

Les luttes pour la reconnaissance et l'agapè. Paul Ricoeur, Marcel Hénaff, et Axel Honneth

Sébastien Roman

▶ **To cite this version:**

Sébastien Roman. Les luttes pour la reconnaissance et l'agapè. Paul Ricoeur, Marcel Hénaff, et Axel Honneth. 2019. hal-02065417

HAL Id: hal-02065417
https://hal.science/hal-02065417

Preprint submitted on 12 Mar 2019

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Les luttes pour la reconnaissance et l'*agapè*. Paul Ricoeur, Marcel Hénaff, et Axel Honneth

Sébastien Roman

La question du rapport entre justice et *agapè* est un point majeur dans la pensée ricoeurienne. Paul Ricoeur, à de nombreuses reprises, explique à la fois ce qui les distingue et les rend nécessairement complémentaires, pour éviter que chaque registre ne tombe dans ses propres excès[1]. Ainsi le commandement supra-éthique d'aimer son ennemi, aussi noble soit-il, risquerait-il à son insu de devenir immoral, de favoriser lâcheté et vice, s'il n'était plus possible de recourir au caractère coercitif et dissuasif de la loi. Inversement, la justice serait vite inhumaine sans l'*agapè*, s'il n'était question que de pure et stricte logique d'équivalence, et tout au plus de respect procédural d'autrui pour satisfaire ses propres intérêts. Aussi la tâche « parfaitement raisonnable, bien que difficile et interminable », en liant les logiques de surabondance et d'équivalence, est de permettre « l'incorporation tenace, pas à pas, d'un degré supplémentaire de compassion et de générosité dans tous nos codes – code pénal et code de justice sociale »[2].

La justice sociale ne fait donc pas exception à cette entreprise. Elle désigne chez Ricoeur le problème général de la distribution ou d'une répartition équitable des biens, qu'il faut resituer dans le cadre d'une « *visée de la « vie bonne » avec et pour autrui dans des institutions justes* »[3]. Le thème des luttes pour la reconnaissance en est un élément majeur, et c'est avec un soin particulier que Ricoeur étudie la théorie sociale honnethienne dans *Parcours de la reconnaissance*, avec qui il dit s'accorder pour l'essentiel. Ricoeur voit dans Axel Honneth un prolongement pertinent du thème hégélien de la reconnaissance, d'une part par les trois sphères de reconnaissance dégagées, dont l'ancrage social est satisfaisant, d'autre part par le prisme philosophique adopté qui permet de mieux rendre compte de l'intersubjectivité des relations sociales, contrairement à la philosophie (classique) de la conscience qui débouche sur un monologisme. À l'occasion de son étude de Honneth, Ricoeur revient sur le problème constitutif de l'*Anerkennung*, qui est d'encourir le risque d'un mauvais infini ou de présenter un cas nouveau de conscience malheureuse, étant donné que la demande de reconnaissance risque d'être sans fin ou à jamais insatisfaite, ce qui rendrait la lutte pour la reconnaissance interminable. Pour éviter cet écueil, Ricoeur propose de compléter la théorie honnethienne par le recours à l'*agapè*, qu'il reprend d'une manière symbolique[4] pour développer une « phénoménologie de la mutualité »[5]. Il existe, fort heureusement, des « trêves » ou des « éclaircies » dans la lutte pour la reconnaissance, que Ricoeur nomme encore des « états de paix »[6] en reprenant l'expression de Luc Boltanski : il y a une place, parmi les hommes, pour une éthique de la sollicitude, car nous sommes aussi capables de liens fraternels, de générosité et de pardon, ce qui nous permet de nous reconnaître mutuellement, de nous accorder les uns les autres la reconnaissance de notre humanité que nous attendons, et qui constitue pour nous

---

[1] Voir, entre autres, P. Ricoeur, *Amour et justice*, Paris, Seuil, 2008 (auparavant publié dans une version bilingue par J.C.B Mohr en 1990) ; *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Paris, Seuil, 1994, p. 263-271, 355-366 ; « Théonomie et/ou autonomie », *Archivio di Filosofia*, 62, (1994), p. 19-36 ; *Parcours de la reconnaissance. Trois études*, Paris, Stock, 2004.

[2] P. Ricoeur, *Amour et justice*, *op.cit*., p. 42.

[3] P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990, p. 202.

[4] Ricoeur établit un lien symbolique avec l'*agapè* pour compléter le registre de la justice. Dieu sert avant tout de *symbole* d'amour et de générosité. Sur ce point, je me permets de renvoyer à mes propres travaux : S. Roman, « Justice sociale et luttes pour la reconnaissance : la question de l'*agapè* », *Etudes Ricoeuriennes*, volume 6, n°2 (ricoeur.pitt.edu/ojs/index.php/ricoeur/article/view/300).

[5] P. Ricoeur, *Parcours de la reconnaissance*, *op.cit*., p. 330

[6] *Ibid.*, p. 318.

un bien fondamental. Les états de paix désignent donc le cas d'une reconnaissance mutuelle réussie ou efficiente.

Dans un article précédent, nous avons montré combien ce que Ricoeur présente comme un simple *complément* de la théorie honnethienne est en réalité une *modification* de celle-ci, ou bien une tout autre approche proposée des luttes pour la reconnaissance, que nous avons jugée moins pertinente que celle de Honneth[7]. Le recours à l'*agapè* change en effet plusieurs choses : il a pour conséquence, principalement, de minimiser la conflictualité de la *praxis* sociale, non sans manque de cohérence chez Ricoeur lui-même, si l'on constate la différence entre l'approche politique du conflit dans *L'idéologie et l'utopie*, et son approche plus anthropologique et éthique dans *Parcours de la reconnaissance*. La minimisation tient à l'effet de contagion ou d'irradiation que Ricoeur espère de l'*agapè* au sein des relations sociales. Notre seconde remarque portait sur les présupposés anthropologiques de sa thèse, à savoir que Ricoeur, comparativement à Honneth, propose une éthique de la sollicitude qui attend ou espère davantage de l'homme - en le jugeant capable de liens fraternels avec autrui, de générosité et de pardon – et qui, pour cette raison, ne nous semble pas la bienvenue. Les hommes sont certes capables d'amour, mais par souci de la vérité effective, il nous a semblé nécessaire de prendre nos distances avec une phénoménologie de la mutualité qui attend peut-être trop de l'homme, surtout pour ce qui est de penser les rapports sociaux. Si la reconnaissance mutuelle n'est possible que par l'*agapè*, alors son effectivité serait réduite à une portion bien maigre, qui de toute façon ne permettrait pas de penser ce qui est le propre des relations sociales dans toutes les logiques de domination qui les caractérisent et les traversent. Enfin, nous regrettions que Ricoeur, dans *Parcours de la reconnaissance*, ne travaille pas plus, comme il aurait pu le faire, la dimension institutionnelle de la reconnaissance, pour montrer comment les institutions peuvent soit garantir et favoriser la confiance, le respect, et l'estime de soi, soit produire des expériences de mépris. Par comparaison, Honneth le fait davantage dans ses derniers écrits, par lesquels il a su corriger le défaut d'une approche trop interpersonnelle des luttes pour la reconnaissance, en travaillant des phénomènes aussi divers que la réification et l'idéologie de la reconnaissance.

