



HAL
open science

”Le retour des sentiments moraux dans les théories de la reconnaissance -De la ’grammaire morale des conflits sociaux’ à la ’grammaire des sentiments moraux’ ”

Charles Ramond

► **To cite this version:**

Charles Ramond. ”Le retour des sentiments moraux dans les théories de la reconnaissance -De la ’grammaire morale des conflits sociaux’ à la ’grammaire des sentiments moraux’ ”. Índice, Revista Eletrônica de Filosofia, 2011, vol. 3 (2011/1), pp.1-26. halshs-00670677

HAL Id: halshs-00670677

<https://shs.hal.science/halshs-00670677>

Submitted on 15 Feb 2012

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.

Le retour des sentiments moraux dans la théorie de la reconnaissance (de la « grammaire morale des conflits sociaux » à la grammaire des sentiments moraux)¹

Charles Ramond

Université Paris 8 Vincennes Saint-Denis /
Laboratoire sur les Logiques Contemporaines de la Philosophie (EA 4008 LLCP)

La notion de « reconnaissance » a pris ces dernières décennies une place tout à fait considérable dans les analyses sociologiques, politiques et philosophiques : après l'ouvrage de Fukuyama *La fin de l'histoire et le dernier homme* (1992), qui proposait une relecture complète de « l'histoire du monde » sous l'angle de la « lutte pour la reconnaissance », ont été publiés, par exemple, le livre de Ricœur, *Parcours de la Reconnaissance* (2004), ou encore celui d'Emmanuel Renault *L'expérience de l'injustice – Reconnaissance et clinique de l'injustice* (2004), pour n'évoquer que quelques titres dans une production bibliographique en constante expansion. Mais je voudrais concentrer mon attention ici sur l'ouvrage sans doute le plus « reconnu » en ce domaine, et qui à bien des égards joue un rôle fondateur, ou du moins un rôle de référence, actuellement, pour les analyses philosophiques et sociales en termes de « reconnaissance », à savoir l'ouvrage d'Axel Honneth *La lutte pour la reconnaissance*, paru en 1992, traduit en français en 2000, complété et enrichi par la publication d'un important recueil de textes rassemblés sous le titre *La société du mépris – vers une nouvelle Théorie critique*².

Or, ce qui caractérise principalement la thèse de Honneth en matière de reconnaissance, c'est une orientation délibérément « morale ». Le sous-titre de « La lutte pour la reconnaissance », très étonnamment absent de la traduction française, même si le traducteur a réussi à le glisser (entre guillemets) dans sa quatrième de couverture, est en effet « pour une grammaire *morale* [je

¹ Le présent texte est la version rédigée, remaniée et augmentée d'une communication prononcée lors de la Journée d'Études sur *Les Sentiments Moraux*, Université de Bordeaux 3, Centres de Recherche CERPHI et CREPHINAT, Resp. Fabienne Brugère, le 2 février 2007. Certains de ses thèmes et positions ont été depuis développés dans divers articles, et dans un ouvrage à paraître : *Sentiment d'injustice et chanson populaire*.

² Axel Honneth, *La Société du Mépris – Vers une nouvelle théorie critique*, édition établie par Olivier Voirol, textes traduits par Olivier Voirol, Pierre Rusch et Alexandre Dupeytrix. Paris : La Découverte, 2006, 350 p.

souligne, CR] des conflits sociaux »³. Autrement dit, il y a là le projet tout à fait explicite et délibéré d'interpréter les conflits sociaux en termes « moraux », en abandonnant pratiquement la grille de lecture classique (« utilitariste », selon Honneth, mais cette détermination sera à enrichir) qui consistait à voir dans les conflits sociaux, avant toute chose, sinon exclusivement, des conflits *d'intérêts*.

À la lecture de Honneth, on peut donc avoir le sentiment d'une « régression » dans l'analyse des faits sociaux : c'est pour cela que j'ai proposé d'intituler le présent texte « *le retour des sentiments moraux dans la théorie de la reconnaissance* ». Il est étonnant en effet de voir un philosophe contemporain se proposer de rendre compte des luttes sociales principalement à partir des termes (ou des notions) de « mépris », de « honte », de « dignité », de « respect », et même « d'honneur » - et de faire de ces termes, qui désignent purement et simplement des « sentiments moraux » (Honneth emploie d'ailleurs à plusieurs reprises cette expression dans son ouvrage, comme si cela allait de soi⁴), de faire des « sentiments moraux », donc, le moteur, et même, nous le verrons, le but ultime de la « lutte pour la reconnaissance », c'est-à-dire d'un schéma d'explication complet de la réalité sociale et politique de notre monde, et de son histoire. N'avions-nous pas appris en effet, et ne nous semble-t-il pas avoir tous les jours l'occasion de ré-apprendre, que les lectures « morales » de la vie politique et sociale sont le plus souvent trompeuses, voire cyniques ? Il suffirait de penser aux motivations « morales » qui n'ont pas manqué d'accompagner, souvent de déclencher, les guerres de conquêtes de toutes natures dans notre histoire, et que nous déchiffrons presque spontanément comme le déguisement cynique de simples rapports de forces ou de conflits d'intérêts.

Bien sûr, Honneth n'ignore rien de cette tradition explicative. Il conçoit néanmoins sa réhabilitation des sentiments moraux comme une véritable avancée théorique par rapport aux thèses « utilitaristes ». Il m'a donc semblé qu'il pouvait être intéressant, dans un premier temps, de présenter de façon synthétique les thèses et les arguments développés dans *la lutte pour la*

³Axel Honneth, *Kampf um Anerkennung – Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Mit einem neuen Nachwort. Frankfurt am Main : Suhrkamp Verlag 1991, erweiterte Ausgabe 2003. En français : *La lutte pour la reconnaissance*, traduit de l'allemand par Pierre Rusch. Paris : Les éditions du Cerf, 2002. Les références sous la forme « (p/q) » signifieront désormais « (pagination de la traduction française/pagination du texte allemand) ».

⁴Voir par exemple : « parmi ces sentiments moraux le plus général est la honte » <*unter den moralischen Gefühlen besitzt nun die Scham*> (168/222) ; ou encore : « Quand on essaie aujourd'hui de renouer avec cette postérité intermittente du contre-modèle hégélien, pour dégager les fondements d'une théorie sociale à teneur normative, on se trouve donc renvoyé en premier lieu au concept d'une lutte sociale alimentée, non pas par des rapports d'intérêts prédéterminés, mais par des sentiments moraux d'injustice <*von moralischen Unrechtsempfindungen*> (193/259) ; ou encore : « les sentiments moraux <*die moralischen Gefühle*>, qui ne constituaient jusqu'à présent que la matière première émotionnelle des conflits sociaux, perdent leur apparente innocence, pour devenir des facteurs de ralentissement ou d'accélération dans un processus de développement plus général » (201/270).



reconnaissance, c'est-à-dire la liaison profonde qu'établit Honneth entre « sentiments moraux » et « lutte pour la reconnaissance », avant de proposer quelques remarques plus critiques, ou quelques interrogations, en reprenant justement à Honneth la notion de « grammaire morale », non plus pour l'appliquer aux conflits sociaux, mais pour examiner directement et pour elle-même ce que serait une « grammaire des sentiments moraux », tâche malheureusement négligée par notre auteur, mais assez riche d'enseignements, comme j'espère pouvoir le montrer.

I. Les « sentiments moraux » dans la Lutte pour la Reconnaissance.

Dès les premières lignes de sa *Préface*, Honneth décrit l'ensemble de son projet comme une explication des conflits sociaux par la « lutte pour la reconnaissance », c'est-à-dire par les « sentiments moraux »⁵. Il va dégager en effet, à partir de Hegel, puis de Mead, trois formes principales de la reconnaissance (« amour », « droit » et « estime sociale » <*Liebe, Recht, Wertschätzung*>), pour montrer que, à ces trois formes de reconnaissance correspondent trois formes de « mépris » <*Missachtung*>. Et, si les « conflits sociaux » s'avèrent être autant de formes de réaction à un tel « mépris » ou « déni » de reconnaissance (ce qui sera la thèse de Honneth), alors, de toute évidence, ils s'expliqueront avant tout d'un point de vue « moral »⁶ : réagir parce que l'on souffre d'être « méprisé » est en effet une réaction « morale », tandis que réagir parce qu'on estime son salaire insuffisant serait une réaction motivée par « l'intérêt ». Il s'agira donc de construire une « grammaire morale » ou une « logique morale » des conflits sociaux.

Honneth propose alors, dans le « rappel historique » qui constitue la première partie de son livre, une justification historique de sa lecture des conflits sociaux en termes de reconnaissance. Il distingue en gros trois périodes. (1) La politique antique voit l'homme comme « animal politique », et se préoccupe d'accorder les institutions et les lois d'un côté, et la vie juste et bonne de l'autre. (2) Machiavel « rompt radicalement et sans cérémonies avec toutes les prémisses anthropologiques de la tradition philosophique, en présentant l'homme comme un être

⁵« Ce livre [...] est une tentative pour tirer du modèle hégélien d'une « lutte pour la reconnaissance » les fondements d'une théorie sociale à teneur normative <*die Grundlagen einer normativ gehaltvollen Gesellschaftstheorie zu entwickeln*>. Le projet m'en a été suggéré par les résultats auxquels avait abouti un précédent travail sur la critique du pouvoir : on ne peut intégrer dans le cadre d'une théorie de la communication les perspectives sociologiques ouvertes par les analyses historiques de Michel Foucault qu'en recourant à l'idée d'une lutte sociale fondée sur des mobiles moraux <*ein Begriff des moralisch motivierten Kampfes*> » (7/7).

