'être-reconnu, qui est en soi, et (extérieurement) lésé » (*op. cit.*, p. 240). La personne est le nom de cet être reconnu lésé et restauré (*op. cit.*, p. 241).

C'est en ces termes que l'ouverture de la deuxième partie enchaîne sur la conclusion de la première : l'être-reconnu immédiat répondant dans l'effectivité à l'advenue de la reconnaissance dans l'abstraction de la philosophie spéculative. Je ne conduirai pas plus avant la lecture de ce texte : à l'être-reconnu immédiat fait suite le règne de la loi qui articule des êtres autonomes, que ce soit dans le mariage, la gestion industrielle de la richesse et de la pauvreté, la juridiction et le procès comme exécution du droit. La reconnaissance a terminé son œuvre dans l'être-reconnu. Place est laissée à « l'acte constituant de la volonté universelle » (*op. cit.*, p. 261) par lequel un État s'instaure.

3. « Constitution »

La troisième partie est intitulée « Constitution ». La reconnaissance a-t-elle encore une place dans cette théorie de l'acte constituant de l'État ? Avec la problématique dominante de la puissance (*Macht*), une autre sémantique se met en place, gravitant autour du terme « dessaisissement » (*Entäusserung*), au sens de cession et de dépossession. En un sens, c'est la prolongation dans la section III, « Constitution », de l'être-reconnu de la section II, « L'Esprit effectif ». La persistance du vocabulaire de l'être-reconnu en témoigne¹. Néanmoins, la sémantique de la reconnaissance convenait à la phase transitoire des opérations d'échange mutuel. Avec la problématique politique, l'accent n'est plus sur l'action réciproque, mais sur le rapport hiérarchique entre volonté réputée universelle et volonté particulière. C'est pourquoi il faut faire le détour par la fondation de la tyrannie : c'est le moment machiavélien (*op. cit.*, p. 261-263) : « *Le Prince* de Machiavel est écrit selon cette grande perspective que dans l'acte qui constitue (*in der Constituirung*) l'État comme tel, ce qu'on appelle assassinat, fourberie, cruauté, etc., n'a nullement la signification du mal, mais celle de ce qui est réconcilié avec soi-même » (*op. cit.*, p. 263). La problématique de la reconnaissance paraît entièrement surpassée : « De la tyrannie résulte le dessaisissement

1. « Que j'ai mon Soi *positif* dans la volonté commune, cela est l'être-reconnu en tant qu'intelligence, en tant qu'est su par moi que la volonté commune est posée par moi ; – que j'y ai mon Soi *négativement*, en tant que ma puissance, en tant que l'universel qui est le négatif de moi, cela est su par l'intuition de sa *nécessité*, ou par *dessaisissement*. » (*Op. cit.*, p. 259-260.)

immédiat de la volonté singulière effective ; ce dessaisissement [est] formation à l'*obéissance*» (*op. cit.*, p. 267). Le seul équivalent de la reconnaissance dans ce contexte serait la confiance : « Le singulier y sait son *Soi tout autant que son essence*» (*op. cit.*, p. 264) ; en ce sens, le singulier « s'y trouve *conservé*, quoiqu'il ne comprenne ni n'aperçoive comment il y est conservé, par quelle conjecture et quel arrangement » (*ibid.*). Hegel ne paraît pas regretter la belle liberté heureuse des Grecs, « [qui a été] et est encore tellement enviée » (*op. cit.*, p. 266), en ce temps où « la *belle* vie publique était les mœurs de tous » (*op. cit.*, p. 267). La dure loi de l'époque moderne doit être tenue pour un « principe plus élevé » (*ibid.*), à savoir l'éducation par le « dessaisissement ». Le vocabulaire de l'être-reconnu ne reviendra une dernière fois qu'avec le dernier parcours, celui de « l'esprit absolument libre », à travers *art, religion et science* : « L'esprit absolument libre, qui a repris au-dedans de soi ses déterminations, produit désormais un autre monde ; un monde qui a la *figure* de soi-même ; où son œuvre est au dedans de soi, et où il accède à l'intuition de *soi* comme soi » (*op. cit.*, p. 280). Alors il peut être écrit : « *Être-reconnu* est l'élément spirituel », avec toutes les réticences et les réserves tenant à la dispersion des arts, à la finitude des figures, telle celle du « dieu comme statue » (*op. cit.*, p. 282). Dans la religion absolue, « seulement *Dieu est la profondeur de l'esprit* certain de soi-même, – par là même Dieu est le soi de tout, dès lors qu'il est un homme, qui a un être-là spatial et temporel commun » (*op. cit.*, p. 283). Le vocabulaire ne sera plus ni celui de la reconnaissance ni celui du dessaisissement, mais celui de la réconciliation. Avec la philosophie, à peine esquissée, s'annonce l'agir de l'esprit en forme

PARCOURS DE LA RECONNAISSANCE

d'histoire du monde. C'est la dernière phrase de l'ouvrage: « En cette dernière se sursume ceci: que c'est seulement en-soi que la nature et l'esprit sont une *essence* – l'esprit devient le savoir de l'histoire du monde » (*op. cit.*, p. 290).

IV

Réactualisations de l'argument de Hegel à Iéna

C'est à la réactualisation systématique du thème hégélien de l'*Anerkennung* qu'est consacrée la section qui suit. Je dirai d'abord ma dette à Axel Honneth¹ : je lui emprunte beaucoup plus que le titre de la seconde partie de son ouvrage. J'ai conçu cette section comme un dialogue avec lui, ma contribution allant de l'addition de notations complémentaires à la proposition de quelques considérations antagonistes, lesquelles fraieront à leur tour la voie à un argument dirigé contre l'emphase exclusive mise sur l'idée de lutte, à la recherche d'expériences de reconnaissance de caractère apaisé. C'est à cet argument et à cette recherche que sera consacrée la section finale de cette troisième étude.

La réactualisation entreprise par Honneth tire sa force de conviction de l'équilibre qu'elle préserve entre la fidélité à la thématique hégélienne et le rejet de la métaphysique de l'absolu qui tient Hegel à Iéna dans la proximité de Schelling puis de nouveau de Fichte. Je fais écho à son accusation de monologisme dirigée contre une philosophie de la conscience où c'est le soi qui fondamentalement s'oppose à soi-même en se différenciant. J'argue comme Honneth du carac-

1. Axel Honneth, *La Lutte pour la reconnaissance*, *op. cit.*

tère indépassable de la pluralité humaine dans les transactions intersubjectives, qu'il s'agisse de lutte ou d'autre chose que la lutte. Ce que Honneth garde de Hegel, c'est le projet de fonder une théorie sociale à teneur *normative*. Cette théorie a l'ambition de donner la réplique à Hobbes, dans la mesure où la lutte procède de motifs moraux susceptibles d'occuper la place tenue par la triade de la rivalité, de la défiance et de la gloire dans la description du prétendu état de nature dans le *Léviathan*. À ce projet, j'adhère pour l'essentiel. Dans mon propre vocabulaire, il s'agit de chercher dans le développement des interactions conflictuelles la source de l'élargissement parallèle des capacités individuelles évoquées dans la deuxième étude sous le signe de l'homme capable à la conquête de son ipséité. Dans la reconnaissance mutuelle s'achève le parcours de la reconnaissance de soi-même.

La stratégie suivie par Honneth repose sur la combinaison entre plusieurs procédures : c'est d'abord le couplage de l'argumentaire spéculatif avec une théorisation à base empirique des interactions entre individus. C'est à George Herbert Mead qu'il emprunte le modèle d'une genèse sociale de l'identification du « je ». Je prends acte de ce couplage entre Hegel et Mead et le tiens pour le modèle d'un entrecroisement entre une conceptualité spéculative et une mise à l'épreuve par l'expérience. J'en proposerai quelques variantes. L'important est que la structure spéculative préserve le thème de la reconnaissance de glisser vers la banalisation, comme c'est de plus en plus le cas de nos jours. La stratégie de Honneth comporte un deuxième aspect. À la reconstruction préalable des écrits de Hegel à Iéna dans la première partie de son ouvrage, il emprunte l'idée de l'enchaînement de

« trois modèles de reconnaissance intersubjective », placés successivement sous l'égide de l'amour, du droit et de l'estime sociale. J'adopterai ce schéma tripartite qui a l'avantage principal d'encadrer le juridique par des structures qui soit l'anticipent, soit l'excèdent. En troisième lieu, Honneth fait correspondre à ces trois modèles mi-spéculatifs, mi-empiriques, trois figures du déni de reconnaissance susceptibles de fournir sur le mode négatif une motivation morale aux luttes sociales que la suite de son ouvrage prend en considération. Il resterait à composer la motivation morale de la lutte avec les intérêts individuels ou de groupe pour donner à la pratique des luttes sociales une explication complète; cette dernière composante de la stratégie de l'ouvrage est à peine esquissée; c'est sur ce point que la comparaison avec d'autres entreprises que je traiterai sommairement pourra se révéler utile. Pour l'essentiel, je me concentrerai sur la corrélation entre les trois modèles de reconnaissance hérités de Hegel et les formes négatives du mépris. Cette mise en parallèle constitue selon moi la contribution la plus importante de l'ouvrage de Honneth à la théorie de la reconnaissance dans sa phase post-hégélienne, les trois modèles de reconnaissance fournissant la structure spéculative, tandis que les sentiments négatifs confèrent à la lutte sa chair et son cœur. En retour, une analyse structurelle des figures du déni de reconnaissance ne serait pas possible si les exigences normatives suscitées par les modèles successifs de reconnaissance ne suscitaient pas des attentes dont la déception est à la mesure de ces exigences.

Mes notations complémentaires se tiendront dans ce cadre, quitte à ouvrir en cours de route quelques pistes nouvelles. Quant à ce que j'ai annoncé comme consi-

dérations antagonistes, elles concerneront, je le dis tout de suite, le troisième modèle de reconnaissance que Hegel plaçait sous le titre de « Peuple » et plus précisément de l'État et de l'« acte constituant », ne souhaitant pas m'engager dans une discussion de philosophie politique portant sur la structure de l'État (comme je me suis abstenu de le faire dans la discussion de Hobbes qui s'est arrêtée au seuil de la question de la souveraineté liée à l'émergence du « dieu mortel »). C'est de la discussion centrée sur l'idée même de lutte, venue de Hegel, que procédera dans la section suivante la tentative de compléter une problématique de la lutte par l'évocation des expériences de paix par lesquelles la reconnaissance peut sinon achever son parcours, du moins laisser entrevoir la défaite du déni de reconnaissance.

1. La lutte pour la reconnaissance et l'amour

Le premier modèle de reconnaissance placé sous le titre de l'amour couvre la gamme des rapports érotiques, amicaux, ou familiaux « impliquant des liens affectifs puissants entre un nombre restreint de personnes » (Honneth, *La Lutte pour la reconnaissance*, p. 117). Il s'agit ici d'un degré préjuridique de reconnaissance réciproque, où des « sujets se confirment mutuellement dans leurs besoins concrets, donc comme des êtres nécessiteux » (*ibid.*). La formule hégélienne « être soi-même dans un étranger » trouve ici sa première application.

Pour son entreprise de réactualisation, Honneth cherche dans la théorie psychanalytique de la relation

d'objet le complément empirique de la spéculation hégélienne relevant de ce premier modèle de reconnaissance. L'auteur s'intéresse particulièrement à ceux des successeurs de Freud qui ont situé les premières structures conflictuelles au niveau des formes d'attachement émotionnel du type mère-enfant, préalables aux conflits de nature intra-psychiques du type « moi-ça ». Sont pointées les « perturbations interpersonnelles dans le processus de détachement de l'enfant à l'égard de son entourage » (*op. cit.*, p. 119). L'expérience des adultes non seulement garde la trace de ces premiers conflits, mais elle en enrichit le schéma. Il s'agit, à des âges différents de la vie, en particulier au niveau de maturation auquel l'amour accède à l'âge adulte, de sortir de l'état de dépendance absolue que suscite un lien libidinal de nature fusionnelle. De même que le jeune enfant doit affronter l'épreuve de l'absence de la mère, à la faveur de laquelle celle-ci reconquiert de son côté sa propre capacité d'indépendance, si l'enfant doit accéder de son côté à l'autonomie qui convient à son âge, de même façon les amours de l'âge adulte sont confrontées à l'épreuve de la séparation dont le bénéfique, émotionnellement coûteux, est la capacité d'être seul. Or celle-ci croît en proportion de la confiance des partenaires dans la permanence du lien invisible qui se tisse dans l'intermittence de la présence et de l'absence. Entre les deux pôles de la fusion émotionnelle et de l'affirmation de soi dans la solitude, s'instaure au cours de l'histoire partagée entre amants des rapports de dépendance relative qui suffisent à ruiner les fantasmes de toute-puissance venus de la prime enfance ; à cet égard le détachement acquis au prix de maintes désillusions peut être tenu pour la contrepartie de la confiance qui fait tenir

ensemble le couple des amants. Ce maintien, au sens le plus fort du mot, se trouve conforté par des médiateurs, principalement de langage et de culture, qui rappellent les « objets transitionnels » de l'enfance dont D. W. Winnicott a fait la théorie. Honneth aime citer un beau texte de cet auteur, qui évoque la continuité entre les objets transitionnels fortement imprégnés par l'esprit du jeu et les objectivations culturelles qui peuplent l'espace de séparation que la distance et l'absence creusent entre les amants à l'âge adulte¹. On peut dire que les amants se reconnaissent l'un l'autre en se reconnaissant chacun dans des modèles d'identification susceptibles d'être mis en commun.

Simone Weil étend à toutes les figures de l'amitié la configuration potentiellement conflictuelle que l'amour érotique enracine dans les profondeurs de l'inconscient et ses pulsions (Hegel n'a-t-il pas, déjà au seuil du XIX^e siècle, nommé *Trieb* cette puissance plus primitive que le désir en tant que désir du désir de l'autre ?). Voici ce qu'écrit Simone Weil au sujet de l'amitié : « Il y a deux formes de l'amitié, la rencontre et la séparation. Elles sont indissolubles. Elles enferment le même bien, le bien unique, l'amitié [...] Enfermant le même bien, elles sont également bonnes ; les amants, les amis, ont deux désirs, l'un de s'aimer tant qu'ils entrent l'un dans l'autre et ne fassent qu'un seul, l'autre

1. « Nous supposons que l'acceptation de la réalité est une tâche sans fin, et que nul être humain ne parvient à se libérer de la tension suscitée par la mise en relation de la réalité du dedans et de la réalité du dehors, nous supposons aussi que cette tension peut être soulagée par l'existence d'une aire intermédiaire qui n'est pas contestée (art, religion, etc.). Ce domaine intermédiaire est en continuité directe avec l'espace ludique dans lequel évolue le petit enfant "perdu" dans son jeu. » D. W. Winnicott, *Playing and Reality*, cité par Axel Honneth, in *La Lutte pour la reconnaissance*, op. cit., p. 126.

de s'aimer tant qu'ayant entre eux la moitié du globe terrestre leur union n'en souffre aucune diminution¹. »

Ces lignes magnifiques, où l'amitié est érigée, comme chez Aristote, au rang de bien – « bien unique » est-il écrit –, décrivent la phase de maturité où les figures empiriques de l'amour sont en résonance avec la structure spéculative reçue de Hegel. On peut parler à cet égard d'une dialectique de liaison et de déliaison commune aux traits spéculatifs et aux traits empiriques de l'amour. La déliaison dit la souffrance de l'absence et de la distance, l'épreuve de la désillusion, et la liaison dit la force d'âme qui s'incarne dans la capacité d'être seul. Mais c'est la confiance dans la permanence de la sollicitude réciproque qui fait de la déliaison une épreuve bénéfique.

Qu'elle serait alors la forme de mépris qui correspondrait à ce premier modèle de reconnaissance ? Si la corrélation proposée par Honneth entre la tripartition des modèles de reconnaissance et celle des formes du mépris a quelque valeur heuristique, il ne semble pas que les atteintes à l'intégrité physique, les sévices en tout genre – torture ou viol – « qui détruisent la confiance élémentaire qu'une personne a en elle-même » (*op. cit.*, p. 62), suffisent à délimiter ce premier type de mépris. Ce qui est ici trahi, ce sont des attentes plus complexes que celles relatives à la simple intégrité physique. L'idée normative issue du modèle de reconnaissance placée sous le signe de l'amour, et qui donne sa mesure à la déception propre à ce premier type d'humiliation, paraît plus complètement identifiée par l'idée d'approbation. Les amis, les amants – pour garder l'indécision

1. Simone Weil, « Amitié », in *Œuvres*, Gallimard, coll. « Quarto », 1999, p. 755.

calculée de Simone Weil – s'approuvent mutuellement d'exister. C'est cette approbation, qui fait de l'amitié le « bien unique » dont parle Simone Weil, le bien aussi précieux dans la « séparation » que dans la « rencontre ». L'humiliation, ressentie comme le retrait ou le refus de cette approbation, atteint chacun au niveau préjuridique de son « être-avec » autrui. L'individu se sent comme regardé de haut, voire tenu pour rien. Privé d'approbation, il est comme n'existant pas.

Il n'est pas possible de franchir le seuil du premier au second modèle de reconnaissance sans avoir pris en compte les contraintes et régulations qui, sans être en tant que telles de nature juridique formelle, doivent être tenues, au sens fort du mot, pour des institutions, au reste riches en développements juridiques. Hegel ne consacre-t-il pas de longs développements aux institutions propres aux vastes champs affectifs qu'il place sous le signe de l'amour ? C'est le cas des rapports parent-enfant mari-femme, et de la famille elle-même tenue en tant qu'éducatrice pour le premier lieu d'initiation à la culture. À la différence de la cité et de l'État, la famille constitue une forme du vivre-ensemble, figurée par la maisonnée, qui ne rassemble qu'un nombre limité de personnes.

La famille recroise des liens verticaux de filiation avec les lignes horizontales de la conjugalité. Comme Françoise Lhéritier le rappelle au début de son ouvrage *Masculin Féminin*, trois invariants structurent notre être-au-monde sur le mode familial : chacun de nous est né de l'union d'un homme et d'une femme (quelles que soient, à l'exclusion du clonage, les techniques de la fécondation d'un ovocyte) ; chacun est par naissance situé dans une fratrie ; enfin, l'ordre entre frères et sœurs dans la fratrie est indépassable.

Le lien conjugal, de quelque statut juridique qu'il se réclame, est l'échangeur obligé entre ces relations verticales et horizontales. Il est lui-même soumis à une contrainte, qui s'impose à toutes les variantes socialement acceptées de la conjugalité, la prohibition de l'inceste ; celle-ci inscrit la sexualité dans la dimension culturelle, en instaurant la différence entre le lien social et le lien de consanguinité. Il n'est pas exagéré de dire que la contrainte liée à cette prohibition est la présupposition tacite du thème hégélien du désir de l'autre, dans la mesure où la demande, qui distingue le désir de la simple pulsion, peut être tenue pour le bénéfique affectif de cette contrainte.

Dans le cadre institutionnel ainsi dessiné à très grands traits, j'aimerais me concentrer sur le phénomène de la filiation et placer les remarques qui suivent sous l'intitulé : « Se reconnaître dans le lignage ».

Au premier regard jeté sur le système généalogique¹, ce qui frappe, c'est la position de l'*ego* au bas d'une échelle ascendante qui se divise selon deux lignes, paternelle et maternelle, lesquelles se dédoublent à leur tour à mesure qu'on remonte la chaîne des générations, doublant chaque fois des places elles-mêmes doubles, patri- et matri-linéaires (avec, sur chaque ligne, des relations de fratrie, à leur tour impliquées dans des relations verticales de lignage). Des noms sont attribués à ces places : père et mère, grand-père et grand-mère, oncle, tante, neveu, selon les degrés de parenté accessibles au comptage. C'est sur ce système de places qu'on peut lire les degrés de

1. Je dis ici ma dette à Pierre Legendre, *L'Inestimable Objet de la transmission. Étude sur le principe généalogique en Occident*, Leçon IV, Paris, Fayard, 1985.

parenté excluant le mariage, en vertu de la prohibition d'inceste, les rapports sexuels père-fille, mère-fils, frère-sœur, étant par priorité interdits.

Si l'on passe de ce regard extérieur à la signification vécue par l'*ego* dans ce système de places, ce qui retient d'abord l'attention, c'est le caractère d'assignation, du fait même de la naissance, d'une place fixe dans le lignage; c'est elle qui, avant toute prise de conscience égologique, me confère aux yeux de l'institution civile l'identité désignée par les termes fils de, fille de. Me concentrant sur la signification pour moi de cette identité civile, je découvre avec étonnement qu'avant d'avoir pu me penser et me vouloir comme sujet de perception, d'action, d'imputation, de droit, j'ai été et je reste cet « objet », cette *res*, que Pierre Legendre dénomme, dans le titre de son ouvrage, « cet inestimable objet de transmission ». L'épithète « inestimable » m'intrigue : ma naissance a fait de moi un objet sans prix, hors de prix, cette chose-là hors du commerce ordinaire. Le projet parental dont je suis issu – quel qu'il fût – a transformé la statique du tableau généalogique en une dynamique instituante qui s'inscrit dans le mot « transmission » : transmission de la vie, elle-même instituée comme humaine par le principe généalogique, transmission de la légende familiale, transmission d'un héritage de biens marchands et non marchands, transmission enfin résumée dans l'assignation d'un nom : je m'appelle..., mon nom est... C'est cette contraction du trésor de la transmission dans la nomination qui autorise à parler une première fois de reconnaissance dans le lignage : j'ai été reconnu(e) fils (fille), quel que soit le rite familial, civil ou religieux qui scande cette reconnaissance dont j'ai été une première fois l'objet. Les

Romains avaient pour cet événement une institution appropriée, l'adoption, qui autorisait, au sens fort du mot, à prononcer ce performatif admirable: Titus, sois mon héritier... En un sens, toute naissance accueillie est une adoption, non seulement par le père, mais aussi par la mère, dès l'instant où elle a accepté ou choisi de garder « ce » fœtus devenu « son » bébé et de lui donner naissance. L'un et l'autre ont été autorisés par le système à me transmettre un patronyme et à me choisir un nom. En retour de cette autorisation à me nommer, je suis autorisé à continuer à mon tour la transmission, au nom de ceux qui m'ont fait leur héritier, et à occuper le moment venu la place du père ou de la mère. En bref, parce que j'ai été reconnu fils ou fille de, je me reconnais tel, et, à ce titre, *cet* inestimable objet de transmission, je le suis. À la faveur de cette intériorisation progressive du regard généalogique, l'*ego*, fonction zéro sur la table des places, devient fonction pleine quand la transmission est vécue comme reconnaissance mutuelle, à la fois parentale et filiale.

À la faveur de cet acte de se reconnaître dans le lignage, il est possible de rayonner dans deux directions opposées: en amont, du côté de la naissance, et en aval, du côté des permissions et des contraintes que le principe généalogique exerce tout au long de la vie de désir.

Une réflexion sur la naissance est difficile: qui se reconnaît dans le lignage est déjà né. Ce que nous venons d'articuler est une réflexion sur l'être déjà né. Or ce que la naissance propose, c'est, en deçà des ténèbres croissantes des souvenirs de la petite enfance, l'énigme de l'origine, laquelle ne se réduit pas à l'explication par le commencement: le com-

mencement de vie est précédé d'antécédents biologiques, de désirs, peut-être d'un projet qu'on appelle parental – toutes choses qui excèdent la simple conscience d'être né ; le commencement renvoie à un avant. Autre chose est l'origine : elle ne renvoie qu'à elle-même. Le surgissement d'un être nouveau est en ce sens sans précédent : celui-ci, qui est moi. On parle des enfants comme de la chair des parents existant dans un autre. Confrontée à la naissance comme origine, la pensée spéculative ne sait comment choisir : entre la contingence de l'événement (j'aurais pu ne pas être là ou être un autre) et la nécessité d'exister (c'est parce que je suis là, de manière irrécusable, que je puis questionner). Hannah Arendt, vers la fin de *The Human Condition*, écrit : « Le miracle qui sauve le monde, le règne des choses humaines, de sa ruine normale, "naturelle", est à titre ultime le fait de la natalité (*Gebürtigkeit*), dans lequel la faculté de l'action est ontologiquement enracinée. » Arendt peut alors parler de la naissance comme d'un « miracle » (peut-être en réplique à l'être-pour-la-mort de Heidegger) : nous voici en effet à l'origine insondable de « cet inestimable objet de la transmission » que chacun est de naissance. On n'échappe à ce vertige spéculatif qu'en se replaçant soi-même et ses propres parents dans la suite des générations sous le signe du « se reconnaître dans le lignage »¹.