Ce qui nous intéresse désormais est de prolonger notre réflexion sur l'*agapè* dans la conception ricoeurienne de la lutte pour la reconnaissance, toujours en lien avec Honneth, mais cette fois-ci en interrogeant les références faites aux travaux de Marcel Hénaff dans *Parcours de la reconnaissance*. Ricoeur reconnaît explicitement s'inspirer de « l'idée de reconnaissance mutuelle symbolique »[8], tirée de l'étude du don réciproque cérémoniel, pour soutenir la thèse d'une phénoménologie de la mutualité. Contrairement à Honneth, à qui Hénaff reproche d'avoir mal lu *Le prix de la vérité*, sans doute trop rapidement ou trop partiellement[9], Ricoeur reprend de manière adéquate l'ouvrage en en faisant une juste synthèse. Il resitue bien l'étude du don réciproque cérémoniel dans le cadre de la réflexion plus générale sur ce qui est « sans prix », comme il comprend bien l'erreur d'aborder le don cérémoniel sous les angles économique et moral, et la manière dont Hénaff lit Marcel Mauss. Ricoeur tient pour acquise la similitude entre sa thèse et celle de Hénaff. Il propose, simplement, d'une part, de la compléter en prenant le « risque »[10] d'affirmer, de manière supplémentaire, que la reconnaissance mutuelle est avant tout un processus inconscient, « tant

[7] Voir S. Roman, « Justice sociale et luttes pour la reconnaissance : la question de l'*agapè* », *art.cit.* p. 8-13.
[8] *Ibid.*, p. 339.
[9] Voir M. Hénaff, « Sur l'anthropologie du don, l'institution du politique et la reconnaissance sociale. Réponse à Axel Honneth », in L. Carré, A. Loute (dir.), *Donner, reconnaître, dominer. Trois modèles en philosophie sociale*, Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, coll. « philosophie », 2016, p. 41-63. Sur la controverse entre Honneth et Hénaff, je me permets de renvoyer à la recension que j'ai faite de cet ouvrage collectif (http://ricoeur.pitt.edu/ojs/index.php/ricoeur/article/view/406/211). M. Hénaff, *Le prix de la vérité. Le don, l'argent, la philosophie*, Paris, Seuil, 2002.
[10] *Ibid.*, p. 353.

elle est investie dans le geste plus que dans les mots, et ne le fait qu'en se symbolisant dans le cadeau »[11] – risque en réalité bien minime, car Hénaff, à coup sûr, le reconnaîtrait volontiers, l'intention prise de s'engager dans un processus de reconnaissance ne signifiant pas nécessairement une connaissance entière du sens d'un tel processus[12]. D'autre part, Ricoeur tient à prolonger l'idée de reconnaissance mutuelle symbolique par la figure particulière du don qu'est l'*agapè*, qui est pour lui son lieu d'expression par excellence.

Les questions sont les suivantes, lesquelles portent aussi bien sur le rapport entre Hénaff et Ricoeur, que sur la manière, en conséquence, de lire Honneth et de corriger le problème de mauvais infini propre aux luttes pour la reconnaissance : derrière la similitude de thèse affichée, existe-t-il des différences importantes entre Hénaff et Ricoeur, qui permettraient d'interroger d'une nouvelle manière la place de l'*agapè* dans les luttes pour la reconnaissance, en étudiant de manière plus approfondie la pratique du don ? Y a-t-il vraiment accord entre eux sur l'idée « de reconnaissance mutuelle symbolique » ? Deuxièmement : qu'est-ce que Ricoeur aurait pu retenir de Hénaff, ou comment aurait-il pu le lire autrement, pour mieux corriger le défaut du caractère interminable de la reconnaissance, et compléter, voire critiquer de manière plus forte la théorie honnethienne ?

Notre étude va procéder en deux temps : nous allons d'abord nous intéresser aux critiques que Hénaff adresse lui-même à Ricoeur, au sujet de la reconnaissance et de l'*agapè* ; nous montrerons, en second lieu, que les points de désaccord véritables sont autres que le pense Hénaff, pour en tirer toutes les conséquences quant à la manière de lire Honneth et corriger le cas d'une conscience malheureuse dans la lutte pour la reconnaissance.

1. La phénoménologie de la mutualité : lecture de Ricoeur par Hénaff

Hénaff, dans *Le don des philosophes*, a tenu à souligner ses différences avec Ricoeur, mais, selon nous, sans peut-être bien les comprendre. Les reproches qu'il lui adresse sont au nombre de trois.

D'abord et surtout, Hénaff reproche à Ricoeur une certaine « régression » dans sa pensée, quant à la compréhension du sens de la *réciprocité*, qui l'amène à lui préférer maladroitement le terme de *mutualité* dans ses derniers ouvrages que sont *La mémoire, l'histoire, l'oubli*[13] et *Parcours de la reconnaissance*. La différence terminologique serait révélatrice d'un certain mépris des philosophes pour la réciprocité, lors même que Ricoeur faisait jusqu'ici noblement exception, qui consiste à voir uniquement en elle une logique de calcul ou d'intérêt, sous la forme d'un « retour avantageux vers soi »[14], de l'ordre de l'égoïsme. Ricoeur, pourtant, avait très bien compris le sens de la Règle d'Or, à laquelle à juste titre il accordait une importance capitale, notamment dans le domaine de la justice. Dans « Tout ce que vous désirez que les

[11] *Ibid.*, p. 342.

[12] Que le don, pour Hénaff, dans les sociétés traditionnelles, doive nécessairement être « cérémoniel », c'est-à-dire *public* et régie par des *conventions* connues de tous, ne signifie pas pour autant que l'enjeu de la reconnaissance mutuelle – ce pour quoi des biens étaient échangés pour fonder des alliances entre des groupes – est nécessairement explicite. Une chose est la conscience des règles d'un acte qui se doit d'être public, autre chose est la pleine conscience de ce pour quoi il est fait (l'effet – la reconnaissance mutuelle - peut être obtenu de manière inconsciente, à différents degrés). Nous ne partageons donc pas l'avis d'Alain Loute, selon lequel, l'accent mis sur le processus inconscient de la reconnaissance mutuelle est l'expression de la différence entre, d'un côté, Ricoeur qui ne pense que le don, par l'*agapè*, dans le domaine du privé, et de l'autre Hénaff qui parle du don réciproque cérémoniel qui relève de la sphère publique. Cette différence d'application et de conception du don est indéniable, mais elle n'est pas ici la signification de l'inconscient souligné par Ricoeur. Voir A. Loute, « Paul Ricoeur et Marcel Hénaff : don, réciprocité et mutualité », in Teoria e Critica della Regolazione Sociale, Quaderno 2010.