⁶« De ce deuxième stade de l'étude découle l'idée d'une théorie critique de la société qui devra expliquer certains processus de transformation sociale en fonction d'exigences normatives structurellement inscrites dans la relation de reconnaissance mutuelle. [...] Il est possible à partir de là [...] de faire apparaître la logique morale des conflits sociaux <*die moralische Logik sozialer Konflikte*> » (8/8).

égocentrique, uniquement préoccupé de son propre intérêt <ein egozentrisches, nur auf den eigenen Nutzen bedachtes Wesen> » (14/14). De ce point de vue, Hobbes ne fait que présenter de façon « scientifique » ce que Machiavel avait présenté comme résultat d'observations : la lutte de tous contre tous. Finalement, « rapportant tous deux leurs analyses théoriques, en dernière instance, à la lutte individuelle pour l'existence <Kampf [...] um Selbsterhaltung>, ils doivent pareillement assigner à l'État la tâche de neutraliser sans cesse ce conflit toujours menaçant » (16/18). (3) Hegel va s'opposer à cela : « Le jeune Hegel » (on ne peut pas oublier qu'on doit à Hegel l'entrée en philosophie de la « lutte pour la reconnaissance ») rompt avec ces thèses, et « reprend le modèle de la 'lutte sociale' <Modell des 'sozialen Kampfes'> introduit par Machiavel et Hobbes dans la réflexion philosophique sur la société, mais pour lui donner une formulation théorique qui permet de rapporter les conflits humains non pas à des motifs de conservation individuelle, mais à des mobiles moraux <statt auf Selbsterhaltungsmotive auf moralische Antriebe> » (11/12). Hegel, en effet, était parvenu, selon Honneth, « à la conviction qu'une science philosophique de la société exigeait avant tout qu'on se débarrasse de l'approche atomiste dont toute la tradition du droit naturel moderne était prisonnière » (20/21). Il y a donc chez Honneth, via Hegel, un anti-modernisme ou un post-modernisme caractéristiques, auquel les « sentiments moraux » servent de point d'appui : il préfère revenir aux anciens « sentiments moraux » plutôt que de cautionner l'atomisme l'individualisme de Hobbes et des temps modernes. Cela se remarque notamment dans le recours systématique de sa part, et à la suite de Hegel, aux notions pré ou anti modernes enveloppant la « potentialité » sous toutes ses formes : selon ce point de vue en effet, une éthicité toujours déjà là, naturelle, devrait advenir dans l'État selon un « processus d'universalisation conflictuelle » de « potentiels 'moraux' déjà présents dans l'éthicité naturelle comme des germes 'cachés et non développés' »⁷.

Cette même référence à un « potentiel moral » est rappelée dès le début de la Deuxième Partie de l'ouvrage, qui propose une « réactualisation systématique » <systematische Aktualisierung> des intuitions hégéliennes⁸. Il s'agit pour Honneth de « reconstruire l'œuvre de Hegel dans une

⁷Positiv gewendet heisst das, daß die Geschichte des menschlichen Geistes als ein Prozeß der konflikthaften Universalisierung von « moralischen » Potentialen begriffen wird, die in der natürlichen Sittlichkeit bereits als « ein Eingehülltes und Unentfaltetes » angelegt sind (24-25/28). Les termes entre guillemets sont des citations par Honneth de l'article de Hegel « Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts », traduit par A. Kaan dans *Le droit naturel*, Paris : Gallimard, 1972 (les traductions sont modifiées par le traducteur de Honneth).

⁸« La première partie de notre étude a certes montré que le jeune Hegel, dans ses écrits d'Iéna, avait fait œuvre de pionnier en se proposant un programme d'allure franchement matérialiste : reconstruire le développement éthique de l'espèce humaine comme un processus où se réalise, à travers les stades successifs d'un même conflit, un potentiel moral qui est structurellement inscrit dans les rapports de communication entre sujets » <[...] den sittlichen Bildungsprozess der Menschengattung als einen Vorgang zu rekonstruieren, in dem über die Stufen eines Konfliktes ein moralisches Potential zur

perspective actuelle », c'est-à-dire « s'appuyer sur le modèle hégélien d'une 'lutte pour la reconnaissance' [...] dans la perspective d'une théorie sociale à teneur *normative* <in der Perspektive einer normativ gebaltvollen Gesellschaftstheorie> » (82-83/109-110)⁹. Pour ce faire, Honneth s'appuie sur les écrits de George Herbert Mead, qui présente de fait, selon lui, une « transformation naturaliste <naturalistische Transformation> de l'idée hégélienne »¹⁰. Honneth estime en effet que « aucune théorie n'a su développer aussi rigoureusement que la psychologie sociale de George Herbert Mead, à partir de présupposés purement naturalistes, l'idée que les sujets humains doivent leur identité à l'expérience d'une reconnaissance intersubjective » (87/114). Selon Honneth en effet, « à l'instar du jeune Hegel, mais avec les moyens des sciences empiriques, Mead renverse la relation entre le « je » et le monde social, en affirmant la primauté de la perception de l'autre sur le développement de la conscience de soi » (92/121). Et, après la constitution du « moi » ou du « soi » dans l'interaction, on peut monter comme par degrés à une deuxième étape, « pratique » ou « morale » : « Mead atteint un deuxième stade dans l'élaboration de sa psychologie sociale lorsqu'il intègre dans l'analyse du rapport d'interaction la question des normes morales <den Aspekt moralischer Normen einbezieht> : il lui faut alors se demander en quoi consiste cette image de soi cristallisée en un « moi », dès lors que les réactions du partenaire ne se fondent plus simplement sur des présomptions cognitives relatives au comportement de l'individu, mais aussi sur des attentes normatives <normative Erwartungshaltungen> » (93/122). Ainsi, à mesure que les réactions sociales s'inscrivent dans des contextes normatifs, le « moi » passe d'une image cognitive à une image « pratique » de la personne propre (94/123). Aux yeux de Honneth, il s'agit de la « pensée fondamentale » de Mead : « En apprenant à généraliser en lui-même les attentes normatives d'un nombre toujours plus grand de partenaires, au point de les ériger en normes sociales d'action, le sujet acquiert la capacité abstraite de participer aux rapports d'interaction de son environnement conformément aux règles qui le régissent ». [...] « L'individu apprend à se comprendre du point de vue de « l'autrui généralisé » comme membre d'une société organisée selon la division du travail » (95/125). C'est ici que se fait le lien entre « reconnaissance », « autrui généralisé », et « normes morales » des comportements, de manière finalement assez semblable à ce qu'Adam Smith avait proposé sous le nom de « spectateur impartial » dans sa *Théorie des*

Verwirklichung gelangt, das in den Kommunikationsbeziehungen zwischen den Subjekten strukturell angelegt ist> [(81/107) -je souligne en français et en allemand, CR].

⁹Je souligne en français et en allemand, CR.

¹⁰C'est le titre du chap. 4 : « Reconnaissance et socialisation. G. H. Mead et la transformation naturaliste de l'idée hégélienne ».

sentiments moraux. Dans les deux cas en effet, l'estimation « normative » ou « morale » de nos actions dépend d'approbations ou de désapprobations sociales moyennes intériorisées.

Honneth parvient ainsi (dans le chapitre 5) à une division tripartite des formes de « reconnaissance réciproque » ou « mutuelle », à laquelle correspondent autant de lésions, de dénis ou de mépris de cette reconnaissance, qui constituent la « grammaire morale des conflits sociaux », objet de tout l'ouvrage, et résumée dans le tableau de la p. 159 (211 dans le texte allemand) :

La structure des relations de reconnaissance sociale

Struktur sozialer Anerkennungsverhältnisse

Mode de reconnaissance <i>Anerkennungsweise</i>	Sollicitude personnelle <i>Emotionale Zuwendung</i>	Considération cognitive <i>Kognitive Achtung</i>	Estime sociale <i>Soziale Wertschätzung</i>
Dimension personnelle <i>Persönlichkeitsdimension</i>	Affects et besoins <i>Bedürfnis- und Affektnatur</i>	Responsabilité morale <i>Moralische Zurechnungsfähigkeit</i>	Capacités et qualités <i>Fähigkeiten und Eigenschaften</i>
Forme de reconnaissance <i>Anerkennungsformen</i>	Relations primaires (amour, amitié) <i>Primärbeziehungen (Liebe, Freundschaft)</i>	Relations juridiques (droits) <i>Rechtsverhältnisse (Rechte)</i>	Communauté de valeur (solidarité) <i>Wertgemeinschaft (Solidarität)</i>
Potentiel de développement <i>Entwicklungspotential</i>		Généralisation, concrétisation <i>Generalisierung, Materialisierung</i>	Individualisation, égalisation <i>Individualisierung, Egalisierung</i>
Relation pratique à soi <i>Praktische Selbstbeziehung</i>	Confiance en soi <i>Selbstvertrauen</i>	Respect de soi <i>Selbstachtung</i>	Estime de soi <i>Selbstschätzung</i>
Forme de mépris <i>Missachtungsformen</i>	Séances et violences <i>Misshandlung und Vergewaltigung</i>	Privation de droit et exclusion <i>Entrechtung und Ausschliessung</i>	Humiliation et offense <i>Entwürdigung und Beleidigung</i>
Forme d'identité menacée <i>Bedrohte Persönlichkeitskomponente</i>	Intégrité physique <i>Physische Integrität</i>	Intégrité sociale <i>Soziale Integrität</i>	« Honneur », dignité <i>« Ehre », Würde</i>