1. Ma première confrontation avec ce thème de la naissance se lit dans la *Philosophie de la volonté*, t. I, Paris, Aubier, 1950, p. 407sq., sous la rubrique de l'involontaire absolu. Elle reste curieusement enfermée dans les limites d'une réflexion sur l'être déjà né sans égards pour le désir – quel qu'il fût – des parents. Je rejetais du côté de l'objectivité aliénante ce que j'appelais l'« antécédente génétique », autrement dit l'hérédité.

À propos de l'origine, qui n'est pas le commencement : « La rose est sans pourquoi, elle fleurit parce qu'elle fleurit », selon Angelus Silesius.

Nous portant maintenant en aval de la conscience d'être déjà né, il nous faut créditer le principe généalogique de son opposition polaire à la pulsion incestueuse, en tant que celle-ci crée de l'indifférenciation ; selon le mot de Pierre Legendre, dont je suis ici l'analyse où s'entrecroisent considérations juridiques et subtilités psychanalytiques, le principe généalogique « objecte à la poussée incestueuse ». Cette objection est fondatrice dans la mesure où l'interdit met en ordre les liens de parenté et fait en sorte qu'il y ait des places distinctes et identifiées et en conséquence des rapports reconnus de filiation. En ordonnant la conjugalité, le principe généalogique organise la filiation. Mais pour atteindre sa cible, l'objection à l'inceste doit frapper le fantasme de toute-puissance, lui-même étroitement solidaire de la « capture narcissique » : Narcisse approchant les lèvres de son image montre « l'homme enlacé dans son désir » (Legendre, *L'Inestimable Objet de la transmission*, p. 541). Si la pulsion incestueuse n'était pas si profondément enracinée dans l'opération du désir, et si cette pulsion ne menaçait pas de ruine tout le système généalogique, on ne comprendrait pas pourquoi l'inceste a pu être élevé, par le mythe et la tragédie, au rang du crime le plus horrible, au côté du parricide, qui en est le corollaire ; on ne comprendrait pas que, pour le découvrir, le dénoncer et en accuser l'homme Œdipe, il ait fallu la lucidité de Tirésias, le voyant aveugle. Certes, dans l'après-coup tardif de la tragédie d'*Œdipe à Colone*, le bon sens a fourni en excuses le vieil Œdipe ; mais il a alors dépouillé son crime ancien de sa dimension mythique et tragique, et du même coup dissimulé le lien antagoniste entre le principe généalogique et l'inceste. C'est seulement dans l'aura de l'horreur suscitée par le crime œdipien

que la conjugalité, elle-même instituée sous une forme ou sous une autre sous le signe de la durée et de la fidélité, peut révéler sa signification profonde de médiatrice entre le principe généalogique et la poussée incestueuse, entre la distinction de l'ordre et la confusion fantasmatique. Cela n'empêchera pas la conjugalité de déployer, à son tour, son lot de conflictualité, principalement au point où se croisent l'amour érotique et l'affection conjugale ; l'amour érotique peut certes rester en toute culture rebelle à l'institution et à la discipline de désir que cette dernière tente d'instaurer ; il reste que c'est l'affection conjugale qui rend possible le projet parental autorisant les conjoints à se considérer non comme de simples géniteurs, mais comme les parents de leurs enfants. C'est à cette reconnaissance mutuelle entre les parents eux-mêmes que répond la reconnaissance filiale qui donne son plein sens à la *reconnaissance de soi-même dans la filiation*¹.

1. Je laisse de côté la question de la fondation ultime du principe généalogique au plan symbolique : Phallus unique pour deux sexes ? Grand Autre ? Père originel ? Cette question tourmente Pierre Legendre à la suite de Lacan. Pour ma part, et dans les limites de mon projet, je me tiens dans les bornes du principe généalogique en tant qu'invariant de tous les invariants de la filiation. Déjà inscrits sur l'échelle illimitée des âges, tous les rangs sont à la fois institués et instituants, nul n'étant fondateur ; et toutes les lignées sont déjà doubles, paternelles et maternelles. Le féminin et le masculin sont déjà là. Cette double condition, concernant les rangs et les lignées, suffit à instaurer un rapport de dette dans l'ordre ascendant et d'héritage dans l'ordre descendant. À défaut d'assumer la problématique de la fondation absolue du principe généalogique, l'expérience de se reconnaître soi-même dans la filiation dans les limites de la double lignée patri- et matri-linéaire suffit à faire front à la fantaisie de toute-puissance, à réveiller le mystère de la naissance et à se porter témoin de l'objection que le principe généalogique fait à la pulsion incestueuse pourvoyeuse d'indistinction.

2. La lutte pour la reconnaissance au plan juridique

C'est à ce second niveau, entre celui de l'amour et celui de l'estime sociale, que la « réactualisation systématique » des esquisses spéculatives de Hegel à Iéna s'écartent le plus de sa source d'inspiration. On comprend pourquoi : pour Hegel, la question posée par la relation juridique était largement dominée par la réplique à Hobbes, dans la mesure où, dans le *Léviathan*, c'est de l'État, conçu comme une entité extérieure au conflit dans l'état de nature, que tout processus d'institutionnalisation reçoit sa légitimité. Cherchant au plus près de cet état de nature une raison proprement morale de s'arracher à la guerre de tous contre tous, Hegel discerne les premiers traits de l'être-reconnu au plan juridique dans l'accès à la possession légale des biens matériels, bref dans la forme contractuelle de l'échange. La dynamique conflictuelle relative à ce type de reconnaissance procède alors de la rupture du contrat et de la riposte consistant dans la contrainte légale, dans la coercition ; il revient ainsi au crime de dévoiler la non-reconnaissance propre à cette subversion de l'individu, mais aussi de provoquer une évaluation nouvelle de l'offense comme atteinte à la personne dans sa dimension universelle. C'est en ce sens qu'il peut être parlé de lutte pour la reconnaissance relativement à la relation juridique en général dans le processus de formation de la « volonté universelle ». Selon moi, le catalyseur du crime ne saurait être perdu de vue dans la confrontation entre volonté individuelle et volonté universelle à l'époque contemporaine. Il revient en effet à cette ana-

lyse de mettre l'accent sur les conditions matérielles de ce que nous appelons égalité des chances dans les conquêtes relevant du droit : une part de non-reconnaissance ne peut manquer de rester attachée à l'institution du droit. À cet égard, de nouvelles figures du mépris vont tenir dans quelques discours contemporains rassemblés par Axel Honneth le rôle tenu par le crime dans les écrits de Hegel à Iéna.

Mais d'abord il faut dire les ambitions attachées à la relation juridique par rapport aux modalités de reconnaissance relatives à la sphère de l'amour : on avait alors mis en rapport l'affranchissement à l'égard des liens affectifs fusionnels et la confiance dans la permanence de l'attachement réciproque entre partenaires. Une autre logique se met maintenant en place : d'une part le prédicat « libre » prend la place de la « capacité d'être seul » au niveau affectif – libre au sens de la rationalité présumée égale en toute personne prise dans sa dimension juridique ; d'autre part, le *respect* prend la place de la confiance ; il est marqué par une prétention à l'universel qui excède la proximité des liens d'affection. La reconnaissance juridique peut ainsi être caractérisée dans les termes suivants : « Nous ne pouvons nous comprendre comme le porteur de droits que si nous avons en même temps connaissance des obligations normatives auxquelles nous sommes tenus à l'égard d'autrui » (Honneth, *La Lutte pour la reconnaissance*, p. 122). En ce sens, la visée de la reconnaissance est double : autrui et la norme ; s'agissant de la norme, la reconnaissance signifie, au sens lexical du mot, tenir pour valable, faire aveu de validité ; s'agissant de la personne, reconnaître c'est identifier chaque personne en tant que libre et égale à toute autre ; la reconnaissance au sens juridique ajoute ainsi

à la reconnaissance de soi en termes de capacité (selon les analyses de notre deuxième étude) les capacités nouvelles issues de la conjonction entre la validité universelle de la norme et la singularité des personnes. Cette structure duale de la reconnaissance juridique consiste ainsi dans la connexion entre l'*élargissement* de la sphère des droits reconnus aux personnes et l'*enrichissement* des capacités que ces sujets se reconnaissent. Cet élargissement et cet enrichissement sont le produit de luttes qui scandent l'inscription dans l'histoire de ces deux processus solidaires¹.

Autant on a pu faire abstraction de l'histoire culturelle des conflits ressortissant à la sphère affective, autant l'évolution historique importe au plan juridique, dans la mesure où c'est d'un élargissement de la sphère des droits et d'un enrichissement des capacités individuelles qu'il s'agit à ce plan de la lutte pour la reconnaissance. C'est même à ce plan que la notion de passage à la modernité est non seulement inévitable, mais inséparable des acquis dont il va être question².

1. Honneth cite à ce propos un texte de l'*Encyclopédie* de Hegel qui souligne clairement la double visée de la reconnaissance : « Dans l'État [...] l'homme est reconnu et traité comme un être rationnel, comme libre, comme personne, et l'individu singulier, de son côté, se rend digne de cette reconnaissance par ceci qu'il obéit, en surmontant la naturalité de sa conscience de soi, à un univers, à la volonté qui est en et pour soi, à la loi – qui se conduit ainsi à l'égard des autres d'une manière universellement valable –, qu'il les reconnaît comme ce pour quoi il veut lui-même passer, comme libres, comme des personnes. » Hegel, *Encyclopédie*, cité par Honneth, in *La Lutte pour la reconnaissance*, *op. cit.*, p. 132-133.

2. Honneth, suivant sur ce point Habermas, oppose de façon insistante la morale post-conventionnelle, caractérisée par la conquête de ces droits, à la morale conventionnelle dominée par des liens d'allégeance à des communautés tirant autorité de la tradition. Je ne ferai pas recours à cette opposition qui risque d'imposer une simplification excessive à la complexité du passage à la modernité. La coupure entre l'estime du stade conventionnel et le respect du stade post-conventionnel n'est pas

Le concept, d'origine kantienne, de *respect* (*Achtung*) offre dans ce contexte un point de repère indispensable. Pour Kant, le respect est le seul mobile que la raison pratique imprime directement dans la sensibilité affective. En ce sens, il est hors l'histoire. Ce sont au contraire les penseurs sensibles au caractère historique du passage à la modernité qui ont pu réinscrire la notion de respect dans une histoire des droits autant que du droit; nul ne peut plus faire abstraction de l'histoire du savoir moral relatif aux obligations juridiques que nous avons envers des personnes autonomes, mais non plus de celle de l'interprétation des situations où des personnes sont habilitées à revendiquer ces droits. À cet égard, le retour à la notion aristotélicienne de *phronèsis* marque le recours contemporain à la catégorie « herméneutique d'application », dès lors qu'il s'agit d'interpréter des situations où peuvent se vérifier des corrélations entre reconnaissance de validité au plan des normes et reconnaissance de capacités au plan des personnes. Les luttes pour la reconnaissance juridique relèvent de cette intelligence mixte des contraintes normatives et des situations où les personnes exercent leurs compétences.

L'*élargissement* de la sphère normative des droits, à quoi répondra dans un instant l'extension des capacités ressortissant à la personne juridique, peut être observé dans deux directions, d'une part au plan de l'*énumération* des droits subjectifs définis par leur contenu, d'autre part au plan de l'*attribution* de ces droits à des catégories nouvelles d'individus ou de groupes.

si totale que le lexique de l'estime ne puisse faire retour avec le troisième modèle de reconnaissance intersubjective.

S'agissant de l'énumération des droits subjectifs, j'adopte, à la suite de Robert Alexy¹, Talcott Parsons² et Axel Honneth lui-même, la répartition entre droits civils, droits politiques et droits sociaux : « La première catégorie comprend les droits négatifs qui protègent la personne, dans sa liberté, sa vie, sa propriété, face aux empiètements illégitimes de l'État ; la deuxième désigne les droits positifs qui garantissent la participation aux processus de formation de la volonté publique ; la troisième, enfin, concerne les droits, eux aussi positifs, qui assurent à chacun une part équitable dans la distribution de biens élémentaires » (*op. cit.*, p. 140). J'ajoute que cette tripartition offre une excellente grille conceptuelle dans les analyses et les discussions portant sur les droits de l'homme. La lutte est plus ancienne concernant les droits civils : elle date du XVIII^e siècle et elle est loin d'être achevée. Quant à l'instauration des droits politiques, elle date du XIX^e siècle, mais elle se poursuit au XX^e siècle dans le cadre des débats relatifs au caractère représentatif des régimes de gouvernement démocratique, une fois gagnée la bataille concernant la souveraineté du peuple et son expression dans l'élection. Mais ce qui fait le plus problème au XX^e siècle, c'est l'ouverture de droits sociaux relatifs au partage équitable au plan de la distribution de biens marchands et non marchands à l'échelle planétaire. À cet égard, ce dont souffrent particulièrement les citoyens de tous pays, c'est du contraste criant entre l'*attribution* égale de droits et la *distribution* inégale de biens. Une théorie de la justice

1. Robert Alexy, *Theorie der Grundrechte*, Francfort, 1966.

2. Talcott Parsons, *Le Système des sociétés modernes*, trad. fr. de Guy Mel-leray, Paris, Dunod, 1973.

comme celle de John Rawls trouve une de ses raisons d'être dans la formulation des règles de partage équitable dans des sociétés inégalitaires, qui sont les seules que nous connaissons. Si ces droits sociaux concernent principalement l'action éducative, les soins de santé et la garantie d'un niveau de vie décent, la sécurité économique apparaît désormais comme le moyen matériel d'exercer tous les autres droits.

En fonction de cette répartition des droits subjectifs, l'acquisition correspondante de *compétences* au plan personnel fait apparaître des formes spécifiques de mépris relatives aux exigences qu'une personne peut s'attendre à voir satisfaites par la société. Autre est à cet égard l'humiliation relative au déni de droits civils, autre est la frustration relative à l'absence de participation à la formation de la volonté publique, autre le sentiment d'exclusion résultant du refus d'accès aux biens élémentaires. Sous la forme du déni de reconnaissance, la perte du respect que la personne se porte à elle-même reçoit chaque fois une modalité affective différente. C'est le moment de rappeler que les sentiments négatifs sont des ressorts significatifs de la lutte pour la reconnaissance ; l'indignation constitue à cet égard la structure de transition entre le mépris ressenti dans l'émotion de la colère et la volonté de devenir un partenaire dans la lutte pour la reconnaissance. Le point le plus sensible de l'indignation concerne le contraste insupportable, évoqué plus haut, entre l'attribution égale de droits et la distribution inégale de biens dans des sociétés comme la nôtre, qui semblent condamnées à payer le progrès en terme de productivité dans tous les domaines par un accroissement sensible des inégalités. Mais l'indignation peut désarmer autant que mobiliser. À cet égard, l'idée de res-

ponsabilité tire une de ses significations de ce passage de l'humiliation, ressentie comme lésion du respect de soi, en passant par l'indignation comme riposte morale à cette atteinte, à la volonté de participation au processus d'élargissement de la sphère des droits subjectifs. La responsabilité peut être tenue à cet égard pour la capacité, reconnue à la fois par la société et par soi-même, « de se prononcer d'une manière rationnelle et autonome sur les questions morales » (*op. cit.*, p. 139) ; la responsabilité en tant que capacité à répondre de soi-même est inséparable de la responsabilité en tant que capacité à participer à une discussion raisonnable concernant l'élargissement de la sphère des droits, qu'ils soient civils, politiques ou sociaux. Le terme responsabilité couvre alors l'assertion de soi et la reconnaissance du droit égal d'autrui à contribuer aux avances du droit et des droits.

Mais l'élargissement de la sphère des droits subjectifs a un second aspect qui ne concerne plus l'énumération et la répartition en classes de ces droits, mais son extension à un nombre toujours plus grand d'individus. C'est la seconde dimension du concept d'universalité, qui ne concerne plus seulement la teneur des droits, mais l'extension de leur sphère d'application. Les formes d'égalité acquises par certains ont vocation à être étendues à tous. Mais une analyse distincte serait à faire selon les trois catégories de droits subjectifs quant à leur extension. C'est principalement par la voie de la comparaison entre les niveaux et les genres de vie atteints ailleurs que les revendications relatives aux différentes catégories de droits subjectifs prennent vigueur. L'expérience négative du mépris prend alors

la forme spécifique de sentiments d'exclusion, d'aliénation, d'oppression, et l'indignation qui en procède a pu donner aux luttes sociales la forme de la guerre, qu'il s'agisse de révolution, de guerre de libération, de guerre de décolonisation. À son tour, le respect de soi suscité par les victoires remportées dans cette lutte pour l'extension géopolitique des droits subjectifs mérite le nom de fierté. La corrélation entre la normativité du côté des règles et la capacité du côté des personnes, qui est au cœur du sentiment de fierté, trouve en effet une expression heureuse dans une formule de Joel Feinberg¹, que rapporte Axel Honneth : « Ce qu'on appelle la dignité humaine ne peut être rien d'autre que la capacité reconnue de revendiquer un droit. » Or c'est à cette capacité de rang supérieur que répond le sentiment de fierté.

3. Le troisième modèle de reconnaissance mutuelle : l'estime sociale

Dans le cadre du schème tripartite de reconnaissance mutuelle inspiré par les écrits d'Iéna, c'est moins la constitution de l'État que la dimension sociale du politique au sens large que Honneth a choisi de souligner dans la troisième étape de sa « réactualisation systématique ». En ce sens, c'est le concept hégélien d'« éthicité » qui est pris pour terme de référence dans toute son ampleur ; c'est à ce plan que la « vie éthique » s'y révèle irréductible aux liens juridiques.

1. Joel Feinberg, « The nature and value of rights », *Rights, Justice and the Bounds of Liberty. Essays in Social Philosophy*, Princeton, New York, 1980.

Le concept d'estime sociale se distingue de celui de respect de soi, comme celui-ci l'a été du concept de confiance en soi au plan affectif. À ce titre, il a pour fonction de résumer toutes les modalités de la reconnaissance mutuelle qui excède la simple reconnaissance de l'égalité des droits entre sujets libres. Plusieurs questions sont ainsi posées : à quelle exigence normative nouvelle est censée satisfaire l'estime sociale ? Quelles formes de conflictualité sont-elles attachées aux médiations ressortissant au post-juridique ? Quelles capacités personnelles sont-elles corrélatives de ces formes de reconnaissance mutuelle ? Honneth ne consacre que quelques pages à cette architecture de questions que je propose de détailler. Selon lui, c'est l'existence d'un horizon de valeurs communes aux sujets concernés qui constitue la présupposition majeure de ce troisième cycle de considérations. C'est du même coup la dimension axiologique de l'estime mutuelle qui est soulignée : c'est aux mêmes valeurs et aux mêmes fins que les personnes individuelles mesurent chacune l'importance de leurs qualités propres pour la vie de l'autre. En annonçant que ces rapports d'estime varient selon les époques, l'auteur ouvre le champ à une exploration multidimensionnelle des médiations sociales prises du point de vue de leur constitution symbolique, la conception culturelle qu'une société se fait d'elle-même constituant la somme des valeurs et des fins éthiques chaque fois mobilisées. L'idée de communauté de valeurs s'annonce dès lors comme l'horizon présumé d'une inévitable diversité axiologique qui fait contraste avec l'universalité présumée des droits subjectifs d'ordre juridique. L'examen du concept d'estime sociale se trouve ainsi dépendre d'une typologie des médiations contribuant à la formation de

l'horizon de valeurs partagées, la notion même d'estime variant selon la sorte de médiation qui rend une personne « estimable ». Les notions attenantes à celles d'estime sociale, telles celles de prestige ou de considération, n'échappent pas au pluralisme axiologique résultant de la variété des médiations elles-mêmes. Il en résulte que l'estime sociale n'échappe pas aux conditions interprétatives solidaires du caractère symbolique des médiations sociales. Des luttes distinctes de celles liées à l'élargissement des droits quant à leur contenu et à l'extension du nombre de leurs titulaires seront à prendre en considération.

Avant de revenir à l'idée de solidarité sur laquelle Honneth termine son parcours, je voudrais esquisser brièvement quelques-unes des pistes rencontrées dans mes lectures, au cours desquelles le terme de « reconnaissance sociale » est employé à bon escient en liaison avec des formes spécifiques de conflictualité au plan axiologique.

Les ordres de la reconnaissance

Je commencerai par l'analyse d'une grande technicité que Jean-Marc Ferry propose de ce qu'il appelle les « ordres de la reconnaissance », dans le tome II de son ouvrage consacré aux *Puissances de l'expérience*¹. L'enjeu est le devenir du concept d'*identité* au tournant de l'intersubjectivité vécue et de la sociabilité organisée en système. Dans le tome I, l'auteur avait considéré les conditions générales de la communicabilité régissant les « actes de discernement » ; il avait ainsi mis en place la narration, organe de l'identité narrative,

1. Jean-Marc Ferry, *Les Puissances de l'expérience*, *op. cit.*

l'interprétation au plan des grandes symboliques des religions et des philosophies, l'argumentation relative aux ordres de validité principalement juridique, et, surtout, la reconstruction, son concept cher, présidant à la compréhension herméneutique du monde¹. Ensemble, ces grandes médiations de la communication contribuent aux « actes de discernement » constitutifs de l'identité personnelle. Ce que se propose le tome II, sous le titre *Les Ordres de la reconnaissance*, c'est l'examen des médiations en forme d'*organisation*² qui font que le « prochain est toujours déjà reconnu sans même avoir été connu » (Ferry, *Les Puissances de l'expérience*, p. 9). Il ne s'agit pas seulement de décrire les systèmes sociaux du point de vue de l'organisation, mais d'y chercher « un appui pour comprendre les demandes d'une responsabilité élargie dans l'espace et le temps » (*op. cit.*, p. 10). À cet égard, les rapports des hommes entre eux ne manquent pas d'inclure les rapports de l'homme à la nature ainsi qu'aux morts, gardiens du regard sur le temps passé. C'est à ces conditions que l'« organisation des systèmes sociaux » peut s'articuler sur le discernement de type recons-

1. J'ai donné un écho à cette analyse structurale de l'idée d'identité dans le cadre de mes réflexions sur les « capacités sociales » dans la dernière section de la deuxième étude.

2. « La question porte centralement sur les conditions dans lesquelles les identités personnelles peuvent se maintenir et se produire dans un contexte social où la reconnaissance des personnes se trouve extrêmement médiatisée par des « régulateurs » systémiques, tels que le signe monétaire et le règlement juridique et par tout ce qui en général constitue le « système » sous ses différents aspects, technique, monétaire, fiscal, bureaucratique, juridique, démocratique, médiatique, pédagogique, scientifique, avec tous les « signes » correspondants qui sont autant d'indicateurs de comportement pour coordonner les actions individuelles dans des entreprises collectives de grande dimension. » Jean-Marc Ferry, *Les Puissances de l'expérience*, *op. cit.*, p. 9.

tructif du tome I et contribuer à la formation de l'identité des personnes au plan moral et politique.