[13] P. Ricoeur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Seuil, 2000.

[14] M. Hénaff, *Le don des philosophes. Repenser la réciprocité*, Paris, Seuil, 2012, p. 226.

autres fassent pour vous, faites-le vous-mêmes pour eux ; voilà la loi et les prophètes »[15], il avait saisi que la réciprocité désignait la « pleine affirmation de soi dans le moment de la reconnaissance inconditionnelle d'autrui »[16], et s'était donné les moyens de comprendre adéquatement aussi bien la relation dissymétrique avec autrui, que l'altérité de ce dernier par sa réflexion sur le Soi. Hénaff regrette donc que Ricoeur, plus tardivement, à la fois se serve de l'échange-don de Mauss comme d'un simple repoussoir pour penser le pardon dans *La mémoire, l'histoire, l'oubli* - en opposant la verticalité du don et son caractère dissymétrique à la logique d'équivalence inhérente à la réciprocité - et oppose, dans *Parcours de la reconnaissance*, la mutualité à la réciprocité, en les distinguant d'un point de vue normatif ou axiologique, par l'affirmation que seule la mutualité serait éthique, ou le serait davantage, en étant de l'ordre de la générosité.

En effet, Ricoeur précise qu'il « 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 »[17]. La réciprocité désigne l'aspect formel ou structurel de l'échange, sans prendre en compte l'interpersonnel, ou la relation qui se noue *entre* les acteurs de l'échange. Dans *Parcours de la reconnaissance*, Ricoeur défend l'idée d'une relation de mutualité entre les individus, « 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 »[18]. Non seulement la réciprocité est incapable de saisir la dimension intersubjective de l'échange, mais également « la dissymétrie originaire entre le moi et l'autre »[19], à savoir la non-équivalence entre moi et autrui ; dissymétrie qui est double dans le cas de l'*agapè* : « dans le recevoir, lieu de la 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 »[20].

Hénaff s'appuie sur *Soi-même comme un autre* pour affirmer qu'il y a dans la pensée de Ricoeur, avant ses derniers ouvrages, une conception autre et plus juste de la réciprocité. Peut-être. Encore que l'on peut fortement en douter, car, dans *Amour et justice*, déjà, Ricoeur parle de la Règle d'Or en termes de réciprocité ou de stricte équivalence, sans lui accorder comme signification, comme l'affirme Hénaff, la « pleine affirmation de soi dans le moment de la reconnaissance inconditionnelle d'autrui »[21]. Au contraire souligne-t-il le risque d'une dérive utilitaire de la Règle d'Or, qui explique que la justice ait besoin de l'amour pour éviter que le « donne parce qu'il t'a été donné » ne devienne un « donne afin qu'il te soit donné », de même que la justice – avec la Règle d'Or – permet d'éviter que l'amour ne s'égare, ou que sa dimension supra-éthique, comme nous l'avons déjà dit, ne devienne immorale.

Il est étonnant de voir également comment Hénaff et Ricoeur donnent un sens différent à la mutualité en recourant tous deux à son sens étymologique, notamment dans la langue grecque : *allèlôn* (gén.), pour Ricoeur, peut se traduire « par « les uns les autres », ou, plus brièvement, par « l'un l'autre » »[22] ; Hénaff, lui, prenant appui sur *pros allelous* – « les uns envers/pour les autres »[23] – n'envisage la mutualité qu'en ce qui concerne une relation à 2 + *n*¸ c'est-à-dire au-delà de deux. Trois critères distinguent pour lui la mutualité de la

[15] *Ibid*., p. 199 (passage tiré de Mt, 7, 12).
[16] *Ibid.*, p. 201.
[17] P. Ricoeur, *Parcours de la reconnaissance*, *op.cit*., p. 338.
[18] *Ibid.*, p. 372.
[19] *Ibid.*, p. 373.
[20] *Ibid.*, p. 377.
[21] Nous avons déjà cité l'extrait. Voir *supra*, p. ?
[22] *Ibid.*, p. 225.
[23] M. Hénaff, *Le don des philosophes*, *op.cit*., p. 206.

réciprocité : sur le plan numérique, d'abord, la réciprocité est « *toujours* duelle »[24] , elle est toujours « un face-à-face, bienveillant ou hostile »[25] ; c'est le « 1 *vs* 1 », contrairement au 2 + *n* de la mutualité qui génère des relations de coopération ou de solidarité, bien que l'on ne puisse en déduire que la mutualité, par nature, soit supérieure moralement à la réciprocité. Hénaff explique ce point par l'exemple du football : dans un match, il y a réciprocité, relation duelle entre les deux équipes ; en revanche, il peut exister – c'est même fortement souhaitable dans un sport collectif – des relations de coopération entre les joueurs d'une même équipe ; mais cela ne veut pas dire que cette coopération soit nécessairement « bonne » (dans une bande de brigands, la coopération peut être au service de la rapine ou du crime ; ou bien encore, une inimitié ou hostilité peut être mutuelle, y compris au sein d'une même équipe), ni que l'on puisse comparer la réciprocité à la mutualité sur un plan normatif. Il n'y a pas de comparaison possible, puisqu'il s'agit de deux ordres différents, ou bien encore de registres appartenant à des relations différentes, la mutualité faisant « passer du rapport duel au rapport pluriel, du face-à-face au réseau, de l'affrontement ou de l'ajustement à un partenaire – fût-il collectif – à la coordination à plusieurs [...] »[26]. Le deuxième critère de distinction est temporel : dans une relation de réciprocité, le temps est discontinu, car il est rythmé par l' « alternance de la proposition et de la réplique »[27] , selon une succession de « coups » toujours imprévisible, puisque dépendante de la décision des partenaires de répliquer ou non, et de la manière dont ils vont répliquer, qui n'est pas immédiate mais peut être différée ; la mutualité, elle, s'inscrit dans un temps plus continu et homogène, de par la plus grande stabilité des relations tissées. Enfin, réciprocité et mutualité diffèrent par la « nature de l'action »[28] : c'est le déséquilibre qui est premier et fondamental dans une relation symétrique, celle-ci étant toujours précaire et sans cesse rejouée, contrairement à la mutualité où prime un certain ordre, non pas la « *dissymétrie alternée* » mais la « *symétrie multipliée* »[29]. En conséquence, la mutualité n'a rien d'extraordinaire pour Hénaff : non seulement elle est incommensurable sur un plan axiologique à la réciprocité – ni plus, ni moins morale qu'elle, simplement *autre* – mais elle peut tout aussi bien être instaurée par un contrat (Hénaff prend le cas du contractualisme hobbesien), ou caractériser l'amitié qui relève de l'utile et de l'agréable, pour reprendre Aristote, contrairement à l'amitié vertueuse qui révèle le sens de la réciprocité : dans l'amitié véritable, il s'agit de « *retourner* l'affection ou de *répliquer* au geste généreux », ou encore d'agir « en vue de l'autre »[30]. Qui dit « réciprocité » dit, pour Hénaff, reconnaissance que « [l']autre existe comme autre que moi ; ce qui veut dire comme autre pour moi qui le reconnaît dans son altérité. Face à moi il est une autonomie irréductible, une authentique liberté [...] »[31]. C'est ce qu'il montre dans *Le prix de la vérité*, dont l'intention est « d'établir une généalogie anthropologique du fait inaugural de la reconnaissance *entre groupes* comme processus constitutif des sociétés humaines, c'est-à-dire comme ce qui les *institue* spécifiquement comme humaines »[32].

