HAL
open science

Justice sociale et luttes pour la reconnaissance: la question de l'agapè

Sébastien Roman

To cite this version:

Sébastien Roman. Justice sociale et luttes pour la reconnaissance: la question de l'agapè. Études Ricœuriennes / Ricœur Studies, 2015, Aux frontières de la justice, 6 (2), 10.5195/errs.2015.300 . halshs-01263989

HAL Id: halshs-01263989

https://shs.hal.science/halshs-01263989v1

Submitted on 28 Jan 2016

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.

Études Ricœuriennes / Ricœur Studies
ERRS

Justice sociale et luttes pour la reconnaissance: la question de l'*agapè*

Sébastien Roman
ENS de Lyon, Laboratoire Triangle (UMR–5206)

Résumé:

Dans *Parcours de la reconnaissance,* Paul Ricœur accorde une attention particulière à la théorie sociale honnethienne, d'une part parce qu'elle porte sur le thème majeur des luttes pour la reconnaissance, d'autre part parce qu'elle propose une conception néo-hégélienne de la justice sociale convaincante. Toutefois, tout en adhérant au projet honnethien, Ricœur instaure un lien dialectique entre la justice et l'amour pour corriger un défaut consubstantiel à l'*Anerkennung.* Seule la référence à l'*agapè* permettrait de sortir du caractère interminable de la lutte, en montrant que les hommes sont capables de reconnaissance mutuelle par des pratiques sociales de don/contre-don. Ricœur présente l'*agapè* comme un simple complément du projet honnethien. Le présent article revient sur cette affirmation, et montre, au contraire, que le recours à l'*agapè* modifie les luttes pour la reconnaissance, et n'aide pas à penser une justice sociale capable de témoigner des expériences de l'injustice, et de les combattre.

Mots-clés: Paul Ricœur, Axel Honneth, luttes pour la reconnaissance, agapè, justice sociale.

Abstract:

In *The Course of Recognition,* Paul Ricœur pays special attention to Honneth's social theory, on the one hand, because it is devoted to the important issue of the struggles for recognition and, on the other hand, because Axel Honneth proposes a convincing neo-Hegelian conception of social justice. However, while adhering to Honneth's project, Ricœur establishes a dialectical relationship between love and justice, in order to correct an inherent defect of *Anerkennung.* The reference to *agápē* would provide the only way out of the endless struggle, by demonstrating that human beings are capable of mutual recognition through the social practice of gift/counter-gift. Ricœur presents *agápē* as a simple add-on to the Honnethian project. The present paper returns to this assertion, and demonstrates that, on the contrary, the use of *agápē* alters the struggles for recognition, and does not help us to arrive at a conception of social justice, which is capable of revealing experiences of injustice and combatting them.

Keywords: Paul Ricœur, Axel Honneth, Struggles for Recognition, Agape, Social Justice.

Études Ricœuriennes / Ricœur Studies, Vol 6, No 2 (2015), pp. 88-104
ISSN 2155-1162 (online) DOI 10.5195/errs.2015.300
http://ricoeur.pitt.edu

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

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

Justice sociale et luttes pour la reconnaissance: la question de l'*agapè*

Sébastien Roman
ENS de Lyon, Laboratoire Triangle (UMR–5206)

Le thème des luttes pour la reconnaissance est un thème majeur dans la pensée ricœurienne. Paul Ricœur l'aborde tôt, dès *L'idéologie et l'utopie* par exemple, quand il traite la question de la *praxis* sociale conflictuelle.[1] L'existence de conflits sociaux tient en grande partie à la lutte entre des classes sociales, dont on ne parvient à éviter la violence extrême que grâce à un minimum d'entente assurée par la culture, notamment l'intercompréhension par le langage, plus généralement par la construction d'un *ordre* social qui permet et enrichit l'identité collective. C'est parce que le conflit est dans l'entente que les "conflits de classe ne sont jamais des situations de guerre totale,"[2] et qu'il est possible d'éviter la guerre civile. Nos concitoyens ne sont pas seulement pour nous des adversaires, ou des ennemis de classe; "quelque chose d'une appartenance réciproque"[3] subsiste entre nous, qui, comme l'affirme Hegel, permet de dépasser l'enjeu strict de la domination par celui, éthique, de reconnaissance.

Les luttes pour la reconnaissance concernent la politique, mais elles concernent également la justice, à double titre. D'une part, parce que la justice, inexorablement, a affaire aux conflits au sens large, à la violence, à l'agonistique social, dont l'expression sur le plan délibératif est la confrontation des différents sens de la justice des citoyens, notamment au sujet de la question de la répartition et de la hiérarchisation des biens. Nos convictions bien pesées sur la justice ne s'accordent pas aisément sur les principes de justice à établir.[4] D'autre part, parce que la dimension éthique de l'enjeu de la reconnaissance s'applique directement à la justice, en se rapportant à l'exigence d'égalité – vouloir être reconnu, dans ses droits, son humanité, exige d'être considéré comme l'égal des autres, même si cela peut passer par la reconnaissance de différences ou de spécificités. La justice, chez Ricœur, a une dimension éthique, étant donné que c'est toujours dans la visée de la vie bonne, avec et pour l'autre, que se pose la question des institutions justes. D'où sa dimension prioritairement téléologique, qu'une approche déontologique doit toutefois venir compléter pour résoudre les conflits sur la question du bien à suivre, par voie délibérative ou argumentative, et permettre des accords. Il n'y a pas de justice sans justesse d'application, d'argumentation sans interprétation, hors du tragique de l'action ou du cas par cas.[5]

L'intérêt de Ricœur pour la théorie sociale honnethienne, dans *Parcours de la reconnaissance*, n'a donc rien de surprenant.[6] Non seulement elle porte sur un thème qui lui est cher – l'*Anerkennung* – mais Honneth la qualifie également de conception téléologique de la justice sociale, tout en précisant bien qu'il s'agit uniquement d'une éthique formelle, à savoir que "ce qui doit prévaloir et former le cœur même de la normalité d'une société, indépendamment de toute culture, ce sont les conditions qui garantissent aux membres de cette société une forme inaltérée de réalisation de soi."[7] La grammaire morale des conflits sociaux, dans la tradition de la

Vol 6, No 2 (2015) ISSN 2155-1162 (online) DOI 10.5195/errs.2015.300 http://ricoeur.pitt.edu

philosophie sociale, est soucieuse de garantir aux individus les conditions sociales d'une vie réussie, entendue comme la possibilité d'une autoréalisation individuelle.

Ricœur dit "adhérer pour l'essentiel"[8] au projet honnethien. Toutefois, ce dernier lui offre l'occasion de s'attaquer au défaut majeur de la perspective de l'*Anerkennung,* qui reviendrait à rendre la lutte interminable, et sans espoir, "s'il n'était pas donné aux humains d'accéder à une expérience effective, quoique symbolique, de reconnaissance mutuelle, sur le modèle du don cérémoniel réciproque."[9] Pour ne pas rendre les luttes pour la reconnaissance désespérantes, Ricœur propose de compléter le registre de la justice par celui de l'*agapè.* La tension entre la justice et l'amour, entre les logiques d'équivalence et de surabondance, est un problème déjà ancien dans sa pensée, qu'il a déjà longuement travaillé avant 2004.[10] Dans *Parcours de la reconnaissance*, Ricœur affirme que le recours à l'*agapè* ne change rien, ni des luttes pour la reconnaissance, ni de la justice sociale proposée par Honneth: son intention est uniquement d'en proposer une perspective plus heureuse. C'est ce point, précisément, qui nous intéresse ici. La question est de savoir s'il s'agit effectivement d'un simple ajout, ou si la référence à l'*agapè* ne vient pas modifier la conception que l'on peut se faire des luttes pour la reconnaissance. Ricœur reste-t-il fidèle au projet honnethien, ou s'en éloigne-t-il par le recours aux états de paix – mais alors, en quel sens, et de quelle(s) façon(s)?