Je me bornerai à énumérer les « systèmes » tenus pour les grands paradigmes du monde social et intégrés à l'activité communicative : le complexe socioéconomique (incluant le système technique, les systèmes monétaires et fiscaux), le complexe sociopolitique (ajoutant au système juridique le système bureaucratique, le système démocratique et l'organisation parallèle de l'opinion publique) et le complexe socioculturel (mettant face à face le système médiatique et son impact sur la reproduction culturelle des sociétés, et au système scientifique du point de vue de son organisation institutionnelle). L'intérêt de cette vaste entreprise, pour notre propos, est de donner à l'*identité* morale et politique une signification différenciée qui ne se laisse pas réduire à la pratique argumentative recommandée par une éthique de la discussion. Tout ce qui a été écrit par A. Gehlen sous le titre *Anthropologie et Psychologie sociale*¹ trouve ici sa place légitime, y compris ses craintes de voir s'évanouir l'humanité de l'homme avec la déchéance de la nature. Serait également à prendre en compte la refonte du « principe responsabilité » proposé par Hans Jonas. Jean-Marc Ferry n'est sourd ni à ces craintes ni à cet appel à de nouvelles formes de responsabilité à une autre échelle temporelle et cosmique que la responsabilité de facture kantienne². On ne saurait donc s'attarder sur la

1. A. Gehlen, *Anthropologie et Psychologie sociale*, 1986; trad. fr. de J.-L. Bandet, PUF, 1990.

2. « La communication est *notre* idéologie post-industrielle, mais elle recèle un autre idéal d'une moralité à ressusciter et à élargir par la reconnaissance de ceux qui n'ont pas pu dire l'offense – ces victimes anonymes, dont parlait W. Benjamin, qui ne sont même pas susceptibles

vulnérabilité sans retravailler l'idée de normativité. Les ressources critiques d'une identité argumentative et reconstructrice, élaborées dans le tome I au titre des puissances de l'expérience, trouvent leur emploi au niveau social où l'identité est confrontée aux systèmes d'organisation considérés comme des « ordres de la reconnaissance¹ ».

Les économies de la grandeur

Mes lectures m'ont fait croiser deux autres chercheurs, Luc Boltanski et Laurent Thévenot, auteurs de l'ouvrage intitulé *De la justification. Les économies de la grandeur*². J'ai rendu compte une première fois de cet ouvrage du point de vue de la pluralité des sources de justice en parallèle avec l'œuvre de Michael Walzer, intitulée *Spheres of Justice*³. C'est pour eux-mêmes que je voudrais aborder les problèmes liés à la pluralité des médiations structurelles en relation avec l'estime

d'une citation (troisième thèse sur le concept d'histoire). Là, avec Benjamin et à la différence de Hans Jonas, la responsabilité n'est pas tournée vers le futur, mais vers le passé. En cela, l'éthique de la communication est proche de la religion, car elle est aussi une éthique de la rédemption. Comme telle, elle est fondée dans l'identité *reconstructive* plutôt que dans l'identité *argumentative*. » Jean-Marc Ferry, *Les Puissances de l'expérience*, *op. cit.*, p. 156.

1. Je ne dirai rien ici des problèmes touchant à la citoyenneté ; je retrouve le problème à l'occasion de l'examen du livre de Charles Taylor traitant de la « politique de la reconnaissance ». Jean-Marc Ferry est partie prenante dans la discussion ouverte par Habermas sur le rapport entre le national et le post-national, et plus précisément sur la construction de l'Europe. (Jean-Marc Ferry, *Les Puissances de l'expérience*, *op. cit.*, p. 161-222.)

2. Luc Boltanski, Laurent Thévenot, *De la justification. Les économies de la grandeur*, Paris, Gallimard, 1991.

3. Paul Ricœur, *Le Juste I*, « La pluralité des instances de justice », Paris, Esprit, 1995, p. 121-142.

publique. Là où je dis reconnaissance, nos auteurs disent *justification*. La justification est la stratégie par laquelle les compétiteurs font accréditer leurs places respectives dans ce que les auteurs appellent des économies de la grandeur. C'est donc du concept d'économie de la grandeur qu'il faut d'abord parler avant de rendre compte de l'entreprise de justification en tant qu'opération de qualification des personnes par rapport à la situation qu'elles occupent sur l'échelle des grandeurs. La première idée qui s'impose est celle d'une évaluation des prestations sociales des individus se réclamant de l'idée de justice, mais selon une diversité de critères qui fait qu'une personne peut être tenue pour « grande » ou « petite », en fonction d'une diversité de grilles de grandeur que les auteurs appellent des économies, en raison de leur cohérence par rapport à un certain type de réussite sociale. Une situation de dispute est engendrée par les épreuves de qualification dans un ordre donné de grandeur. Cette compétition s'accorde bien avec notre concept de lutte pour la reconnaissance. D'entrée de jeu, nos auteurs accordent que les formes de justification présentent « une plus grande variété de formes de justification que les seules formes civiques, domestiques, industrielles, marchandes ou d'opinion » (Boltanski, Thévenot, *De la justification*, p. 25), évoquées dès le descriptif du projet : par exemple, il sera question de « grandeur inspirée », s'agissant des créateurs et des artistes. L'évaluation des performances obéit chaque fois à une batterie de tests auxquels doivent satisfaire des protagonistes dans des situations de contestation, s'ils peuvent être dits « justifiés ». Les disputes, dont il va être question, ne sont pas de l'ordre de la violence mais de l'argumentation, comme le sous-estiment les formes de philosophie poli-

tique qui mettent l'accent principal sur le pouvoir, la domination ou la force. C'est pourquoi la visée de la construction d'une commune humanité, trop vite caractérisée par la solidarité, n'est nullement incompatible avec cette pluralisation des critères de grandeur. Il faut spécifier les formes de justice, non comme Michael Walzer sur la base de « valeurs partagées », mais sur celles de stratégies de justification, relevant chaque fois de ce que les auteurs appellent des « cités » ou des « mondes », pour souligner la cohérence interne des systèmes de transactions et celle des dispositifs et des objets impliqués dans ces transactions. C'est donc d'une sociologie de l'action que l'entreprise relève, même si des concepts de type habermassien comme discussion et argumentation sont mobilisés ; l'accord va rarement sans dispute et c'est sous une forme plurielle que le bien commun légitime est visé : ce que désigne le terme de grandeur. En bref, c'est l'évaluation des personnes par rapport à ces critères et ces épreuves correspondantes qui est en jeu dans l'attribution de la grandeur par le moyen des épreuves de justification.

Le négatif trouve ici sa place sous la forme de sentiments d'injustice suscités – par exemple – par la corruption des épreuves et à proportion des différends que celle-ci suscite. C'est pourquoi on risque de rencontrer plutôt des figures de compromis que de consensus au titre de l'accord. C'est finalement le rapport entre accord et désaccord qui peut être tenu pour l'enjeu le plus vaste de l'entreprise, au-delà de l'opposition entre sociologie du consensus et sociologie du conflit, ou encore entre le holisme et l'individualisme méthodologique. Les formes d'accord sont à décrire en liaison avec les justifications qui les soutiennent : au

nom de quoi la grandeur est-elle en chaque cas attribuée ? Et au terme de quelle épreuve de justification est-elle tenue pour légitime ? C'est donc bien d'accord qu'il est question, mais sous la condition d'une pluralité de principes d'accord.

Les auteurs entreprennent ainsi à l'échelle de la pluralité des ordres de grandeur, ce que les auteurs de langue anglaise avaient entrepris avec succès au seul niveau de l'ordre marchand¹. La cité marchande n'est pour nos auteurs que l'une des cités à prendre en compte. Pour identifier ces cités en fonction de leurs argumentaires respectifs, ils ont eu l'idée intéressante de mettre en couple des textes canoniques appropriés à l'un ou l'autre ordre et des manifestes, des manuels de conseils, des guides de relations publiques, des programmes en usage dans les syndicats, associations, cercles d'études, groupes de pression, etc., dont les arguments ultimes sont « acceptables » sans être fondamentalement « justifiés ». Les auteurs se sont mis d'accord sur une répartition des ordres de grandeur en fonction de six principes supérieurs communs auxquels des individus ont recours pour soutenir un litige ou asseoir un accord méritant d'être tenu pour une forme du bien commun.

C'est ainsi que saint Augustin, dans *La Cité de Dieu*, donne les raisons de construire la grandeur de la *cité de l'inspiration* ; le principe de la grâce est ce qui permet de détacher la grandeur inspirée des autres formes de grandeur qui sont dénoncées comme entachées d'intérêts terrestres corrompus par la « vaine gloire », et de

1. À cet égard, les précédents sont nombreux : Adam Smith, *Théorie des sentiments moraux*, Paris, Guillaumin et Cie ; trad. fr. de Mme S. de Grouchy et la marquise de Condorcet, 1759, 1^{re} éd. – A. Hirschman, *Les Passions et les Intérêts*, Paris, PUF, 1980.

hiérarchiser les sortes de biens, dont l'amour, susceptibles de lier les hommes (nous en trouverons un écho dans nos dernières pages consacrées aux états de paix). Dans cette cité, nul crédit n'est accordé à la reconnaissance par les autres, du moins en termes de renommée.

C'est précisément à celle-ci que se réfère *la cité de l'opinion*, dans laquelle le renom, la grandeur ne dépendent que de l'opinion des autres, les liens de dépendance personnelle décidant de l'importance aux yeux d'autrui. L'honneur est ici tributaire du crédit conféré par autrui, comme le confirme d'autre part le discours pascalien sur les « grandeurs d'établissement ».

Passant de là à la *cité domestique*, les auteurs trouvent dans les écrits de Bossuet destinés aux princes, *La Politique tirée des propres paroles de l'Écriture sainte*¹, l'argumentation la plus structurée en faveur de la cité domestique, avec ses valeurs d'allégeance, de bonté, de justice, d'assistance mutuelle, qui corrigent les aspects d'assujettissement liés à la paternité.

Il n'est pas inattendu que *Le Contrat social* de Rousseau soit tenu pour le référent ultime de la cité civique, avec la subordination à la volonté générale comme principe de légitimation de la grandeur civique. Les rapports de citoyenneté s'y trouvent médiatisés par la relation à une totalité de second niveau, elles-mêmes fondées en raison dans *Le Contrat social* qui fait que tout se passe comme si chaque citoyen contractait avec lui-même et n'opinait que d'après soi, à l'opposé du contrat de soumission du *Léviathan*. L'adversité se réfugie ici dans les intrigues privées et la fourberie. La

1. Bossuet, *La Politique tirée des propres paroles de l'Écriture sainte*, Genève, Droz, 1709, 1^{re} éd.

coupure décisive est entre la cité civique et la triade de la grandeur inspirée, de la grandeur domestique et de la grandeur de renommée.

La *cité marchande*, la première nommée dans l'ouvrage, a son paradigme dans l'œuvre d'Adam Smith ; il a pour intermédiaire les biens rares soumis aux appétits de tous : « Le lien marchand unit les personnes par l'intermédiaire de biens rares soumis aux appétits de tous, et la concurrence des convoitises subordonne le prix attaché à la possession d'un bien aux désirs des autres » (Smith, *Théorie des sentiments moraux*, p. 61). La *Théorie des sentiments moraux* d'Adam Smith constitue à cet égard une préface nécessaire à ses *Recherches sur la nature et la cause de la richesse des nations* ; le lien social y paraît fondé sur un penchant intéressé à l'échange mais en l'absence de tout sentiment d'envie¹.

La confrontation entre monde marchand et monde industriel constitue une des pièces maîtresses de la « présentation des mondes » (Boltanski, Thévenot, *De la justification*, p. 241-262). La *cité industrielle* trouve dans *Du système industriel* de Saint-Simon (1869) son paradigme, à grande distance du *Contrat social* : aux industriels revient de gérer avec expertise les « utilités ».

Je n'entrerai pas dans l'examen des sortes de justification qui occupent la plus grande partie de l'ouvrage ; des choses, des objets extérieurs aux personnes, contri-

1. « On doit à A. Hirschman (1977) d'avoir reconstitué, à travers l'analyse d'une succession d'élaborations intellectuelles des idées de désir, de gloire, d'amour-propre et de vanité, d'appétit, de vertu, etc., l'histoire du traitement des notions de passion et d'intérêt précédant la construction du système de Smith et, plus généralement, les argumentations développées à propos du libéralisme (1977-1982). » Luc Boltanski, Laurent Thévenot, *De la justification. Les économies de la grandeur*, op. cit., p. 68.

buent à la qualification comme cités ou mondes de ces grands ensembles socioculturels. Pas de justice sans justification ; pas de justification sans ajustement entre état des personnes et état des choses. Les litiges et différends ne consistent pas seulement en désaccords sur la grandeur des personnes mais sur la fiabilité de dispositifs matériels donnant consistance à une « situation qui se tient ». À l'abri de ces consensus limités, des arts de vivre individualisés relèvent d'une *phronèsis* sensible à la variété des situations de « délibération » (pour rester dans le vocabulaire aristotélicien).

Pour nous qui sommes attentifs au rôle des motivations négatives, à la suite de Hegel accordant au « crime » une fécondité institutionnelle, et de Honneth appuyant sur les formes du mépris la dynamique des luttes pour la reconnaissance, nous ne pouvons manquer d'évoquer, à la suite de Boltanski et Thévenot, les situations de désaccords inhérentes aux relations entre les mondes. Outre les rivalités créées par les épreuves de justification dans chacun des mondes relevant des économies de la grandeur, la connaissance des autres mondes tend à étendre le désaccord aux épreuves elles-mêmes, voire à en contester la contribution à la réalisation du bien commun. L'accusation peut aller jusqu'à l'invalidation résultant de la confrontation entre deux mondes. La contestation prend alors la forme du *différend*, en l'absence d'une base d'argumentation relevant du même système de justification – différend affectant non seulement les critères de grandeur dans un monde donné, mais la notion même de grandeur : que pèse un grand chef d'industrie aux yeux d'un grand chef d'orchestre ? La capacité à devenir grand dans un autre monde peut se trouver éclipsée par la réussite dans un ordre de grandeur. On peut

développer, à partir de là, une typologie des critiques adressées d'un monde à l'autre en forme de dénonciation¹. Mais l'intérêt, à mon avis, est ailleurs : il est dans la capacité d'éveiller par la critique chaque acteur d'un monde aux valeurs d'un autre monde, quitte à changer de monde. Une nouvelle dimension de la personne est ainsi révélée, celle de comprendre un autre monde que le sien, capacité que l'on peut comparer à celle d'apprendre une langue étrangère au point d'apercevoir sa propre langue comme autre parmi les autres. Si la traduction peut elle-même être interprétée comme une façon de rendre comparable les incomparables, pour faire écho à un titre de Détiennne², c'est alors la capacité au compromis qui ouvre l'accès privilégié au bien commun : « dans un compromis, écrivent nos auteurs, on se met d'accord pour composer, c'est-à-dire pour suspendre le différend, sans qu'il ait été réglé par le recours à une épreuve dans un seul monde » (*op. cit.*, p. 337). La fragilité du compromis dit assez celle du bien commun lui-même en quête de justification propre. Le compromis est toujours sous la menace d'être dénoncé comme compromission par les pamphlétaires de tous bords. Les compromis aussi se prêtent à une typologie³. Cette typologie nous invite à une relecture des procédures d'élargissement des droits subjectifs décrits dans la section précédente ; on peut ainsi tenir le compromis pour la forme que revêt

1. Ce que font nos auteurs dans le chapitre VIII consacré au « Tableau des critiques » (Luc Boltanski, Laurent Thévenot, *De la justification. Les économies de la grandeur*, *op. cit.*, p. 291-334).

2. Marcel Détiennne, *Comparer l'incomparable*, Paris, Le Seuil, coll. « La Librairie du xx^e siècle », 2000.

3. Luc Boltanski, Laurent Thévenot, « Figures du compromis », in *De la justification. Les économies de la grandeur*, *op. cit.*, p. 357sq.

la reconnaissance mutuelle dans les situations de conflit et de dispute résultant de la pluralité des économies de la grandeur.

La question posée au terme de ce parcours est de savoir si le bien commun vaut comme une présupposition ou comme un résultat des conduites de compromis. Le paradoxe est peut-être que le statut de présupposition, qui paraît s'imposer à titre de fin des conduites de compromis, ne se trouve vérifié – *justifié* – que par l'aptitude du bien commun à relativiser l'appartenance à une cité particulière. Lui correspondrait, du côté des personnes, la capacité de se reconnaître comme une figure du passage d'un régime de grandeur à un autre, sans se laisser enfermer dans l'oscillation « entre le relativisme désillusionné et l'accusation pamphlétaire » (*op. cit.*, p. 421), faute d'une position de surplomb présidant à tous les arbitrages. À cet égard, rien ne dispensera les acteurs sociaux de s'en remettre à la sagesse phronétique, qui ne sépare pas la justice de la justesse dans la recherche, en toutes situations, de l'*action qui convient*.

Je ne voudrais toutefois pas m'éloigner d'une analyse qui a pris pour concept directeur l'idée de grandeur, sans examiner ce qui n'est pas pris en compte dans la problématique de la justification, à savoir la dimension verticale impliquée par l'opposition entre grand et petit, et qui paraît faire contraste avec la dimension horizontale de la reconnaissance au plan de l'estime de soi. Nous côtoyons ici le concept difficile d'autorité qui n'est pas discuté comme tel par nos auteurs. Or nous pouvons d'autant moins éluder la difficulté que Hegel, on s'en souvient, consacre la

dernière section de la *Realphilosophie* à une réflexion sur la « formation de la Constitution » et l'obéissance que celle-ci impose. Il était alors question de « dessaisissement » face à la puissance, voire d'éloge de la tyrannie fondatrice. À cet égard, nos lexiques vont dans le même sens en soulignant le côté dissymétrique d'une relation telle que l'autorité qui confronte ceux qui commandent et ceux qui obéissent. On connaît les analyses célèbres de Max Weber portant sur les formes de la domination et les croyances qui leur correspondent du côté du sujet. Certes, le droit de commander n'est pas la violence, dans la mesure où le pouvoir est tenu pour légitime et en ce sens autorisé ou, pour mieux dire, accrédité. Le problème posé par l'autorité avait recroisé une première fois celui de la grandeur dans les écrits de Pascal. C'est à la « grandeur » qu'est opposée la « misère » : « Toutes ces misères, est-il écrit dans les *Pensées*, prouvent sa grandeur. [...] Ce sont misères de grands seigneurs. Misères d'un roi déposé¹. » Certes, Pascal n'est pas dupe des prestiges de la grandeur qu'il justifie pragmatiquement comme un remède aux déchirements inévitables du lien social, comme on voit dans les *Conseils au jeune prince* et dans le *Traité de la grandeur* dans les écrits de morale de Pierre Nicole.

Ce n'est pas le lieu d'embrasser le problème dans toute son ampleur². Je me limiterai ici à l'aspect culturel de l'autorité, laissant de côté le point aveugle de l'autorité institutionnelle et plus précisément politique, dont notre insistance sur le lien social nous a tenu à l'écart.

1. Blaise Pascal, *Pensées*, éd. Lafuma, n° 116.

2. Cf. Paul Ricoeur, *Le Juste II*, « Les paradoxes de l'autorité », Paris, Esprit, 2000.

À cet égard, un élément de verticalité s'était glissé dans nos analyses lexicales sur lesquelles s'ouvrait notre toute première étude : la reconnaissance-adhésion, propre au « tenir pour vrai », comportait un « valoir-plus » dont l'aveu n'allait pas sans évoquer une dimension de hauteur. Toute l'énigme de l'idée d'autorité se trouvait ainsi opposée au cœur de l'analyse lexicale du terme « reconnaissance » par ce « valoir-plus ».

Un aspect de l'autorité, plus aisément compatible avec l'horizontalité du vivre-ensemble, se détache clairement du pouvoir de commander appelant obéissance ; on peut l'appeler, avec Gadamer dans une page remarquable de *Vérité et Méthode*, « reconnaissance de la supériorité¹ ». La notion de grandeur de nos sociologues paraît proche de l'idée gadamérienne de reconnaissance de la supériorité, dans la mesure où chacun des argumentaires considérés renvoie à des croyances partagées concernant la supériorité des valeurs qui distinguent chacun des modes de vie propres à une cité. Le rapport, faut-il avouer, est alors circulaire entre la supériorité des valeurs alléguées dans ce cadre limité

1. « L'autorité des personnes n'a pas son fondement ultime dans un acte de soumission et d'abdication de la raison, mais dans un acte de reconnaissance et de connaissance : connaissance que l'autre est supérieur en jugement et en perspicacité, qu'ainsi son jugement l'emporte, qu'il a prééminence sur le nôtre. Ce qui est lié au fait qu'en vérité l'autorité ne se reçoit pas, mais s'acquiert, et doit nécessairement être acquise par quiconque y prétend. Elle repose sur la reconnaissance, par conséquent, sur un acte de la raison même qui, conscient de ses limites, accorde à d'autres une plus grande perspicacité. Ainsi comprise en son vrai sens, l'autorité n'a rien à voir avec l'obéissance aveugle à un ordre donné. Non, l'autorité n'a aucune relation directe avec l'obéissance : elle est directement liée à la connaissance. » Gadamer, *Vérité et Méthode, les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, édition intégrale revue et complétée par Pierre Fruchon, Jean Grandin et Gilbert Merlio, Paris, Le Seuil, p. 300.

et l'acte de reconnaissance qui s'exprime dans la participation aux épreuves de qualification tout au long du processus de justification.

Le modèle le plus accompli de reconnaissance de la supériorité serait à chercher dans le rapport d'enseignement entre maître et disciple. Dans le *De Magistro*, saint Augustin met face à face dès l'exorde deux actes, celui d'enseigner et celui d'apprendre, reliés par celui d'interroger, de chercher. Il faut avouer que la sorte de supériorité alléguée dans les argumentaires de chacun des mondes évoqués par Boltanski et Thévenot est loin du modèle de reconnaissance de supériorité proposé par le rapport entre le maître – dont la parole fait autorité – et son disciple. Pour rendre justice à l'ouvrage de Boltanski et Thévenot, il faut leur accorder le droit de découper dans le champ immense des procédures d'institutionnalisation du lien social l'ensemble relativement autonome des figures d'allégeance justifiées par les procédures de justification prises en compte dans les *Économies de la grandeur*. Reste que le rapport vertical d'autorité, même tenu dans les limites de l'autorité énonciative¹, discursive, scripturaire, constitue l'épine dans la chair pour une entreprise comme la nôtre, délibérément limitée aux formes *réiproques* de la reconnaissance mutuelle.

Multiculturalisme et « politique de reconnaissance »

J'ai tenu à garder pour la fin la forme de lutte pour la reconnaissance qui a le plus contribué à populariser le thème de la reconnaissance, quitte à le banaliser :

1. Sur le concept d'autorité énonciative, distinguée de l'autorité institutionnelle, cf. Paul Ricoeur, *Le Juste II*, *op. cit.*, p. 119.

elle est liée au problème que pose le multiculturalisme, ainsi que les combats conduits sur d'autres fronts, que ce soit par des mouvements féministes, des minorités noires ou des ensembles culturels minoritaires (on réserve le terme « multiculturalisme » aux demandes de respect égal venant de cultures effectivement développées à l'intérieur d'un même cadre institutionnel). L'enjeu commun à ces luttes disparates mais souvent convergentes est la reconnaissance de l'identité distincte de minorités culturelles défavorisées. Il s'agit donc d'identité, mais au plan collectif et dans une dimension temporelle qui embrasse des discriminations exercées contre ces groupes dans un passé qui peut être séculaire, s'agissant de l'histoire de l'esclavage, voire multiséculaire, s'agissant de la condition féminine. La revendication portant sur l'égalité au plan social met en jeu l'estime de soi, médiatisée par les institutions publiques relevant de la société civile, comme l'université, et finalement l'institution politique elle-même.

Une raison de réserver pour la fin cette forme de lutte pour la reconnaissance, en dépit de sa visibilité sur la scène publique, en particulier dans les pays anglo-saxons, réside dans le caractère hautement polémique d'une notion comme le multiculturalisme qui rend difficile le maintien dans la posture descriptive qui a été la nôtre jusqu'ici. Il est difficile de ne pas devenir ce que Raymond Aron appelait un « observateur engagé » : observateur, dans la mesure où son premier devoir est de comprendre les thèses antagonistes et de donner l'avantage aux arguments les meilleurs.