On le voit : non seulement Hénaff et Ricoeur n'accordent pas la même signification à la mutualité et à la réciprocité, mais leur signification est même inversée, dans le sens où ce que

[24] *Ibid.*, p. 148.
[25] *Ibid.*, p. 148.
[26] *Ibid.*. p. 228.
[27] *Ibid.*, p. 149.
[28] *Ibid.*, p. 149.
[29] *Ibid.*, p. 149.
[30] *Ibid.*, p. 206.
[31] *Ibid.*. p. 152.
[32] M. Hénaff, « Sur l'anthropologie du don, l'institution du politique et la reconnaissance sociale. Réponse à Axel Honneth », *art.cit.*, p. 43. Hénaff explicite l'enjeu de la reconnaissance du don réciproque cérémoniel en reprenant le cas, mentionné par A. Strathern, de la rencontre pour la première fois d'un homme blanc pour des indigènes de Nouvelle-Guinée.

Ricoeur appelle « mutualité » est tout simplement ce que Hénaff appelle « réciprocité »[33]. L'équivalence est si évidente pour Ricoeur qu'il parle d'emblée, quand il mentionne Hénaff dans *Parcours de la reconnaissance*, d'idée de reconnaissance *mutuelle* symbolique, jusqu'à affirmer que « [l]a révolution de pensée que propose Hénaff 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 »[34]. Hénaff a donc tort de rendre importante, voire capitale, la différence terminologique entre lui et Ricoeur. Certes, ils n'emploient pas les mêmes termes, s'opposent même dans leur conception de la réciprocité et de la mutualité, mais il y a seulement inversion des termes. Ricoeur comprend très bien le sens de « On se donne en donnant, et si on se donne c'est qu'on se doit, soi et son bien, aux autres »[35] qui caractérise le sens du don réciproque cérémoniel dans les sociétés traditionnelles. Le désaccord terminologique n'empêche pas l'accord sur le sens du don réciproque cérémoniel. Ricoeur identifie même explicitement la mutualité à la *bonne* réciprocité, distincte de la mauvaise qui n'est que stricte équivalence[36] ; c'est le cas de l'*agapè,* car la bonne réciprocité existe quand il y a gratitude, laquelle creuse un écart ou établit un « écart d'*inexactitude* »[37] entre le couple donner-recevoir et le couple recevoir-rendre ; inexactitude aussi bien en ce qui concerne la valeur des biens donnés que sur un plan temporel : l'important n'est ni que les dons aient une valeur équivalente, ni qu'ils se succèdent immédiatement. Il y a une liberté aussi bien dans la valeur de l'invitation du don à faire en retour, qui n'est pas un contre-don mais un nouveau don fait à l'autre, que dans le temps pris pour le faire.

Par conséquent, le second reproche que Hénaff adresse à Ricoeur de mal comprendre le don réciproque cérémoniel est injustifié. Le malentendu vient de ce qu'il croit que Ricoeur identifie le don réciproque cérémoniel, qui se pratiquait dans les sociétés traditionnelles, à une « manifestation de l'*agapè* »[38] , faisant alors de lui un état de paix rare ou exceptionnel. Il est vrai que Ricoeur définit le don réciproque cérémoniel comme un état de paix – nous y reviendrons. En revanche, il précise lui-même qu'il ne fait que « mettre en rapport » - c'est-à-dire compare, pour mieux approfondir son intention de proposer une phénoménologie de la mutualité – le don réciproque cérémoniel avec l'*agapè*. Après avoir cité la phrase de Mauss « On se donne en donnant... », il écrit : « C'est en ce point que je suggèrerai 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 »[39]. Ricoeur ne confond pas le don réciproque cérémoniel qui prenait la forme de « pactes d'acceptation réciproque »[40] entre groupes dans les sociétés traditionnelles, avec l'*agapè*. Il propose seulement de les comparer de par leur point commun de relever du registre de la reconnaissance mutuelle. Certainement, Ricoeur ne s'intéresse pas précisément au don réciproque cérémoniel. *Le prix de la vérité* attire seulement son intention pour l'idée générale de « reconnaissance mutuelle symbolique » qu'il tient à prolonger par la figure de l'*agapè*. La mécompréhension de Hénaff tient à ce que

[33] L'inversion est seulement partielle, car, en revanche, ce qui est « mutuel » pour Hénaff n'est pas ce qui est « réciproque » pour Ricoeur (et ce qui est « réciproque » pour Ricoeur n'est pas ce qui est « mutuel » pour Hénaff).
[34] P. Ricoeur, *Parcours de la reconnaissance, op.cit*., p. 342.
[35] M. Hénaff, *Le prix de la vérité, op.cit*., p. 171 (la phrase est de Marcel Mauss, *Essai sur le don* (1924), in *Sociologie et anthropologie*, Paris, Puf, 1950, p. 227.
[36] P. Ricoeur, *Parcours de la reconnaissance, op.cit*., p. 352.
[37] *Ibid*., p. 352.
[38] M. Hénaff, *Le don des philosophes, op.cit*., p. 229.
[39] P. Ricoeur, *Parcours de la reconnaissance, op.cit*., p. 351. Nous soulignons.
[40] M. Hénaff, « Sur l'anthropologie du don, l'institution du politique et la reconnaissance sociale. Réponse à Axel Honneth », *art.cit*., p. 43.