Comme le montre ce tableau, aux trois formes de la « reconnaissance » correspondent trois formes du « mépris ». La question propre à Honneth (puisque, indique-t-il, ni Hegel ni Mead ne lui ont apporté de réponse) est alors de savoir « comment l'expérience du mépris peut envahir la vie affective des sujets humains au point de les jeter dans la résistance et l'affrontement social,



autrement dit dans une lutte pour la reconnaissance ? » (162/213-214). Les atteintes à la première forme de reconnaissance (la confiance en soi obtenue dans et par l'amour) sont les « violences physiques : torture ou viol ». Elles entraînent la « honte » sociale, ou la perte de confiance en soi. Elles sont universelles, alors que les deux suivantes sont plus historiques. Les atteintes aux « droits » entraînent une perte de respect de soi. Les atteintes à la troisième forme de reconnaissance (« estime ») constituent des « offenses » ou des « atteintes à la dignité ». Dans tous les cas, ces atteintes doivent être considérées comme les équivalents de véritables « blessures ». La thèse de l'ouvrage (166/219), est que « les émotions négatives qui accompagnent l'expérience du mépris pourraient [...] constituer la motivation affective dans laquelle s'enracine la lutte pour la reconnaissance ». Les émotions ou sentiments moraux que sont la honte, la colère, ou l'indignation, sont donc le maillon psychique manquant généralement aux autres théories des conflits sociaux, et permettent d'expliquer pourquoi « l'expérience du mépris social peut pousser un sujet à s'engager dans une lutte ou un conflit d'ordre pratique » (166/219). S'appuyant sur la théorie des émotions de John Dewey, Honneth soutient alors que « ces réactions constituent des symptômes psychiques à partir desquels un sujet peut prendre conscience qu'il est illégitimement privé de reconnaissance sociale. La raison en est que l'expérience de la reconnaissance est un facteur constitutif de l'être humain » (166/219-220). Faute de cette approbation de soi, il se crée des « brèches psychiques » « par lesquelles s'introduisent des émotions négatives comme la honte <Scham> ou la colère <Wut> » (166/220). Les « sentiments moraux » sont ainsi placés explicitement au cœur de la « grammaire des conflits sociaux », et, déclare Honneth, « parmi ces sentiments moraux le plus général est la honte » <unter den moralischen Gefühlen besitzt nun die Scham> »¹¹ (168/222).

Dans la Troisième Partie de l'ouvrage (Perspectives de philosophie sociale ; la morale et le développement de la société <Sozialphilosophischer Ausblick : Moral und gesellschaftliche Entwicklung>), Honneth propose donc une lecture intégralement morale des conflits sociaux : « avec la distinction très provisoire entre la violence physique, l'exclusion juridique et l'atteinte à la dignité humaine, nous nous sommes donnés les moyens conceptuels qui nous permettent maintenant de justifier plus avant l'idée fondamentale de Hegel et de Mead, dans ce qu'elle a de réellement stimulant : que la lutte pour la reconnaissance constitue la *force morale* qui alimente le développement et le progrès de la société humaine <dass es nämlich ein Kampf um Anerkennung ist, der als moralische Kraft innerhalb der sozialen Lebenswirklichkeit des Menschen für Entwicklungen und Fortschritte

¹¹Sur la honte, voir Ruwen Ogien, *Pourquoi tant de honte ? Tout ce que vous avez toujours voulu savoir sur la honte sans avoir jamais osé le demander* (Nantes : Pleins feux, 2005).

sorgt> » (171/227)¹². Mais il va d'abord s'en prendre à des philosophies qui selon lui ne sont pas parvenues à une vue aussi claire que la sienne de la question, en ce qu'elles n'ont pas perçu la prépondérance de la dimension « morale » des conflits sociaux, même lorsqu'elles ont su les lire en termes de « reconnaissance ». Honneth critique ainsi les philosophies sociales de Marx, de Sorel et de Sartre, qui, selon lui, « offrent les exemples les plus remarquables d'un courant de pensée dans lequel les conflits sociaux sont certes conçus – contre Hobbes et Machiavel – comme porteurs d'exigences de reconnaissance, mais qui n'a jamais vraiment su mettre en évidence l'infrastructure *morale* <*moralische Infrastruktur*> de ces conflits » (172/228)¹³.

Honneth se lance ainsi dans une critique morale du marxisme, ce qui surprend évidemment, puisque le marxisme est lui-même une critique de la « morale ». Honneth soutient donc que la théorie de la lutte des classes chez Marx combine « en une synthèse instable, hautement ambivalente »¹⁴, la lutte pour la reconnaissance et l'utilitarisme (et en effet on voit mal comment une telle « synthèse » pourrait être stable...). Honneth distingue en gros trois périodes dans Marx : d'abord une période de jeunesse, témoignant de l'influence de Hegel et de Feuerbach, dans laquelle Marx conçoit le travail comme une forme d'accomplissement par la reconnaissance, et dans le capitalisme une destruction de cette reconnaissance (car, privant les travailleurs de leurs moyens de production, il les prive d'une réalisation autonome). Le premier Marx ferait ainsi une lecture « morale » des conflits sociaux : « en s'appuyant sur la dialectique du maître et de l'esclave de la *Phénoménologie de l'Esprit*, [le jeune Marx <*der frühe Marx*>] peut ainsi interpréter les conflits sociaux de son époque comme une *lutte morale* que les travailleurs opprimés mènent pour rétablir les conditions sociales d'une pleine reconnaissance » (175/233)¹⁵.

Cette première période, que Honneth appelle « esthétique de la production » (177/235), est suivie selon Honneth d'une période économique-utilitariste, c'est-à-dire tout simplement du *Capital*. Dans cette seconde période, Marx aurait abandonné le modèle anthropologique de l'auto-réalisation par le travail ; il n'interpréterait donc plus la lutte des classes comme une lutte pour la

¹²Je souligne en français comme en allemand, CR.

¹³Je souligne, CR.

¹⁴*La lutte pour la reconnaissance*, chp. 7 (173/230) : « En proposant d'interpréter le conflit entre maître et esclave comme une lutte destinée à faire reconnaître des revendications d'identité, Hegel a inauguré un mouvement de pensée dans lequel les dissensions sociales sont rapportées, contre Machiavel et Hobbes, à l'expérience du rejet de certaines exigences *morales* <*die Erfahrung einer Verletzung moralischer Ansprüche*> ». Honneth poursuit : « Cette redéfinition de la lutte sociale devait faire époque : le premier auteur qu'elle marqua de son influence [...] fut Karl Marx. Dans la théorie marxiste de la lutte des classes, l'intuition sur laquelle le jeune Hegel avait construit son *système moral* <*moraltheoretische Intuition*> s'unit en une synthèse instable, hautement ambivalente, avec les courants de l'utilitarisme <[...] eine spannungsreiche, höchst ambivalente Synthese mit den Strömungen des Utilitarismus eingegangen> » [je souligne en français et en allemand, CR].

¹⁵*Der frühe Marx kann deshalb [...] die sozialen Auseinandersetzungen seiner Zeit noch als einen moralischen Kampf interpretieren [...]*. [Je souligne en français et en allemand, CR].

reconnaissance : « au conflit *moral* résultant de la destruction des conditions d'une reconnaissance réciproque s'est inopinément substitué *<ist unversehens [...] getreten>* une concurrence *d'intérêts <Interessenkonkurrenz>* inhérente à la structure même des rapports sociaux » (178/237). « Substitution *inopinée* », donc... On retrouve ici de la part de Honneth le même geste vis à vis de Marx que celui qu'il avait eu à l'égard de Hegel dans la première partie de l'ouvrage : après un bon départ dans leurs œuvres de « jeunesse », ces auteurs n'ont pas su continuer dans la voie qu'ils avaient trouvée, et malencontreusement, *unversehens, inopinément*, Hegel est devenu idéaliste, et Marx réductionniste / économiste. Je reviendrai un peu plus loin sur les difficultés méthodologiques de ce genre de lecture. Quoi qu'il en soit, Honneth reconnaît donc que le noyau dur du Marxisme (c'est-à-dire, tout ce qui relève de la théorie du capital) ne se dit plus en termes de « moralité », mais seulement en termes « d'intérêts » : « Marx était bien trop convaincu que les idées bourgeoises de liberté et d'égalité servent les besoins de légitimation de l'économie capitaliste pour adopter une attitude purement positive à l'égard des aspects juridiques de la lutte pour la reconnaissance » (179/238-239). On ne saurait être plus clair.