J'ai trouvé dans l'essai de Charles Taylor, intitulé précisément « Politique de reconnaissance », un

modèle d'argumentation croisée qui trouve ses limites dans une situation polémique où l'auteur est personnellement engagé, s'agissant du destin du Québec francophone¹. Charles Taylor trouve d'abord dans le spectacle des luttes pour la reconnaissance menées par des groupes minoritaires ou subalternes une confirmation de « la thèse que notre identité est partiellement formée par la reconnaissance ou par son absence, ou encore par la mauvaise perception qu'en ont les autres » (Taylor, *Multiculturalisme*, p. 41). Le corollaire vaut : les dommages en question atteignent l'image que se font d'eux-mêmes les membres des groupes lésés, image qu'ils perçoivent comme dépréciative, méprisante, voire avilissante. La gravité du défaut de reconnaissance dont les membres de ses groupes s'estiment victimes procède de l'intériorisation de cette image sous forme d'autodépréciation. Taylor amorce sa tentative d'explication en notant que cette préoccupation éminemment moderne, qui joint l'identité à la reconnaissance, n'a été rendue possible, comme l'observent de leur côté Habermas et Honneth, d'une part par l'effondrement des hiérarchies sociales qui avaient placé l'honneur au sommet des valeurs d'estime, d'autre part par la promotion de la notion moderne de dignité avec son corollaire, la reconnaissance égalitaire ; mais à la version universalisante de la dignité s'est trouvée ajoutée l'affirmation d'une identité individualiste, qui peut se réclamer de Rousseau et de Herder, et qui a trouvé dans le vocabulaire contemporain de l'authenticité son *pathos* distinctif, quitte à préserver, voire à renforcer, le caractère

1. Charles Taylor, *Multiculturalisme. Différence et démocratie*, Paris, Flammarion, 1994.

foncièrement « dialogal » d'une revendication qui assume une dimension franchement collective : c'est collectivement, pourrait-on dire, qu'on exige une reconnaissance singularisante.

Charles Taylor, soucieux de bonne argumentation, concentre la discussion sur les titres d'une « politique de la différence », politique qu'il oppose à celle fondée sur le principe d'égalité universelle. L'auteur s'efforce de voir, dans le passage de l'une à l'autre politique, un glissement plutôt qu'une opposition frontale, suscité par le changement de définition du statut égalitaire impliqué par l'idée même de dignité ; c'est l'égalité qui, d'elle-même, appellerait un traitement différentiel, jusqu'à appeler au plan institutionnel des règles et des procédures de *discrimination inversée*. Ce qui est reproché à l'universalisme abstrait serait d'être resté « aveugle aux différences » au nom de la neutralité libérale. Deux politiques également fondées sur la notion de respect égal entrent ainsi en conflit à partir d'un même concept directeur, celui de dignité avec ses implications égalitaires.

Cette approche bienveillante trouve toutefois sa limite, s'agissant de son application institutionnelle, dans la discrimination inversée, exigée au nom du tort commis dans le passé aux dépens des populations concernées. Ces procédures institutionnalisées seraient éventuellement acceptables si elles ramenaient à cet espace social réputé aveugle aux différences et ne tendaient pas à s'installer en permanence. Cette situation conflictuelle extrême projette au premier plan les oppositions de fond concernant la notion même de dignité : la version libérale classique fait fonds sur le statut d'agent rationnel, partagé par tous à titre de potentiel humain universel. C'est ce potentiel que nous avons

vu à l'œuvre dans la section précédente au titre de l'élargissement de la sphère d'individus accédant aux droits subjectifs ; dans le cas de la politique de la différence, c'est du fonds culturel différencié que procède l'exigence de reconnaissance universelle, l'affirmation d'un prétendu potentiel humain universel étant elle-même tenue pour la simple expression d'une culture hégémonique, celle de l'homme blanc, de sexe masculin, à son apogée à l'époque des Lumières. Au bout de l'argument, c'est l'universel identique qui paraît discriminatoire¹, un particularisme se déguisant en principe universel. C'est alors la volonté générale, présumée par l'argument de Rousseau, qui se trouve accusée de tyrannie homogénéisante par la politique de la différence. La question posée est bien de savoir si « toute politique de dignité égale, fondée sur la reconnaissance de capacité universelle, est vouée à être également homogénéisante » (*op. cit.*, p. 72).

Le point de résistance serait alors dans le refus de reconnaître à l'idée de différents desseins collectifs et à celle de droit à la survivance, comme dans le cas du Québec, une sorte de légitimité distincte de celle investie dans la Constitution et dans le concept afférent de droits constitutionnels. C'est dans les institutions d'enseignement et dans les règles de commerce que s'affrontent de nos jours, dans le monde saxon et en particulier au Canada, la politique de la différence et celle de l'universalisme libéral.

Un observateur moins engagé que Taylor serait tenté de transposer aux conflits de légitimité le modèle de

1. « L'accusation portée par les formes les plus radicales de la politique de la différence est que les libéralismes "aveugles" sont eux-mêmes les reflets de cultures particulières. » Charles Taylor, *Multiculturalisme. Différence et démocratie*, *op. cit.*, p. 64.

compromis proposé ci-dessus pour un type de conflit dans lequel les allégeances ne revêtent pas la forme de destin collectif, encore moins de droit à la survivance. Il reste au témoin engagé à demander à ses contradicteurs d'apporter dans les discussions, comme il s'efforce lui-même de le faire, leurs meilleurs arguments. L'urgence est grande pour les sociétés libérales, au sens politique et non économique du mot, dans la mesure où elles sont toutes désormais confrontées à des problèmes de minorités, la configuration des États-nations ne recouvrant pas la carte des différences ethnoculturelles. Désormais, il sera dit qu'une société libérale « se singularise en tant que telle par la manière dont elle traite ses minorités, y compris celles qui ne partagent pas les définitions publiques du bien, et par-dessus tout par les droits qu'elle accorde à tous ses membres » (*op. cit.*, p. 81).

Cette dernière maxime définit une « politique de reconnaissance », dont le bénéfice au plan personnel ne peut être que l'accroissement de l'estime de soi.

Au terme de notre parcours des figures de la lutte pour la reconnaissance, je voudrais mettre en question l'emprise de l'idée de lutte à tous les stades. Je rappelle la raison du choix de cet angle d'attaque pour les expériences rencontrées. Il s'agissait au départ de donner la réplique à la version naturaliste de l'état de nature chez Hobbes, déjà opposée aux thèses des fondateurs de l'école de « droit naturel » : le *Léviathan* exclut tout motif originellement moral, non seulement pour sortir de l'état de guerre de tous contre tous, mais pour reconnaître l'autre comme partenaire

des passions primitives de compétition, de défiance et de gloire. Hegel offrait à cet égard un puissant instrument spéculatif, mettant au service d'un procès de réalisation effective de la conscience ou de l'Esprit les ressources du négatif; on n'a pas oublié les pages sur le « crime » comme générateur de normativité. L'être-reconnu devenait ainsi l'enjeu du procès entier, dénommé lutte pour la reconnaissance dans la « réactualisation systématique » de l'argumentation hégélienne: un fort accent y a été mis sur les formes négatives du déni de reconnaissance, sur le mépris. Quant à l'être-reconnu lui-même vers lequel tend le processus entier, il a gardé jusqu'à la fin une part de mystère. Certes, on mettait en regard des exigences normatives, et des blessures à la mesure de ces exigences, le bilan de nouvelles capacités personnelles suscitées par le procès de lutte pour la reconnaissance; en corrélation avec les modèles successifs de reconnaissance, on a pu nommer la *confiance en soi*, le *respect*, l'*estime de soi*, dont on a de plus détaillé les modalités. Néanmoins, cette promotion de capacités subjectives nouvelles, s'ajoutant à celles recensées dans notre deuxième étude, n'a pas empêché que prenne forme un sentiment de malaise affectant les prétentions attachées à l'idée même de lutte.

Quand, demanderons-nous, un sujet s'estimera-t-il véritablement reconnu?

On soustrairait une partie de la virulence de la question en arguant que notre investigation s'est arrêtée au seuil du politique au sens précis de théorie de l'État; à cet égard, on est resté bien en deçà des certitudes liées à une philosophie politique menée à son stade d'achèvement. Qu'il suffise d'évoquer les formules péremptoires des *Principes de la philosophie du*

droit: « L'État est l'effectivité de l'idée éthique – l'esprit éthique en tant que volonté substantielle, pour soi distincte, *manifeste*, volonté qui se pense et a savoir de soi, et qui accomplit ce qu'elle sait, dans la mesure où elle le sait » (Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, § 257). La reconnaissance est encore une fois nommée: « L'État est l'effectivité de la liberté concrète; or la *liberté concrète* consiste en ce que la singularité de la personne et ses intérêts particuliers ont leur *développement* complet et la *reconnaissance de leur droit* pour soi [...], tout comme, d'une part, ils *passent* d'eux-mêmes à l'intérêt de l'universel, [et] d'autre part, avec [leur] savoir et [leur] vouloir, reconnaissent celui-ci, en l'occurrence comme leur propre *esprit substantiel*, et sont *actifs* à son service, en tant qu'il est leur *fin ultime...* » (*op. cit.*, § 260). Mais il n'est pas inopportun de rappeler que, faute d'un développement comparable du droit étatique externe, les *Principes* s'achèvent sur une esquisse de l'« histoire du monde », dont on connaît par ailleurs les prétentions devenues incroyables. On n'oublie pas non plus que les *Principes de la philosophie du droit*, aussi grandiose qu'en soit le développement, ne recouvrent que l'espace de sens de l'Esprit objectif et cèdent le champ à l'Esprit absolu qui fait place à une autre problématique que celle de la reconnaissance, laquelle ne coïncide qu'avec la sphère de l'« éthicité », où le « je » est un « nous ».

Notre doute ne porte donc que sur cette région de l'esprit et sur les modèles de reconnaissance qui en relèvent. Dans ces limites, ce doute prend la forme d'une question: la demande de reconnaissance affective, juridique et sociale, par son style militant et conflictuel, ne se résout-elle pas en une demande indéfinie, figure de « mauvais infini »? La question ne

PARCOURS DE LA RECONNAISSANCE

concerne pas seulement les sentiments négatifs de manque de reconnaissance, mais bien les capacités conquises, ainsi livrées à une quête insatiable. La tentation est ici d'une nouvelle forme de « conscience malheureuse », sous les espèces soit d'un sentiment inguérissable de victimisation, soit d'une infatigable postulation d'idéaux hors d'atteinte.

Pour conjurer ce malaise d'une nouvelle « conscience malheureuse » et des dérives qui en découlent, je propose de prendre en considération l'*expérience effective* de ce que j'appelle des états de paix, et de les mettre en couple avec les motivations négatives et positives d'une lutte « interminable », comme peut l'être l'analyse au sens psychanalytique du terme. Mais je veux dire dès maintenant ce que j'attends et ce que je n'attends pas de cette mise en couple. Les expériences de reconnaissance pacifiée ne sauraient tenir lieu de résolution des perplexités suscitées par le concept même de lutte, encore moins de résolution des conflits en question. La certitude qui accompagne les états de paix offre plutôt une confirmation que la motivation morale des luttes pour la reconnaissance n'est pas illusoire. C'est pourquoi il ne peut s'agir que de trêves, d'éclaircies, on dirait de « clairières », où le sens de l'action sort des brumes du doute avec l'estampille de *l'action qui convient*.

V

La lutte pour la reconnaissance et les états de paix

La thèse que je voudrais argumenter dans la dernière section de cette troisième étude se résume ainsi : l'alternative à l'idée de lutte dans le procès de la reconnaissance mutuelle est à chercher dans des expériences pacifiées de reconnaissance mutuelle, reposant sur des médiations symboliques soustraites tant à l'ordre juridique qu'à celui des échanges marchands ; le caractère exceptionnel de ces expériences, loin de les disqualifier, en souligne la gravité, et par là même en assure la force d'irradiation et d'irrigation au cœur même des transactions marquées du sceau de la lutte. Avant de développer cette thèse apparentée à celle de Marcel Henaff dans *Le Prix de la vérité* (j'expliquerai le moment venu la raison de ce titre), j'ai tenu à me mesurer à des arguments qui font obstacle à l'adoption hâtive d'une interprétation trop favorable à ma tentative de coupler l'idée de lutte pour la reconnaissance à ce que j'appelle avec certains auteurs des états de paix¹.

Les obstacles sont au nombre de deux. Le premier est lié à l'existence dans notre culture de modèles d'états de paix connus sous leur dénomination grecque

1. Luc Boltanski, *L'Amour et la Justice comme compétences*, deuxième partie, « *Agapè. Une introduction aux états de paix* », Paris, Métailié, 1990.

d'origine *philia* (au sens aristotélicien), *eros* (au sens platonicien), *agapè* (au sens biblique et post-biblique), dont le troisième, *agapè*, paraît réfuter à l'avance l'idée de reconnaissance mutuelle dans la mesure où la pratique généreuse du don, du moins sous sa forme « pure », ne requiert, ni n'attend de don en retour. La question sera de savoir si le caractère unilatéral de la générosité propre à l'*agapè* ne doit pas être tenu en réserve pour faire face au péril inverse que fait courir à l'idée de reconnaissance mutuelle une logique de la réciprocité qui tend à effacer les traits interpersonnels qui distinguent ce que, dès le début de cette étude, je préfère dénommer mutualité, pour la distinguer de la sorte de circularité autonome attachée aux formes logiques de la réciprocité. Le paradoxe du don et du contre-don constituera, à cet égard, le lieu polémique par excellence, où l'unilatéralité de l'*agapè* sera habilitée à exercer sa fonction critique à l'égard d'une logique de la réciprocité qui transcende les gestes discrets des individus dans la situation d'échange de dons. Le terrain sera ainsi dégagé pour une interprétation de la mutualité du don fondée sur l'idée de reconnaissance symbolique.

1. Un état de paix : *agapè*

C'est dans le cadre d'une sociologie de l'action que Luc Boltanski traite de l'amour et de la justice comme de compétences. La problématique de cette discipline se résume dans la proposition : « Ce dont les gens sont capables » (titre de la première partie de l'ouvrage)¹.

1. Cette maxime est à mettre en rapport avec les thèses antérieures des *Économies de la grandeur*, ouvrage évoqué ci-dessus.

Il est remarquable que les « états de paix », l'*agapè* en tête, soient globalement opposés aux états de lutte qui ne se résument pas aux violences de la vengeance, que notre prochain modèle place au titre de la réciprocité concurremment au don et au marché, mais incluent aussi et principalement les luttes ressortissant à la justice, comme en témoigne le procès au tribunal. C'est même sur l'opposition entre la lutte sous le signe de la justice et la trilogie des états de paix, dont l'*agapè* est la figure ici privilégiée, que l'ouvrage se construit.

C'est donc d'abord par contraste avec la justice que l'*agapè* fait valoir ses titres : la justice, en effet, n'épuise pas la question de l'arrêt de la dispute ouverte par la violence et réouverte par la vengeance. La référence de la justice à l'idée d'équivalence contient en germe de nouveaux conflits suscités par la pluralité des principes de justification relatifs à la structure conflictuelle des « économies de la grandeur », évoquées ailleurs par l'auteur. Cette observation ne nous étonne pas : nous avons assez souligné la place de la référence à la justice dans nos modèles de lutte pour la reconnaissance. Si l'arrêt de la dispute est le premier critère de l'état de paix, la justice ne passe pas le test. L'*agapè*, en revanche, rend inutile la référence aux équivalences parce qu'elle ignore la comparaison et le calcul.

La frontière est plus dissimulée avec l'état de paix dont l'*agapè* paraît le plus proche, la *philia*. Elle concerne précisément la réciprocité. L'essentiel des analyses de l'*Éthique à Nicomaque* sur l'amitié porte sur les conditions les plus propices à la reconnaissance mutuelle, cette reconnaissance rapprochant l'amitié de la justice, dont le traité d'Aristote dit que, sans être une figure de la justice, elle lui est apparentée.

Plus subtilement encore, l'*agapè* se distingue de l'*eros* platonicien par l'absence du sentiment de privation qui nourrit son désir d'ascension spirituelle. L'abondance du cœur, du côté de l'*agapè*, exclut ce sens de la privation. Le trait le plus important pour notre propos réside dans l'ignorance du contre-don dans l'effusion du don en régime d'*agapè*. C'est ici un corollaire de l'absence de référence de l'*agapè* à toute idée d'équivalence. Non que l'*agapè* ignore le rapport à l'autre, comme les propos sur le prochain et sur l'ennemi l'attestent; mais elle inscrit ce rapport de recherche apparente d'équivalence en le soustrayant au jugement. Il s'agit au mieux d'une équivalence qui ne se mesure ni ne se calcule. La seule réciprocité évoquée dans ce contexte relève précisément de l'ordre du jugement et prend figure de malédiction à la façon d'une *nemesis* du jugement condamnatore: «Jugez et vous ne serez pas jugé.» Avec le jugement tombe le calcul, et avec le calcul le souci. L'insouciance de l'*agapè* est ce qui lui permet de suspendre la dispute, même en justice. L'oubli des offenses qu'elle inspire ne consiste pas à les écarter, encore moins à les refouler, mais à «laisser aller», selon un mot d'Hannah Arendt parlant du pardon. L'*agapè* n'est pas pour autant inactive: Kierkegaard peut s'étendre longuement sur les «œuvres de l'amour¹»; sortie du champ de la comparaison, l'*agapè* a un regard «pour l'homme que l'on voit»; le caractère «incommensurable» des êtres rend «la réciprocité infinie de part et d'autre». L'amour reste sans réplique aux questions parce que la justification lui est étrangère en même temps que

1. Søren Kierkegaard, *Œuvres complètes*, t. XIV, Paris, Éd. de l'Orante, 1980.

l'attention à soi. Plus énigmatiquement encore, l'*agapè* se tient dans la permanence, dans ce qui demeure, son présent ignorant le regret et l'attente. Si elle n'argumente pas en termes généraux, elle se laisse dire par exemples et paraboles, dont l'issue extravagante désorientait l'auditeur sans être assurée de le réorienter.

La question posée par l'*agapè* à la sociologie de l'action à travers Boltanski est aussi la nôtre : « La théorie de l'*agapè* pose un problème central, qui est celui de son statut. S'agit-il d'une construction permettant de décrire des actions accomplies par les personnes dans la réalité, d'un idéal partiellement réalisable, d'une utopie ou d'une tromperie ? » (Boltanski, *L'Amour et la Justice comme compétences*, p. 199.) Cette question tire son sérieux et sa gravité du crédit fait au discours de l'*agapè*, dès lors qu'on ne le tient ni pour illusoire ni pour hypocrite. C'est sur son impact sur la pratique même de la réciprocité, tel que son concept de prochain le remet en chantier, que se joue cette crédibilité : le prochain, non comme celui qui se trouve proche, mais celui dont on se rapproche. C'est alors dans la dialectique entre l'amour et la justice, ouverte par ce rapprochement, que consiste l'épreuve de crédibilité du discours de l'*agapè*.

L'*agapè* se prête à cette épreuve d'abord à la faveur de son entrée en langage qui la rend en quelque façon commensurable avec le discours de la justice. Car l'*agapè* parle ; aussi étranges que soient ses expressions, elles s'offrent à la compréhension commune ; le discours de l'*agapè* est avant tout un discours de louange : dans la louange, l'homme se réjouit à la vue de son objet régnant au-dessus de tous les autres objets de son souci. La louange est, dans le vocabulaire de Charles Taylor, une « évaluation forte » émise sous le mode du chant :

l'hymne à l'amour de l'Épître de Paul aux Corinthiens (chapitre XIII) en est le paradigme. La hauteur de l'*agapè* est en outre célébrée sur le mode optatif des macarismes (« Heureux celui qui... »). L'*agapè* fait un pas en direction de la justice en revêtant la forme verbale du commandement : « Tu aimeras », que Rosenzweig oppose, dans *L'Étoile de la Rédemption*, à la loi et sa contrainte morale. Le commandement qui précède toute loi est la parole que l'amant adresse à l'aimée : aime-moi ! C'est l'amour lui-même se recommandant par la tendresse de son objurgation ; on oserait parler ici d'un usage poétique de l'impératif, voisin de l'hymne et de la bénédiction. Ajoutons à ces deux traits discursifs la puissance de métaphorisation qui s'attache aux expressions de l'*agapè* et lui fait rejoindre les ressources analogiques de l'amour érotique, comme en témoigne le *Cantique des Cantiques*¹.

Cette entrée en langage de l'*agapè* n'abolit certes pas la disproportion entre amour et justice, que Pascal porte aux extrêmes dans son fameux fragment sur les Ordres de grandeur². C'est précisément sur le travail de la disproportion que consiste la dialectique de l'amour et de la justice qui se prolongera jusque dans le paradoxe du don rendu. Et c'est encore au niveau du langage que cette dialectique discordante se laisse appréhender : l'*agapè* se déclare, se proclame, la justice

1. Dans l'ouvrage collectif *Penser la Bible*, j'intitule le chapitre consacré au *Cantique des Cantiques* « Le jardin des métaphores ». Cette capacité de signifier plus de l'amour érotique a été sous-estimée par Nygren dans son opposition entre *eros* et *agapè*, suivi en cela par tous ceux qui ont construit sur la dichotomie entre *eros* et *agapè*.

2. « Tous les corps ensemble, et tous les esprits ensemble, et toutes leurs productions, ne valent pas le moindre mouvement de charité. Cela est d'un ordre infiniment plus élevé. » Blaise Pascal, *Pensées*, Éd. Brunschvicg, section 12.

argumente. Au tribunal, cette argumentation reste au service de la dispute à laquelle s'opposent les états de paix. La distance entre dispute juridique et états de paix est en un sens portée à son comble lorsque l'arrêt de justice met fin au procès et à son assaut d'arguments ; l'arrêt tombe comme une parole qui sépare, mettant d'un côté le plaignant déclaré victime et de l'autre son adversaire déclaré coupable ; le juge se rappelle alors à nous comme porteur non seulement de la balance, mais du glaive. La dispute est tranchée ; mais elle est seulement soustraite à la vengeance sans être rapprochée de l'état de paix.

Mais ce n'est pas seulement au plan de la justice pénale que le lien entre justice et argumentation est flagrant ; il l'est de multiples façons dans les situations où des individus sont soumis à des épreuves de justification suscitées par la conquête ou la défense d'une position dans l'une ou l'autre des cités relevant des économies de la grandeur au sens de Thévenot et Boltanski. Ces situations de justification sont propres à des sociétés comme les nôtres qui se laissent définir en termes de distribution de biens marchands et de biens non marchands (rôles, tâches, droits et devoirs, avantages et désavantages, bénéfiques et charges) ; les individus n'auraient pas d'existence sociale sans ces règles de distribution qui leur confèrent une place dans l'ensemble. C'est ici qu'intervient la justice, en tant que justice distributive, comme vertu des institutions présidant à toutes les opérations de partage. « Rendre à chacun son dû », telle est, dans une situation quelconque de distribution, la formule la plus générale de la justice. Depuis Aristote, les moralistes soulignent le lien entre le juste ainsi défini et l'égal : « Traiter de façon semblable les cas semblables. »

Un pont peut-il être jeté entre la poétique de l'*agapè* et la prose de la justice, entre l'hymne et la règle formelle ? Ce pont doit être jeté, car les deux régimes de vie, selon l'*agapè* et selon la justice, renvoient au même monde de l'action où ils ambitionnent de se manifester comme « compétences » ; l'occasion privilégiée de cette confrontation est précisément le don. Car l'*agapè*, qu'on a pu dire par ailleurs étrangère au désir, car sans privation, ne comporte qu'un désir, celui de donner ; c'est l'expression de sa générosité. Elle surgit alors dans le milieu d'un monde coutumier où le don revêt la forme sociale d'un échange où l'esprit de justice s'exprime, comme dans le reste de son règne, par la règle d'équivalence. Quelles que soient les origines archaïques de l'économie du don, qui fera l'objet de la prochaine discussion, le don est encore présent dans nos sociétés par ailleurs dominées par l'économie marchande où tout a un prix, mais soumis à des codes sociaux régissant les rapports entre don et contre-don. L'homme de l'*agapè*, celui auquel la sociologie de l'action reconnaît un visage et un comportement, se trouve égaré dans ce monde du calcul et de l'équivalence, où il est incapable de conduites de justification ; ignorant l'obligation de donner en retour, il ne dépasse pas le geste premier sans rien attendre en retour.