Ricoeur manque en partie de rigueur terminologique dans *Parcours de la reconnaissance*. Il parle trop de manière allusive ou générique du « don », à de nombreuses reprises, au lieu de préciser qu'il étudie l'*agapè*. Hénaff, lui, distingue précisément trois types de dons : le don cérémoniel des sociétés traditionnelles, « par nature réciproque », et qui « vise avant tout à unir *publiquement* des groupes par le moyen des biens échangés ayant statut de symboles »[41] (47) ; le don gracieux, unilatéral, « le plus souvent privé », et qui vise « à gratifier inconditionnellement le destinataire »[42] ; enfin le don solidaire ou d'entraide, « qui relève soit de la *solidarité* sociale, soit de l'action dite philanthropique »[43]. L'*agapè* dont parle Ricoeur s'inscrit donc dans le deuxième type de don dans la typologie de Hénaff. Il s'agit d'un don individuel moral « qui dépend de la libre décision du donateur »[44].

Enfin, le dernier reproche de Hénaff porte sur le caractère conflictuel ou agonistique du don réciproque cérémoniel que Ricoeur atténuerait en le qualifiant d' « état de paix ». Ce défaut serait symptomatique de sa difficulté à penser adéquatement le registre de la réciprocité dans ses derniers écrits. Ricoeur oublierait le geste de *réplique* dans le don réciproque cérémoniel, fait en réponse à un *défi*, si bien qu'il ne comprendrait pas que « [l]'état de paix est un moment de suspens de la rivalité »[45]. Or c'est justement ce qu'affirme et répète à plusieurs reprises Ricoeur dans *Parcours de la reconnaissance*. Là encore, il y a malentendu. Par « paix », Ricoeur n'entend pas la fin du conflit, ou ce qui s'opposerait à lui, mais tout au plus comme nous l'avons dit une « trêve », ou une accalmie permise par une relation de don qui est elle-même traversée par le conflit. Dans *Parcours de la reconnaissance*, Ricoeur écrit bien, et ceci est valable non pas pour tout « don » en général (cela ne marche pas pour le don caritatif ou de solidarité, dans la logique du *care*), mais aussi bien pour le don réciproque cérémoniel que pour l'*agapè*, que l'acte de donner est « inséparable de sa charge de conflits potentiels liée à la tension créatrice entre générosité et obligation »[46]. Il y a donc tension ou dispute entre la générosité de donner et l'obligation de le faire, mais aussi dans le recevoir et le rendre, autrement dit – sans fin – entre l'invitation à donner et sa réplique, ce qui explique que l'on puisse recourir au registre du don pour analyser le cas des luttes pour la reconnaissance. De la même façon que Jürgen Habermas, dans *Droit et démocratie*[47], justifie la légitimité de recourir au droit pour penser l'éthique de la discussion par leur tension commune entre faits et normes, Ricoeur montre que le don est approprié pour penser l'*Anerkennung* par sa dimension agonistique. « État de paix » ne signifie donc pas une sortie définitive de la dispute, mais seulement une accalmie dans cette lutte, grâce à l'effectivité d'une reconnaissance mutuelle, ou à une reconnaissance mutuelle réussie. Deux parties – groupes ou personnes – réussissent à se reconnaître mutuellement, ce qui met fin temporairement à leur lutte pour y parvenir. Là est la pacification par l'obtention. Rien de plus, et rien de définitif[48].

[41] *Ibid*., p. 47.
[42] *Ibid*., p. 47.
[43] M. Hénaff, *Le don des philosophes*, *op.cit*., p. 66.
[44] M. Hénaff, *Le prix de la vérité*, *op.cit*., p. 366.
[45] M. Hénaff, *Le don des philosophes*, *op.cit*., p. 228.
[46] P. Ricoeur, *Parcours de la reconnaissance*, *op.cit*., p. 355.
[47] J. Habermas, *Droit et démocratie. Entre faits et normes* (1992), trad. R. Rochlitz, C. Bouchindhomme, Paris, Gallimard, 1997.
[48] Sur ce point, nous sommes une nouvelle fois en désaccord avec Alain Loute, pour qui « états de paix » signifie une minimisation du caractère agonistique du don réciproque cérémoniel. Voir A. Loute, « Paul Ricoeur et Marcel Hénaff : don, réciprocité et mutualité », *art.cit.*

2. Les différences véritables entre Hénaff et Ricoeur, et leurs conséquences quant à l'*Anerkennung* et la manière de lire Honneth.

Maintenant, une fois ces précisions apportées, quels pourraient être les véritables points de divergence entre Ricoeur et Hénaff, et comment Ricoeur aurait-il pu et dû s'aider de ce dernier pour mieux résoudre le problème du « mauvais infini » dans l'*Anerkennung* ? Précisons déjà une chose : Hénaff, dans *Le don des philosophes*, ne mentionne jamais la raison pour laquelle Ricoeur aborde la question du don dans *Parcours de la reconnaissance*, à savoir précisément ce risque de mauvais infini, qu'il voit poindre dans la théorie honnethienne. L'omission est de taille, car elle revient à lire *Le prix de la vérité* sans resituer la question du don dans une réflexion plus générale sur ce qui est sans prix ou hors de prix, ce qui a pour conséquence, notamment, le malentendu de Hénaff sur le sens de la pacification de l'*agapè*. Surtout : même s'il ne dit rien à ce sujet, tout laisse croire que Hénaff s'accorderait avec Ricoeur pour reprocher à la théorie honnethienne de favoriser une logique de victimisation, ou de rendre sans fin la demande de reconnaissance. Précisément parce que le défaut de Honneth, pour Hénaff, est de partir de la *demande* de reconnaissance, au lieu de la faire précéder ou de la concevoir comme la réplique à une invitation ou à une proposition de reconnaissance. Par ce prisme philosophique, qui est symptomatique de la modernité – c'est-à-dire du modèle du sujet – mais aussi en raison d'une méfiance excessive envers la rationalité instrumentale, Honneth s'empêche de bien comprendre la dimension institutionnelle de la reconnaissance, qui tient à un « ordre de conventions sans lequel aucune reconnaissance sociale ni aucune reconnaissance en face-à-face ne seraient possibles »[49]. Une convention sociale n'est pas nécessairement mécanique, instrumentale. Elle désigne au contraire un ensemble de règles qui peuvent être avant tout être instituées et décidées par les individus eux-mêmes. Honneth s'inscrit dans une perspective néo-hégélienne. Ce faisant, il ne peut que pâtir du défaut consubstantiel à cette logique, qui est de concevoir uniquement la lutte pour la reconnaissance dans le cadre de la modernité – c'est-à-dire comme affrontement entre des sujets, sans médiation par des biens offerts et rendus, ce qui a pour autre conséquence de mal penser le conflit, d'une part en le rendant frontal, d'autre part en le radicalisant[50]. Il n'y a pas nécessairement conflit dans le don réciproque cérémoniel, uniquement si quelque chose, dans la proposition de reconnaissance ou dans la réplique, fait défaut. Honneth gagnerait donc à s'inspirer des analyses anthropologiques du don pour mieux comprendre le phénomène de reconnaissance[51]. Il ne pense pas la réciprocité, mais tout au plus la symétrie, ou bien encore le désir de chacun d'être reconnu – qu'il a raison de juger consubstantiel à l'être humain – maladroitement dans une logique subjective, au lieu de l'inscrire, d'emblée, dans une relation de réciprocité. On tient, dès lors, un des premiers éléments de réponse à nos questions. En lisant mieux Hénaff, c'est-à-dire de près, Ricoeur aurait compris qu'il ne s'agit pas tant de vouloir *compléter* la théorie honnethienne – vis-à-vis de laquelle, comparativement, Hénaff est plus sévère - que de s'inspirer davantage d'une approche anthropologique du don pour remettre en cause la perspective de l'*Anerkennung*, ou pour mieux s'en écarter. Si la meilleure façon d'éviter toute logique de victimisation, ou le caractère indéfini de la lutte pour la reconnaissance, est bien la réciprocité (la mutualité pour Ricoeur), alors il convient de se faire avant tout anthropologue ou de s'inspirer de l'anthropologie. Qu'y gagnerait-on ?