C'est alors que Honneth aborde ou présente une troisième période dans Marx, le Marx « historico-politique » de la « maturité *<reife Werk>* », qui offrirait « une véritable alternative à *<ses>* tendances utilitaristes » *<eine wirkliche Alternative zu den utilitaristischen Tendenzen>* (179/239 - Marx aurait donc bien montré quelques « tendances utilitaristes »). Selon ce Marx 3, « les luttes sociales *<verraient>* s'affronter des groupes ou des classes qui cherchent chacun à défendre et à faire triompher les *valeurs* [je souligne, CR] qui garantissent leur propre identité » *<die ihre Identitätsverbürgenden Wertvorstellungen zu verteidigen und durchzusetzen versuchen>* (180/240), et ne s'en tiennent donc pas « à de simples considérations *d'intérêt* » *<pure Interessenabwägungen>* (180/239). On a donc quitté « l'intérêt » pour revenir aux « valeurs », c'est-à-dire à des considérations « morales » : « les écrits politico-historiques de Marx, contrairement à ses analyses du capitalisme, interprètent la lutte des classes comme une *rupture éthique* » (180/240-241)¹⁶. Marx, malgré ses « tendances utilitaristes », se rapprocherait ainsi à nouveau, dans sa dernière période, du modèle hégélien de la « lutte pour la reconnaissance ». Mais Honneth souligne alors (et nous aurons à nous demander si cela doit se révéler en faveur ou en défaveur de sa thèse) que Marx reste à mi-chemin sur cette route qui était (ou aurait dû être) la bonne, parce qu'il « n'explique pas dans quelle mesure les luttes décrites sont effectivement porteuses d'exigences *morales <moralische Forderungen>* liées à la structure des relations de reconnaissance ». Les conflits qu'il dépeint, en

¹⁶Marx legt in seinem politisch-historischen Studien den Klassenkampf, ganz im Gegensatz zu seinem kapitalismus-theoretischen Schriften, nach dem Muster einer sittlichen Entzweiung aus. [Je souligne en français, CR]

effet, « ne représentent pas à proprement parler un processus *moral* <*moralisches Geschehen*>, qui admettrait la possibilité d'une solution sociale, mais plutôt un épisode historique de l'éternel combat entre des valeurs fondamentalement incompatibles » (180/241). Finalement, estime Honneth, « entre ces deux modèles de conflit qui se heurtent dans son œuvre de maturité – le modèle utilitariste des écrits économiques et le modèle expressiviste des études historiques –, Marx lui-même n'est jamais parvenu à établir un lien systématique : le principe d'un conflit d'intérêts de nature purement économique se juxtapose brutalement à une conception relativiste réduisant tous les conflits au choc entre des projets d'autoréalisation incompatibles. Marx *n'a jamais pu comprendre* systématiquement la lutte des classes sociales – qui constitue pourtant une part essentielle de sa théorie – comme une forme de ce conflit *d'origine morale* <*als seine Form des moralisch motivierten Konflikts*> dans lequel l'analyse doit pouvoir identifier différents réseaux de l'extension des relations de reconnaissance. C'est aussi la raison pour laquelle il n'a jamais vraiment pu ancrer les objectifs *normatifs* de son propre projet <*die normativen Zielsetzungen des eigenen Projektes*> dans ce processus social qui, sous la catégorie de « lutte des classes », était au cœur de ses préoccupations théoriques » (181/241-242 –[je souligne, CR]).

Le chapitre 8 développe par conséquent « la logique *morale* des conflits sociaux »¹⁷, qui est l'apport propre de Honneth. L'utilitarisme est immédiatement renvoyé à des « préjugés » relevant d'une « ancienne tradition »¹⁸. La thèse de Honneth est donc que les révoltes sociales ne sont pas motivées par des intérêts économiques, mais par des atteintes d'ordre moral : « en ce sens, l'étude des luttes sociales est principiellement subordonnée à une analyse du consensus moral <[...] *einer Analyse des moralischen Konsenses*> qui, au sein de telle ou telle structure de coopération sociale, régit de façon non officielle la répartition des droits et des devoirs entre gouvernants et gouvernés » (199/267). Honneth rappelle à cette occasion l'idée très intéressante, développée par Barrington Moore, d'un « contrat social implicite » <*Begriff des « impliziten Gesellschaftsvertrages »*>, c'est-à-dire d'un « consensus normatif entre les groupes coopérant au sein d'une communauté, comme un système de règles faiblement structurées, qui déterminent les conditions de reconnaissance mutuelle » (199-200/268). La révolte se produit lorsque ses groupes se voient l'objet d'un mépris

¹⁷[Je souligne, CR]. *La lutte pour la reconnaissance*, chp. 8, titre : « Mépris et résistance. La logique morale des conflits sociaux » <*Missachtung und Widerstand : zur moralischen Logik sozialer Konflikte*> ; formulation évidemment très proche du sous-titre de l'ouvrage : *zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*.

¹⁸« C'est à l'historien anglais E P Thompson que revient sans aucun doute le mérite d'avoir amorcé cette réorientation de la recherche historique, grâce à laquelle *les présupposés utilitaristes de l'ancienne tradition* <*die utilitaristischen Voraussetzungen der älteren Tradition*> ont pu être remplacés par des prémisses d'ordre normatif <*normative Prämissen*> » (198-199/267 [je souligne en français, CR]).

social, et perdent de ce fait la possibilité de se respecter eux-mêmes en tant que collectivité. Thèses à la fois plausibles et vagues, autant que l'image de soi d'un groupe social.

La fin de l'ouvrage prend peu à peu une dimension prospective, pour ne pas dire prophétique ou messianique. Honneth cherche en effet à y adopter un point de vue historique et logique à la fois, pour voir si sa théorie permettrait de donner un sens à l'histoire de l'humanité. Même si Honneth n'emploie pas une expression aussi solennelle il s'agit bien de cela – et en cela d'ailleurs *La lutte pour la reconnaissance*, tout comme l'ouvrage de Fukuyama *La fin de l'histoire et le dernier homme*, cherche bien à conjuguer « désir de reconnaissance » et « histoire du monde ». Honneth estime en effet que la lutte pour la reconnaissance, non seulement enveloppe un moteur moral, mais qu'elle produit également de la morale au fur et à mesure qu'elle s'étend. Il construit ainsi le modèle « d'une lutte pour la reconnaissance conçue comme un processus historique de progrès moral » (201/270)¹⁹. Le terme de cette évolution serait que les « sujets humains » puissent « parvenir à une attitude positive envers eux-mêmes » (202/271)²⁰. Il s'agira donc de « décrire l'itinéraire idéal au cours duquel ces luttes ont pu libérer le potentiel normatif <das normative Potential> du droit moderne et des rapports d'estime sociale », pour dégager une « intentionnalité objective » qui conduise « à un élargissement progressif des relations de reconnaissance » (*ibid*), dans une « vie éthique » qui sera l'objet du dernier chapitre du livre.

Le chapitre 9 et dernier dégage donc les « conditions intersubjectives de l'intégrité personnelle », et propose une « ébauche formelle de la vie éthique ». Pour « justifier la *perspective normative* » dans laquelle s'inscrit cet ensemble, Honneth va donc évoquer « l'état final » de cette lutte pour la reconnaissance : non pas « l'autonomie morale » de l'homme, mais son « autoréalisation » <*Selbstverwirklichung*> (207/276). Les progrès de la reconnaissance devraient conduire à de « nouvelles formes d'une relation positive à soi », dans un mouvement de confirmation réciproque, tout cela conduisant à la « réalisation de soi », c'est-à-dire au « libre accomplissement des buts qu'un individu choisit de fixer à sa propre vie » (208/278). Les trois modèles de reconnaissance doivent finalement être « envisagés comme les conditions d'une réalisation individuelle <*Selbstverwirklichung*> réussie » (209/279). Le lecteur est plutôt surpris de voir apparaître ici avec force, et au moment où on l'attendrait le moins, cet appel à une « réalisation individuelle réussie » qui garde un air... américain, individualiste et consumériste très inattendu dans un livre qu'on s'attendait à voir pratiquer avant tout la philosophie sociale sous

¹⁹[*Ein Theorieansatz*], der den Kampf um Anerkennung modellhaft als einen geschichtlichen Vorgang des moralischen Fortschritts rekonstruieren können soll.

²⁰[*Soziale Bedingungen*] unter denen menschliche Subjekte zu einer positiven Einstellung gegenüber sich selber gelangen können. [je souligne en allemand, CR]

l'angle de la lutte contre le mépris, etc. Mais c'est ainsi : l'idéal, selon Honneth, est que chacun soit à la fois reconnu comme personne égale (reconnaissance de niveau 2) et particulière (reconnaissance de niveau 3) (210/280-281). Et Honneth se propose même un moment de décrire les « valeurs positives » <*materiale Werte*> (213/285) qui caractériseraient cette vie bonne, avant d'indiquer, dans les dernières lignes du livre (214/287), que ce sera finalement pour plus tard. Il en donne seulement un aperçu général, dans lequel la « normativité », conformément à l'ensemble de l'ouvrage, jouerait le premier rôle : « si nous voulons mettre en évidence les *universaux normatifs* d'une vie réussie à partir des conditions intersubjectives de l'intégrité personnelle, il nous faut bien, pour finir, inclure le modèle de reconnaissance de la solidarité sociale, qui ne peut provenir que des *fins partagées* par les différents membres de la société » (213/285)²¹.

II. Questions de méthode.

On pourrait faire différentes critiques à Honneth, que je ne développerai pas ici, mais que je me contenterai d'évoquer. Mon but n'est pas du tout en effet ici de « critiquer Honneth », ce qui n'aurait guère de sens dans l'espace d'un article, mais de dégager certaines questions qui pourraient nous conduire à une meilleure compréhension de la « grammaire morale des conflits sociaux » à travers l'ébauche d'une grammaire des « sentiments moraux ». Je passerai donc très vite sur quelques problèmes de fond que pose néanmoins, me semble-t-il, son ouvrage :

a) Il y a d'abord chez Honneth un problème lié à sa méthode générale de lecture des auteurs. Qu'il s'agisse d'interpréter Hegel, Marx, Sorel, ou Sartre, le geste de Honneth consiste dans tous les cas à distinguer différentes périodes chez un auteur, pour soutenir que, si l'auteur considéré, à un certain stade de son évolution philosophique et personnelle, a pu conceptualiser correctement les conflits sociaux (c'est-à-dire les concevoir en termes de « reconnaissance » et de « sentiments moraux »), en revanche, par la suite, il se serait écarté de cette voie correcte pour emprunter des chemins sans issue. Bien sûr, il est tout à fait légitime de la part de Honneth, d'opérer une telle sélection dans les auteurs qu'il lit, et c'est le geste le plus courant et le plus classique en matière d'interprétation des textes et d'histoire de la philosophie. Mais la dimension toujours