Dostoïevski a donné à cet innocent la figure inoubliable de l'*Idiot*. Non que le prince Mychkine soit ce qu'on appelle ordinairement un idiot : il a une intelligence stupéfiante des situations qui le rend présent partout où il y a dispute et contestation. Mais il n'arbitre pas selon la règle de justice. Son action est chaque fois celle qui convient sans faire le détour de la règle générale. On oserait caractériser son action en termes de

justesse plutôt que de justice. Du coup, la tonalité dominante des actions entre l'homme du premier geste, l'homme de l'*agapè*, et celui du second geste, celui de la justice, ne peut être caractérisée que par le *malentendu*. L'*agapè* a perdu la « pureté » qui l'exclut du monde, et la justice la sécurité que lui confère la soumission à la règle d'équivalence ; si l'on ajoute, avec Boltanski, que dans les situations concrètes de la vie il est loisible à chaque partenaire de « basculer » d'un régime à l'autre, le malentendu est complet¹.

Ce malentendu et ces basculements sont peut-être une des clés des paradoxes du don et du contre-don qui vont maintenant nous occuper : peut-être font-elles partie également de la solution de ces paradoxes en termes de reconnaissance mutuelle.

2. Les paradoxes du don et du contre-don et la logique de la réciprocité

C'est de la discussion de l'ouvrage de Marcel Mauss, *Essai sur le don*², qu'a procédé l'interprétation du concept de réciprocité que je tiens pour une alterna-

1. L'auteur s'est essayé à décrire ces allers-retours d'un régime à l'autre, où l'on voit tour à tour le généreux acculé à se justifier, si par exemple son don est refusé, et le procédurier attendri par la liberté et l'insouciance du généreux et son caractère apparemment erratique. On peut se demander si la juxtaposition dans l'Évangile de Luc entre le commandement d'aimer les ennemis, complété par la condamnation de l'attente du don en retour, et la répétition de la règle d'or ne relève pas de ce balancement. (Luc, 6, 27-35.)

2. Marcel Mauss, *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, in *L'Année sociologique*, seconde série, 1923-1924, t. I, repris dans *Sociologie et Anthropologie*, Paris, PUF, 1950, rééd. coll. « Quadrige », 1999, précédé d'une introduction à l'œuvre de Marcel Mauss par Claude Lévi-Strauss.

tive à la thèse qui fait de l'idée de reconnaissance mutuelle la clé des paradoxes du don et du contre-don.

Pour le dire vite, Mauss place le don sous la catégorie générale des échanges, au même titre que l'échange marchand, dont il serait la forme archaïque. C'est sur ces traits archaïques que se penche le sociologue-ethnologue. Ce qui fait énigme dans les pratiques de l'échange de dons chez des populations comme les Maoris de Nouvelle-Zélande, ce n'est pas l'obligation de donner, ni même celle de recevoir, mais celle de rendre en retour. Comment expliquer « le caractère volontaire, pour ainsi dire apparemment libre et gratuit, et cependant contraint et intéressé de ces prestations » (Mauss, *Essai sur le don*, p. 147) ? Qu'est-ce qui fait le lien entre les trois obligations : donner, recevoir, rendre ? Mauss formule en ces termes la question : « Quelle force y a-t-il dans la chose qu'on donne qui fait que le donataire la rend ? » Par cette formule, Mauss adopte le langage des populations observées, non seulement en faisant porter l'interrogation sur l'énergie du lien qui soutient l'obligation du don en retour, mais en plaçant cette force dans la chose donnée, laquelle est tenue pour non inerte : « Dans les choses échangées au Potlatch, il y a une vertu qui force les dons à circuler, à être donnés et être rendus » (*op. cit.*, p. 214). Restant au plus près de la tradition maori, Mauss adopte de cette façon la conceptualité latente attachée par cette tradition au mot *hau* pour désigner cette force qui dans le don oblige au retour. C'est ce crédit fait par l'ethnologue à l'interprétation donnée par les indigènes eux-mêmes de leur propre pratique qui a lancé la discussion.

Dans son « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss », Claude Lévi-Strauss reproche à l'auteur sa soumission à l'interprétation par le *hau*. L'ethnologue, demande-t-il, ne s'est-il pas laissé « mystifier par l'indigène » ? L'explication rationnelle de l'énigme du contre-don est tout autre : « Le *hau* n'est pas la raison dernière de l'échange. C'est la forme consciente sous laquelle des hommes d'une société déterminée [...] ont appréhendé une nécessité inconsciente dont la raison est ailleurs. » En recourant à la notion d'inconscient, Lévi-Strauss reporte l'explication sur un autre registre que le vécu conscient, celui des règles de la pensée symbolique ; c'est la vérité de l'échange en tant qu'il obéit à des règles que la notion de *hau* aurait pour fonction de dissimuler aux yeux des Maoris. Là où la pensée magique invoquait une force cachée, rappelant la « vertu dormitive » des médiévaux, le savant porte en pleine lumière une simple règle de l'échange.

Claude Lefort¹, comme le rappelle Luc Boltanski qui le cite, fut un des premiers à reprocher à Lévi-Strauss de manquer, dans son ambition de réduire le social à un univers calculable par des règles, « l'intention immanente aux conduites ». C'est la signification même du don qui est ainsi éliminée. Or cette signification se dérobe aussi longtemps que l'on se dispense de rapporter l'obligation de rendre à « l'obligation de donner telle qu'elle se manifeste dans le premier don, du don en tant qu'acte ». Claude Lefort anticipait l'interprétation qui sera proposée plus loin, quand il

1. Claude Lefort, « L'échange et la lutte des hommes », 1951, repris dans *Les Formes de l'histoire. Essai d'anthropologie politique*, Paris, Gallimard, 1978.

écrivait : « L'idée que le don doit être retourné suppose qu'autrui est un autre moi qui doit agir comme moi ; et ce geste en retour doit me confirmer la vérité de mon propre geste, c'est-à-dire ma subjectivité [...], les hommes confirmant les uns aux autres qu'ils ne sont pas des choses. » Une sociologie de l'action, opposée à une sociologie du fait social de tradition durkheimienne, pourra reprendre à son compte la critique de Claude Lefort inspirée de la phénoménologie de Merleau-Ponty ; elle refusera de sacrifier les justifications des acteurs aux constructions d'un observateur extérieur.

C'est ce sacrifice des justifications invoquées par les agents sociaux que je crains de voir consommé dans une logique de la réciprocité comme celle que propose Mark Rogin Anspach, dans *À charge de revanche. Figures élémentaires de la réciprocité*¹. Dans l'avant-propos, l'auteur déclare : « Une relation de réciprocité ne saurait se réduire à un échange entre deux individus. Un tiers transcendant émerge à chaque fois, même si ce tiers n'est rien d'autre que la relation elle-même qui s'impose comme acteur à part entière » (Anspach, *À charge de revanche*, p. 5).

En quittant le plan de la sociologie de l'action, nous quittons non seulement celui des justifications données par les acteurs, mais aussi celui où peuvent s'opposer deux « compétences », la justice et l'amour. L'*agapè*, perdue de vue, ne peut à ce stade qu'être tenue en réserve, pour le moment où la phénoménologie de la mutualité revendiquera ses droits face à la logique de la réciprocité.

1. Mark Rogin Anspach, *À charge de revanche. Figures élémentaires de la réciprocité*, Paris, Le Seuil, 2002.

Mais il faut d'abord dire les mérites de cette logique de la réciprocité, afin de prendre la mesure exacte de la nouveauté de l'interprétation par une forme de reconnaissance qui se veut immanente aux transactions interpersonnelles.

Le mérite évident de cette théorie de la réciprocité est de couvrir d'entrée de jeu un vaste territoire incluant la vengeance, le don, le marché, ces trois catégories constituant les « figures élémentaires de la réciprocité », selon le sous-titre de l'ouvrage.

Le second mérite est d'assimiler la réciprocité à un cercle qui peut être vicieux ou vertueux : se posera ainsi le problème du passage du cercle vicieux de la vengeance (méfait *versus* contre-méfait) au cercle vertueux du don (don *versus* contre-don), le sacrifice ouvrant la voie à la réciprocité positive.

Le caractère vicieux du cercle de la vengeance est ressenti au plan des acteurs, sans toutefois qu'ils puissent formuler la règle : « Tuer celui qui a tué. » C'est elle qui fait du vengeur un meurtrier, le transformant en agent anonyme d'un système qui le dépasse et qui ne se perpétue comme système que par ses oscillations. Dès cette première phase se trouvent neutralisées les considérations comme celles de Hegel sur la puissance du négatif dans le crime ou celles de Tricaud¹ sur l'agression éthique, en même temps que celles de Verdier² sur le rôle de régulation sociale exercée par la vengeance dans les pratiques de certaines sociétés. Ce qui advient « entre » les acteurs se trouve

1. François Tricaud, *L'Accusation. Recherche sur les figures de l'agression éthique*, Paris, Dalloz, 1977.

2. Raymond Verdier, *La Vengeance*, t. 4, « La vengeance dans la pensée occidentale », textes réunis et présentés par Gérard Courtois, Paris, Cujas, 1980-1984.

subordonné à l'autoréférentialité – au sens de « maintien d'un comportement propre » – d'un système autonome dans la terminologie de Jean-Pierre Dupuy¹. Des traits phénoménologiques remarquables, tels ceux d'un soi qui éventuellement s'offre au bourreau en lui donnant sa tête à couper, sont là pour rappeler le caractère d'offrande du sacrifice censé sous-tendre la transition du cercle vicieux de la vengeance au cercle vertueux du don. Il ne faudrait pas que dans une conception systématique on perde de vue les gestes concrets tels que *renoncer* à rendre violence pour violence, *se soustraire* à l'emprise du principe « tuer qui a tué », pour reporter finalement la totalité des transactions sur un tiers tenu pour divin dans les systèmes religieux. L'émergence d'un « tué qui n'a pas tué », à la source de la violence du sacrifice, reste de l'ordre de l'événement. Et, si la formule du sacrifice d'offrande est bien « donner à qui va donner », reste le geste de présenter l'offrande, le geste d'offrir qui inaugure l'entrée dans le régime du don.

Ce qui néanmoins plaide pour une vision systémique de la séquence don contre-don, c'est l'élévation de l'énigme au rang de paradoxe, au sens fort de pensée inconsistante. Ainsi s'énonce le paradoxe : comment le donataire est-il obligé de rendre ? Et si ce dernier est obligé de rendre s'il est généreux, comment le premier don a-t-il pu être généreux ? Autrement dit : reconnaître un cadeau en le rendant, n'est-ce pas le détruire en tant que cadeau ? Si le premier geste de donner est de générosité, le second, sous l'obligation de rendre, annule la gratuité du premier. Le théoricien

1. Jean-Pierre Dupuy, *Aux origines des sciences cognitives*, Paris, La Découverte, 1994.

systématique range ce cercle, redevenu vicieux, sous la figure du *double bind*, du double nœud. La solution proposée, sur le modèle de la théorie des types de Russell, consiste à placer sur deux plans différents la règle de réciprocité et les transactions entre individus. Le cercle résulte alors de la confusion de deux niveaux, celui de l'échange lui-même et celui des gestes discrets des individus.

Anspach accorde qu'il existe une différence importante entre le fonctionnement du cercle de la vengeance et celui du don : le cercle de la vengeance est ressenti dans l'expérience ; celui du don n'existe que dans la théorie pour un descripteur moderne des sociétés archaïques. Les indigènes, en ce sens, avaient perçu quelque chose de ce fonctionnement en plaçant dans un tiers, le *hau*, l'esprit du don¹. Reste que dans le don, c'est le théoricien, à la différence de la situation du vengeur que le paradoxe paralyse, et non les acteurs de la transaction, qui construit l'argument en forme de *double bind*. Et c'est le théoricien qui distingue les deux niveaux, celui de la réciprocité et celui de l'échange gestuel. À la faveur de ces distinctions, le théoricien peut évoquer « une *hiérarchie circulaire*, mais non vicieuse, entre l'échange comme unité transcendante et les opérations individuelles qui le constituent » (Anspach, *À charge de revanche*, p. 44). La transcendance de l'échange n'empêche pas que son existence dépende du bon déroulement de ces mêmes opérations.

Reste à définir le statut de cette transcendance à l'âge du désenchantement du monde. Selon le modèle

1. « Le *hau* n'est en fait qu'une réification de la circulation des dons elle-même. » Mark Rogin Anspach, *À charge de revanche. Figures élémentaires de la réciprocité*, op. cit., p. 42.

de pensée élaboré par Jean-Pierre Dupuy, il s'agit d'un processus d'autotranscendance qui ne peut s'exprimer qu'en termes de « causalité circulaire », à la fois au niveau du système de réciprocité et entre les deux niveaux eux-mêmes : « Un premier niveau où se déroulent les opérations discrètes entre les acteurs et le métaniveau où se trouve le tiers qui incarne l'échange en tant que tout transcendant » (*op. cit.*, p. 45). À cet égard, le mérite par excellence de l'interprétation est de donner raison à la fois à Mauss, pour la transcendance du *hau*, et à Lévi-Strauss pour l'explication logique de la réciprocité de l'échange.

Pour ma part, je ne me prononce pas sur la consistance logique du concept d'autotranscendance d'un système autonome. Je m'intéresse à la manière dont la circulation globale « émerge de l'interaction par un processus d'autotranscendance ». Il faut alors être attentif aux traits des « opérations discrètes entre les acteurs », puisque c'est d'elles qu'émerge le système, et se concentrer moins sur « l'énigme de la troisième personne » et sur la réinterprétation moderne de la transcendance mystique du *hau*, que sur ce que font les acteurs quand ils reconnaissent le don comme don. Le passage se fera ainsi d'un sens du reconnaître, qui est encore celui du reconnaître pour, donc de l'identification, à celui du reconnaître au sens de la reconnaissance mutuelle qui reste notre préoccupation¹.

1. L'auteur rencontre cet usage du reconnaître dans une formule de la forme traditionnelle « sous la forme de reconnaître ce qui n'est pas à reconnaître » (Anspach, *À charge de revanche*, *op. cit.*, p. 52), s'agissant de la transmission du message au métaniveau. Cette reconnaissance-identification était présente dès la formule du *double bind* : « Reconnaître un cadeau en le rendant, n'est-ce pas le détruire en tant que cadeau ? » Les deux niveaux que la théorie veut distinguer sont réunis dans ce « reconnaître pour » (*ibid.*, p. 53-54).

Or l'auteur nous aide à préserver cette dimension « immanente » de la mutualité (pour l'opposer à l'autotranscendance de la réciprocité) par diverses notations concernant les conduites individuelles : *cesser* de rendre les coups, *offrir* au moment de donner, *s'attendre* à recevoir d'une manière ou de l'autre en retour, sans compter l'acte de *prendre les devants* : « Pas de don possible sans prendre les devants » (*op. cit.*, p. 225). Ces conduites ramènent le premier don au centre du tableau, le premier don devenant modèle du second don ; il y a en effet bien des variantes au « pour que » dans l'expression « donner pour que l'autre donne » ; ces variantes sont celles mêmes d'où est censée émerger la formule neutralisée de la réciprocité qui tourne au-dessus de nos têtes, à la différence de la mutualité qui circule entre nous. Mais, précisément, si la réciprocité circule à la façon d'un flux, il importe aux acteurs de ne pas interrompre ce flux, mais de l'entretenir. C'est là l'œuvre de la confiance. Mauss parlait ici de la « sûreté » gagée par le *hau*. Et Lévi-Strauss notait la nécessité d'« avoir confiance que le cercle se refermera ». C'est dire que l'entrée dans le don, au plan de l'action effective, ne va pas sans risque. Quand la théorie dit : « C'est toujours d'un circuit global qu'il faut attendre le retour », le donateur et le donataire, pris au plan de l'action, ont la charge risquée et aléatoire d'entretenir et de poursuivre l'échange entre eux. On peut dès lors entendre en deux sens le conseil d'Anspach : « Nous devons essayer de dépasser la problématique du retour » (*op. cit.*, p. 48). Le théoricien le fait en changeant de plan ; les agents de l'échange pourraient opérer ce dépassement en revenant de la question « pourquoi rendre ? » à la question « pourquoi don-

ner? », le don en retour se plaçant dans le sillage de générosité du premier don. Comme on le dira plus loin, quelque chose du « donner sans retour » de l'*agapè* pourra alors être retenu dans la pratique du retour.

Mais c'est dans la différence entre le don et le marché que la phénoménologie du don retrouve vigueur. Le théoricien l'accorde volontiers: « Le système d'échanges où le groupe entier joue le rôle de médiateur de la réciprocité de la manière la plus absolue, c'est sans doute celui où il n'y a plus de don du tout dans les transactions entre individus, à savoir le marché moderne » (*op. cit.*, p. 57). Ici règne, avec l'autotranscendance alléguée du social, « la loi de l'impersonnalité » (*ibid.*). Allons plus loin: dans le marché, il n'y pas d'obligation de retour, parce qu'il n'y a pas d'exigence; le paiement met fin aux obligations mutuelles des acteurs de l'échange. Le marché, pourrait-on dire, c'est la réciprocité sans mutualité. Ainsi le marché renvoie-t-il par contraste à l'originalité des liens mutuels propres à l'échange de dons à l'intérieur de l'aire entière de la réciprocité; à la faveur du contraste avec le marché, l'accent tombe sur la générosité du premier donateur, plutôt que sur l'exigence du retour du don. Le systématicien lui-même l'accorde: « Faire un don en retour, reconnaître la générosité du premier donateur par un geste correspondant de réciprocité, c'est reconnaître la *relation* dont le cadeau précédent n'est qu'un véhicule » (*op. cit.*, p. 59). Le verbe « reconnaître », dans cette citation, fonctionne aux deux niveaux à la fois: dans le premier membre de phrase, la reconnaissance évoque la générosité redoublée du geste même de donner; dans le deuxième membre, c'est à la relation qu'elle va en l'identifiant; mais cette seconde sorte de reconnaissance est-elle encore une

opération effective des acteurs de l'échange ou seulement une construction du théoricien¹?

3. L'échange des dons et la reconnaissance mutuelle

Les deux discussions qui précèdent ont porté au premier plan la question de la réciprocité telle qu'elle s'exerce entre partenaires dans l'échange des dons. La première discussion suscitée par l'examen du modèle d'état de paix constitué par l'*agapè* a conduit à mettre en réserve, en vue de la discussion finale, l'idée d'une générosité présente dans le premier don sans égard pour l'obligation ainsi engendrée de donner en retour : générosité libérée des règles d'équivalence régissant les relations de justice. La seconde discussion, partant de l'obligation du contre-don érigée en énigme, propose d'établir la circularité des figures de la réciprocité à un autre niveau de systématité que celui de l'expérience effective grevée par les paradoxes du don en retour. Le recours au concept de reconnaissance mutuelle équi-

1. Ce serait un autre sujet de discussion de mesurer la place des phénomènes de confiance et de retrait de confiance liés à la dimension fiduciaire des échanges monétaires ; à cet égard, l'ouvrage d'Anspach tourne le dos à l'optimisme d'Adam Smith symbolisé par la métaphore de la main invisible ; il montre des hommes « prisonniers du marché » (Anspach, *À charge de revanche, op. cit.*, p. 68sq.). Face à cette impuissance qui rappelle le thème du cycle vicieux illustré d'abord par la vengeance, l'auteur en appelle au « secours d'une puissance surhumaine, une puissance située au métaniveau. Par bonheur, ajoute-t-il, une telle puissance existe : c'est l'État [...] Avec l'État, les individus sortent du cercle vicieux par le *hau* » (*ibid.*, p. 72). Seule nous importe ici l'assurance que les phénomènes fiduciaires avec lesquels l'État doit à son tour compter, dans la sphère économique, sont d'une autre nature que la confiance qui scande l'entrée dans le cercle d'échanges des dons.

vaut, à ce stade de la discussion, à un plaidoyer en faveur de la mutualité des rapports *entre* acteurs de l'échange, par contraste avec le concept de réciprocité situé par la théorie *au-dessus* des agents sociaux et de leurs transactions. Par convention de langage, je réserve le terme de « mutualité » pour les échanges *entre* individus et celui de « réciprocité » pour les rapports systématiques dont les liens de mutualité ne constitueraient qu'une des « figures élémentaires » de la réciprocité. Ce contraste entre réciprocité et mutualité est dès maintenant tenu pour une présupposition fondamentale de la thèse centrée sur l'idée de reconnaissance mutuelle symbolique. C'est désormais au seul échange marchand que l'échange des dons sera comparé, sans plus d'égard ni aux règles d'équivalence de l'ordre judiciaire ni à d'autres figures de réciprocité comme la vengeance.

À cet égard, nous avons une sorte de conviction intuitive que la sphère marchande a des limites. Le livre de Michael Walzer, *Spheres of Justice*, en porte témoignage ; faisant fond sur un héritage culturel encore bien vivant, il se borne à affirmer qu'il existe des biens que leur nature désigne comme non vénaux ; l'auteur parle alors de « valeurs partagées (*shared values*) ». Mais d'où notre résistance aux empiètements de la sphère marchande tire-t-elle son énergie, en particulier dans des sociétés comme la nôtre qui ont résolu le problème de l'égalité attribution de droits, mais non celui de l'égalité distribution des biens, comme il a été dit à l'occasion de la discussion du troisième modèle de lutte pour la reconnaissance ? Il devient alors nécessaire de chercher pour ces « valeurs partagées » un lieu privilégié d'expression.

C'est à l'ouvrage de Marcel Henaff, intitulé *Le Prix de la vérité*¹, que je dois l'idée de résoudre l'énigme qu'il dénomme « énigme du don réciproque cérémoniel » par recours à l'idée de reconnaissance mutuelle symbolique.

C'est dans le sillage de la discussion ouverte par l'*Essai* de Marcel Mauss que l'auteur place la seconde partie de son ouvrage. Mais toute l'originalité de la stratégie déployée dans le livre consiste à retarder cette discussion et à la subordonner à l'examen préalable de la catégorie du *sans prix*. Le bénéfice de ce long détour sera de disjoindre, le moment venu, les pratiques du don de celles relevant de la sphère économique, le don cessant d'apparaître comme une forme archaïque de l'échange marchand. L'archaïsme qui continuerait de faire problème s'en trouvera reporté sur le caractère cérémoniel de l'échange, dont il restera à montrer le lien avec le caractère symbolique de la reconnaissance.

Tout se joue sur l'intersection entre deux problématiques d'origine différente. La problématique du sans prix s'est trouvée posée dans notre propre culture par le rapport entre la vérité – ou du moins sa recherche – et l'argent. C'est à Socrate que nous sommes à jamais redevables d'avoir ouvert ce débat. Socrate, rapporte Platon, déclare enseigner sans exiger de salaire en retour ; ce sont les sophistes qui se feraient payer ; lui n'accepte que les cadeaux qui l'honorent en même temps qu'ils honorent les dieux. L'histoire d'une longue inimitié est ainsi ouverte entre la sphère intellectuelle et la sphère marchande. Cette inimitié trouve

1. Marcel Henaff, *Le Prix de la vérité. Le don, l'argent, la philosophie*, deuxième partie : « L'univers du don », Paris, Le Seuil, 2002.

un écho jusque dans la définition athénienne du citoyen : le marchand reste exclu de la compagnie des hommes libres¹. Le marchand achète et vend pour les autres, il est dans l'utile et non dans le discours et le somptuaire. Reste qu'en dépit de Socrate, la frontière entre le penseur inspiré et l'expert efficace n'a cessé de s'effacer du champ des transactions intellectuelles ; de son côté, le commerce est reconnu bon gré mal gré comme une technique, il est vrai dangereuse, mais nécessaire ; il est volontiers laissé aux mains des étrangers, souvent des affranchis. La théorie aristotélicienne de la monnaie, que sa fonction d'échange entre valeurs égales place dans le champ de la justice au Livre V, 8 de l'*Éthique à Nicomaque*, ne bénéficie pas à la réputation du marchand. Le médiéviste Jacques Le Goff évoque la compétition au Moyen Âge entre les jugements négatifs portés par les clercs sur l'homme voué à faire des gains et l'estime du peuple pour les boutiquiers et les artisans ; quant au prêteur sur gages, il restera indiscernable de l'usurier qui vend du temps soustrait à son appartenance à Dieu seul. Il est vrai que cette bataille sera perdue à l'époque de la Renaissance et de la Réforme, mais le soupçon subsistera à l'encontre de l'argent qui achète l'argent et se mue en marchandise. Flaubert et Baudelaire ne s'en indignent pas moins que Marx². Néanmoins, la victoire des marchands, qui est celle du marché, ne réussira pas à

1. Cf. Émile Benveniste, *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris, Minuit, 1969. Selon Benveniste, le marchand serait déjà absent dans la liste des trois fonctions de base du système indo-européen. Au chapitre XI du t. I traitant du commerce, on lit : « Un métier sans nom : le commerce. »

2. « Mon service reste indéfini et par conséquent impayable. » Gustave Flaubert, cité par Marcel Henaff, in *Le Prix de la vérité. Le don, l'argent, la philosophie, op. cit.*, p. 142.

effacer la parole et le geste de Socrate à l'heure de sa mort, ni la question de savoir s'il existe encore des biens non marchands : « Il s'agit de penser, note Marcel Henaff au terme de la première partie de son ouvrage, une relation d'échange qui n'est pas du tout de type marchand » (Henaff, *Le Prix de la vérité*, p. 134). C'est en ce point que la question du sans prix recroise celle du don, venue d'un tout autre horizon, celui d'une ethnologie des sociétés archaïques. C'est sur le thème de la reconnaissance symbolique que les deux problématiques font leur jonction.