Notre étude va procéder en trois temps: il convient, d'abord, d'expliquer brièvement la théorie honnethienne de la justice sociale, pour comprendre les trois sphères de reconnaissance qu'elle distingue; le second moment porte sur le risque du mauvais infini que fait encourir, selon Ricœur, le thème de l'*Anerkennung* en général, ainsi que sur le sens de la phénoménologie de la mutualité qu'il propose pour l'éviter; le dernier point, enfin, montre que la référence à l'*agapè* est inutile, selon Honneth, pour traiter la question de la reconnaissance mutuelle, et qu'elle a pour défaut de minimiser les dimensions conflictuelle et institutionnelle de la reconnaissance.

1. La conception honnethienne de la justice sociale

Honneth s'inspire du modèle hégélien de la lutte pour la reconnaissance pour proposer "une théorie sociale à teneur normative."[11] Hegel n'a pas développé jusqu'à son terme l'idée d'un besoin moral de reconnaissance à la source des conflits sociaux. Il faut aller plus loin en développant les points suivants: il faut démontrer, à l'aide de la psychologie sociale (référence fondamentale aux travaux de George Herbert Mead), la dimension intersubjective de l'identité, encore étudiée de manière trop abstraite ou métaphysique par Hegel;[12] il faut prouver ou justifier l'affirmation hégélienne de l'existence de trois formes de reconnaissance qui souffre là encore d'une trop grande abstraction; enfin, il faut reprendre et compléter le projet hégélien d'une grammaire morale des conflits sociaux par l'étude des formes de mépris qui sont associées aux formes de reconnaissance, pour comprendre comment les expériences de l'injustice peuvent engendrer des luttes sociales et être le moteur de l'histoire.[13] Honneth reprend et complète la *Sittlichkeit* en distinguant trois formes ou sphères de reconnaissance – l'amour, le droit, l'estime sociale – (référence, chez Hegel, aux domaines respectifs de la famille, de la société civile, et de l'État), auxquelles correspondent trois formes respectives de mépris – l'atteinte physique, l'atteinte juridique, et l'atteinte à la dignité ou à "l'honneur."

L'amour, premièrement, n'a pas le sens restrictif que lui donne le romantisme. Il désigne plus largement "toutes les relations primaires qui, sur le modèle des rapports érotiques, amicaux ou familiaux, impliquent des liens affectifs puissants entre un nombre restreint de personnes."[14] Honneth retient des relations affectives, en général, qu'elles sont le lieu où se forme la *confiance en soi,* indispensable à tout individu pour sa participation à la vie publique. Une personne ne peut se sentir capable de participer à l'espace public communicationnel si elle souffre d'un manque de confiance. La forme de mépris associée à l'amour désigne les sévices et les violences qui portent atteinte à l'intégrité physique de la personne.[15]

La reconnaissance réciproque des individus par le droit, quant à elle, a pour fondement la considération de toute personne comme un être libre ou une fin en soi, à savoir le respect de sa dignité au nom de son appartenance à l'espèce humaine. La reconnaissance, ici, est purement cognitive et n'a rien d'affectif. La forme de mépris associée au respect est la privation de droits et l'exclusion sociale. Être reconnu comme un être moralement responsable de ses actes, doté de droits et de devoirs civils, est bénéficier d'un respect social de sa personne qui permet de se respecter et d'être respecté. Avoir des droits à défendre, pouvoir les revendiquer, apprend à regarder les autres d'égal à égal, en se respectant soi-même.

La reconnaissance d'autrui, enfin, dans le cadre de l'estime sociale, se fait toujours par comparaison relative entre des individus. La personne n'est pas reconnue pour la qualité générale de faire partie de l'espèce humaine, mais pour ses qualités singulières, qu'elle manifeste notamment dans son travail. L'estime sociale s'évalue en fonction de la contribution sociale de l'individu à la réalisation des fins poursuivies par la société. La forme de mépris, dans ce dernier cas, est l'humiliation et l'offense, ou encore l'atteinte à la dignité de la personne. Cette dernière sphère de reconnaissance concerne le type de relation à soi qu'est *l'estime de soi,* encore définie par le sentiment de sa propre valeur.

Qu'une des trois formes de reconnaissance vienne à faire défaut dans l'intégrité physique, juridique ou morale, et l'identité de l'individu tout entière s'en trouve menacée ou fragilisée. L'identité personnelle, intersubjectivement construite, est intersubjectivement vulnérable. Ses degrés d'affirmation – de fragilisation ou d'assurance – dépendent du degré de confiance, de respect, et d'estime de soi, auquel l'individu peut parvenir par des phénomènes de reconnaissance. Les expériences de l'injustice, ou les formes de mépris, engendrent des conflits sociaux ou des luttes pour la reconnaissance qui sont le moteur de l'histoire. Honneth, à la différence de Jürgen Habermas, valorise le conflit civil au point d'en faire une condition de possibilité de la vie démocratique, et un facteur de progrès moral des sociétés modernes.

La théorie sociale honnethienne part de la réalité sociale conflictuelle pour proposer une éthique de la reconnaissance à visée émancipatrice, dont l'ambition est de lutter contre les pathologies sociales. Contrairement à ce qu'affirme Nancy Fraser, elle est bien une théorie de la justice, de type néo-hégélien, qui a pour originalité de concevoir une justice distributive par l'enjeu de la reconnaissance.[16] Il n'y a pas, chez Honneth, de psychologisme impropre à la construction d'une justice sociale, ni de séparation entre la reconnaissance et la redistribution. Les sphères du droit et de l'estime sociale prennent en charge la question de la répartition des biens, au nom respectivement des principes de l'égalité juridique et de performance, de même que l'effort est fait pour lutter contre les inégalités, et donner à tout un chacun, quel que soit son groupe social, son sexe, sa couleur, la même chance de s'auto-réaliser. La notion de justice sociale,

chez Honneth, ne désigne pas uniquement l'attribution de droits compensatoires ou droits-créances pour corriger les inégalités involontaires entre les individus. Elle correspond, plus largement, dans une logique néo-hégélienne, au projet de garantir à tout un chacun les conditions adéquates de son auto-réalisation, ou de l'affirmation de son autonomie par l'enjeu de la reconnaissance:

> Dans cette mesure, la *Philosophie du droit* de Hegel présente une théorie normative de la justice sociale qui – sous la forme de la reconstruction des conditions nécessaires de l'autonomie individuelle – tente de justifier quelles sont les sphères sociales qu'une société moderne doit englober ou aménager en son sein afin de procurer à tous ses membres la chance d'une réalisation de leur autodétermination. […] [L]'intention centrale de sa philosophie du droit peut maintenant être exprimée comme "[L']intention de développer les principes universels de la justice sous la forme d'une justification des conditions sociales sous lesquelles les sujets peuvent réciproquement apercevoir dans la liberté de l'autre une présupposition de leur propre autoréalisation."[17]