[49] M. Hénaff, « Sur l'anthropologie du don, l'institution du politique et la reconnaissance sociale. Réponse à Axel Honneth », *art.cit.*, p. 61.
[50] Sur ce point, voir M. Hénaff, *Le prix de la vérité*, *op.cit.*, p. 183 (la note 63).
[51] Sur Honneth, voir également M. Hénaff, *Le don des philosophes*, *op.cit.*, p. 85-88.

D'abord et avant tout une approche plus large de la reconnaissance mutuelle, ou qui, plus justement, permettrait d'en comprendre l'extension au-delà de la simple figure de l'*agapè*. Nous avons de notre côté pointé les limites de l'anthropologie ricoeurienne, qui consiste à trop attendre de l'homme, en le supposant capable d'amour et de pardon[52]. Avec Hénaff, la question devient celle de savoir comment la reconnaissance réciproque est aujourd'hui possible, lors même que la pratique du don réciproque cérémoniel, en tant que telle, n'existe plus dans nos sociétés[53]. Pour répondre, on peut rappeler les trois sphères de reconnaissance distinguée par Hénaff au sujet du don dans sa forme contemporaine : il y a d'abord la sphère *institutionnelle* du don, qui désigne la relation entre le citoyen et le pouvoir souverain, selon « le modèle du pacte qui ne cessera plus de hanter la relation politique en Occident »[54] ; existe ensuite sa sphère *sociale, vernaculaire et culturelle*, à savoir les relations que tissent les citoyens entre eux, qui relèvent aussi bien du voisinage que du travail, des pratiques religieuses, etc. ; enfin la sphère *privée* ou *personnelle* du don, de l'ordre de l'amour et de l'amitié, plus généralement des relations affectives[55]. Hénaff dit encore qu'il s'agit respectivement des sphères relevant du public, du commun, et du privé. De nos jours, la « *reconnaissance publique de chacun est assurée par la loi* »[56] ; c'est une reconnaissance de principe, mais qui ne suffit pas à elle seule pour créer des liens interpersonnels. Se maintiennent toutefois, dans nos sociétés, des « formes de don réciproque, qui peuvent être simplement de services, d'entraide, de soutien affectif, et qui, au-delà des institutions politiques et des rapports marchands, offrent une reconnaissance où s'affirme la dignité sans prix de chacun. En cela, elles tendent à combler le déficit de reconnaissance spécifique dont souffre la modernité »[57].

En conséquence, c'est avant tout dans les sphères du commun et du privé[58] que Hénaff envisage la possibilité contemporaine de la reconnaissance réciproque, et il le fait d'une manière beaucoup plus large que Ricoeur, en se souciant davantage des différentes formes d'échanges de biens, sans attendre autant de l'homme. Outre d'*agapè*, la réciprocité peut tout aussi bien relever des domaines de l'*eros*, de la *philia*, que du « don d'*entraide* qui relève soit de la *solidarité* sociale, soit de l'action dite philanthropique »[59]. Plus généralement, elle existe là où, plus qu'ailleurs, il est question de ce qui est sans prix ou hors de prix, dont nous avons encore conscience. Ainsi en est-il du savoir, quand bien même le système du marché nous pousserait à croire que tout peut s'acheter et se vendre, car nous savons encore que vendre un livre n'est pas la même chose que vendre un produit industriel. Tout ne se réduit pas à une logique commerciale, également le domaine de l'art - plus largement la culture - et la morale.

---

[52] Voir S. Roman, « Justice sociale et luttes pour la reconnaissance : la question de l'*agapè* », *art.cit*. p. 99.

[53] Le don réciproque cérémoniel n'a existé autrefois que dans les sociétés traditionnelles ou segmentaires, fondées sur les systèmes de parenté ; dès lors que les sociétés politiques sont advenues, au sens de la création de la *polis*, organisées autour d'un centre, il y a eu crise (mutation) ou passage du don réciproque cérémoniel à la *kharis* divine et à la *philia* individuelle, puis ultérieurement une nouvelle mutation avec l'avènement de la moralisation du don dont témoigne la pensée de Sénèque. Ainsi : « après la crise du don cérémoniel liée à l'avènement de la cité, on assiste exemplairement chez Sénèque à la crise du don moral réciproque lié à la dislocation de la cité » (M. Hénaff, *Le prix de la vérité*, *op.cit*., p. 367).

[54] M. Hénaff, *Le don des philosophes*, *op.cit*., p. 84.

[55] *Ibid*., p. 84-85.

[56] M. Hénaff, *Le prix de la vérité*, *op.cit*., p. 513.

[57] *Ibid*., p. 514.

[58] En effet, la question est de savoir si le domaine institutionnel peut aussi permettre ou favoriser la reconnaissance mutuelle. Tout dépend du sens de l'institutionnel, et deux conceptions semblent exister chez Hénaff : d'un côté l'institutionnel identifié au conventionnel, comme nous l'avons vu, et donc comme le fruit de décisions collectives, ce qui le rapprocherait du « commun » ; de l'autre l'institutionnel dans une dimension plus verticale entre les citoyens et le pouvoir établi, de l'ordre d'un « pacte » qui encadre le commun sans en avoir la dimension intersubjective. Il semble, en tout cas, plus pertinent de concevoir les trois sphères de reconnaissance comme étant indissociables, plutôt que de manière indépendante et séparée.

[59] M. Hénaff, *Le don des philosophes*, *op.cit*., p. 66.