Marcel Henaff reprend l'interprétation de l'énigme de l'échange de dons au point où l'avait conduite la discussion des conclusions de l'*Essai* de Marcel Mauss, à la suite principalement de la critique qu'en avait fait Lévi-Strauss. En désignant comme « cérémoniel » l'échange, tel que le décrit Mauss, la thèse de Henaff procède d'une double rupture, d'une part avec l'interprétation moralisante du don qui en brise la pointe festive et somptuaire, à laquelle on reviendra plus loin, d'autre part avec l'interprétation économiste qui en fait une forme archaïque de l'échange marchand ; le don réciproque cérémoniel n'est ni un ancêtre, ni un concurrent, ni un substitut de l'échange marchand ; il se situe sur un autre plan, celui précisément du sans prix. Cela dit, reste l'énigme, à savoir l'obligation de rendre.

On se rappelle que, pour Mauss, la clé de l'énigme était à chercher du côté de la chose échangée, du don en tant que cadeau ; et l'ethnologue reprenait à son compte l'interprétation des indigènes concernés, selon laquelle la force qui oblige à donner en retour, à rendre, réside dans la chose même, à la façon d'une énergie magique capable de rapporter le bien échangé au lieu

de sa naissance. La critique de Lévi-Strauss et celle dont on a rendu compte plus haut se donnaient comme une réinterprétation en termes logiques de cette force magique : en reportant sur la relation en tant que telle la force contraignant le donateur à donner en retour, la thèse structuraliste dématérialisait certes l'énergie que la pensée magique localisait dans le cadeau en tant que chose échangée, mais elle restait dans la même ligne que la pensée magique dans la mesure où la relation faisait fonction de tiers, analogue en ce sens au *hau* évoqué par les indigènes maoris. La substitution de la force d'entraînement propre à la relation d'échange à la puissance magique située dans la chose échangée maintenait l'accent sur le tiers échangé. La révolution de pensée que propose Henaff consiste à déplacer l'accent de la relation sur le donateur et le donataire et à chercher la clé de l'énigme dans la mutualité même de l'échange *entre* protagonistes et d'appeler reconnaissance mutuelle cette opération partagée. L'énigme initiale de la force supposée résider dans la chose même se dissipe si l'on tient la chose donnée et rendue pour le gage et le substitut du processus de reconnaissance – le gage de l'engagement du donateur dans le don, le substitut de la confiance dans l'apparition du geste en retour. Ce serait la qualité de la relation de reconnaissance qui conférerait sa signification à tout ce qu'on nomme des présents. J'ajouterai qu'on peut tenir la relation de mutualité pour une reconnaissance qui ne se reconnaît pas elle-même, tant elle est investie dans le geste plus que dans les mots, et ne le fait qu'en se symbolisant dans le cadeau.

L'analyse ici conduite peut être dite idéal-typique en un sens wébérien, en ce qu'elle fait la part égale à la précision conceptuelle et à l'exemplification empi-

rique. Les remarques qui suivent n'ont pour ambition que de mettre en valeur les ressources de développement de cette analyse.

La première remarque vise à souligner le caractère dichotomique de l'analyse sous son aspect conceptuel, caractère qu'il faudra corriger plus loin à la faveur d'emprunts à l'expérience historique. Contrairement à ce que pourrait suggérer la lecture de l'*Essai sur le don* de Mauss, l'échange de don n'est ni l'ancêtre, ni le concurrent, ni le substitut de l'échange marchand. Les présents, dont l'achat a pu coûter, ne figurent pas du tout comme des biens marchands, au sens de choses qu'on peut acheter et vendre. Car ils ne vaudraient « en aucune façon en dehors de cette fonction de gage et de substitut à l'égard de la relation de reconnaissance mutuelle ». C'est en ce point que se croisent les deux problématiques, celle du don et celle du sans prix.

Non seulement elles se croisent, mais elles se portent mutuellement appui. Le spectacle qu'offre l'histoire est celui d'une défaite croissante du sans prix, refoulé par les avancées de la société marchande. Il n'est plus de maître, même socratique, qui ne se fasse rémunérer ; en fin de parcours de son ouvrage, Henaff considère les « figures légitimes de l'échange marchand » : « le sophiste réhabilité », « le marchand légitimé », « l'auteur rétribué », « le thérapeute payé ». La question se pose : existe-t-il encore des biens non marchands ? À quoi on peut répondre que c'est l'esprit du don qui suscite une rupture à l'intérieur de la catégorie des biens, solidaire de l'interprétation d'ensemble de la sociabilité comme un vaste système de distribution. On parlera alors de biens non marchands, tels que sécurité, fonctions d'autorité, charges et hon-

neurs, le sans prix devenant le signe de reconnaissance des biens non marchands. Inversement, peut-être peut-on trouver du don dans toutes les formes du sans prix, qu'il s'agisse de la dignité morale, laquelle a une valeur et non un prix, de l'intégrité du corps humain, de la non-commercialisation de ses organes, sans compter la beauté du corps humain, celle des jardins et des fleurs et la splendeur des paysages. Ici, un pont serait à jeter du côté du jugement de goût dans la *Critique du jugement* de Kant : qui sait s'il n'y a pas du don et de la reconnaissance mutuelle dans ce jugement dont Kant dit qu'il est sans référent objectif et ne se soutient que de sa communicabilité ?

Deuxième ligne de remarques : pour corriger l'aspect dichotomique que dans sa dimension conceptuelle l'analyse idéal-typique privilégie, il convient de procéder à un examen plus proche d'expériences concrètes de la différence de sens et d'intention qui demeure entre l'échange de dons et l'échange marchand, lors même qu'ils ne se trouvent pas opposés, comme dans le cas des formes cérémonielles de l'échange de dons, mais enchevêtrés dans la pratique quotidienne. À cet égard, le point de vue de l'historien peut être bienvenu, comme c'est le cas avec l'ouvrage de Nathalie Zemon-Davis, *Essai sur le don dans la France du XVI^e siècle*¹ ; le tableau que l'auteur dresse des pratiques effectives est certes limité à une époque – celle dont l'auteur est le spécialiste –, mais il se trouve que ce siècle est celui où la culture occidentale hésite entre plusieurs héritages et crée des modèles de vie dont

1. Nathalie Zemon-Davis, *Essai sur le don dans la France du XVI^e siècle*, trad. fr. de Denis Treiweiler, Paris, Le Seuil, 2003 ; titre original : *The Gift in Sixteenth Century France*, Madison, Milwaukee, The University of Wisconsin Press, 2000.

nous sommes encore redevables. Mais le bénéfice le plus grand de cette enquête historique est qu'elle contribue à discerner les deux ordres d'échanges, marchands et non marchands, lors même qu'ils sont non seulement contemporains, mais complémentaires et subtilement antagonistes. Ainsi le côté dichotomique inhérent à l'approche idéal-typique trouve-t-il un correctif dans l'attention à des traits de complexité auxquels une culture d'historienne rend sensible.

Trois traits de complexité résultant de l'enchevêtrement des formes d'échanges à une époque donnée sont ainsi mis en relief.

Le premier concerne la pluralité des croyances de base qui sont la source de l'« esprit du don ». Le second a trait à l'enchevêtrement entre les prestations du don et les prestations marchandes. Le troisième retient l'attention sur les figures d'échec dans la pratique effective du don.

Au plan des convictions et des prescriptions présidant à la circulation des dons, l'auteur voit l'« esprit du don » procéder d'un faisceau de croyances centrales disparates; d'un côté, le thème biblique de l'antécédence du don divin par rapport aux dons entre agents humains exclut toute restitution équivalente, mais recommande la gratuité dans la pratique humaine : « Vous avez reçu gratuitement, donnez gratuitement » (Mathieu, X, 8) ; de l'autre côté, l'éthique de la libéralité, reçu des Anciens et chère aux humanistes, remet à égalité donateur et donataire dans une ronde qu'illustre le groupe des Trois Grâces se donnant la main ; à ces deux croyances centrales s'ajoutent les faveurs de l'amitié et la générosité de voisinage. Quant aux occasions de donner, le rapport au temps est essentiel. Les festivités sont scandées par le calen-

drier qui marque le retour des saisons, l'arrivée de l'an nouveau, les fêtes liturgiques et patronales, le cycle de vie de l'individu et de la famille – naissance, mariage, mort et rites de passage –, à quoi s'ajoutent héritage et legs. Chacune de ces puissantes prescriptions, inscrites dans le temps humain, « offrait des idéaux pour donner et recevoir dans différents milieux sociaux » (Zemon-Davis, *Essai sur le don dans la France du XVI^e siècle*, p. 26). « Les gens du XVI^e siècle, note encore l'auteur, étaient également très attentifs aux limites de ce cadre, aux signes qui permettaient de distinguer un don d'une vente et aux obligations de don d'un paiement contraint » (*op. cit.*, p. 36). Ce sont précisément ces pratiques réelles qui laissent apparaître la difficulté à faire coïncider dans l'acte de donner la volition et l'obligation. Nous aurons à y revenir dans notre troisième point.

Le second enseignement que j'ai retenu concerne les rapports complexes entre vente et don. Autant l'auteur refuse la thèse d'une substitution de l'économie marchande à celle du don et plaide pour la persistance de leur coexistence, autant elle met en garde contre une vision dichotomique qui négligerait leurs entrecroisements et leurs emprunts mutuels, au péril des corruptions sur lesquelles on insistera en dernier lieu. Les occasions de donner, qu'on vient d'évoquer, sont aussi des occasions d'empiètement d'un régime sur l'autre : « Ce qui est intéressant au XVI^e siècle, c'est cette sensibilité à la relation entre don et vente, cet intérêt pour la frontière entre les deux [...] Ce qui était particulièrement important au XVI^e siècle était la possibilité d'aller et venir entre le mode du don et celui de la vente, tout en se souvenant toujours de la distinction entre les deux » (*op. cit.*, p. 72). Les

exemples abondent : les transactions de vente, surtout dans les relations de voisinage, ne vont pas sans addition de présents, marquant que les partenaires ne sont pas quittes de tout rapport ultérieur ; les prêts et les emprunts, bien qu'incluant intérêt, sont assurés par des gages en signe de confiance ; les contrats d'engagement et d'apprentissage, l'exécution des services rendus, sont ponctués de petits cadeaux et autres amabilités qui maintiennent la gratitude dans le registre du don. Les cas les plus intéressants de maintien et de franchissement de la frontière entre don et vente concernent toutes les transactions relatives au savoir. Nous retrouvons la problématique de Socrate. Le cas du livre est exemplaire à cet égard ; avec l'imprimerie, l'éditeur se distingue de l'auteur : celui-ci continue d'offrir son livre par dédicace et donation, mais l'éditeur, sous licence ou non, vend des livres. Notre historienne évoque le cas de livres ayant parcouru la trajectoire de la vente, du présent, du legs, jusqu'au dépôt en bibliothèque privée ou semi-publique, les bibliothèques princières et royales offrant au livre son dernier séjour. Les professions d'enseignement, l'exercice de la médecine et les pratiques de sage-femme sont rémunérés par les rétributions qui oscillent entre le don et le salaire ; même les « honoraires » n'excluent pas les cadeaux de courtoisie et de gentillesse. L'examen de ces mixtes amène à renforcer l'accent mis sur la gratitude comme le sentiment qui, dans le recevoir, sépare et relie le donner et le rendre, comme on y insistera plus loin. C'est la qualité de ce sentiment qui assure la fermeté de la ligne de partage qui traverse de l'intérieur les mélanges entre don et vente.

Mais la gratitude est aussi la ligne de faiblesse qui expose le mode du don à des corruptions diverses qui

ramènent notre analyse idéal-typique à son point de départ, le paradoxe du rapport entre la générosité du don et l'obligation du contre-don. Ce paradoxe peut à chaque instant virer à l'aporie, voire à l'accusation d'hypocrisie. C'est le troisième enseignement de l'ouvrage de notre historienne qui nous contraint à faire ce pas en arrière : « Les dons, dit-elle, peuvent échouer, et cela préoccupait les gens du XVI^e siècle » (*op. cit.*, p. 105). L'obligataire du don peut devenir un obligé accablé par la contrainte de rendre ; de son côté, le refus de rendre ou le délai excessif mis à rendre ou encore la médiocrité du contre-don peuvent susciter de la colère ou l'accusation d'ingratitude. Et si la pratique du don côtoie les paradoxes théoriques du *double bind* à l'origine de la logique de la réciprocité, les exemples des « dons manqués » (*op. cit.*, p. 105sq.) ne manquent pas : dans la famille, la révocation de promesses de don par legs, dans des relations sociales, les manœuvres liées à l'avancement et à la réputation, les requêtes d'avantages suscitant des postures de courtisans, enfin l'enserrement de chacun dans des liens d'obligation sans fin paraît caractéristique de cette époque. C'est ce genre de contraintes qui, chez Montaigne, fait préférer les stricts contrats au jeu pervers des bienfaits et des faveurs¹. Quant à la vie politique,

1. « Je tiens qu'il faut vivre par droict et par auctorité, non par recompence ny par grace [...] Je fuis à me submettre à toute sorte d'obligation, mais surtout à celle qui m'attache par devoir d'honneur. Je ne trouve rien s'y faire que ce qui m'est donné et ce pour quoy la volonté demeure hypothéquée par tiltre de gratitude, et reçois plus volontiers les offices qui sont à vendre. Je croy bien : pour ceux-cy je ne donne que de l'argent, pour les autres je me donne moy-mesme. Le nœud qui me tient par la loy d'honesteté me semble bien plus pressant et plus poissant que n'est celuy de la contrainte civile. Elle me garote plus doucement par un notaire que par moy ». Et encore : « Selon que je m'entends en la science

c'est d'abord dans l'administration de la justice mais aussi dans l'octroi des privilèges royaux que sévit la corruption qui, à vrai dire, sort du cycle des dons manqués pour entrer dans celui des « dons mauvais ». Notre historienne clôt le chapitre de la corruption par une question : « Mais que pouvait faire une société à ce point impliquée dans les rythmes du don et de l'obligation avec des présents ayant si manifestement manqué leur but ? Arrêter tous les dons ! Impensable ! Faire le partage entre la bonne réciprocité et la mauvaise ? Mais comment ? » (*op. cit.*, p. 153.)

Il faut assumer pour nous aussi cette question, car elle tient à l'essence du problème posé par l'échange des dons. Mais pour que cette question reste une vraie question pour la pratique sociale et non pas seulement pour la théorie de la réciprocité, il faut assumer au préalable l'exclamation « impensable ! » qui fait suite à l'hypothèse découragée : « arrêter tous les dons ! » Aussi vrai que l'aveu selon lequel « le registre du don était inévitablement lourd de conflits potentiels » (*op. cit.*, p. 191), demeure la conviction que la thèse de Marcel Henaff a échafaudée, à savoir que l'expérience effective de reconnaissance mutuelle sur le mode symbolique est offerte par le don réciproque cérémoniel. Pour protéger le bonheur de cette expérience effective

du bien-faict de recognoissance, qui est une subtile science de grand usage, je ne voys personne plus libre et moins endebté que je suys jusques à cette heure. Ce que je doibts, je le doibts aux obligations communes et naturelles. » En fait, note l'historienne, Montaigne n'était pas aussi libre du monde des faveurs que cet autoportrait le suggère (Nathalie Zemon-Davis, *Essai sur le don dans la France du XVI^e siècle*, *op. cit.*, p. 117.) Et de citer les transactions liées à ses charges de juge, puis de maire : « C'est tout autant comme participant qu'en tant qu'observateur que Montaigne écrivait sur le monde public des bienfaits et des faveurs. » (*Ibid.*)

de reconnaissance mutuelle, il faut assumer la tâche critique de « faire le partage entre la bonne et la mauvaise réciprocité ».

C'est à cette tâche critique qu'il faut s'employer en faisant appel aux ressources normatives de l'analyse idéal-typique (que je tiens pour moins *Wert-frei*, moins neutre au point de vue axiologique, que le voulait Max Weber, même si celui-ci n'a pas toujours été fidèle à cet ascétisme de principe). Me rapprochant d'un degré de l'aspect cérémoniel du don sur lequel je voudrais terminer, je mettrais l'accent principal, comme le demandait plus haut Claude Lefort, sur le geste même de donner, surpris dans sa première avancée, je dirais même dans sa qualité d'avance. On a glosé sur l'obligation de rendre ; mais on ne s'est pas suffisamment arrêté à la question : pourquoi donner ? L'engagement dans le don constitue le geste qui amorce le processus entier. La générosité du don suscite non pas une restitution, qui, au sens propre, annulerait le premier don, mais quelque chose comme la réponse à une offre. À la limite, il faut tenir le premier don pour le modèle du second don, et penser, si l'on peut dire, le second don comme une sorte de second premier don. L'obligation de rendre, réinterprétée par la logique de la réciprocité en termes de *double bind*, reste largement une construction de faible teneur phénoménologique donnant prétexte à la distinction des deux niveaux, celui des pratiques et celui du cercle autonome doté d'auto-transcendance. La fascination exercée par l'énigme du retour conduit à négliger des traits remarquables de la pratique du don, rencontrés en chemin, tels qu'offrir, risquer, accepter et finalement donner quelque chose de soi en donnant une simple chose. Mauss avait aperçu l'importance de ces mouvements qu'on peut dire du

cœur quand il écrivait : « On se donne en donnant, et si on se donne c'est qu'on se doit, soi et son bien, aux autres » (Mauss, *Essai sur le don*, p. 227, cité par Henaff, in *Le Prix de la vérité*, p. 171).

C'est en ce point que je suggérerai de mettre en rapport cette phénoménologie portant sur les intentions du don avec notre première analyse de l'*agapè*, où l'accent tombait sur le don sans attente de retour. Le risque du premier don, avec son mouvement d'offre, ne gardait-il pas quelque chose du caractère désintéressé de l'attente qui va d'abord à la réception du don avant de se refermer en attente du retour du don ? Cette attente même, qui peut être indéfiniment différée, voire perdue de vue et franchement oubliée, peut aussi se faire attente d'une surprise, mettant le second don dans la même catégorie affective que le premier, ce qui fait de ce second don autre chose qu'une restitution. Au lieu d'obligation à rendre, il faut parler, sous le signe de l'*agapè*, de réponse à un appel issu de la générosité du don initial. Poursuivant dans la même ligne, ne faut-il pas mettre un accent particulier sur la seconde composante de la triade donner-recevoir-rendre ? Recevoir devient alors la catégorie pivot, en ceci que la manière dont le don est accepté décide de la manière dont le donataire se sent obligé de rendre. Un mot évoqué tout à l'heure en passant vient à l'esprit : « gratitude ». Or il se trouve que la langue française est une de celles où « gratitude » se dit aussi « reconnaissance »¹. La gratitude

1. Le *Littré* place cette exception sous le n° 11 : « Souvenir affectueux d'un bienfait reçu avec désir de s'acquitter en rendant en pareil. » *Le Grand Robert*, qui distribue entre trois grandes classes les significations de base du verbe et du substantif, attribue la troisième classe entière à la reconnaissance-gratitude, la mettant à part de la reconnaissance-iden-

allège le poids de l'obligation de rendre et oriente celle-ci vers une générosité égale à celle qui a suscité le don initial. Telle serait la réponse donnée à la question posée par l'historienne quant à la possibilité de « faire le partage entre la bonne et la mauvaise réciprocité ». Finalement, tout repose sur le thème médian de la trilogie donner-recevoir-rendre. C'est sur la gratitude, j'y reviens, que repose le *bon recevoir* qui est l'âme de ce partage entre la bonne et la mauvaise réciprocité. La gratitude y pourvoit en décomposant, avant de le recomposer, le rapport entre don et contre-don. Elle met d'un côté le couple donner-recevoir, et de l'autre recevoir-rendre. L'écart qu'elle creuse entre les deux couples est un écart d'*inexactitude*, par rapport à l'équivalence de la justice, mais aussi à celle de la vente. Inexactitude double : quant à la valeur et quant au délai temporel. Sous le régime de la gratitude, les valeurs des présents échangés sont incommensurables en termes de coûts marchands. C'est là la marque du sans prix sur l'échange de dons. Quant au temps convenable pour rendre, on peut le dire également sans mesure exacte : c'est là la marque de l'*agapè*, indifférente au retour, sur l'échange des dons. Cet écart entre le couple donner-recevoir et le couple recevoir-rendre est ainsi à la fois creusé et franchi par la gratitude. C'est finalement aux figures de l'échec du don que nous devons cet approfondissement de l'analyse

tification et de la reconnaissance au sens d'accepter, tenir pour vrai (ou pour tel). En ce troisième sens, attesté dès le XI^e siècle, *reconnaître* signifie « témoigner par de la gratitude que l'on est redevable envers quelqu'un de quelque chose, une action ». On voit comment on passe du sens II au sens III par le non-dit du bienfait en tant que valeur « admise », « avouée », donc « tenue pour vraie ».

idéal-typique de l'échange des dons dans les termes d'une éthique de la gratitude.

Une dernière série de remarques nous ramènera à notre propos initial qui était de confronter l'expérience vive du don à la lutte pour la reconnaissance et à l'incertitude de son accomplissement dans un être-reconnu effectif. C'est sur le caractère cérémoniel du don que je voudrais mettre le dernier accent. Il ne suffit pas de dire que ce caractère cérémoniel est destiné à distinguer l'échange du don de l'échange marchand en le mettant à part des transactions relatives à l'achat et à la vente, ni même de dire qu'il souligne la prévalence de la générosité du premier don sur l'obligation qui régit le retour du contre-don. Ce caractère cérémoniel entretient un rapport complexe avec le caractère symbolique d'une reconnaissance dont je me suis risqué à dire qu'elle s'ignore elle-même, dans la mesure où elle s'enrobe et se signifie dans la gestuelle de l'échange. Mais il y a plus : le caractère cérémoniel, souligné par une disposition rituelle prise par les partenaires, en vue de mettre l'échange des dons à part des échanges de toutes sortes de la vie quotidienne, vise à souligner et à protéger le caractère *festif* de l'échange. C'est sur ce caractère festif que je voudrais m'arrêter pour le mettre à l'abri de la réduction moralisante qu'on voit poindre dans l'éloge stoïcien des « bienfaits » érigés en devoirs, réduction qui a pris l'ampleur que l'on sait dans les entreprises de bienfaisance organisées ainsi que dans les institutions caritatives qui visent légitimement à combler les lacunes de la justice distributive et redistributive. Il n'y a rien à dire contre ces entreprises et les institutions caritatives dont la nécessité sociale est évidente et qu'il faut clairement rattacher à une conception élargie de la jus-

tice. Ce qui fait problème, c'est ce qui, dans le festif, échappe à la moralisation. Son caractère exceptionnel paraît plaider contre lui. Il en est du festif dans les pratiques du don comme de la solennité du geste de pardon ou plutôt de demande de pardon dont je parle dans l'épilogue de mon dernier travail, à l'enseignement du geste du chancelier Brandt, s'agenouillant au pied du monument de Varsovie à la mémoire des victimes de la Shoah. De tels gestes, disais-je, ne peuvent faire institution mais, en portant au jour les limites de la justice d'équivalence et en ouvrant un espace d'espérance à l'horizon de la politique et du droit au plan post-national et international, ces gestes déclenchent une onde d'irradiation et d'irrigation qui, de façon secrète et détournée, contribue à l'avancée de l'histoire vers des états de paix. Le festif, qui peut habiter les rituels de l'art d'aimer, dans ses formes érotiques, amicales et sociétales, appartient à la même famille spirituelle que les gestes de demande de pardon évoqués à l'instant. En outre, le festif du don est, au plan de la gestuelle, ce qu'est par ailleurs l'hymne au plan verbal ; il rejoint ainsi l'ensemble des formules que j'aime placer sous le patronage grammatical de l'optatif, ce mode qui n'est ni descriptif ni normatif.