2. La critique du mauvais infini par Ricœur

Ricœur, comme il a déjà été précisé, adhère pour l'essentiel au projet honnethien. Le concept hégélien d'*Anerkennung* est la manière adéquate de répondre au défi hobbesien de trouver un fondement éthique à la société, qui soit aussi fondamental ou "originaire que la peur de la mort violente et le calcul rationnel que celle-ci oppose à la vanité."[18] C'est par le thème de la reconnaissance mutuelle que l'on peut comprendre la normativité des rapports sociaux, et la perspective néo-hégélienne proposée par Honneth est convaincante à de nombreux égards. D'une part, elle souligne de manière pertinente la dimension intersubjective des relations sociales, en accusant la philosophie de la conscience de monologisme. Elle le fait en sachant donner à l'enjeu de la reconnaissance un ancrage social satisfaisant, qui évite sa banalisation ou sa perte de signification. D'autre part, les trois sphères de reconnaissance sont "la contribution la plus importante de l'ouvrage de Honneth à la théorie de la reconnaissance dans sa phase post-hégélienne, les trois modèles de reconnaissance fournissant la structure spéculative, tandis que les sentiments négatifs confèrent à la lutte sa chair et son cœur."[19] Ricœur, enfin, s'accorde avec la conception honnethienne de la justice sociale par la reconnaissance, tout en concevant l'auto-détermination du soi sous l'angle plus particulier de "l'homme capable à la recherche de son ipséité."[20]

Ricœur complète sur certains points les domaines de l'amour, du droit, et de l'estime sociale. Mais les ajouts ou les modifications apportées sont secondaires.[21] L'étude de la pensée honnethienne lui donne surtout l'occasion de souligner le défaut majeur de l'*Anerkennung*, qui tient à ce que la demande de reconnaissance risque d'être sans fin ou faire figure de "mauvais infini:"[22]

> La question ne concerne pas seulement les sentiments négatifs de manque de reconnaissance mais bien les capacités conquises, ainsi livrées à une quête insatiable. La tentation est ici d'une nouvelle forme de "conscience malheureuse," sous les espèces soit

Vol 6, No 2 (2015) ISSN 2155-1162 (online) DOI 10.5195/errs.2015.300 http://ricoeur.pitt.edu

> d'un sentiment inguérissable de victimisation, soit d'une infatigable postulation d'idéaux hors d'atteinte.[23]

La demande de reconnaissance risque de vouer l'homme à une insatisfaction perpétuelle, à partir du moment où il est difficile, voire impossible, de parvenir objectivement et définitivement, à être reconnu. Le risque est de ne pas pouvoir sortir du registre de la plainte, ou du statut de victime. Nous n'en finirions jamais de vouloir toujours plus de confiance, de respect et d'estime sociale. Pour autant, il n'est pas question pour Ricœur de réfuter l'idée que notre rapport à la justice commence par des expériences d'injustice. Notre *sens* de la justice est bien plus qu'une *idée,* car il est originellement une expérience, qui fait que c'est "sur le mode de la plainte que nous pénétrons dans le champ du juste et de l'injuste."[24] De même est-il adéquat de reprendre les expériences de mépris ou les pathologies sociales dans le cadre néo-hégélien d'une lutte pour la reconnaissance.

L'erreur de Honneth, simplement, est de ne pas comprendre la nécessité de compléter les luttes pour la reconnaissance par des états de paix, ou d'établir un lien dialectique entre la justice et l'*agapè.*[25] Il y a une disproportionnalité entre l'amour et la justice. Premièrement, le verdict peut bien trancher, et d'une certaine façon régler une dispute, il ne peut, tout au plus, que mettre fin au sentiment de vengeance, sans parvenir à instaurer la paix. L'amour, lui, met fin à la dispute par la possibilité du pardon. L'*agapè,* en second lieu, est habité par le seul désir de donner, ce qui le rend d'une certaine manière étranger au monde, dans lequel, comme le prouve la justice, tout n'est question que de réciprocité, de calcul, ou de satisfaction des intérêts personnels. Sans l'amour, la justice risque toujours de dériver vers une logique utilitaire. Le "donne parce qu'il t'a été donné" peut très vite se transformer en un "donne afin qu'il te soit donné."[26]

La disproportion entre l'amour et la justice, enfin, tient au caractère symbolique de l'*agapè.* Une approche conceptuelle de l'amour, qui chercherait à en saisir le contenu normatif, passerait à côté de sa signification. Il ne faut pas partir de ce qu'il devrait être, mais de son *topos,* de ses *expressions,* pour comprendre en quoi on ne peut le réduire à un "modèle normatif ultime, critère ou principe de valeur et d'obligation."[27] Il y a une spécificité de l'amour, un langage qui lui est propre, des manières par lesquelles il "parle, mais dans une autre sorte de langage que la justice."[28] La justice relève de l'agir communicationnel – de l'argumentation – tandis que l'amour est du domaine de la louange, en étant avant tout ce qui est célébré, glorifié, par des hymnes, des bénédictions, ou des macarismes, comme dans la Bible.

La dimension symbolique de l'amour tient aussi à "l'usage *poétique* de l'impératif" d'aimer.[29] Le devoir d'aimer Dieu et son prochain comme soi-même est intraduisible en termes d'obligation car, bien avant de se rapporter à la loi et à autrui, et sans revenir à ce que dicte la raison, il s'enracine dans un dialogue d'amour de Dieu avec l'âme seule, comme l'exprime le *Cantique des Cantiques.* Il y a toute une "puissance de *métaphorisation* qui s'attache aux expressions de l'amour,"[30] qui le rend capable d'agir sur les affects, et permet aux modalités de l'amour de signifier plus qu'elles-mêmes – à l'*êros,* par exemple, de dire l'*agapè.* Le commandement d'aimer relève d'une économie du don qui a tout un "éventail de significations" allant, d'un extrême à l'autre, du symbolisme complexe de la création, "au sens le plus fondamental de donation originaire de l'existence," à celui tout aussi complexe des fins dernières, "où Dieu apparaît comme la source des possibilités *inconnues.*"[31] Dans l'acte d'aimer son prochain, dans la pratique du don, un lien symbolique peut être fait avec la manière dont Dieu lui-même peut aimer

l'homme, à partir d'une reprise *métaphorique* de la création et de l'eschatologie. L'amour est don, générosité, compassion, surabondance, à la différence de la justice, qui relève d'une stricte logique d'équivalence.

Il n'est possible d'éviter le risque du mauvais infini de l'*Anerkennung* qu'en instaurant une dialectique[32] entre l'amour et la justice, de la même manière que Ricœur, dans *Soi-même comme un autre*, à la fois distingue l'égalité de la sollicitude et les rend complémentaires, la sollicitude donnant "pour vis-à-vis au soi un autre qui est un visage, au sens fort qu'Emmanuel Lévinas nous a appris à lui reconnaître,"[33] dont l'enjeu concerne les relations interpersonnelles, tandis que l'égalité concerne le vis-à-vis avec un autre qui est un chacun. Le "sens de la justice ne retranche rien à la sollicitude; il la suppose, dans la mesure où elle tient les personnes pour irremplaçables,"[34] et la complète par son champ d'application plus large, au nom du principe d'égalité qui doit s'appliquer à tous.