²¹*Denn der Versuch, von dem intersubjektiven Bedingungen der personale Integrität auszugehen, um zu den normativen Universalien eines gelungenen Lebens zu gelangen, muss am Ende auch noch das Anerkennungsmuster einer gesellschaftlichen Solidarität einbeziehen, die nur aus gemeinsam geteilten Zielsetzungen erwachsen kann.* [je souligne en français et en allemand, CR]

chronologique de ces périodisations pose tout de même problème. Elle oblige en effet à négliger l'effort constant que font les auteurs considérés pour progresser dans leur propre pensée. Ainsi, chez Hegel, on peut sans doute distinguer une période de jeunesse où il interprète les conflits interindividuels et sociaux en termes de « reconnaissance », et la période de maturité où il se tourne vers une philosophie de l'esprit. Mais on ne peut négliger le fait que, de toute évidence, aux yeux de Hegel, ces deux périodes n'ont pas du tout la même valeur, et que la seconde est bien préférable et bien supérieure à la première. Ce n'est donc pas par inadvertance, ou « inopinément » (*unversehens*, pour reprendre un terme que nous avons souligné à propos de Marx) qu'un auteur évolue, et autant il est légitime de s'appuyer sur sa « dernière période » pour le comprendre, autant il est en soi problématique de privilégier une période antérieure, comme plus proche de la vérité, puisque précisément l'auteur a jugé exactement le contraire. Les périodes des philosophes ne sont pas comme celles des peintres, elles sont par définition des progrès, et par conséquent des remises en causes des périodes précédentes. Sans doute, les périodes des peintres sont-elles aussi, d'un certain point de vue, des progrès : mais elle ne le sont pas nécessairement, elles peuvent traduire des évolutions ou des changements dans la perception du monde, ou dans la technique, sans que nécessairement ces changements ou ces évolutions soient compris, voulus ou vécus comme des « progrès ». Mais une « deuxième philosophie » ne peut-être par définition qu'un progrès par rapport à la première (si elle lui succède dans le temps), et par conséquent est nécessairement, en soi et par soi, une remise en cause et même une critique de la « première philosophie ». Pourquoi donc Hegel, Marx, Sorel, ou Sartre, abandonnent-ils à un certain moment l'explication des faits sociaux en termes de « reconnaissance » ou de « sentiments moraux » ? Ce ne sont pas là seulement des « faits » de l'histoire de la philosophie ou de l'histoire de la pensée, ce sont en soi des jugements de valeurs, plus précisément des critiques implicites et *a priori*, de la lecture que propose Honneth, lorsqu'il privilégie chez ces auteurs des stades intermédiaires de leur évolution. Il ne suffisait donc pas d'isoler la période « reconnaissance et sentiments moraux » chez ces auteurs pour les féliciter d'être passés par elle, et pour s'appuyer sur elle pour progresser soi-même. Encore aurait-il fallu comprendre pourquoi ils avaient abandonné de tels concepts, et si cela n'impliquait pas, au fond, qu'ils avaient aperçu dans ces notions des difficultés ou des insuffisances qu'on ne saurait négliger. Le geste de « réactualisation », qui est le geste propre de Honneth dans *La lutte pour la reconnaissance*, garde donc quelque chose, non seulement d'étonnant en soi (est-il vraiment légitime et sérieux de « réactualiser » une philosophie ? Bien des problèmes considérables nous attendraient ici), mais de fragile tant que ne sont pas explicitées et combattues

les raisons pour lesquelles les philosophies interprétées, précisément, ont abandonné à un certain moment leur lecture des choses en termes de « reconnaissance » et de « sentiments moraux ».

b) « L'amour » entre assez mal dans une théorie générale de la « lutte pour la reconnaissance ». Ce serait là une question à traiter pour elle-même et entièrement. Comme le montre la quasi-totalité de la littérature sur la question, c'est-à-dire la quasi-totalité de la littérature, l'amour, à la différence de l'amitié, est rarement partagé, encore moins « mutuel », et enveloppe le plus souvent des relations d'aveuglement, de méconnaissance, de domination ou de soumission qui le distinguent *toto caelo* d'une relation de « reconnaissance mutuelle ». L'amour se caractérise d'ailleurs tout aussi malaisément comme processus de « lutte pour la reconnaissance » que comme structure de « reconnaissance mutuelle ». À cet égard les pages fondées sur les analyses de Bowlby et de Winnicott (p. 120 et suivante), parfois d'une désarmante simplicité, auraient été utilement complétées (ou plutôt contrebalancées), sur l'amour comme processus de « reconnaissance mutuelle », par des analyses d'*Andromaque*, de *L'éternel mari*, de *Lettre d'une inconnue*, ou d'*Un amour de Swann* ; et, quant à la merveilleuse relation familialiste entre « la mère » et « l'enfant », par des références aux Atrides, ou à la pratique universelle et millénaire de l'infanticide...

c) De façon assez lourde de conséquences, Honneth ne nie pas qu'on puisse expliquer aussi certains conflits par référence à « l'intérêt » (p. 197/264 et suiv). S'il y a là la marque d'un tempérament philosophique « honnête », il faut le reconnaître, c'est tout de même, de la part de l'auteur, une concession bien plus importante que ce qu'il pourrait sembler au premier abord. Car, dès qu'on aura admis qu'il y peut exister, à côté de luttes motivées par des attentes « morales » déçues, des luttes motivées par « l'intérêt », la tâche s'imposera de faire la liste des unes et la liste des autres, ce qui s'avèrera très difficile, car l'utilitariste pourra toujours très facilement considérer le motif moral comme illusoire (c'est le fond de sa position). À cet égard, la solution diplomatique qui consisterait à poser que le modèle par la reconnaissance « ne doit pas remplacer, mais seulement compléter l'approche utilitariste »²² ne lèverait pas la difficulté, car la notion de « complémentarité » entre deux modèles opposés est loin d'être claire. La même question, en effet, reviendrait toujours : dans quel cas peut-on lire une situation en termes de revendications

²²*La lutte pour la reconnaissance*, chap. 8 (197-198/265) : « Ce second modèle, fondé sur une théorie de la reconnaissance, ne doit cependant pas remplacer, mais seulement compléter <nicht ersetzen, sondern allein ergänzen> l'approche utilitariste du premier. Car c'est uniquement sur le plan empirique qu'on peut déterminer dans quelle mesure tel ou tel conflit social obéit plutôt à une logique de l'intérêt <Logik der Interessenverfolgung> ou plutôt à une logique de la réaction morale <Logik der moralischen Reaktionsbildung> ; texte allemand p. 265.

« d'intérêts », dans quel cas en termes de revendications « morales » ? Et, plus généralement parlant, je ne peux m'empêcher de trouver non seulement suspect, mais illogique, le fait de dénoncer d'un côté comme mystificatrices toutes les entreprises coloniales ou patronales qui prétendent se faire au nom de la *morale*, et d'un autre côté de faire plein droit à l'authenticité et à la validité de telles revendications *morales* lorsqu'il s'agit des prolétaires, des ouvriers, des sans-voix, etc, comme si la morale était un faux motif chez les dominants, mais un vrai chez les dominés. Et pourquoi donc ? Où passerait la ligne de démarcation ? Quelle serait la raison d'un tel basculement ? Les dominants seraient hypocrites par nature, pas les dominés ? On tomberait alors dans le psychologisme ou dans la caractérologie.

d) Le problème général de la frontière et de la distinction entre « bons » et « mauvais » sentiments moraux, entre sentiments moraux « progressistes » et sentiments moraux « réactionnaires », est une question tout à fait difficile. Honneth le sait et ne s'en cache pas, ce qui ne la rend pas moins difficile. Honneth remarque en effet (201/270 et suiv.) que, compte tenu de « l'état final » auquel devrait parvenir, ou conduire, la généralisation de la lutte pour la reconnaissance, certaines « luttes historiques », bien que motivées par des « sentiments moraux », pourraient être considérées comme « réactionnaires », et non pas comme « progressistes »²³. On peut penser, bien sûr, à des revendications identitaires ou à des revendications de « dignité » qui seraient fondées, par exemple, sur des considérations raciales ou sexistes, ou hyper-nationalistes, dans lesquelles des groupes sociaux se déclareraient « humiliés » ou « offensés » d'être mélangés avec d'autres, ou considèreraient cette proximité comme une atteinte à leur « dignité ». Et l'on sait que la revendication de « dignité » peut sans doute être la meilleure des choses, mais parfois aussi la pire, lorsqu'elle est le prétexte pour opprimer des catégories de population, par exemple les femmes, ne serait-ce qu'en leur imposant des tenues « décentes » ou en leur interdisant certains lieux publics. C'est concéder que les sentiments moraux peuvent conduire à des luttes réactionnaires, et que, par conséquent, ils ne sont donc pas toujours « innocents » : « les sentiments moraux », écrit ainsi Honneth, « qui ne constituaient jusqu'à présent que la matière première émotionnelle des conflits sociaux, perdent leur apparente innocence <Damit verlieren die moralische Gefühle [...] ihre vorgebliche Unschuld [...]>, pour devenir des facteurs de ralentissement ou d'accélération dans un processus de développement plus général » (201/270 –[je souligne en français ; CR]). Mais l'utilitariste ne

²³La lutte pour la reconnaissance, chap. 8(201/270) : « Pour pouvoir distinguer, dans les luttes historiques, entre les motifs progressistes et les motifs réactionnaires <zwischen vorwärtsweisenden un rückschrittlichen Motiven unterscheiden zu können>, il faut en effet disposer d'un critère normatif, qui, en anticipant un hypothétique et approximatif état final, permet d'indiquer une direction de développement ».

demandait rien de plus ! Car il peut maintenant étendre son soupçon sur tous les sentiments moraux, et demander encore et toujours comment on distinguera les luttes historiques de reconnaissance fondées sur des sentiments moraux « réactionnaires » de celles fondées sur des sentiments moraux « progressistes ». Plus généralement, on peut être réservé devant un anti-modernisme constant qui veut revenir à Aristote par dessus les temps modernes, rétablir les « prédispositions » ou l'« éthicité naturelle », bref, tout un ensemble de concepts qui, se tenant en-deçà de l'actualisation comme de toute possibilité de vérification, entraînent une instabilité conceptuelle structurelle, et, autorisant tous les renversements du pour au contre (comme on le voit ici à propos de l'aspect tantôt « progressiste » tantôt « réactionnaire » des sentiments moraux), ne permettent pas de déchiffrer efficacement les conflits sociaux.