Il est maintenant possible de revenir à la question posée à la fin de l'étude précédente concernant le rapport entre la thématique de la lutte pour la reconnaissance et celle des états de paix. Quand, demandions-nous, un individu peut-il se tenir pour reconnu ? La demande de reconnaissance ne risque-t-elle pas d'être interminable ? C'est eu égard à cette question

existentielle que nous avons fait l'hypothèse que, dans l'échange des dons, les partenaires sociaux faisaient l'expérience d'une reconnaissance effective. Mais je joignais déjà à cette attente une clause de réserve : on ne devait pas attendre de cette investigation de la reconnaissance par le don plus qu'une suspension de la dispute. Je parlais alors d'une « clairière », dans la forêt de perplexités. Je puis dire maintenant pourquoi il en est ainsi : l'expérience du don, outre son caractère symbolique, indirect, rare, voire exceptionnel, est inséparable de sa charge de conflits potentiels liée à la tension créatrice entre générosité et obligation ; ce sont ces apories suscitées par l'analyse idéaltypique du don, que l'expérience du don apporte dans son *couplage* avec la lutte pour la reconnaissance.

La lutte pour la reconnaissance reste peut-être interminable : du moins les expériences de reconnaissance effective dans l'échange des dons, principalement dans leur phase festive, confèrent à la lutte pour la reconnaissance l'assurance que la motivation qui la distingue de l'appétit du pouvoir, et la met à l'abri de la fascination par la violence, n'était ni illusoire, ni vaine.

Conclusion

Un parcours

La question à laquelle je voudrais me confronter dans ces pages de conclusion est de savoir ce qui justifie le terme de « parcours » choisi pour caractériser cet ouvrage. Quelle sorte de liaison entre les arguments est-elle ainsi présumée ? Si je ne revendique pas pour cet ensemble le titre de théorie, je ne me résigne pas non plus à n'y voir qu'une rhapsodie d'idées. Quelle place reste-t-il entre ces deux extrêmes pour l'itinérance d'un parcours ?

En préface à ma réponse, je rappellerai le constat qui est à l'origine de ce travail, celui d'une contradiction entre l'absence dans l'histoire des doctrines philosophiques d'une théorie de la reconnaissance comparable à celle de la connaissance, et la cohérence qui, au plan lexicographique, permet de placer sous une unique entrée dans le dictionnaire la variété des acceptations du terme « reconnaissance » en cours dans la pratique du langage ordinaire. À vrai dire, c'est la première fois que, dans un travail philosophique, je prends pour premier guide un dictionnaire alphabétique et analogique comme *Le Grand Robert*, mon principal informateur. Ma dette au travail préalable du lexicographe est grande. Je lui dois d'abord la découverte de l'amplitude du champ lexical rassemblé. Ce premier constat m'a

mis en garde contre la réduction fréquente chez nos contemporains à un sens privilégié, tel que la reconnaissance des différences entre individus dans des situations de discrimination, thème qui n'apparaît chez moi qu'en fin de parcours ; je dois ensuite au lexique la mise en série des acceptions attestées par l'usage de la conversation et de la littérature ; j'y réponds par la recherche d'un fil conducteur présidant à ma propre mise en série ; enfin, ma dernière dette réside dans l'énigme du non-dit sous-jacent au franchissement des écarts de sens entre deux acceptions successives dans l'enceinte du même vocable ; j'y réponds par un travail sur les écarts auquel cette conclusion est pour l'essentiel consacrée. Le parcours philosophique placé sous l'égide de la reconnaissance ne peut dès lors consister dans une simple répétition de la polysémie réglée que construit le lexicographe sous la seule contrainte de l'usage de la langue quotidienne. Cette impossibilité résulte du lien que les vocables du lexique philosophique entretiennent avec ce que je tiens pour des « événements de pensée » qui sont à l'origine de l'advenue de questions inédites dans l'espace du pensable.

J'ai trouvé une première parade à ce désordre sémantique au plan philosophique dans une considération grammaticale concernant la différence dans l'usage du verbe « reconnaître » selon qu'il est pris à la voix active – « je reconnais » – ou à la voix passive – « je suis reconnu ». Il m'a semblé que cette différence trahissait un revirement directement significatif au plan de l'enchaînement des usages philosophiques du terme « reconnaissance », dans la mesure où il était possible de faire correspondre à la voix active les usages du verbe « reconnaître » où s'exprime la maîtrise de la pensée sur le sens, et à la voix passive l'état de demande dont

CONCLUSION

l'être reconnu est l'enjeu. Telle apparaît, en effet, considérée dans ses grandes lignes, la dynamique que je peux commencer d'appeler un parcours, à savoir le passage de la reconnaissance-identification, où le sujet de pensée prétend effectivement à la maîtrise du sens, à la reconnaissance mutuelle, où le sujet se place sous la tutelle d'une relation de réciprocité, en passant par la reconnaissance du soi dans la variété des capacités qui modulent sa puissance d'agir, son *agency*. Ainsi serait donné un équivalent philosophique à la polysémie réglée produite par le travail du lexicographe dans le champ dispersé des acceptions reçues dans l'usage quotidien du vocable d'une langue naturelle, la nôtre.

Mais cette mise en ordre appuyée sur un simple argument grammatical resterait un expédient si la dérivation d'une acception à l'autre au plan philosophique n'était guidée par quelques problématiques sous-jacentes dont la puissance organisatrice n'apparaît vraiment qu'à la relecture ; alors que le franchissement des écarts au plan lexical pouvait être attribué au non-dit dissimulé dans la définition des acceptions qui précèdent, le présent ouvrage peut être considéré comme un travail sur les écarts à l'œuvre sur toute l'étendue du texte. J'ai réparti ce travail sur trois lignes distinctes, dont l'enchevêtrement contribue à son tour à la sorte d'enchaînement digne du titre de parcours.

Je place au premier rang la progression de la thématique de l'identité – puis, la doublant, celle de l'altérité –, enfin, dans un arrière-plan plus dissimulé, celle de la dialectique entre reconnaissance et méconnaissance.

1.

S'agissant de l'identité, je ne dirai jamais que l'identité personnelle, fût-elle prise en termes d'identité narrative, abolit l'identité logique du quelque chose en général selon la première étude ; je ne dirai pas non plus que l'identité reconnue aux membres d'une communauté par les transactions placées sous le signe de la reconnaissance mutuelle rend superfétatoires les traits d'identité de l'homme capable. Je parlerai plutôt d'un parcours de l'identité, commençant avec l'identification du « quelque chose » en général, reconnu autre que tout autre, passant par l'identification de « quelqu'un », à l'occasion de la rupture avec la conception du monde comme représentation (*Vorstellung*) ou, pour parler comme Lévinas, sur les « ruines de la représentation ». C'est sur cette transition entre le « quelque chose » et le « quelqu'un », dramatisée par l'expérience du méconnaissable, que se construit la transition du « quelqu'un » au « soi-même », se reconnaissant dans ses capacités. Cette transition est renforcée par la synonymie entre attestation et reconnaissance dans l'ordre épistémique. J'ai confiance que « je peux », je l'atteste, je le reconnais. L'identité narrative est ainsi placée au point stratégique du parcours des modalités de capacité, en ce point où, selon le mot de Hannah Arendt, le récit dit le « qui » de l'action. À la différence d'un de mes ouvrages antérieurs, intitulé *Soi-même comme un autre*¹, je n'ai pas limité ce parcours à une liste courte des

1. Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, *op. cit.*

CONCLUSION

capacités, je l'ai ouverte, non seulement comme j'avais commencé de le faire avec l'imputabilité, mais aussi en lui adjoignant le couple de la mémoire et de la promesse, où la temporalité du soi se déploie dans les deux directions du passé et du futur, en même temps que le présent vécu révèle sa double valence de présence et d'initiative. Les acquis de la reconnaissance-attestation de soi ne sont pas perdus, encore moins abolis par le passage au stade de la reconnaissance mutuelle. Je dirai d'abord qu'il s'agit encore et toujours d'identification. Être reconnu, si cela arrive jamais, serait pour chacun recevoir l'assurance plénière de son identité à la faveur de la reconnaissance par autrui de son empire de capacités. Quant au complément que j'ai cru devoir apporter à l'idée de lutte pour la reconnaissance, au titre de la reconnaissance mutuelle dans l'échange des dons, il me donne maintenant l'occasion de souligner la persistance de la reconnaissance-identification. C'est la même dialectique qui se poursuit depuis le « quelque chose » en général, en passant par le « quelqu'un » et le « soi-même », jusqu'à cette figure d'identité dans la mutualité pour laquelle les Grecs réservaient le magnifique pronom *alleloï*-adverbe *allèlôn*: « les uns les autres », « l'un l'autre ».

Telle serait la première justification du terme « parcours » pour cette suite d'études : le parcours de l'identité dans ses écarts, la reprise du sens logique de l'identification dans son sens existentiel et sa récapitulation dans l'être-reconnu à la faveur des expériences de lutte pour la reconnaissance et de celle des états de paix. Ces reprises ont valeur à mes yeux de travail sur l'écart qui donne sa raison d'être au présent ouvrage.

2.

Parallèlement à ce parcours de l'identité se déroule celui de l'altérité. Il faudrait faire ici, pour en rendre pleinement compte, une lecture à rebours de l'ouvrage. L'altérité est à son comble dans la mutualité : le schème kantien de l'« action réciproque », anticipé dans le cadre de la reconnaissance-identification, trouve ici, au plan des sciences humaines (que Kant n'avait pas en vue dans sa théorie du schématisme et dans les analyses complémentaires de l'Analytique des principes), son effectuation plénière dans les formes recensées de la réciprocité et, parmi elles, celle de la réciprocité non marchande ponctuée par le sans prix. La lutte pour la reconnaissance, qui précède dans mon texte la reconnaissance à l'œuvre dans l'échange cérémoniel des dons, met au centre du tableau l'altérité-confrontation. Un dialogue avec Axel Honneth m'a donné l'occasion de mettre l'accent sur des formes de conflictualité répondant aux trois modèles de reconnaissance distingués par Hegel à l'époque d'Iéna. J'ai évoqué pour ma part d'autres types de conflictualité ressortissant à la compétition sociale. C'est le cas avec les « économies de la grandeur » selon Thévenot et Boltanski, où la justification de la position de chacun sur les échelles comparatives de grandeur et de petitesse correspond à la pluralité des cités ou des mondes entre lesquels se répartissent les économies de la grandeur. Les formes de compromis que ces auteurs évoquent à la fin de leur ouvrage ne sont pas sans rappeler les sortes de trêve que représentent les états d'*agapè*, et leur horizon de réconciliation. Sans

CONCLUSION

doute faudrait-il évoquer également les analyses faites dans un autre cadre de la dialectique entre l'amour caractérisé par la surabondance et la justice régie par la règle d'équivalence. Les figures de l'altérité sont innombrables au plan de la reconnaissance mutuelle ; les dernières évoquées dans cet ouvrage entrecroisent la conflictualité et la générosité partagée.

Remontant le cours de nos investigations, il ne faudrait pas manquer de souligner, et au besoin de détecter, les anticipations de la mutualité dans la partie de ce travail consacrée à la reconnaissance de soi. À dessein, j'ai mis l'accent principal sur l'autoassertion (*Selbstbehauptung*) dans l'investigation des capacités. Il le fallait afin de donner ultérieurement son plein sens à la reconnaissance mutuelle : ce que les transactions fondées sur la réciprocité veulent porter à l'épanouissement, ce sont bien les capacités présumées des agents de ces transactions qui s'apportent eux-mêmes dans leur puissance d'agir. Les relations sociales ne suppléent pas à la capacité d'agir dont les individus sont porteurs. À cet égard, l'équation entre attestation et reconnaissance ne peut que renforcer le caractère d'autoassertion de la reconnaissance de soi. Cela dit, une relecture des pages consacrées à l'exploration des capacités ne saurait omettre de joindre à chaque modalité du « je peux » une corrélation souvent tacite entre autoassertion et référence à autrui. Autoassertion ne signifie pas solipsisme. L'évocation de la responsabilité de l'action dès l'époque des héros homériques serait le premier lieu de reconstruction des rapports d'altérité impliqués en chaque prise de décision dans des conduites délibérées : toute l'armée grecque sur ses vaisseaux est témoin de l'exploit de ses maîtres. La colère d'Achille est publique, son repli sous sa tente

se fait au regard de tous ; la réconciliation finale autour du bûcher funèbre n'est pas loin d'égaliser quelques-uns des états de paix évoqués au titre de la reconnaissance mutuelle. Et comment ne pas se rappeler que la reconnaissance finale entre Ulysse et Pénélope, qui met fin aux travaux de celui que le poète appelle l'« homme aux mille tours », a pour prix une affreuse tuerie, celle des prétendants rivaux ? « Vengeance », tel est le titre ordinairement donné par les éditeurs, et sans doute par le public, voire par l'aède lui-même aux derniers livres de l'*Odyssee*. Quelle pire altérité, jointe à la reconnaissance de la responsabilité de l'action, que le massacre de tous les rivaux du héros !

C'est dans le même esprit qu'il faudrait refaire le parcours des capacités qui, ensemble, dessinent le portrait de l'homme capable. Par rapport aux Grecs, nous avons mis l'accent sur la réflexivité qui donne à l'expression d'autoassertion sa pleine justification. Mais la réflexivité ne saurait faire ombre à l'altérité impliquée par l'exercice de chacune des modalités du « je peux ». Si, dans l'analyse des capacités à leur plan de potentialité, abstraction a pu être faite de tout lien d'intersubjectivité, le passage de la capacité à l'exercice ne permet plus une telle élision ; dire, en effet, parler, ne va pas sans la présupposition et l'attente d'un pouvoir être entendu. Le rapport bien connu de la question à la réponse est à cet égard exemplaire. Dès l'autodésignation de la forme : « moi, un tel, je m'appelle... », l'autoassertion présuppose un acte d'adoption par autrui sous la forme de l'assignation d'un nom propre ; par le truchement de l'état civil, tous me reconnaissent sujet avant même que j'aie par éducation déployé la capacité de me désigner moi-même. Toutefois, nulle mutualité n'est encore mise à

CONCLUSION

l'épreuve dans cet entrelacement entre autodésignation et dénomination par autrui.

Le cas du pouvoir-faire, dont il a été traité comme seconde forme de la capacité d'agir, appelle le même genre de complément que l'autodésignation dans la dimension du pouvoir dire. L'exercice de cette capacité de faire arriver des événements dans le monde physique et social se déploie en régime d'interaction, où l'autre peut tenir tour à tour le rôle d'obstacle, d'aide ou de coopérant, comme dans les actions en réunion, dans lesquelles il est parfois impossible d'isoler la contribution de chacun. Reste que si l'intersubjectivité est ici une notoire condition d'exercice, elle n'est pas, comme la puissance d'agir, en position de fondement.

Quant au pouvoir-raconter auquel on a plusieurs fois attribué, à la suite d'Hannah Arendt, la vertu de désigner le « qui » de l'action, il est soumis dans son exercice aux mêmes conditions que l'action elle-même, dont la mise en intrigue constitue la *mimèsis*: pas de récit qui n'entremêle des histoires de vie, jusqu'à l'enchevêtrement, bien documenté dans la littérature du sujet. L'intrigue est la configuration qui précisément compose ensemble des événements et des personnages. Enfin, le raconter, comme le dire, demande une oreille, un pouvoir-entendre, un recevoir (qui relève par ailleurs d'une esthétique de la réception qui n'était pas ici mon souci). Mais les couches superposées d'interaction dans le dire, l'agir et le raconter ne devraient pas oblitérer la référence prime à la puissance d'agir dont la reconnaissance de soi constitue l'attestation.

Il appartient alors à l'idée d'imputabilité de recentrer sur elle-même la puissance d'agir face à son vis-à-vis,

tour à tour interrogateur – « qui a fait cela ? » –, inquisiteur – « avouez que vous êtes l'auteur responsable » –, accusateur – « tenez vous prêt à porter les conséquences de votre acte, à réparer les dommages et à subir la peine ». C'est sous le regard du juge, porteur du blâme plus souvent que de la louange, que le sujet s'avoue être l'auteur véritable de son acte. L'autre tourne alors en quelque sorte autour du même.

Le couple de la mémoire et de la promesse, qu'on a tenu à placer dans la mouvance des capacités assumées, a la vertu de révéler la dimension temporelle de chacun des pouvoirs considérés. Ce couple n'est évoqué ici à nouveau que pour procéder à une autre conjonction, celle de la reconnaissance dans le temps et la reconnaissance devant autrui, couplage qui était implicite au pouvoir dire, dans le moment de l'auto-désignation où une histoire de vie se rassemble sous un nom propre qu'un autre a prononcé avant qu'il la soit par la bouche de qui se nomme.

Ce couplage entre reconnaissance dans le temps et reconnaissance devant autrui prend, il est vrai, des formes divergentes s'agissant de mémoire ou s'agissant de promesse. Le rapport d'une mémoire essentiellement mienne à des mémoires autres qui ne se livrent que dans les signes qu'elles donnent, principalement au plan du récit, peut certes assumer la forme d'un partage de souvenirs au plan interpersonnel de l'amitié, ou au plan public lors de l'évocation des épisodes d'une histoire commune, mais le rapport entre mémoires autres peut aussi virer à la conflictualité dans la compétition entre des mémoires qui divergent au sujet des mêmes événements. L'altérité confine alors à la fermeture réciproque. Le rapport entre reconnaissance dans le temps et reconnaissance devant autrui

CONCLUSION

se révèle différent dans le cadre de la promesse : le devant-autrui passe au premier plan ; c'est non seulement devant autrui, mais en faveur du bien d'autrui que l'on promet ; mais, comme dans le témoignage, la promesse peut ne pas être entendue, ne pas être reçue, voire être refusée, récusée et soupçonnée ; le rapport au temps n'est pourtant pas absent : non seulement la promesse engage le futur, mais la crédibilité présente du jureur résume toute une histoire personnelle donnant les signes d'une fiabilité habituelle ; en celle-ci se rejoignent la reconnaissance dans le temps et la reconnaissance devant autrui.

C'est de ces multiples façons que la reconnaissance de soi fait référence à autrui sans que celle-ci soit en position de fondement, comme l'est la puissance d'agir, ni que le devant-autrui implique réciprocité et mutualité. La mutualité de la reconnaissance s'anticipe dans le devant-autrui, mais ne s'y accomplit pas.

Faut-il remonter d'un degré en deçà de la reconnaissance de soi et chercher dans le reconnaissance-identification du quelque chose en général des marques d'intersubjectivité ? Sans doute. Prise en effet comme acte de langage, l'assertion investie dans l'acte de jugement ne requiert pas moins l'engagement du locuteur que les performatifs spécifiques, dont la promesse reste un exemple privilégié. Or cet engagement ne va pas sans l'attente de l'approbation d'autrui. Le cas de Descartes est à cet égard remarquable. Nous l'avons vu publier ses *Méditations* dans le même volume que les *Objections* et les *Réponses*. L'insertion de ses propres pensées dans un philosophe en commun se poursuit jusque dans l'abondance de sa correspondance. Et Kant lui-même, répondant dans le texte de la *Critique* à la négation de l'idéalité du temps, est bien à la

recherche non seulement d'un lecteur, mais d'un adepte complice de sa révolution copernicienne. C'est encore devant autrui que le penseur solitaire présume tenir le discours du moi transcendantal sous la signature du professeur de Königsberg.

3.

À ce parcours de l'identité et de l'altérité, je voudrais ajouter celui, plus dissimulé, des rapports entre reconnaissance et méconnaissance tout au long de l'ouvrage. De fait, l'ombre de la méconnaissance ne cesse d'assombrir la sorte de lumière qui procède du travail de clarification, d'« éclaircissement de l'existence » (pour reprendre le titre du deuxième volume de la *Philosophie* de Karl Jaspers) en quoi consiste notre investigation prise en son ensemble.

À la phase de la reconnaissance-identification, la revendication de maîtrise de l'esprit sur le sens du quelque chose en général a trouvé un vecteur approprié dans le verbe « reconnaître » pris à la voix active. Or cette prétention à la *prise* ne cesse d'être doublée par la crainte de la *méprise*, consistant à prendre une chose, une personne pour ce qu'elle n'est pas. L'équation entre identifier et distinguer, consacrée par l'expression cartésienne « distinguer le vrai du faux », donne l'occasion de marquer la place en creux de la méprise, prolongée au plan interpersonnel par le malentendu. Nous ne saurions manquer d'évoquer ici la hantise du faillir présente chez Descartes dès le *Discours de la méthode* et portée à son comble dans la quatrième *Méditation*. Le pouvoir-faillir est en effet le tourment que l'analyse du jugement vise à conjurer. On

CONCLUSION

pense alors au mot terrible – que cite *Le Robert* – de Pascal dans *Entretien avec M. de Saci sur Épictète et Montaigne*: « L'essence de la méprise consiste à ne la pas connaître. » La méconnaissance se redouble du fait que la méprise ne se connaît pas elle-même. De cette hantise du faillir, nulle vigilance critique ne viendra jamais à bout. Nous avons évoqué, à la fin de la première étude, avec le « retour aux choses mêmes », la faillibilité qui affecte ce crédit fait à l'apparaître du perçu, auquel Merleau-Ponty donne le nom de « foi » ou d'« opinion primordiale », dans le sillage de l'*urdoxa* ou *Urglaube* de Husserl. Le jeu du paraître, disparaître, réapparaître est l'occasion de cruelles déceptions qui ne vont pas sans *self-deception*. L'épreuve du méconnaissable, sur laquelle s'achève notre première étude, fait vaciller la confiance dans l'aptitude des choses et des personnes à se laisser reconnaître. À la hantise de l'erreur se substitue alors une sorte de compagnonnage avec la méprise, inhérente désormais aux ambiguïtés d'un monde de la vie inachevé et ouvert.

Avec la deuxième étude, l'ombre de la méconnaissance continue de s'épaissir. L'aveu général que toute capacité a pour contrepartie une incapacité spécifique est facile à accorder dans sa généralité. Le détail de ces incapacités, selon les registres distincts de la puissance d'agir, révèle des formes chaque fois plus dissimulées d'incapacités où la méconnaissance confine à la *self-deception*: la méprise consiste alors à se tromper soi-même, à se prendre pour ce que l'on n'est pas.

Le pouvoir-dire, que nous avons à dessein placé en tête des modalités du « je peux », est grevé par une difficulté à dire, voire une impuissance à dire. Celle-ci démontre que nous ne cessons de nous méprendre sur les motivations profondes qui entravent notre besoin

de dire. Entre secret, inhibition, résistance, travestissement, mensonge, hypocrisie, les parentés sont aussi étroites que dissimulées. L'ipséité, si chèrement conquise au plan conceptuel sur la mêmeté, est le lieu même de la méconnaissance. En outre, une fois encore, ce qui touche à l'identité personnelle fait aussi vibrer toute la toile de nos relations avec autrui. On ne se trompe pas sur soi sans se tromper sur les autres et sur la nature des relations que nous avons avec eux. Si l'essence de la méprise, selon le mot de Pascal, est de « ne la pas connaître », la méconnaissance de soi-même n'échappe pas au risque de se méconnaître elle-même.