L'*agapè* semble inapproprié pour qualifier le registre de la reconnaissance mutuelle, puisque l'on admet communément que le don est fait sans attendre un retour, ou de contre-don. Mais les analyses de Marcel Mauss permettent de réfuter cette idée. Le contre-don s'explique par la nécessité pour les hommes de se confirmer dans leurs échanges leur subjectivité, de reconnaître mutuellement qu'ils ne sont pas des choses, mais des êtres doués d'intention. La complémentarité de la justice par l'*agapè* revient à proposer pour Ricœur une "phénoménologie de la mutualité,"[35] qui seule permettrait de prendre la pleine mesure de la dimension intersubjective des relations sociales. La mutualité n'est pas la réciprocité, elle la dépasse, en mettant l'accent non sur la *structure* de l'échange, ou sur ce qui est échangé, mais sur les *acteurs* de l'échange. Le don permet une reconnaissance mutuelle, il nous offre l'occasion de faire l'expérience de la "dissymétrie originaire entre le moi et l'autre,"[36] qui désigne "l'indépassable différence qui fait que l'un n'est pas l'autre au cœur même de l'*allêloi*, du 'l'un l'autre'."[37] Notre tort, trop souvent, est de réduire la mutualité à la réciprocité dans nos relations sociales, tout en en occultant le caractère dissymétrique, que Ricœur se propose de révéler au grand jour pour en souligner la dimension éthique.

Les états de paix ne mettent pas fin aux luttes pour la reconnaissance, mais montrent que la reconnaissance est possible. Ils désignent des expériences de reconnaissance effectives qui sont autant de "trêves," d'"éclaircies"[38] ou de moments d'accalmie au sein des conflits. Ce sont des "expériences pacifiées de reconnaissance mutuelle," dont la "force d'irradiation et d'irrigation" se propage "au cœur même des transactions marquées du sceau de la lutte."[39] Ils ont une dimension symbolique forte qui tient, d'une part, au langage spécifique de l'*agapè*, d'autre part à la référence à Dieu comme *symbole* d'amour et de générosité.[40] Les analyses de Mauss permettent de comprendre, d'une autre manière, que les états de paix ne mettent pas fin aux conflits. Le don/contre-don, à l'image du potlatch, est lui-même habité par une forme de conflictualité, entre la générosité, l'acte libre et désintéressé, et l'obligation de donner, recevoir, et rendre, qui lui permet d'entrer en dialectique avec la lutte pour la reconnaissance:

> Je parlais alors d'une "clairière," dans la forêt de perplexités. Je puis dire maintenant pourquoi il en est ainsi: l'expérience du don, outre son caractère symbolique, indirect, rare, voire exceptionnel, est inséparable de sa charge de conflits potentiels liée à la tension créatrice entre générosité et obligation; ce sont ces apories suscitées par l'analyse idéal-

> typique du don, que l'expérience du don apporte dans son *couplage* avec la lutte pour la reconnaissance.[41]

La justice, à elle seule, n'est pas suffisante pour traiter l'enjeu de la reconnaissance. Honneth aurait dû comprendre que l'amour n'a pas seulement pour enjeu la confiance en soi, qu'il dépasse le cadre de la sphère privée par des pratiques de don/contre-don, dont l'enjeu est la reconnaissance pour chacun de son unicité.

3. L'*agapè* n'est pas seulement un complément

Ricœur propose d'établir un lien dialectique entre la justice et l'*agapè.* Il y aurait, par cet ajout, un gain, un bénéfice, qui consisterait à encourager les individus à continuer de lutter pour leur reconnaissance, en leur montrant qu'elle peut réussir. Mais on peut, au contraire, souligner le caractère préjudiciable d'une telle perspective, qui, loin de compléter seulement la théorie honnethienne, la modifie substantiellement, si bien qu'il semble préférable de l'abandonner pour concevoir plus adéquatement la justice sociale. Trois points peuvent être distingués.

Honneth, tout d'abord, se défend farouchement de favoriser une logique de victimisation. Tous les sentiments d'injustice ne sont pas justifiés, ou ne sont pas des expériences authentiques d'injustice.[42] Honneth prend soin, après *La lutte pour la reconnaissance,* de donner une base plus solide à sa théorie sociale en approfondissant le cas de la reconnaissance élémentaire, dont le potentiel moral aide à donner une dimension objective à la reconnaissance, contre le risque du subjectivisme des expériences de mépris.[43] Notre premier rapport au monde est un rapport d'engagement, de "participation,"[44] au sens où ce qui nous entoure n'est pas prioritairement pour nous un objet de connaissance – comme si le monde nous était donné de manière neutre ou objective – mais possède plus ou moins de valeur, selon les liens affectifs que nous avons avec les personnes qui nous sont proches. La reconnaissance précède la connaissance, le registre affectif précède le registre cognitif, et c'est d'abord par des gestes de reconnaissance – l'expression d'un sourire, l'intonation de la voix, etc. – que l'enfant est accueilli et tisse des liens avec ses parents. La reconnaissance élémentaire est pré-morale, elle n'est pas encore normative, car c'est toujours par des pratiques de socialisation que la reconnaissance se développe, et sur un plan culturel que les principes de la reconnaissance sont établis. Mais son potentiel moral permettrait que nous puissions nous entendre sur ce que signifie reconnaître quelqu'un, car respecter autrui, dans son humanité, relèverait d'une spontanéité ou d'un quasi-réflexe:

> [S]i nous nous comportons avec respect envers d'autres êtres humains, ce n'est pas parce que nous avons quelque chose comme la conviction ou l'hypothèse que ces créatures sont un spécimen de l'espèce humaine; *notre action n'est pas le résultat de la conversion pratique d'une réflexion de ce type, mais la réaction tout à fait évidente et même pratiquement réflexe* à une perception qui est par ailleurs d'une infinie richesse conceptuelle et regroupe des classifications élémentaires et acquises dans la pratique.[45]

Le "poids des liens normatifs" entre les hommes est si fort que Honneth n'explique la possibilité d'actes de violence graves, par lesquels est niée l'humanité d'autrui (comme le racisme), que par le déterminisme d'une socialisation secondaire ou d'un "habitus de mépris" qui

Vol 6, No 2 (2015) ISSN 2155-1162 (online) DOI 10.5195/errs.2015.300 http://ricoeur.pitt.edu

finit par étouffer ou par occulter la dimension normative de la reconnaissance élémentaire.[46] L'éthique de la reconnaissance n'est que la réflexivité de ce que signifie reconnaître quelqu'un, dont la normativité est potentiellement accessible à tout un chacun.