III. À la recherche du chaînon manquant

Honneth reconstitue un enchaînement causal. Le « mépris », ou « déni de reconnaissance » <*Missachtung*> entraînerait une souffrance ou une blessure « morales ». Cette souffrance morale engendrerait à son tour une réaction, sociale ou politique, essentiellement « morale », si bien que l'ensemble des conflits sociaux devrait être lu selon une « grammaire morale » plutôt que selon la grammaire de l'intérêt ou de l'utilité. Cette reconstruction tire sa grande force et sa grande séduction de sa plausibilité générale. Et pourtant, lorsqu'on analyse de plus près les « sentiments moraux » sur lesquels repose l'ensemble de la démonstration, on ne peut que constater un certain nombre de difficultés du fait même du recours central à la notion de « sentiments moraux ». J'examinerai quelques-unes de ces difficultés, d'abord d'un point de vue psychologique, puis, dans la dernière partie de ce texte, du point de vue de la grammaire.

Le mépris, d'abord, est un concept central dans l'ouvrage de Honneth, puisque les « blessures » morales qui, selon Honneth, motivent le passage à la lutte pour la reconnaissance, proviennent toutes, ou sont toutes des formes variées, du « mépris ». Un récent recueil de textes de Honneth a d'ailleurs été justement intitulé *La société du mépris*. C'est là une thèse largement développée et argumentée aussi dans le livre d'Emmanuel Renault²⁴. Honneth entend ainsi, dans *La lutte pour la reconnaissance*, « reconstruire les linéaments d'un paradigme [moral et anti-hobbesien], inspiré de Hegel et de Mead, en avançant jusqu'au point où certaines nouvelles

²⁴Axel Honneth : *La société du mépris – Vers une nouvelle Théorie critique*. Paris : La découverte, 2006. Emmanuel Renault : *L'expérience de l'injustice – Reconnaissance et clinique de l'injustice*. Paris : La découverte, 2004.



tendances de l'historiographie viendront confirmer la réalité de ce *lien entre mépris moral et lutte sociale* » <[...] *Zusammenhang zwischen moralischer Missachtung und sozialem Kampf*> (193/259).

Que faut-il entendre par *Missachtung*? Une note du traducteur (Pierre Rusch, constamment excellent aussi loin que j'aie pu en juger) nous avertit d'emblée : « *Missachtung* est, à strictement parler, plus neutre que « mépris » et serait peut-être mieux rendu, quoique moins élégamment, par « non-respect » ou « non-reconnaissance ». Nous recourrons par la suite à l'un ou l'autre de ces termes, selon les inflexions du texte » (p. 8). Il s'agirait donc de quelque chose de plus neutre en allemand qu'en français, quelque chose qu'on pourrait nommer, par exemple, « déni » de reconnaissance. Notons d'ailleurs que cette notion de « déni » ou « d'indifférence » est bien enveloppée dans le sens ancien de « mépris » en français : « mépriser les biens de fortune », c'est y être « indifférent ». C'est un sens moins directement « moral », « dépréciatif », que le sens actuel, très fort, de « mépris » : « mépriser » quelqu'un désigne aujourd'hui en français un sentiment extrême, qui concerne une action moralement très répréhensible.

L'allemand est donc plus neutre, et moins emphatique que le français. Mais supposons, admettons néanmoins que le « mépris », même au sens de « déni » ou « d'indifférence », conserve quelque chose de « moral ». Le fait de mettre le « mépris » ou la « honte » au cœur des sentiments moraux, c'est-à-dire d'en faire le prototype de toute blessure morale, et le déclencheur de toute révolte sociale, est-il correct ? Qu'est-ce donc que ce « sentiment du mépris » dont parle tout le temps Honneth ?

On est d'abord étonné de ne pas voir prise en compte la distinction des points de vue. Si je suis victime du « mépris » d'autrui, il est clair que je suis victime d'un « sentiment moral ». Mais cela induit-il en moi, par réaction, et nécessairement, un autre « sentiment moral », un contre-sentiment moral ? C'est toute la question, et le fait que la réponse (positive) soit simplement affirmée, et non pas démontrée par Honneth constitue, me semble-t-il, un défaut très sensible dans le schéma général de son argumentation, puisqu'il s'agit tout de même de sa thèse centrale, du mécanisme même de la naissance des conflits sociaux tel qu'il les conçoit.

Quel serait donc le sentiment moral (s'il y en a un) répondant au « mépris », c'est-à-dire au « déni de reconnaissance » ? D'abord, il faut remarquer que l'on peut parfaitement répondre au « mépris » par le « mépris » : être méprisé par certaines personnes n'est pas douloureux, au contraire. On peut être selon les cas fâché, indifférent, ou heureux de recevoir du mépris. Il n'y a donc rien d'univoque, ni même rien de clair, dans l'expression (surtout au pluriel) de « sentiments

du mépris » < *Misachtungsefühle* >²⁵. Mais poursuivons quand même, car il est exact que dans de nombreux cas, le mépris est ressenti comme blessant, même si ce n'est pas dans tous les cas. Honneth, donc, pense que, généralement parlant, la réponse au « mépris », est « la honte », ou « l'indignation ». Et au premier abord, ça semble très plausible. Examinons donc les choses de plus près.

« À la différence de tous les modèles utilitaristes », déclare Honneth, « notre concept de lutte sociale suggère que les motifs de résistance et de révolte sociale se constituent dans le cadre d'expériences morales < *moralischen Erfahrungen* > qui découlent du non-respect d'attentes de reconnaissance < *Anerkennungs-erwartungen* > profondément enracinées » (195/261). Je veux bien accorder que toute frustration de cette « attente de reconnaissance » sera une blessure identitaire ou psychique, mais pourquoi la dire « morale » ? Où est ici la nécessité de parler en termes de « bien ou de mal », d'approbation ou de réprobation ? Toute blessure à l'identité et à l'estime de soi n'est pas nécessairement « morale » : je peux ne pas obtenir une promotion, en souffrir, et considérer qu'au fond il n'y a quand même rien « d'immoral » dans le fait que mon concurrent l'ait obtenue. Je peux même trouver cela au fond parfaitement juste, et en souffrir tout de même. On voit que les analyses de Honneth laissent irrésolues deux questions centrales sur le mépris : d'abord, comment le mépris subi se transforme-t-il en « sentiment moral » ? Et ensuite, quel est ce sentiment moral ?

L'indignation. On dira sans doute : l'indignation, ou « sentiment de l'injustice », est le « sentiment moral » qui répond le plus vraisemblablement au « mépris » ou « déni de reconnaissance ». L'indignation, en effet, est incontestablement un « sentiment moral » : elle possède à la fois une dimension affective forte et un jugement dépréciatif sur ce qui la motive. Et cependant, si c'est un « sentiment moral » au sens neutre du terme, c'est-à-dire un sentiment qui indique un point de vue moral (ou un problème moral), ce n'est certainement pas un « sentiment moral » au sens où ce serait un sentiment vertueux. Sans doute, à l'occasion de la mort de l'Abbé Pierre, il y a quelques années, ou, très récemment, à l'occasion d'un livre ayant obtenu un grand succès de ventes en invitant à « s'indigner », un certain nombre de personnages publics et de médias ont-ils chanté les vertus de « l'indignation », allant jusqu'à en faire une vertu cardinale, sans laquelle on ne mériterait quasi pas le nom d'être humain. Mais c'est oublier un peu vite, me

²⁵ *La lutte pour la reconnaissance*, p. 197 ; Honneth y oppose les explications des conflits sociaux en termes d'« intérêts » à celles en termes de « sentiments de mépris » : « Les *sentiments de mépris*, en revanche, constituent le noyau d'expériences morales qui interviennent dans la structure des interactions sociales, parce que les sujets humains se rencontrent et se découvrent porteurs d'attentes de reconnaissance < *Anerkennungserwartungen* > dont dépendent les conditions de leur intégrité psychique » [je souligne, CR] ; texte allemand p. 264.

semble-t-il, que l'indignation (tout comme les considérations de « dignité ») motive les foules haineuses et irréfléchies toujours prêtes à lapider une femme adultère, à tondre une collaboratrice, ou à lyncher le pauvre ou le noir accusés d'un vol, ou même un ministre ou un régent, comme dans le cas des frères de Witt presque devant les yeux de Spinoza. On ne peut donc pas valoriser tout uniment l'indignation. D'ailleurs, je l'ai déjà dit, il faut reconnaître que Honneth ne valorise pas les sentiments moraux d'indignation absolument dans tous les cas, même si l'indignation est de toute évidence à ses yeux la réponse appropriée aux différentes formes du « mépris » ou du « déni de reconnaissance », surtout en ce qu'elle est grosse de luttes.