Aujourd'hui encore, des élèves ou des étudiants savent témoigner à leurs enseignants de la gratitude – remerciements pour le savoir transmis, l'engagement avec lequel ils le transmettent, ou l'énergie avec laquelle ils donnent de leur personne ; de même une remise de diplômes ou de récompenses fait partie de ces « civilités »[60] qui rendent possible une reconnaissance réciproque, dont fait également partie la politesse : « [c]'est ce rapport gracieux qui subsiste, intact, dans cet échange de paroles et de gestes qu'est la politesse (laquelle ouvre, maintient ou module une reconnaissance réciproque) [...] »[61].
On peut s'étonner d'une telle valeur accordée à la politesse, qui est aussi et souvent – Hénaff ne le mentionne pas – fortement et exclusivement conventionnel, au sens péjoratif cette fois-ci de ce qui est automatique et superficiel, voire hypocrite, jusqu'à être compatible avec la « morale de marchands » que dénonçait Mauss. Mais ce cas précis donne la mesure de l'extension attribuée par Hénaff à la reconnaissance réciproque. Il y a, en un certain sens, chez lui, comparativement à Ricoeur, un optimisme plus grand quant à la capacité des hommes à reconnaître réciproquement leur dignité, qui va au-delà du respect procédural kantien – ce n'est pas seulement respecter la dignité d'autrui, d'une manière pour ainsi dire froide ou sans cœur, mais s'engager, se risquer dans la relation à l'autre, dans l'attente de sa réplique ; le don étant un « mouvement de sortie de soi, de reconnaissance d'autrui et d'affirmation du lien qui nous unit aux autres »[62] – sans pour autant correspondre au registre exigeant de l'éthique de l'*agapè*. Hénaff, pour ainsi dire, a plus confiance dans le *jeu social*, ou bien pense-t-il de manière plus approfondie les *jeux sociaux*, la pluralité d'expressions par lesquelles – à chaque fois par des biens échangés – les hommes se témoigner réciproquement leur appartenance à l'humanité.

On touche ici – deuxième point - au sens du « cérémoniel », qui continue de perdurer dans la pratique du don après la disparition de sa forme dans les sociétés traditionnelles, et en dépit de son intériorisation progressive, au cours de l'histoire, qui le cantonne de plus en plus à la sphère privée : le don, dans sa dimension sociale, est un acte *public* – non seulement un face-à-face avec autrui, mais un acte qui s'inscrit dans un espace public, exposé au regard des autres – qui pour cela obéit à des *règles*, des *conventions*, qui précisément existent pour permettre le jeu de la reconnaissance. Ricoeur, lui aussi, insiste sur le cérémoniel dans *Parcours de la reconnaissance*, qu'il identifie au « festif ». Le festif n'a rien de superficiel, contrairement à ce que pourrait laisser croire une approche moralisante du don. Il est la dimension symbolique du don, laquelle peut déclencher « 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 »[63] . Symbolique, pour Hénaff, désigne le *sum-bolon*, ce qui tisse un lien social ou met en commun – notamment par l'intermédiaire d'un bien échangé dans la pratique du don, qui est un gage de l'être du donateur ou un substitut de lui. Ricoeur, de son côté, pense davantage le symbolique comme expression de la force de l'imaginaire. Il lui attribue une force de contagion qui tient à l'importance d'un imaginaire social, plus particulièrement au statut transcendantal qu'il accorde à l'imagination, aussi bien en ce qui concerne le domaine du langage (cas de la métaphore) que la politique. Notre premier rapport au monde est symbolique pour Ricoeur, car tout est prioritairement question de représentation ou d'image, que ce soit pour vivre en société ou dans notre relation à autrui. Derrière l'idée commune affichée de « reconnaissance mutuelle *symbolique* » existent donc des différences. Hénaff, avant tout, pense le cérémoniel du côté du conventionnel, donc de l'institutionnel comme

[60] M. Hénaff, *Le prix de la vérité*, *op.cit*., p. 205.
[61] *Ibid*., p. 31.
[62] M. Hénaff, *Donner c'est sortir de soi : réciprocité, gratuité, solidarité*, texte original, rédigé pour les donateurs du Fonds Ricoeur, publié 30 mai 2016., p. 1 (non accessible sur internet).
[63] P. Ricoeur, *Parcours de la reconnaissance*, *op.cit*., p. 354.

nous l'avons vu[64] ; Ricoeur, lui, conçoit prioritairement le cérémoniel du côté de l'imaginaire. Mais cela n'empêche pas les points de similitude : l'imaginaire (social) peut aussi être le fruit de décisions collectives pour Ricoeur ; chez tous deux, surtout, le symbolique – dont fait partie le cérémoniel - désigne classiquement (au sens kantien) la manifestation sensible et indirecte d'une idée : soit comme incarnation du donateur dans le bien offert, ou bien comme puissance de l'imagination qui à la fois précède et aide à incarner un concept, à le rendre sensible. Il est donc regrettable que Ricoeur, en lisant Hénaff, n'ait pas eu l'idée d'étudier de manière plus approfondie la dimension symbolique du don, pour montrer comment la force de l'imaginaire peut faciliter ou aider à la reconnaissance mutuelle. Comme il le souligne lui-même, mais trop succinctement, il y a tout un langage gestuel, dans la pratique du don, qui aide à rendre effective la reconnaissance mutuelle des agents, dont la force d'irradiation et d'irrigation est aussi forte qu'a pu l'être le geste du chancelier Brandt, « s'agenouillant au pied du monument de Varsovie à la mémoire des victimes de la Shoah »[65]. Et la force du festif, loin de se limiter à l'*agapè*, s'étend aux domaines de l'*eros* et de la *philia* : « [l]e 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 »[66].

Conclusion

Indubitablement, lire Hénaff permet d'acquérir la certitude suivante, qui aide à mieux comprendre – d'une autre manière – ce que dit Ricoeur : effectivement, il existe des « états de paix » dans la lutte pour la reconnaissance, à savoir des moments où la reconnaissance mutuelle est effective, au lieu d'être simplement une belle idée ; ces trêves ou accalmies ne relèvent pas exclusivement de l'*agapè* – sans doute Ricoeur l'envisage-t-il, bien qu'il ne parle que d'elle dans *Parcours de la reconnaissance* – et tout le mérite de Hénaff est d'en faire comprendre le caractère protéiforme dans les pratiques sociales. Ses travaux, pour ainsi dire, font davantage *sentir* la reconnaissance mutuelle en en révélant la présence dans notre quotidien. En conséquence de quoi, assurément, le thème de la lutte pour la reconnaissance mérite d'être enrichi par les travaux anthropologiques sur le don/contre-don.
Cela n'empêche pas quelques réserves, et une certaine piqûre de rappel. Premièrement, en ce qui concerne le prolongement néo-hégélien de l'*Anerkennung* par la pensée honnethienne, il convient d'être moins sévère que Hénaff. Honneth ne reste pas prisonnier du modèle philosophique du sujet, et parvient à donner une assise intersubjective suffisamment forte pour penser la reconnaissance, comme le souligne Ricoeur, au point que ce dernier ne note pas de différences majeures avec son approche de la reconnaissance dans le cadre de l'ipséité. Les travaux de Hénaff aident à accentuer cette intersubjectivité, mais il n'y a pas incompatibilité entre les deux approches, bien que de manière amusante, ils disent chacun le contraire, en adressant à l'autre le reproche de ne pas comprendre la réciprocité[67].