Pour autant, de telles clarifications ne répondent pas à la critique ricœurienne adressée à l'*Anerkennung* en général. Le problème n'est pas le risque du subjectivisme qu'encourrait nécessairement une théorie qui prend pour origine le sentiment ou l'expérience de l'injustice. Dans ce cas, le reproche vaudrait aussi bien pour Honneth et Ricœur, qui tous deux partent de ce sentiment,[47] de même qu'ils font tout pour le rendre injustifié, le premier en approfondissant la dimension normative ou morale de sa théorie sociale, le second par une herméneutique critique qui propose une reformulation de l'éthique habermassienne de l'argumentation qui ne soit pas scindée de la convention. Ricœur propose une dialectique de l'argumentation et de la conviction, qui permettrait de parvenir à une sagesse pratique exercée à plusieurs, dans l'exercice d'un jugement moral toujours en situation. Il faut partir de nos convictions, les confronter – et ce, sans réticence, en acceptant autant que possible leur hétérogénéité – pour éviter toute décision arbitraire, et parvenir, dans le cas étudié, au meilleur argument possible ou à un jugement éclairé qui n'a rien d'un consensus définitif ou absolu. La *phronèsis* collective n'est possible que par la dimension critique de l'argumentation et la "traversée"[48] nécessaire de conflits. Elle n'est qu'un "art de la conversation où l'éthique de l'argumentation s'éprouve dans le conflit des convictions,"[49] pour que les "universels prétendus" deviennent des "universels reconnus,"[50] dont la légitimité est idéalement acceptée par tous les citoyens, quelle que soit leur culture.

La critique ricœurienne de l'*Anerkennung* ne porte pas sur le risque du subjectivisme inhérent à l'expérience de l'injustice, mais insiste sur l'impuissance de la justice – de la politique, des institutions en général – à prendre en charge l'exigence de reconnaissance, pour y répondre adéquatement ou de manière pertinente. La grande différence avec Ricœur est donc que Honneth, *a contrario*, a davantage confiance dans les capacités des institutions à résoudre le problème de la reconnaissance, ou à rendre la reconnaissance effective. Il ne considère pas que l'*Anerkennung* a pour défaut de favoriser une logique d'insatisfaction, et ne la complète pas par le registre – symbolique – de l'*agapè*. Lors d'un entretien accordé à la revue *Esprit* en 2008, il répond directement à la critique que lui adresse Ricœur dans *Parcours de la reconnaissance*.[51] Pour lui, elle est infondée, car il s'est efforcé, dès le début, de concevoir les luttes sociales à l'aune d'un "état de reconnaissance accomplie et intacte" grâce à un "concept formel du bien, qui contient toutes les conditions de la reconnaissance mutuelle sous lesquelles un sujet peut développer son identité sans angoisse ni contrainte."[52] Honneth est convaincu que sa théorie sociale garantit la mutualité de la reconnaissance. Il ne comprend pas l'objection de Ricœur, si bien qu'il se trompe radicalement sur sa signification, en pensant que sa référence supplémentaire au don consiste à concevoir la reconnaissance sur un mode unilatéral, dans un acte purement désintéressé de générosité, qui n'engagerait que l'individu qui l'accorde. La proposition ricœurienne de dépasser la réciprocité par la phénoménologie de la mutualité, par référence à l'*agapè*, lui échappe totalement, pour la raison simple qu'il n'en comprend pas la nécessité.[53]

Ricœur, en second lieu, affirme que la référence à l'*agapè* ne change rien à la conflictualité de la *praxis* sociale. Mais on peut fortement en douter. Les états de paix ne prétendent pas résoudre les conflits, ni en réduire la violence, mais consisteraient uniquement à montrer que la reconnaissance est possible, dans des moments privilégiés qui prennent la forme de moments de

grâce, dont les hommes sont capables. Dans ce cas, comment expliquer que Ricœur, dans *Parcours de la reconnaissance,* ne fait aucunement mention de son analyse politique des luttes pour la reconnaissance dans *L'idéologie et l'utopie*? La référence à la lutte entre les classes sociales n'apparaît plus, le thème de la domination y est minimisé, et la notion d'imaginaire social – qui est indissociable des luttes sociales – n'est pas mentionnée. Il y a un manque de cohérence ou d'articulation – s'agit-il d'un impensé, ou d'une omission volontaire? – entre d'un côté les registres anthropologique et éthique, de l'autre politique, du conflit social, qui a pour effet de renforcer le consensus dans la pensée ricœurienne, du moins comparativement à *L'idéologie et l'utopie.* Ricœur dit explicitement être partisan d'un "consensus conflictuel,"[54] qui consiste, comme nous l'avons déjà brièvement expliqué, à concevoir l'exercice du conflit civil au sein d'une entente ou d'un consensus social. Les individus confrontent leurs conceptions différentes du bien commun dans un espace public qui se nourrit de leurs désaccords, dont l'antagonisme se traduit par la tension conflictuelle entre l'idéologie et l'utopie – entre un discours dominant, qui renforce l'ordre social existant et sert le pouvoir, et des contre-discours ou des utopies pratiques qui viennent le contester.

Le consensus conflictuel ricœurien est très proche du "conflit dans l'entente"[55] proposé par Honneth. Dans les deux cas, le conflit est valorisé et institutionnalisé, en servant de principe à la vie politique, et un soin particulier est pris pour partir de la *praxis* sociale conflictuelle. Dans les deux cas également, l'ordre prime sur le désordre, et l'expression adéquate du conflit n'est possible que par son inscription dans une entente, que Ricœur conçoit uniquement sur un plan culturel dans *L'idéologie et l'utopie,* à la différence de Honneth qui lui donne une assise morale. Mais *Parcours de la reconnaissance* accentue le consensus social en le complétant par des présupposés anthropologiques et une dimension éthique. Par la référence à l'*agapè,* il est supposé que l'homme, naturellement, est non seulement capable de considérer autrui comme un *alter ego,* de le respecter dans son humanité, mais aussi de faire preuve de générosité à son égard, et de pardon. Autrui ne prendrait plus la figure du tout un chacun, mais de celui qui nous est proche, ou dont nous nous rapprocherions au nom d'une éthique de la sollicitude, qui permettrait de comprendre la fraternité inhérente aux liens sociaux.

On ne voit donc pas comment le recours à l'*agapè* pourrait venir compléter la justice sans modifier la conception que l'on peut se faire du conflit. La dimension interpersonnelle de la phénoménologie de la mutualité a forcément des conséquences au niveau social, loin de se limiter à la sphère privée. Par l'*agapè,* Ricœur encourage les hommes à prendre conscience de leur capacité de reconnaissance mutuelle, non certes pour *transformer* la société – il y aura toujours des rapports de pouvoir – mais pour modifier autant que possible leurs relations sociales, en changeant d'attitude les uns envers les autres. Les états de paix ne sont pas seulement des *épochè,* des moments de suspension de la lutte, mais une reconsidération de la *praxis* sociale conflictuelle à partir de présupposés anthropologiques qui la modifient en partie. Par eux, par la référence à *l'agapè,* il est possible de croire en une "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."[56]

Ainsi, la critique du mauvais infini n'est peut-être pas tant pertinente pour ce qu'elle dit sur l'*Anerkennung,* que pour ce qu'elle révèle, paradoxalement, et par effet de miroir, de la pensée

de Ricœur, à savoir la perspective symbolique de l'*agapè,* dont l'effet est de minimiser les luttes sociales.

Ricœur, enfin, se trompe de critique. Le reproche majeur adressé à Honneth est de trop réduire l'interaction à l'interpersonnel, en minimisant la dimension institutionnelle des enjeux de reconnaissance, même s'il corrige ce défaut dans ses derniers écrits, après *La lutte pour la reconnaissance,* en travaillant de plus près les pathologies sociales liées au développement paradoxal du néo-capitalisme.[57] Honneth substitue à la distinction habermassienne système/monde vécu, l'antériorité de la reconnaissance sur la connaissance, pour mieux rendre compte des processus de réification. De cette manière parvient-il à sortir le monde du travail de la sphère de la rationalité instrumentale, dans laquelle l'avait confiné Habermas, pour en révéler la normativité par l'enjeu de la reconnaissance. Des expériences de mépris ont lieu dans le monde de l'entreprise, dont il est nécessaire de rendre compte pour donner à la théorie critique un ancrage social satisfaisant.