La honte. Comme nous l'avons vu, Honneth donne une extension très générale à la « honte » : « parmi ces sentiments moraux », déclare-t-il, « le plus général est la honte » <*unter den moralischen Gefühlen besitzt nun die Scham*>²⁶. Et il confirme cette extension de la honte à l'ensemble des contre-sentiments moraux engendrés par le « mépris » : « on peut parler de honte quel que soit le côté par où se trouve enfreinte la norme morale qui manque pour ainsi dire au sujet pour qu'il puisse poursuivre son acte comme à l'accoutumée ». [...] « éprouvant le contrecoup de son acte, il a honte de lui-même, parce qu'il découvre qu'il ne possède pas la valeur sociale qu'il s'attribuait jusque là »²⁷. On doit accorder à Honneth que la « honte » est par excellence un sentiment moral. Mais la caractérisation qu'il en donne reste insuffisante : on peut avoir honte, en effet, d'avoir abusé de sa supériorité, et non pas seulement de découvrir son infériorité. Par exemple, on peut avoir honte d'avoir menti à un enfant, ou de l'avoir battu, ce dont ne rend absolument pas compte cette définition, dans laquelle la honte résulte toujours d'une humiliation « subie » et non pas aussi « infligée ». Chez Dostoïevski par exemple, grand écrivain de la « honte », les phénomènes de honte se produisent le plus souvent à l'occasion d'humiliations infligées, et non pas subies : par exemple à l'égard des prostituées, quand le narrateur a honte d'avoir été grossier et vulgaire avec elles. La honte peut donc certainement être tenue pour un « sentiment moral », c'est-à-dire pour un marqueur immédiat d'un problème moral ; mais elle n'indique pas clairement si l'on est victime ou coupable dans la relation envisagée. Et cependant, Honneth pense tenir avec la « honte » son chaînon manquant : la « honte » est un « sentiment

²⁶Voir ci-dessus note 11.

²⁷*La lutte pour la reconnaissance*, p. 168 ; texte allemand p. 222. Voir aussi p. 196 : « Comme nous l'avons vu, la honte sociale représente le sentiment moral <*im Gefühl der sozialen Scham haben wir die moralische Empfindung kennengelernt, in der*> dans lequel s'exprime cette perte du respect de soi qui, de manière typique, accompagne l'acceptation passive de l'abaissement et de l'humiliation <*die die passive Erduldung von Erniedrigung und Beleidigung typischerweise begleitet*>. Quand il parvient à surmonter cet état d'impuissance en s'engageant dans une résistance collective, l'individu découvre une forme d'expression par laquelle il peut se convaincre indirectement de sa propre valeur morale ou sociale » ; texte allemand p. 263.

moral » pénible, et donc, puisqu'elle est selon lui la forme la plus générale de réaction aux différentes formes de « mépris » et de « blessures sociales » que sont la violence physique, la privation de droits et l'atteinte à la dignité humaine, elle devrait être considérée selon lui comme la base à la fois d'une « prise de conscience de l'injustice » et d'une réaction « politique » de la part des victimes des diverses formes du « mépris social ».

Le mot *Scham* n'a sans doute pas les mêmes connotations que « honte » en français. Pour autant, les valeurs linguistiques des deux termes sont certainement très proches, tant le sentiment de honte est quelque chose de net et d'universel. Or, considéré attentivement, la « honte » ne peut pas apparaître, contrairement à ce que soutient Honneth, comme le chaînon manquant, ou l'interface, entre le sentiment moral correspondant au « mépris » et le passage à la révolte ou à l'action sociale ou politique. La « honte » en effet, à la différence de « l'indignation », est très peu propice à l'action, tout au contraire. Elle écrase le sujet et lui donne envie de disparaître. Surtout, elle concerne le plus souvent des actes qui nous touchent nous-mêmes ou nos proches, à l'encontre desquels aucune action « politique » ne serait appropriée. Par exemple, si vos parents vous font « honte » parce qu'ils parlent trop fort dans un restaurant, situation courante, ou parce qu'ils sont légèrement scandaleux, vous n'allez pas vous lancer dans une action politique ! Et de même, si vous avez « honte » de vous-même parce que, par exemple, vous n'avez pas laissé votre place à une vieille dame dans le bus, ou parce que vous avez été, supposons, grossier avec votre mère, encore une fois, aucune action politique ne serait envisageable pour réparer cela. La honte ne ressemble donc pas du tout aux « sentiments moraux » d'injustice ou d'indignation, qui eux sont propres à la réaction et à l'action, et peut donc difficilement faire office de « chaînon manquant » entre le « mépris social » occasionné par les diverses formes du « déni de reconnaissance » et les « luttes sociales » engendrées en réaction à ce mépris.

Le respect et l'estime. Pour mettre fin à cette série de remarques, j'aimerais évoquer rapidement deux d'entre les plus célèbres des « sentiments moraux », et sur lesquels Honneth s'appuie sans cesse : l'estime <*Schätzung*> et le respect <*Achtung*>. Il faudrait d'abord distinguer entre l'*a priori* du respect et l'*a posteriori* de l'estime. Le respect, dans nos sociétés, est plutôt une contrainte : on *doit* le respect à chaque individu, et c'est dans *tous* les cas une faute que de manquer de respect, même à un individu très coupable moralement. Même un criminel a droit à être défendu, écouté, vouvoyé. Il n'est donc pas absolument certain que le « respect » soit un « sentiment moral ». Un sentiment, en effet, est non seulement le contraire d'un « devoir », mais à plus forte raison le contraire d'un devoir universel : car on n'éprouve pas les mêmes

« sentiments » pour tout le monde. Le sentiment a donc toujours quelque chose de particulier et d'injuste. En cela, le « respect », qui est dû à chacun, diffère assez sensiblement d'un « sentiment », même si « respect » et « sentiment » sont également indépendants des qualités et des mérites de la personne à laquelle ils s'adressent : on peut aimer quelqu'un même s'il a commis des actes répréhensibles, et on lui doit le respect. Quant à l'estime, elle a toujours quelque chose de plus rationnel que sentimental : on ne peut pas imaginer en effet que l'on conserve son « estime » à quelqu'un qui vous a trompé, ce serait absurde ; c'est en cela que l'estime diffère profondément du respect ou d'un sentiment comme l'amour. « L'estime » (c'est d'ailleurs un emploi correct du terme) garde toujours quelque chose d'une « pesée », d'une « estimation » ; la dimension proprement affective ou sentimentale est donc difficile à apprécier dans l'estime. On voit donc que la qualité de « sentiments moraux », même pour « l'estime » et le « respect », ne va pas absolument de soi.

IV. Sentiments et comportements : pour une grammaire des sentiments moraux.

J'en viens maintenant, pour finir cet exposé, à une analyse des sentiments moraux à partir du langage ordinaire. C'est ce que j'ai appelé la « grammaire des sentiments moraux » : et il m'a en effet semblé légitime, vis à vis d'une théorie comme celle de Honneth, qui veut construire une « grammaire morale des conflits sociaux », de vérifier si cette grammaire pouvait à son tour s'appuyer sur une grammaire solide des sentiments moraux. Or, comme je vais essayer de le faire voir brièvement, ce n'est pas toujours le cas.

La grammaire des sentiments, moraux ou non, oblige, me semble-t-il, à mettre en avant une distinction d'usage qui, si importante qu'elle soit lorsqu'on y réfléchit, est assez étrangement laissée de côté par les théoriciens des sentiments moraux, du moins ceux que je connais. Il s'agit de la distinction entre les formules « je ressens », « j'éprouve », « je sens » ceci ou cela, du ceci ou du cela, et les formules comme « je montre » du ceci ou du cela. C'est la distinction entre ce qui désigne un « sentiment » et ce qui désigne un « comportement ». Or, cette distinction n'est pas souvent faite, sans doute, parce que dans de nombreux cas elle n'apparaît pas dans l'usage. On dira en effet indifféremment, pour commencer par ce qu'on s'accorde généralement à considérer comme des « sentiments moraux » : « je *ressens* du mépris » et « je *montre* du mépris » ; ou encore : « je *ressens* de l'indignation » et « je *montre* de l'indignation » ; ou encore, on dira indifféremment « je *ressens* » ou « je *montre* » de la « colère », de la « gratitude », de « l'estime », du « respect », de la « honte », du « remords », de la « pitié », de la « compassion », de la « sympathie ». Si maintenant

nous examinons un certain nombre de sentiments dont il est difficile de dire si nous les rangerions parmi les sentiments moraux ou non, on trouve la même indifférence grammaticale. On dira en effet indifféremment : « je *ressens* de l'admiration » et « je *montre* de l'admiration » ; ou encore « je *ressens* de la suspicion » et « je *montre* de la suspicion » ; ou encore, indifféremment, « je *ressens* » ou « je *montre* » de l'inquiétude, de la défiance, ou des doutes. Il existe enfin une troisième catégorie de sentiments, qu'on ne qualifiera pas, je pense, de « sentiments moraux » car, s'ils ont une dimension incontestablement affective, ils n'indiquent ou ne désignent pas par eux-mêmes des questions, des problèmes ou des difficultés d'ordre « moral » ou « normatif ». Dans cette catégorie, on trouve encore bon nombre de cas indifférents à la distinction des tournures « je *ressens* » et « je *montre* » : c'est le cas de la « jalousie », du « ressentiment », du « dépit », de « l'envie », de « l'amour », de « l'amitié » (dont j'ai déjà traité en quelque manière à propos de « l'estime » et du « respect »), et de la « haine », du « désir », de « l'enthousiasme », de « l'exaltation », de la « vanité », de « l'orgueil », de la « peur », de « l'angoisse », du « chagrin » ou de « l'exaspération ». On dira ainsi indifféremment « je *ressens* » du dépit ou « je *montre* » du dépit, etc. Toutes ces observations sont synthétisées dans le tableau 1 ci-après :