Comment ne pas clore ce survol des incapacités qui assombrissent l'attestation de ma puissance d'agir sans évoquer celles qui affectent le couple de la mémoire et de la promesse ? D'un côté, l'oubli ; de l'autre, le parjure. Autant l'oubli comme effacement des traces est une incapacité subie, autant ses formes rusées contribuent à la double tromperie sur soi-même et sur l'autre. Quant au parjure, il ne mérite le statut d'impuissance à tenir sa parole qu'au titre des excuses, recevables ou non. Ce qui est effrayant dans le parjure, c'est qu'il est une forme de pouvoir, inséparable du pouvoir-promettre, le pouvoir de ne pas tenir sa parole : en ruinant la fiabilité du jureur, le pouvoir-trahir affaiblit l'institution tout entière du langage en tant que reposant sur la confiance dans la parole d'autrui.

C'est dans la troisième étude que la dialectique entre reconnaissance et méconnaissance acquiert d'abord sa plus grande visibilité avant d'assumer les formes de la plus grande dissimulation.

L'investigation de la reconnaissance mutuelle peut se résumer comme une lutte entre la méconnaissance

CONCLUSION

d'autrui en même temps qu'une lutte pour la reconnaissance de soi-même par les autres. Le défi de Hobbes, auquel réplique la théorie de l'*Anerkennung*, est soutenu par une description fabuleuse de l'état de nature où la défiance occupe la place médiane dans l'énumération des passions qui engendrent la guerre de chacun contre chacun. Nous avons toutefois fait place à la reconnaissance à l'œuvre dans l'attente que chacun des partenaires des contrats précédant le grand contrat de chacun avec le *Léviathan* opérera le moment venu le même dessaisissement de pouvoir que chaque autre.

Mais c'est au cœur même de l'*Anerkennung* que se déroule la compétition entre reconnaissance et méconnaissance, tant de soi-même que de l'autre. On n'a pas oublié la séquence sur le *crime*, expression par excellence du fameux « travail du négatif » : le criminel se fait reconnaître dans sa singularité rebelle face à la loi qui le méconnaît. La méconnaissance se trouve ainsi incorporée à la dynamique de la reconnaissance. Cette dialectique déploie toutes ses ressources dans les actualisations récentes de la théorie hégélienne. Il n'est pas surprenant que ce soient des sentiments négatifs qui motivent la conflictualité à l'œuvre dans les modèles successifs de reconnaissance, au niveau affectif, puis juridique, puis social ; ces sentiments négatifs trouvent dans le terme « mépris » leur titre emblématique. Ici, la langue française permet de placer le terme « mépris » dans un saisissant voisinage lexical avec la méprise, figure de la méconnaissance dans la première étude. De la méprise au mépris, pourrait-on lire. Ce voisinage verbal donne l'occasion de comparer leurs rôles respectifs dans leurs contextes propres. Dans la hantise de l'erreur, la méprise est à fuir, et d'abord à

découvrir et à dénoncer. Ce n'est qu'après coup que la méprise se révèle partie prenante dans la recherche du vrai. Avec le mépris, l'incorporation du négatif à la conquête de la reconnaissance est entière. On oserait parler ici du travail de la méconnaissance dans la conquête de la reconnaissance. C'est dans cette implication de la méconnaissance dans la reconnaissance que se noue l'expression de lutte pour la reconnaissance : la conflictualité en est l'âme.

Cette inhérence de la méconnaissance à la reconnaissance sous la figure du mépris nous met sur la voie d'une figure de la méconnaissance que nos derniers développements consacrés au don et à l'échange des dons nous donnent l'occasion de détecter. On se rappelle que la transition du thème de la lutte à celui du don était liée à une question portant sur le caractère à jamais inachevé de la lutte pour la reconnaissance. Et c'est comme une trêve au cœur de la conflictualité sans fin que l'expérience effective de l'échange cérémoniel du don était invoquée en tant que figure privilégiée des états de paix.

Ce sont précisément les promesses contenues dans ces états de paix qui posent le problème d'une forme dissimulée de méconnaissance qui ne pouvait être décelée avant que l'idée de mutualité ait été conduite à son terme. Nous avons défendu l'idée d'une mutualité exercée « entre » les protagonistes de l'échange contre sa réduction à une figure de la réciprocité où le rapport opère à un niveau transcendant par rapport aux transactions entre donateurs et donataires.

C'est alors que s'est imposée l'idée d'une reconnaissance mutuelle gagée par le don en tant que chose donnée. Nous avons risqué l'idée complémentaire que cette reconnaissance ne se reconnaît pas elle-même

CONCLUSION

tant elle est investie dans l'échange des dons qui en sont le gage et le substitut. La question se pose, à la suite de Derrida, de savoir si ne s'y joint pas une méconnaissance plus subtile qui se méconnaît elle-même.

Quelle méconnaissance ? Celle de la dissymétrie originaires entre le moi et l'autre, dissymétrie que n'abolit pas la réciprocité en tant que mutualité. Dissymétrie qui voudrait se faire oublier dans le bonheur du « l'un l'autre ». Jusque dans la festivité de l'échange des dons, l'autre reste inaccessible dans son altérité en tant que telle. Méconnu, reconnu, l'autre reste inconnu en termes d'appréhension originaires de la mienneté du soi-même.

Cette méconnaissance n'est pas celle de quelqu'un, mais de la dissymétrie dans la relation entre moi et l'autre.

C'est ici que retrouve sa place la discussion que j'ai à dessein mise en tête de la troisième étude, comme un texte d'attente, mis en réserve pour la discussion de cette ultime phase de la dialectique entre reconnaissance et méconnaissance.

C'est d'abord comme un embarras, voire une mise en question de l'entreprise phénoménologique entière, qu'est apparue la difficulté rencontrée par la phénoménologie à surmonter la dissymétrie originaires entre moi et autrui, et à former l'idée de réciprocité aussi essentielle à l'idée de vérité qu'à celle de justice. L'embarras se trouvait redoublé par le fait de l'opposition entre deux versions de cette dissymétrie originaires, selon qu'avec Husserl on prend pour pôle de référence le moi, ou qu'avec Lévinas on procède d'autrui vers moi. Tout se passe comme s'il n'existait pas de vue de surplomb sur cette divergence d'approche et qu'on ne

puisse aborder la question du passage de l'asymétrie à la réciprocité que par une face ou par une autre – ce qui par surcroît rend vaine et stérile toute querelle concernant la prééminence d'une lecture sur l'autre.

On se rappelle que, pour Husserl, le stade égologique de la conscience de soi est atteint au prix d'un recours qu'on peut dire fabuleux à l'objection du solipsisme ; adoptée comme discipline ascétique, cette objection requiert de « constituer » l'altérité d'autrui « dans » et « par » la conscience de soi, sans autre point de référence que la « sphère d'appartenance » qui seule peut être dite originaire. Ce qui appartient en propre à l'expérience d'autrui relève dès lors de ce que Husserl appelle « saisie analogisante » et au mieux « appariement ». Quant à l'expérience qu'autrui a de lui-même, elle me restera à jamais interdite sous sa forme originaire et cela même dans le cas le plus favorable d'une confirmation de mes présomptions tirées de la cohérence des expressions physiologiques, gestuelles et verbales déchiffrées sur le corps d'autrui. Moi seul apparaît à moi-même « présenté » ; l'autre, présumé analogue, reste « apprésenté ». Je ne reviens pas sur le caractère laborieux de la dérivation ultérieure de l'idée d'une nature commune, au sein de laquelle je m'apparais moi-même autre parmi les autres, puis de celle de « communautés » qu'on peut dire intermondiques. Les derniers paragraphes de la cinquième *Méditation cartésienne* sont consacrés à cette dérivation. À grand-peine, certains penseurs attachés à l'héritage de la phénoménologie se sont employés à édifier une « sociologie intentionnelle » dans la mouvance de la cinquième *Méditation cartésienne* de Husserl. Le caractère laborieux de cette phénoménologie d'autrui, porté volontiers au débit de celle-ci, nous autorise, au

CONCLUSION

terme de notre propre entreprise, à en retourner le sens et à y discerner un puissant rappel à l'ordre, quand l'éloge de la reconnaissance mutuelle invite à oublier cette asymétrie originaire du rapport entre moi et autrui, que même l'expérience des états de paix ne réussit pas à abolir. Cet oubli de l'asymétrie, consommé par la réussite des analyses de la reconnaissance mutuelle, constituerait l'ultime méconnaissance au cœur même des expériences effectives de reconnaissance.

J'entendrai la même objurgation s'élever de la lecture de *Totalité et Infini* et d'*Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* de Lévinas. Il ne faut pas oublier le sous-titre du premier ouvrage : *Essai sur l'extériorité*. L'extériorité première est celle de la voix et de son accent primordiallement éthique. L'altérité d'autrui n'est pas perceptive, sous peine de laisser sa différence être absorbée dans l'empire de l'idée de totalité, déployée par l'idée d'être des ontologies. C'est sur le mode éthique de l'interpellation que le moi est appelé à la responsabilité par la voix de l'autre. Le second volume de Lévinas ici évoqué radicalise encore l'idée d'extériorité par celle de l'*Autrement*, en vertu de laquelle le « dire » éthique ne cesse de se retrancher du « dit » qu'articulent chacune à sa façon la sémantique et l'ontologie. C'est sur le fond de cette éthique primordiale, qui accorde la première parole à l'Autre, que se détachent les difficultés relatives au thème du tiers, agent de la justice et de la vérité. Ces difficultés, symétriques de celles rencontrées par Husserl dans la cinquième *Méditation cartésienne*, sont elles aussi aisément portées au débit d'une philosophie réputée incapable de s'élever de la dissymétrie entre le moi et l'autre à leur réciprocité et mutualité.

Une fois encore, et au-delà de toute querelle de priorité entre Husserl et Lévinas, je voudrais retourner les objections que rencontrent, chacun à sa façon, l'un et l'autre maître en phénoménologie en avertissement adressé à toute conception du primat de la réciprocité sur l'altérité l'un à l'autre des protagonistes de l'échange. Le problème était apparemment de surmonter la dissymétrie pour rendre raison de la réciprocité et de la mutualité ; il se révèle maintenant inverse : comment intégrer à la mutualité la dissymétrie originaire, à l'encontre du soupçon que cette dissymétrie puisse miner de l'intérieur la confiance dans la puissance de réconciliation attachée au procès de la reconnaissance. Ma thèse est ici que la découverte de cet oubli de la dissymétrie originaire est bénéfique à la reconnaissance sous sa forme mutuelle.

Ce qui est en jeu, c'est le sens du « entre » sur lequel nous avons tant insisté au cours du débat qui nous a conduit à distinguer la mutualité au plan des relations « entre » protagonistes de l'échange de la réciprocité conçue comme une forme transcendante de circulation de biens ou de valeurs dont les acteurs singuliers ne seraient que les vecteurs.

C'est dans le « entre » de l'expression « entre protagonistes de l'échange » que se concentre la dialectique de la dissymétrie entre moi et autrui et la mutualité de leurs rapports. Et c'est à la pleine signification de ce « entre » que contribue l'intégration de la dissymétrie à la mutualité dans l'échange des dons.

L'aveu de la dissymétrie menacée d'oubli vient d'abord rappeler le caractère irremplaçable de chacun des partenaires de l'échange ; l'un n'est pas l'autre ; on échange des dons, mais non des places. Second bénéfice de cet aveu : il protège la mutualité contre les

CONCLUSION

pièges de l'union fusionnelle, que ce soit dans l'amour, l'amitié et la fraternité à l'échelle communautaire ou cosmopolite ; une juste distance est préservée au cœur de la mutualité, juste distance qui intègre le respect à l'intimité.

Enfin, la gratitude, dernière forme de la reconnaissance recensée dans cet ouvrage, reçoit de la dialectique entre dissymétrie et mutualité un surcroît de sens. Nous avons vu dans le recevoir le terme charnière entre le donner et le rendre ; dans le recevoir, lieu de gratitude, la dissymétrie entre le donateur et le donataire est deux fois affirmée ; autre est celui qui donne et celui qui reçoit ; autre celui qui reçoit et celui qui rend. C'est dans l'acte de recevoir et dans la gratitude qu'il suscite que cette double altérité est préservée.

Avant Simone Weil, plaidant pour la distance dans la proximité de l'amour et de l'amitié, Montaigne, lourd du deuil de La Boétie, écrivait ces lignes au chapitre de l'amitié au Livre I des *Essais* : « En l'amitié de quoi je parle [les âmes] se mêlent et se confondent l'une en l'autre d'un mélange si universel qu'elles effacent et ne retrouvent plus la couture qui les a jointes. Si on me presse de dire pourquoi je l'aimais, je sens que cela ne se peut exprimer qu'en répondant : parce que c'était lui, parce que c'était moi¹. »

1. Montaigne, *Les Essais*, livre I, chap. xxviii, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 1965, p. 188.

Remerciements

L'écriture de cet essai terminée, j'adresse mes remerciements aux deux institutions qui ont accueilli les trois conférences dont l'essai est issu : l'Institute for Human Sciences à Vienne et les Husserl-Archiv à Fribourg (Allemagne).

En outre, j'adresse des sentiments plus personnels de gratitude aux amis qui m'ont accompagné dans la traversée de temps difficiles et qui ont contribué à la conception et à l'exécution du *Parcours de la reconnaissance*.

Je mets à part François Azouvi avec qui nous avons tellement partagé pendant des décennies et que je remercie de m'avoir accueilli dans sa collection.

Index des noms

- ALEXY (R.) : 291
ANSCOMBE (G. E. M.) : 147
ANSPACH (M. R.) : 330, 333-335, 337
ARENDT (H.) : 194, 239, 284, 322, 360, 365
ARISTOTE : 13, 101, 112-113, 124-125, 129-131, 133-136, 140, 149, 167, 169-170, 178, 216, 239-240, 279, 325
AUSTIN (H. L.) : 144-145, 189

BENVENISTE (É.) : 340
BERGSON (H.) : 22, 29, 33, 112, 166, 170, 182-187
BERLIN (I.) : 211
BOLTANSKI (L.) : 299-300, 304-306, 310, 319-320, 323, 325, 327, 329, 362
BOSSUET : 23, 303

DAVIDSON (D.) : 148
DÉTIENNE (M.) : 306
DESCARTES (R.) : 36, 44, 49, 51-54, 56, 58, 60, 63, 68, 71, 88, 95-96, 98, 101, 138-139, 179, 241, 367-368
DUPUY (J.-P.) : 332, 334
DWORKIN (R.) : 211

ELIAS (N.) : 204

FEINBERG (J.) : 294
FERRY (J.-M.) : 207-208, 296-299

GADAMER (H. G.) : 135, 309
GEHLEN (A.) : 298
GREIMAS (A. J.) : 152

HEGEL (G. W. F.) : 33-34, 226, 241, 244, 253-258, 260-263, 265-267, 271, 273-276, 278-280, 287-289, 305, 307, 316-317, 331, 362
HENAFF (M.) : 319, 339-343, 349, 351
HEIDEGGER (M.) : 91-92, 94, 284

PARCOURS DE LA RECONNAISSANCE

- HIRSCHMAN (A.) : 302, 304
 HOBBS (T.) : 226, 229, 234, 239-240, 242-248, 250, 253-255, 257-258, 265-266, 274, 276, 287, 315, 371
 HOMÈRE : 115, 119, 121, 124, 135
 HONNETH (A.) : 253, 257, 264, 266, 273-276, 278-279, 288-289, 291, 294-296, 305, 312, 362
 HUSSERL (E.) : 9, 69, 91-93, 97, 173-175, 228-229, 231-234, 369, 373-376
 JAUSS (H. R.) : 152
 KANT (E.) : 49-50, 60, 63-64, 67, 69, 71-72, 75, 78, 80, 82-86, 88-92, 94-96, 100-101, 138-139, 147, 149, 160-161, 225, 227, 257, 290, 344, 362, 367
 KIERKEGAARD (S.) : 322
 LEGENDRE (P.) : 281-282, 285-286
 LEFORT (C.) : 329-330, 350
 LEPETIT (B.) : 200-203, 206
 LÉVINAS (E.) : 92-93, 228, 232-233, 236-238, 360, 373, 375-376
 LITTRÉ (É.) : 15-18, 21-27, 351
 LLOYD (G. E. R.) : 201
 LOCKE (J.) : 68, 72, 112, 137, 139, 179-182, 224, 251
 MACKIE (J. L.) : 211
 MAUSS (M.) : 327-329, 334-335, 339, 341, 343, 350-351
 MERLEAU-PONTY (M.) : 97-98, 330, 369
 MONTAIGNE (M. de) : 348-349, 377
 NABERT (J.) : 141-142
 NIETZSCHE (F.) : 189, 191, 195-196
 NOZICK (R.) : 211
 PARSONS (T.) : 291
 PASCAL (B.) : 41, 57, 308, 324, 369-370
 PLATON : 46-48, 72, 125, 131-132, 149, 240, 339
 PROPP (V.) : 151
 PROUST (M.) : 101-103, 154, 223
 REVEL (J.) : 204-205
 RICŒUR (P.) : 140, 142, 156, 194, 236, 299, 308, 310, 360
 RILKE (R. M.) : 99
 SAINT AUGUSTIN : 112, 169, 176-178, 181, 192, 302, 310
 SCHAPP (W.) : 156

INDEX DES NOMS

- SEN (A.) : 199, 209-214, 217, 219
SMITH (A.) : 302, 304, 337
SOPHOCLE : 119, 140
SPINOZA : 171
STRAUSS (L.) : 240-242, 253, 327, 329, 334-335, 341-342
TAMINIAUX (J.) : 256, 260, 264, 266-267
TAYLOR (C.) : 179, 212, 299, 311-314, 323
THÉVENOT (L.) : 299-300, 304-306, 310, 325, 362
TRICAUD (F.) : 331
VANDERBEKEN (D.) : 189-190, 192
VERDIER (R.) : 331
WALZER (M.) : 299, 301, 338
WEBER (M.) : 308, 350
WEIL (S.) : 278, 280, 377
WILLIAMS (B.) : 111-114, 123-124, 205, 215-216, 219
WINICOTT (D. W.) : 278
ZARKA (Y.-CH.) : 245, 251
ZEMON-DAVIS (N.) : 344, 346, 349

Table

Avant-propos	9
Introduction	13

PREMIÈRE ÉTUDE

LA RECONNAISSANCE COMME IDENTIFICATION

I Descartes : « distinguer le vrai du faux »	51
II Kant : relier sous la condition du temps	63
1. ... sous la condition du temps	66
2. Relier	70
III La ruine de la représentation	87
IV La reconnaissance à l'épreuve du méconnaissable	95

DEUXIÈME ÉTUDE

SE RECONNAÎTRE SOI-MÊME

I Le fonds grec : l'agir et son agent	111
1. Ulysse se fait reconnaître	115
2. À Colone, Œdipe se désavoue	119
3. Aristote : la décision	124
II Une phénoménologie de l'homme capable .	137
1. Pouvoir dire	143
2. Je peux faire	146

PARCOURS DE LA RECONNAISSANCE

3. Pouvoir raconter et se raconter	150
4. L'imputabilité	157
III La mémoire et la promesse	165
1. De quoi je me souviens?	166
2. L'anamnèse	169
3. « Qui » se souvient?	175
4. Le moment bergsonien : la reconnaissance des images	182
5. La promesse	187
IV Capacités et pratiques sociales	199
1. Pratiques sociales et représentations collectives	200
2. Reconnaissance et identités collectives	205
3. Capacités et capabilités	208

TROISIÈME ÉTUDE

LA RECONNAISSANCE MUTUELLE

I De la dissymétrie à la réciprocité	227
II Le défi de Hobbes	239
III Hegel à Iéna : <i>Anerkennung</i>	253
1. « L'Esprit selon son concept »	266
2. « L'Esprit effectif »	268
3. « Constitution »	270
IV Réactualisations de l'argument de Hegel à Iéna	273
1. La lutte pour la reconnaissance et l'amour	276
2. La lutte pour la reconnaissance au plan juridique	287
3. Le troisième modèle de reconnaissance mutuelle : l'estime sociale	294
<i>Les ordres de la reconnaissance, 296. – Les économies de</i>	

TABLE

la grandeur, 299. – *Multiculturalisme et « politique de la reconnaissance »*, 310.

V	La lutte pour la reconnaissance et les états de paix	319
	1. Un état de paix: <i>agapè</i>	320
	2. Les paradoxes du don et du contre-don et la logique de la réciprocité	327
	3. L'échange des dons et la reconnaissance mutuelle	337
	Conclusion: Un parcours	357
	1.	360
	2.	362
	3.	368
	Index	381

DU MÊME AUTEUR

Karl Jaspers et la Philosophie de l'existence (avec M. Dufrenne), Le Seuil, 1947.

Gabriel Marcel et Karl Jaspers, Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe, Le Seuil, 1948.

Philosophie de la volonté. I. Le Volontaire et l'Involontaire, Aubier, 1950, 1988.

Idées directrices pour une phénoménologie d'Edmund Husserl, traduction et présentation, Gallimard, 1950-1985.

Quelques figures contemporaines, appendice à l'*Histoire de la philosophie allemande* de E. Bréhier, Vrin, 1954, 1967.

Histoire et Vérité, troisième édition augmentée de quelques textes, Le Seuil, 1955, 1964, 1990.

Philosophie de la volonté, II. Finitude et Culpabilité, Aubier, 1960, 1988.

De l'interprétation. Essai sur Freud, Le Seuil, 1965.

Le Conflit des interprétations. Essai d'herméneutique I, Le Seuil, 1969.

La Métaphore vive, Le Seuil, 1975.

Temps et Récit, t. 1, L'Intrigue et le Récit historique, Le Seuil, 1983.

Temps et Récit, t. 2, La Configuration dans le récit de fiction, Le Seuil, 1984.

Temps et Récit, t. 3, Le Temps raconté, Le Seuil, 1985.

Du texte à l'action. Essai d'herméneutique II, Le Seuil, 1986.

À l'école de la phénoménologie, Vrin, 1986.

Le Mal. Un défi à la philosophie et à la théologie, Labor et Fides, 1986.

Soi-même comme un autre, Le Seuil, 1990.

Lectures 1. Autour de la politique, Le Seuil, 1991.

- Lectures 2. La Contrée des philosophes*, Le Seuil, 1992.
- Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Le Seuil, 1994.
- Réflexion faite: autobiographie intellectuelle*, Esprit, 1995.
- Le Juste*, Esprit, 1995.
- La Critique et la Conviction. Entretiens avec François Azouvi et Marc de Launay*, Calmann-Lévy, 1995.
- L'Idéologie et l'Utopie*, Le Seuil, 1997.
- Amour et Justice*, PUF, 1997.
- Autrement: lecture d'Autrement qu'être ou au-delà de l'essence d'Emmanuel Lévinas*, PUF, 1997.
- Penser la Bible* (avec André LaCocque), Le Seuil, 1998.
- Ce qui nous fait penser. La nature et les règles* (avec Jean-Pierre Changeux), Odile Jacob, 1998.
- L'Unique et le Singulier: l'intégrale des entretiens d'Edmond Blattchen*, Alice, 1999.
- Entretiens Paul Ricœur, Gabriel Marcel*, Présence de Gabriel Marcel, 1999.
- La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli*, Le Seuil, 2000.

DANS LA MÊME COLLECTION

Marcel Gauchet, La Condition historique, 2003.

Yves Michaud, L'Art à l'état gazeux, 2003.

*Cet ouvrage a été composé par
I.G.S. - C.P. à L'Isle-d'Espagnac (16)
et achevé d'imprimer en janvier 2004
sur presse Cameron
dans les ateliers de
Bussière Camedan Imprimeries
à Saint-Amand-Montrond (Cher)
pour le compte des Éditions Stock
31, rue de Fleurus, 75006 Paris*

Dépôt légal : janvier 2004
N° d'édition : 41961 – N° d'impression : 040133/4.
54-07-5650/4
ISBN : 2-234-05650-0
Imprimé en France