Pour autant, son principe de la performance, qu'il applique à la sphère de l'estime sociale, reste trop abstrait, étant donné qu'il présuppose, sans l'expliquer, que les employés sont capables d'avoir une conscience claire de leur contribution aux fins poursuivies par la société, qui leur permettrait, de manière justifiée, de mener des luttes pour la reconnaissance s'ils ne sont pas justement appréciés pour le travail qu'ils réalisent. Le tort de Honneth, comme l'affirme Olivier Voirol, est de présupposer une visibilité et une "intelligibilité parfaite des pratiques"[58] qui ne prend pas suffisamment en compte les contraintes systémiques qui pèsent sur les individus. Il ne voit pas que l'estime sociale dépend de médiations – d'institutions – qui peuvent tout aussi bien permettre ou empêcher la reconnaissance de la contribution individuelle à l'horizon normatif commun.

Les institutions sont capables de produire de l'invisibilité, d'une part par *exclusion,* en dénigrant ou en ignorant totalement certaines pratiques qui, pourtant, sont bénéfiques à la société, d'autre part par *abstraction,* quand la reconnaissance est accordée pour ce qu'un travail a de commun avec d'autres emplois, identiques ou de même famille, sans prendre en compte l'investissement singulier de l'employé.[59] Honneth, toutefois, rend compte des pathologies que produit aujourd'hui l'idéologie de la reconnaissance. La logique économique du néo-capitalisme retourne contre le salarié sa volonté de s'auto-réaliser en en faisant une exigence professionnelle, pour lui demander toujours plus d'investissement et de créativité dans les missions qu'il a à accomplir. La reconnaissance est institutionnalisée, elle devient une idéologie, jusqu'à devenir une force productive qui crée de nouvelles formes d'aliénation.

Ricœur, de son côté, accorde depuis longtemps une grande importance aux institutions. Dans *L'idéologie et l'utopie,* il en étudie la dimension symbolique en s'inspirant de Habermas, pour approfondir la notion d'imaginaire social et attester que tout est question de représentation dans la vie sociale.[60] Les relations sociales passent par des symboles médiatisés et incarnés par des institutions. L'institution désigne, d'une manière générale, la "structure du vivre-ensemble,"[61] l'*ethos* d'une société ou le domaine des mœurs. Elle relève, au sens arendtien, d'un "pouvoir-en-commun"[62] distinct du registre de la domination. Le concept hégélien de *Sittlichkeit* est intéressant en ce qu'il souligne l'importance des institutions dans la construction de l'individualité. Mais l'erreur de Hegel est de placer la *Sittlichkeit* au-dessus de l'éthique et de la morale, en dotant les institutions d'une "spiritualité distincte des individus."[63] Ce n'est pas parce que l'institutionnel

est irréductible à l'interpersonnel qu'il lui est transcendant. L'éthicité n'est rien d'autre que celle construite par les individus, et l'erreur hégélienne s'explique par sa "thèse de l'esprit objectif et son corollaire, la thèse de l'État érigé en instance supérieure dotée du savoir de soi."[64] Ricœur, enfin, accorde une attention particulière à l'institution dans le domaine de la justice, aussi bien pour ce qui est du problème de l'application de la loi – avec la figure essentielle du juge, dans le cas des *hard cases* – que de celui de la répartition des biens.

Il est donc regrettable que Ricœur, dans *Parcours de la reconnaissance,* n'interroge pas Honneth sur le plan institutionnel, alors même qu'il en a les moyens théoriques, pour se demander à son tour comment les institutions peuvent engendrer des expériences de mépris, ou permettre de les combattre, en lien avec la question de l'imaginaire social. Il ne fait rien de la dimension institutionnelle de l'action sociale – sur laquelle il insiste dans nombre de ses écrits – dans le cas des expériences de l'injustice. Deux raisons peuvent être avancées, pour tenter de comprendre cette "omission."

La critique ricœurienne, d'une part, ne porte que sur *La lutte pour la reconnaissance.* Bien sûr, on peut reprocher à Ricœur de ne pas comprendre, dès la lecture de cet ouvrage, l'erreur honnethienne de trop réduire l'interaction à l'interpersonnel. Il est certain, toutefois, que *La réification,* mais aussi *Les pathologies de la liberté,* l'auraient aidé davantage à comprendre l'enjeu des institutions, puisque Honneth, respectivement, aborde directement la question des dispositifs institutionnels par lesquels sont favorisés, aujourd'hui, des processus de réification et d'auto-réification (tels les entretiens d'embauche, dans lesquels on doit se vendre, mais aussi les services offerts par le *coaching,* ou bien encore les rendez-vous organisés (*speed dating*)) et fait une critique de la surinstitutionnalisation de l'éthicité dans le paradigme hégélien, dont Ricœur se serait senti très proche.

D'autre part, et surtout, la minimisation de l'institutionnel chez Ricœur tient à l'insistance mise sur le caractère interpersonnel de la phénoménologie de la mutualité. L'*agapè* est avant tout extra-institutionnel, il s'inscrit dans le tissu intersubjectif des relations humaines, en ne portant pas sur la structure, mais sur les acteurs de l'échange. Le souci de Ricœur n'est pas prioritairement de savoir, concrètement et précisément, ce qui produit des expériences de l'injustice, mais de montrer que la reconnaissance est possible, par des états de paix. Il est très éloigné de la perspective de la philosophie sociale, ou de la tradition de la théorie critique, auxquelles, comparativement, sa pensée, il faut bien le dire, paraît plus abstraite, en bénéficiant d'un ancrage social moindre.

Conclusion

Ricœur dit adhérer pour l'essentiel à la théorie honnethienne de la justice sociale, dans la mesure où elle prolonge de manière adéquate le thème de l'*Anerkennung* par les trois sphères de reconnaissance. Il n'entend pas la modifier – ce qui est fait est bien fait – mais la compléter uniquement par la référence à l'*agapè.* Or, notre analyse montre que le lien dialectique instauré entre la justice et l'amour change la manière de concevoir les luttes pour la reconnaissance.

Honneth, tout d'abord, ne voit pas l'utilité d'en appeler à l'*agapè* pour garantir la reconnaissance mutuelle. L'enjeu de la reconnaissance, avec lui, ne sort pas du cadre de la justice sociale, puisque l'éthique formelle proposée suffit pour garantir les conditions de possibilité de la

réalisation de soi. De son côté, Ricœur considère que l'affirmation de notre identité – qui relève de l'ipséité, avec pour visée la vie bonne, avec et pour l'autre, dans des institutions justes – suppose, en complément de la justice sociale, une phénoménologie de la mutualité.