Tableau 1 : sentiments et comportements à la grammaire identique		
	Sentiment « j'éprouve de la / du » ; « je ressens de la / du » « je sens de la / du »	Comportement « je montre de la / du »
Sentiments moraux (ou immoraux	-mépris, indifférence -indignation -colère -gratitude, reconnaissance -estime -respect -honte -remords -pitié, compassion, sympathie	(même liste)
Sentiments indécis	-admiration -doute -suspicion -inquiétude -défiance	(même liste)
Sentiments non moraux	-jalousie, ressentiment, dépit, envie -amour	(même liste)



	-amitié -haine -désir -lassitude -enthousiasme, exaltation -vanité (mais <i>pas</i> modestie) -orgueil -peur -nausée, trac, angoisse -peine, chagrin -exaspération -consternation, abattement	
--	--	--

Comme on le remarque, la plupart des « sentiments moraux » traditionnellement reconnus sont dans la liste. Pas tous néanmoins : on n’y trouve en effet ni le « sentiment d’être offensé », ni « l’humiliation », ni la « dignité », parce que ces sentiments moraux, auxquels Honneth fait souvent référence, relèvent d’une autre catégorie, qui fait l’objet du tableau 2 : à savoir, les sentiments au sujets desquels on peut dire, soit « on ressent X, mais on ne montre pas X », soit « on montre du X, mais on ne le ressent pas » : bref, des « sentiments moraux » qui ont une « grammaire » différente des précédents. Ainsi, on dira qu’on « *montre* de la bonté », mais cela n’aura pas de sens de dire qu’on « *ressent* de la bonté » ; ou encore, on dira qu’on « *montre* de la charité », mais on ne dira pas qu’on « *ressent* de la charité » ; ou encore, on dira qu’on « *montre* de l’attention », mais on ne dira pas qu’on « *ressent* de l’attention ». En ces matières il est vrai, l’usage est parfois délicat ou incertain : on pourra par exemple, à la limite (et même si j’aurais tendance à le contester), avoir l’impression qu’on pourrait dire qu’on « ressent » de la « bienveillance », ou du « courage », ou de la « patience ». Mais chacun accordera qu’on ne saurait dire qu’on « éprouve de la modestie », alors qu’on « montre » couramment de la modestie ; de même, on peut « montrer » de la gentillesse, mais on ne dira pas sans tordre quelque peu l’usage qu’on « ressent de la gentillesse ». Toutes ces remarques, y compris les cas limites, sont rassemblées dans le tableau 2 ci-dessous. La comparaison avec le tableau précédent révèle que les « sentiments moraux » sont des réalités bien plus variées et nuancées qu’on ne pourrait le croire au premier abord, et que faire une « grammaire morale des conflits sociaux » fondée sur les « sentiments moraux » qui proviennent des différentes formes du « déni de reconnaissance » supposerait peut-être que l’on commence par distinguer les « sentiments moraux » les uns des autres, précisément par les différences de leurs grammaires respectives.

Tableau 2 : sentiments et comportements à la grammaire différente		
	Sentiments « je ressens du / de la... »	Comportements : « je montre du / de la... »
« mais je ne montre pas de / de la »	-offense -humiliation	(case vide)
« mais je ne ressens pas de / de la »	(case vide)	-modestie -bonté -humanité -générosité -bienveillance -charité -courage, hardiesse, bravoure -fermeté -patience -indulgence -gentillesse -égoïsme -avarice -attention -humour -dignité

Le fait que « l'humiliation » et « l'offense » apparaissent dans ce tableau donnerait à penser qu'il s'agit de « sentiments » moraux particulièrement purs, puisque aucun substantif correspondant à un comportement ne peut leur être associé. L'intérêt de ce tableau est en outre qu'il présente, on le voit, une liste de termes que l'on classerait spontanément parmi les « sentiments moraux » (c'est d'ailleurs ce que fait Smith pour plusieurs d'entre eux, si ce n'est tous) – j'ai même pu y faire figurer « la dignité », alors que précisément, on le voit, ce ne sont même pas des « sentiments », dans la mesure où aucun nom de « sentiment », ni même aucune idée ou notion de sentiments, ne leur correspond. Comme je l'ai dit, cela n'a pas de sens en effet de dire qu'on « éprouve » ou qu'on « ressent » de la charité, ou de la bonté, etc, même si bien sûr on en « montre ». Il est vrai qu'on pourrait créer des néologismes comme « dignitude » pour désigner le sentiment correspondant au comportement de « dignité », mais il semble que l'usage résiste encore un peu.

Contrairement à ce qu'on pourrait croire en effet, tous les usages ne sont pas symétriques, et certains parallélismes peuvent être trompeurs, même si, comme on va le voir dans le tableau 3 et dernier, le langage ordinaire est assez nuancé, si l'on y prend garde, pour nous détromper. On trouvera en effet dans ce tableau des couples de termes correspondant à des « comportements »,

tandis que les couples de « sentiments » censés leur correspondre s'avèrent défectifs. Par exemple, on dira (pour désigner un « comportement ») : « je suis peureux / courageux » ; mais si l'on passe du côté des sentiments, on dira sans doute « je ressens de la peur », mais on ne saura pas dire quel est le sentiment contraire à la peur, et qui correspond au comportement courageux. À supposer en effet que le « courage » soit un sentiment (ce que je conteste au fond mais que je concède un instant pour les besoins de la démonstration), on ne saurait l'opposer au sentiment de la « peur » : car, bien loin d'être le contraire du sentiment de la peur, le courage suppose la peur, et une peur dominée : celui qui n'a pas peur ne peut pas dire qu'il est « courageux ». Si donc « courageux » est bien le contraire de « peureux » lorsque nous parlons de « comportements », en revanche, « courage » n'est pas le contraire de « peur » lorsque nous parlons de « sentiments ». Le sentiment qui motive un comportement courageux n'est donc pas « le courage », mais ce pourra être « l'indignation », ou « l'animosité », etc. On pourrait faire des remarques du même ordre sur le couple « patient / impatient ». En tant que « comportements », nous avons là, sans doute, deux termes contraires. Mais en tant que « sentiments », on ne peut pas aussi facilement opposer un « sentiment d'impatience » à un « sentiment de patience ». L'impatience, en effet, est bien un sentiment en ce qu'elle s'impose à nous et a une coloration affective très reconnaissable. La patience, au contraire, ne s'impose pas à nous : c'est généralement nous qui nous l'imposons ; et, par définition, elle n'a pas de coloration affective particulière, puisqu'elle consiste justement à différer une passion naissante (colère, indignation, ou impatience, justement). Il n'y a donc pas véritablement de symétrie entre patience et impatience en tant que « sentiments », même s'il y en a entre patience et impatience en tant que « comportements ». Les sentiments contraires à l'impatience, les sentiments qui font donc que l'on supporte de quelqu'un ce que peut-être on ne supporterait pas de quelqu'un d'autre, pourraient être l'amitié, l'amour, la sympathie, etc – mais pas « la patience ». L'étude du langage ordinaire nous révèle donc qu'il peut y avoir des illusions de sentiments comme il y a parfois des illusions de pensée.

Tableau 3 : Sentiments et comportements à grammaire différente, avec défaut de parallélisme

Comportements « je suis »	Sentiments « je ressens »
Peureux / Courageux	La peur / X (<i>pas</i> « du courage ») (de l'animosité ? de la haine ? de l'indignation ?)

Impatient / Patient	L'impatience / X (<i>pas</i> « de la patience ») (de l'intérêt ? de la sympathie ?)
---------------------	---

Je terminerai cet exposé en examinant, sans tableau supplémentaire, le cas de « l'honneur » et du « déshonneur ». Leur grammaire est particulière : « je ne montre pas » d'honneur, « je n'éprouve pas » d'honneur, « j'ai » de l'honneur, mais pas « du déshonneur », je « subis » un déshonneur ou « je suis déshonoré ». L'honneur, par sa grammaire, n'est donc ni un « sentiment moral », ni même un comportement moral, mais un état, une possession ou une propriété. On peut sans doute « être honoré », mais on ne « ressent » pas d'honneur ; on éprouve, dans ce cas, de la vanité, de l'orgueil, de la joie, etc ; et encore, pas toujours : car on peut être indifférent au fait d'être honoré, et on peut même *détester* être honoré, car cela peut signifier que l'on devient quelqu'un d'important, et, souvent, de vieux. On préférerait parfois être traité avec familiarité. Il n'y a donc pas de « sentiment moral », ni même de sentiment précis, qui soit lié à l'honneur. On peut donc assez légitimement s'étonner de le voir figurer dans le tableau général de Honneth (voir plus haut) –et d'ailleurs, assez énigmatiquement, entre guillemets, avec les autres « sentiments moraux » que sont « l'estime », « la dignité », etc.

En conclusion, on voit qu'en réalité, à suivre leur grammaire, il faudrait distinguer assez rigoureusement même parmi les sentiments moraux : d'un côté, l'estime, le respect, la honte, le mépris ; d'un autre l'offense, l'humiliation ; d'un autre encore la dignité ; enfin, un peu à part, l'honneur.

Les thèses de Honneth sont évidemment d'un grand intérêt, tout comme la théorie des « sentiments moraux » en elle-même. J'ai seulement voulu suggérer ici qu'une « grammaire des sentiments moraux » serait un préalable nécessaire à la « grammaire morale des conflits sociaux » que décrit la théorie de la « lutte pour la reconnaissance », et commencer à décrire cette grammaire nouvelle des sentiments moraux.