---

[64] Voir *supra* p. ?
[65] *Ibid*., p. 354.
[66] *Ibid*., p. 354. Que l'*agapè* ne soit qu'un des domaines – parmi d'autres – de la réciprocité, n'empêche pas Hénaff de lui accorder de l'importance. Dans *Le prix de la vérité*, Hénaff évoque la référence wébérienne à une « éthique religieuse de la fraternité » (*op.cit*., p. 362) - véhiculée aussi bien par le catholicisme, l'hindouisme, le judaïsme, et l'islam – qu'il serait intéressant d'approfondir par une étude de l'éthique catholique et de son esprit non-capitaliste, à titre de complément ou de pendant des analyses wébériennes de l'éthique protestante.
[67] Outre l'article de Hénaff, déjà cité (« Sur l'anthropologie du don, l'institution du politique et la reconnaissance sociale. Réponse à Axel Honneth »), voir A. Honneth, « Du don à la reconnaissance sociale », in L. Carré, A. Loute (dir.), *Donner, reconnaître, dominer*, *op.cit*., p. 27-40.

En second lieu, ne passe-t-on pas, en quelque sorte, de Ricoeur à Hénaff, d'un excès à un autre, c'est-à-dire d'un champ trop restrictif de la reconnaissance mutuelle à une extension trop large qui lui est accordée[68] ? Également, mais en lien : *autres*, dirait Hénaff, sont le don d'entraide, et le don gracieux ou oblatif, par exemple. Mais la question n'est-elle pas aussi celle du *degré*, donc de la valeur, à savoir laquelle/lesquelles des pratiques sociales, et selon quels registres (commun, privé, institutionnel), permettraient mieux l'acte de *se* reconnaître ? Il convient, par ces questions, d'interroger les présupposés anthropologiques de la thèse de Hénaff : bien que son étude soit historique dans *Le prix de la vérité*, avec une analyse très intéressante des différentes formes et mutations que le don a pu connaître au cours des siècles, il y a comme une essentialisation sous-jacente de celui-ci qui pose problème, et qui met au jour des constantes anthropologiques admises. À savoir : au-delà de ses différentes expressions historiques, le don, par définition, comme déjà cité, désigne « un mouvement de sortie de soi, de reconnaissance d'autrui et d'affirmation du lien qui nous unit aux autres »[69]. La reconnaissance de la dignité d'autrui semble être transhistorique, comme comprise dans le sens même du *donner*. Au sujet du don réciproque cérémoniel, Hénaff écrit : « Chacun reconnaît l'autre comme différent de soi, égal à soi et nécessaire à soi »[70]. Mais jusqu'où une telle assertion est-elle véridique, si on songe, par exemple, aux travaux de Paul Veyne sur l'évergétisme grec et romain[71] ?

On peut, certes, comme le fait Hénaff, définir l'homme par un besoin fondamental de reconnaissance – « la plus grande satisfaction est d'être reconnu par les autres »[72]. Mais s'il montre bien le caractère agonistique de la réciprocité dans la pratique du don, il ne dit rien ou trop peu, comparativement à Honneth, sur ce qui, aujourd'hui, empêche de *se* reconnaître, par et avec autrui dans des institutions justes. Hénaff évoque le risque que tout devienne aujourd'hui objet d'échange marchand, quand le « marché est devenu coextensif à la société dans son ensemble »[73]. À juste titre, il réfute une lecture économique du don réciproque cérémoniel, y compris dans son versant critique : de même qu'il n'est pas question d'équivalence financière des biens échangés, de même le don réciproque cérémoniel n'est-il pas né en réaction à la logique marchande, ni en amont de celle-ci ; se servir du don réciproque cérémoniel pour approfondir une logique anti-utilitaire est donc réducteur. Soit. Mais on aurait aimé que Hénaff nous explique, concrètement, à la fois ce qui rend possible l'acte de se reconnaître réciproquement, dans telle ou telle pratique sociale, mais aussi ce qui l'empêche ou la menace, notamment en raison des phénomènes de réification ou d'intégration systémique des individus liés à l'hégémonie actuelle de la rationalité instrumentale, mais aussi des rapports de domination qui existent inévitablement en société du fait de l'antagonisme entre les classes sociales. La piqûre de rappel vient donc de la *praxis* sociale conflictuelle,

[68] Sans contredire ce point, nous avons vu toutefois que le festif s'étend au-delà de la sphère de l'*agapè* chez Ricoeur. Dans une conférence donnée en 2003, Ricoeur mentionne même « les formes discrètes de reconnaissance » qui peuvent exister dans la politesse, sans que ce point apparaisse, un an plus tard, dans *Parcours de la reconnaissance*. P. Ricoeur « La lutte pour la reconnaissance et le don », IIA741, in Hermenéutica y responsabilidad. Homenaje a Paul Ricœur, Actas VII Encuentros internacionales de filosofia en el Camino de Santiago, 2003, pp. 17-27 (http://www.fondsricoeur.fr/uploads/medias/articles_pr/la-lutte-pour-la-reconnaissance-et-le-don.pdf).

[69] Voir *supra*, p. ?

[70] M. Hénaff, *Donner c'est sortir de soi : réciprocité, gratuité, solidarité*, *art.cit*., p. 1.

[71] L'évergétisme grec, celui ensuite des oligarques romains à l'époque de la République, enfin l'évergétisme impérial (qui constituent les trois grandes configurations de l'évergétisme de -300 à +300 après J-C) obéissent en effet à une tout autre logique que celle affirmée par Hénaff. Voir sur ce point A. Le Goff, « Don, autorité et reconnaissance dans la sociologie de l'évergétisme de Paul Veyne », in L. Carré, A. Loute (dir.), *Donner, reconnaître, dominer*, *op.cit*., p. 177-194. P. Veyne, *Le pain et le cirque. Sociologie historique d'un pluralisme politique*, Paris, Points Seuil, 1976/1995.

[72] M. Hénaff, *Le prix de la vérité*, *op.cit*., p. 182

[73] *Ibid*., p. 507-508.

qu’il est bon de ne pas oublier pour éclairer l’enjeu de la reconnaissance à partir de celui de la domination, et pour mieux resituer – localiser, circonscrire, mais aussi mettre en valeur – les pratiques du don dans nos sociétés.