La référence à l'*agapè,* surtout, a pour effet de minimiser à la fois les luttes sociales, et la dimension institutionnelle des expériences de l'injustice. *Parcours de la reconnaissance* met au jour des considérations d'ordre anthropologique et éthique qui accentuent l'entente dans le consensus conflictuel de Ricœur, comparativement, et non sans manque d'articulation, à l'approche plus politique des luttes pour la reconnaissance dans *L'idéologie et l'utopie.* Il est faux de croire que les états de paix ne sont que des clairières, comme s'ils restaient à la périphérie du conflit et permettaient uniquement que nous sortions des "brumes du doute"[65] de pouvoir être, un jour, reconnus. La dimension symbolique de l'*agapè* atténue le conflit, en invitant les hommes à dépasser le stade de la lutte par des relations d'amour dont ils sont capables.

La phénoménologie de la mutualité, enfin, conduit Ricœur à mettre l'accent sur l'interpersonnel, au détriment de la dimension institutionnelle des relations sociales qu'il aurait été utile d'approfondir, d'une part pour interroger de manière plus pertinente la pensée honnethienne, d'autre part pour se donner les moyens de mieux lutter aujourd'hui contre les expériences d'injustice ou de mépris.

La conception honnethienne de la justice sociale, pour toutes ces raisons, semble préférable à la reprise que Ricœur en propose, en lui ajoutant l'*agapè.* Elle a pour avantage, comparativement, de ne pas sortir du conflit, de reposer sur des prétentions anthropologiques moindres (Honneth ne dit pas que l'homme est capable d'amour, mais de reconnaissance), tout en s'intéressant davantage, depuis *La lutte pour la reconnaissance,* à la question des institutions ou aux contraintes systémiques qui peuvent empêcher la reconnaissance. Ainsi permet-elle de mieux rendre compte des expériences de l'injustice, et de les combattre.

[1] *L'idéologie et l'utopie* est un ouvrage composé de leçons prononcées par Ricœur en 1975 à l'Université de Chicago. Paul Ricœur, *L'idéologie et l'utopie*, trad. M. Revault d'Allonnes, J. Roman, (Paris: Seuil, 1997).

[2] Ricœur, *L'idéologie et l'utopie*, 347.

[3] Ricœur, *L'idéologie et l'utopie*, 347.

[4] Pour la critique du constructivisme rawlsien, cf. notamment Paul Ricœur, "Le cercle de la démonstration," in Catherine Audard *et al., Individu et justice sociale. Autour de John Rawls,* (Paris: Seuil, 1988), 129-44.

[5] Le juste se situe entre le légal et le bon pour Ricœur. Sa position, concernant la justice, consiste à établir un lien dialectique entre déontologie et téléologie, entre le formalisme kantien et le situationnisme aristotélicien. Paul Ricœur, "Le juste entre le légal et le bon," *Lectures 1: Autour du politique,* (Paris: Seuil, 1991), 176-95.

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

[7] Axel Honneth, *La société du mépris. Vers une nouvelle Théorie critique*, trad. O. Voirol, P. Rusch, A. Dupeyrix, (Paris: La Découverte/Poche, 2008), 88.

[8] Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*, 274.

[9] Ricœur, *Parcours de la reconnaissance,* 226.

[10] De nombreux textes, avant *Parcours de la reconnaissance*, portent déjà sur la tension entre justice et *agapè*. Nous nous concentrerons, dans cet article, sur *Amour et justice,* (Paris: Seuil, 2008; auparavant publié dans une version bilingue par J. C. B Mohr en 1990). Cf. également "Entre philosophie et théologie I: la *Règle d'Or* en question," "D'un Testament à l'autre," *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie,* (Paris: Seuil, 1994), 263-71, 355-66; "Théonomie et/ou autonomie," *Archivio di Filosofia*, 62, (1994), 19-36.

[11] Axel Honneth, *La lutte pour la reconnaissance*, trad. P. Rusch, (Paris: Cerf, 2000), 7. La philosophie sociale honnethienne donne lieu à une "théorie sociale" – théorie sociologique – dont le projet est l'émancipation des individus. Toute théorie sociale ne relève pas nécessairement de la philosophie sociale. Les théories sociologiques peuvent être de différentes sortes, elles ne visent pas toutes l'émancipation. Cf. E. Renault, "Assumer l'héritage de la théorie critique: sauver Marx par la reconnaissance?," in A. Caillé, C. Lazzeri (dir.), *La reconnaissance aujourd'hui,* (Paris: CNRS Éditions, 2009), 84.

[12] G. H. Mead, *L'esprit, le soi et la société*, trad. D. Cefaï, L. Quéré, (Paris: PUF, 2006).

[13] "Mißachtung," strictement parlant, est plus neutre que "mépris" et peut aussi être traduit par "non-respect," "non-reconnaissance."

[14] Honneth, *La lutte pour la reconnaissance*, 117.

[15] Il ne faut pas entendre par intégrité physique une restriction du mépris à la dimension corporelle du sujet. L'intégrité physique désigne l'intégrité propre de l'individu, y compris, évidemment, dans sa dimension affective, c'est-à-dire psychique. Les sévices et violences ont bien pour effet psychique la mésestime de soi. Honneth l'a par ailleurs très bien étudiée, en prolongeant les propos hégéliens sur l'équilibre précaire entre autonomie et dépendance dans l'amour par les analyses de Winnicott sur la relation mère-nourrisson. D. W. Winnicott, *Processus de maturation chez l'enfant. Développement affectif et environnement,* trad. J. Kalmanovitch, (Paris: Payot, 1970).

[16] Nancy Fraser, "Justice sociale, redistribution et reconnaissance," *Revue du MAUSS*, 23, (2004/1), 152-64. Pour une bibliographie approfondie sur le débat Fraser/Honneth, voir C. Lazzeri, "Reconnaissance et redistribution? Repenser le modèle dualiste de Nancy Fraser," in Caillé, Lazzeri (dir.), *La reconnaissance aujourd'hui,* 175, 220.

[17] Axel Honneth, *Les pathologies de la liberté. Une réactualisation de la philosophie du droit de Hegel*, trad. F. Fischbach, (Paris: La Découverte, 2008), 45-6.

[18] Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*, 253.

[19] Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*, 275.

[20] Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*, 274.

[21] Ricœur propose tout au plus, dans le cas de la sphère de l'amour, de substituer l'enjeu de l'"approbation" à celui de la confiance en soi, ce qui fait que l'expérience de mépris correspondante serait l'"humiliation." C'est surtout par la référence à l'*agapè,* comme nous allons le montrer, qu'il modifie substantiellement cette première sphère de reconnaissance. Le cas de l'estime sociale lui donne l'occasion de mentionner d'autres théories qui abordent elles aussi l'enjeu de la reconnaissance sociale en termes de conflictualité. Il s'agit des ordres de reconnaissance de Jean-Marc Ferry, des travaux de Luc Boltansky et de Laurent Thévenot sur les économies de la grandeur, et de l'analyse des luttes pour la reconnaissance, sous l'angle du multiculturalisme, par Charles Taylor. Jean-Marc Ferry, *Les puissances de l'expérience. Essai sur l'identité contemporaine,* (Paris: Cerf, 1991); Luc Boltanski, Laurent Thévenot, *De la justification. Les économies de la grandeur,* (Paris: Gallimard, 1991); Luc Boltanski, *L'amour et la justice comme compétences. Trois essais de sociologie de l'action,* (Paris: Métailié, 1990); Charles Taylor, *Multiculturalisme. Différence et démocratie,* (Paris: Flammarion, 1994).

[22] Ricœur, *Parcours de la reconnaissance,* 317.

[23] Ricœur, *Parcours de la reconnaissance,* 317-8.

[24] Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre,* (Paris, Seuil, 1990), 231.

[25] Ricœur, sur ce point, dit être très proche de la thèse soutenue par Marcel Hénaff dans *Le prix de la vérité,* (Ricœur, *Parcours de la reconnaissance,* 319), de même que les affinités sont nombreuses

avec les travaux de Boltansky et de Thévenot sur l'amour et la justice. Marcel Hénaff, *Le prix de la vérité. Le don, l'argent, la philosophie,* (Paris: Seuil, 2002).

[26] Ricœur, *Amour et justice*, 39.

[27] Ricœur, *Amour et justice*, 16.

[28] Ricœur, *Amour et justice*, 17-8.

[29] Ricœur, *Amour et justice*, 22; (souligné par Ricœur).

[30] Ricœur, *Amour et justice*, 23; (souligné par Ricœur).

[31] Ricœur, *Amour et justice*, 33-4; (souligné par Ricœur).

[32] Ricœur, dans *Amour et justice,* parle à la fois de la "tension" entre les logiques d'équivalence et de surabondance, et de lien "dialectique" entre l'amour et la justice. La "dialectique," en effet, ici, ne signifie pas une possibilité de dépassement ou de résolution de la contradiction, mais l'existence possible de *médiations* entre deux ordres – l'amour et la justice – qui demeurent entre eux incommensurables, ou en situation de disproportion.

[33] Ricœur, *Soi-même comme un autre*, 236.

[34] Ricœur, *Soi-même comme un autre*, 236.

[35] Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*, 330. La reprise de l'*agapè* par la phénoménologie de la mutualité ne signifie en aucune façon que l'amour se limite exclusivement aux relations interpersonnelles chez Ricœur. En témoigne le thème du pardon, qui s'applique à la mémoire collective, et à la politique. Cf. Paul Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli,* (Paris: Seuil, 2000).

[36] Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*, 373.

[37] Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*, 225.

[38] Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*, 318.

[39] Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*, 319.

[40] L'*agapè* a certes une dimension religieuse, mais il a avant tout une dimension symbolique chez Ricœur – parce que la figure de Dieu, elle-même, est reprise de manière symbolique.

[41] Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*, 355; (souligné par Ricœur).

[42] Axel Honneth *et al.,* "La philosophie de la reconnaissance: une critique sociale. *Entretien avec Axel Honneth,*" *Esprit*, 7 (2008), 88-95; "Les conflits sociaux sont des luttes pour la reconnaissance. Entretien avec Axel Honneth, philosophe," *Sciences Humaines*, 172 (2006), en ligne: [scienceshumaines.com/les-conflits-sociaux-sont-des-luttes-pour-la-reconnaissance_fr_14475.html], consulté le 1er septembre 2015.

[43] Au sujet de la reconnaissance élémentaire, voir Axel Honneth, *La réification: petit traité de théorie* critique, trad. S. Haber, (Paris: Gallimard, 2007). Je me permets également de renvoyer à mes propres travaux: Sébastien Roman, "Consensus et utopie. Lecture de Habermas par Paul Ricœur," *Esprit*, août/septembre 2015, 69-79; *Conflit civil et imaginaire social. Une approche néo-machiavélienne de la démocratie par l'espace public dissensuel*, thèse de doctorat de philosophie, soutenue à l'ENS de Lyon en 2011, sous la direction de M. Senellart, [tel.archives-ouvertes.fr/tel-00682490/, 257-320].

[44] La reconnaissance élémentaire reprend l'idée de "participation" formulée par György Lukàcs. György Lukàcs, *Histoire et conscience de classe*. *Essai de dialectique marxiste*, trad. K. Axelos, J. Bois, (Paris: Minuit, 1974).

[45] A. Honneth, "Le racisme comme distorsion de la perception. Des absurdités liées à l'exigence de tolérance," *La pensée de midi,* 24-25 (2008/2-3), 102. Nous soulignons.

[46] Honneth, "Le racisme comme distorsion de la perception," 105.

[47] Pour ce qui est de Ricœur, voir *Soi-même comme un autre,* 231.

[48] Ricœur, *Soi-même comme un autre,* 280.

[49] Ricœur, *Soi-même comme un autre,* 336.

[50] Ricœur, *Soi-même comme un autre,* 336.

[51] Honneth *et al.,* "La philosophie de la reconnaissance: une critique sociale," 93-4.

[52] Honneth *et al.,* "La philosophie de la reconnaissance: une critique sociale," 94.

[53] Honneth, comme Ricœur, s'intéresse aux travaux de Luc Boltanski et de Laurent Thévenot. Mais il ne fait pas référence à *L'Amour et la Justice comme compétences*. Son attention ne porte pas sur l'*agapè* ou les états de paix, mais sur *De la justification*, dont il fait une lecture critique en reprochant à Boltanski et Thévenot de "liquéfier la structure morale du social" par méconnaissance de la normativité intrinsèque à la société (A. Honneth, *Ce que social veut dire. I: Le déchirement du social*, trad. P. Rusch, (Paris: Gallimard, 2013), 271). Leur tort est de présenter les ordres de justification de manière neutre, comme s'ils n'étaient pas marqués par l'histoire, et déterminés par des normes sociales déjà existantes et institutionnalisées.

[54] Ricœur, *Lectures 1. Autour du politique,* 303.

[55] Honneth, *La société du mépris,* 160.

[56] Ricœur, *Amour et justice,* 42.

[57] Une telle critique, en France, a notamment été formulée, à des degrés différents, par Emmanuel Renault, Stéphane Haber, Jean-Philippe Deranthy, et Olivier Voirol. Nous n'entrons pas ici dans les détails.

[58] Olivier Voirol, "Invisibilité et 'système.' La part des luttes pour la reconnaissance," in A. Caillé et C. Lazzeri (dir.), *La reconnaissance aujourd'hui,* 334.

[59] Le cas de l'exclusion peut faire penser au travail des bergers, actuellement en France, totalement déconsidéré alors même qu'il joue un rôle fondamental dans le pastoralisme, et dans la production de produits de qualité, tout en étant rendu plus difficile depuis le retour du loup dans les montagnes (voir Michel Didier, "Les bergers, prolétaires de l'élevage," *Le monde diplomatique,* 737 (2015), 10); le risque de l'abstraction, lui, s'accroît à mesure que nous descendons dans l'échelle de l'entreprise, notamment dans le cas des employés d'exécution, mais aussi dans tout métier dans lequel on ne permet pas, ou trop insuffisamment, la reconnaissance de l'investissement individuel (par exemple, le problème du mérite dans la gestion et l'évaluation des fonctionnaires).

[60] Roman, "Consensus et utopie. Lecture de Habermas par Paul Ricœur," 75-6.

[61] Ricœur, *Soi-même comme un autre,* 227.

[62] Ricœur, *Soi-même comme un autre,* 227.

[63] Ricœur, *Soi-même comme un autre,* 298.

[64] Ricœur, *Soi-même comme un autre,* 298.

[65] Ricœur, *Parcours de la reconnaissance,* 318.

Vol 6, No 2 (2015) ISSN 2155-1162 (online) DOI 10.5195/errs.2015.300 http://ricoeur.pitt.edu