

De la reconnaissance au don et réciproquement

Philippe Chaniel, *La sociologie comme philosophie politique et réciproquement*, Paris, La Découverte, 2011

Laurent de Brier

Volume 40, numéro 1, printemps 2013

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1018384ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1018384ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

de Brier, L. (2013). De la reconnaissance au don et réciproquement / Philippe Chaniel, *La sociologie comme philosophie politique et réciproquement*, Paris, La Découverte, 2011. *Philosophiques*, 40(1), 217–227.
<https://doi.org/10.7202/1018384ar>

Étude critique

De la reconnaissance au don et réciproquement

Philippe Chaniel, *La sociologie comme philosophie politique et réciproquement*, Paris, La Découverte, 2011.

LAURENT DE BRIEY

Université de Namur
laurent.debriey@fundp.ac.be

1. Présentation du livre

Dans *La sociologie comme philosophie politique et réciproquement*, Philippe Chaniel conteste la séparation en disciplines strictement distinctes de l'économie, de la philosophie et de la sociologie. L'économie et la sociologie, dans leur prétention à se présenter comme des sciences objectives, ont laissé à la philosophie le monopole de la normativité et méconnu leur propre normativité telle que celle-ci s'exprime à travers l'anthropologie qui leur est sous-jacente et la conception de la société qui en découle. Philippe Chaniel invite dès lors à réassumer pleinement la dimension normative de toute science sociale. Il ne s'agit toutefois pas de se détourner des faits sociaux, mais de mettre en évidence la normativité inscrite au cœur même des relations humaines. C'est pourquoi si toute sociologie est toujours déjà une philosophie politique, il ne peut y avoir de philosophie politique qui ne soit pas déjà aussi une sociologie.

Sans doute la thèse peut-elle paraître un peu excessive. Philippe Chaniel en est conscient puisqu'il prend soin de préciser qu'elle ne signifie pas confondre purement et simplement philosophie et sociologie, mais de « surmonter la défiance réciproque qui s'est imposée entre elles » (p. 22). Ce qu'il récuse, c'est que nous n'aurions « d'autre choix qu'entre une sociologie toujours plus spécialisée et éclatée, vouée au culte du fameux « terrain » et aux méthodes toujours plus sophistiquées propres à le labourer, et une philosophie morale et politique toujours plus désincarnée, célébrant les vertus d'une conception purement formelle de la justice et de la démocratie » (p. 23). Chaniel, reprenant Merleau-Ponty, conçoit plutôt le rapport entre les deux disciplines comme un « enveloppement réciproque » (p. 23) suggérant la nécessaire complémentarité entre elles. Il est difficile de ne pas lui donner raison tant on voit mal comment une sociologie pourrait procéder réellement à une analyse des rapports sociaux sans disposer d'une théorie normative à l'aune de laquelle ces rapports sociaux peuvent être évalués, et comment, inversement, une philosophie pourrait éprouver la validité de sa théorie normative sans confronter celle-ci aux faits sociaux¹.

1. Le républicanisme critique défendu par Cécile Laborde constitue un exemple récent d'une volonté d'articuler théorie normative et critique sociale. Voir *Critical Republicanism*.

À l'appui de sa thèse, Philippe Chaniel convoque premièrement les témoignages des figures fondatrices de la sociologie moderne, Tocqueville, Durkheim et Weber. Dans cette première partie, il entend mettre en évidence que leurs théories se voulaient résolument normatives. Analysant tour à tour les œuvres de Cooley, Dewey et Habermas, il entend montrer ensuite comment cette normativité s'inscrit dans les relations intersubjectives. Ce faisant, il fait peu à peu apparaître la figure de son adversaire : l'anthropologie hobbesienne omniprésente à l'esprit des économistes, mais qui aurait également contaminé trop de sociologues, Bourdieu en tête. La troisième partie de l'ouvrage s'efforce ainsi de déconstruire une compréhension de l'homme comme mû par son seul intérêt. Chaniel recherche dans les théories de la reconnaissance de Honneth et de Habermas, ainsi que dans les théories du sens moral des Lumières écossaises les sources philosophiques d'une anthropologie « contr'hobbesienne ». Il y voit l'illustration de relations humaines qui ne sont pas purement médiatisées par des intérêts. Cela ne signifie pas que toute rivalité en est absente, la lutte est d'ailleurs une modalité essentielle du paradigme de la reconnaissance, comme en témoigne le titre de l'œuvre phare de Honneth, mais l'idéal d'une reconnaissance réciproque met en évidence que l'identité du moi et celle de l'autre sont coextensives l'une à l'autre. Non seulement le caractère autarcique de la conception hobbesienne de l'identité vole en éclat, mais surtout l'autre n'est plus seulement celui avec lequel le moi doit apprendre à cohabiter, il est surtout celui par la médiation duquel le moi devient lui-même.

Chaniel n'en reste toutefois pas là. Se justifiant d'une référence à Ricœur qui, à la fin de son livre *Parcours de la reconnaissance*, suggérait d'allier reconnaissance et don, Chaniel nous rappelle qu'il est l'un des chercheurs les plus actifs du MAUSS, le mouvement antiutilitariste en sciences sociales, qui inscrit ses travaux dans l'héritage de l'œuvre de Marcel Mauss. C'est dans le paradigme du don, dans la mesure où celui-ci est susceptible de synthétiser les dimensions de rivalité et d'harmonie propres à la reconnaissance, que se trouverait ultimement le fondement d'une anthropologie contr'hobbesienne. La quatrième et dernière partie du livre est ainsi consacrée au don. Deux ultimes chapitres préparatoires, dédiés à Mauss et à Gouldner, sont encore nécessaires avant que Chaniel ne se décide à réellement abattre ses cartes et à nous proposer une « anthropologie normative de la relation humaine » (p. 254) synthétisée en une fascinante boussole du don. Celle-ci, construite autour de deux axes, prendre-donner (ou violence-générosité) et rendre-recevoir (ou pouvoir-échange), présente dix régimes de relations humaines

The Hijab Controversy and Political Philosophy, C. Laborde, Oxford, Oxford University Press, 2008 et *Français, encore un effort pour être républicains!*, C. Laborde, Paris, Seuil, 2010. Pour l'essentiel, je m'inscris dans cette même perspective, voir « Le foulard de la parlementaire. Républicanisme critique ou criticisme républicain », L. de Brier, in *Revue philosophique de Louvain*, 109, 2011, p. 697-721.

allant de la grâce (« donner pour donner ») à la prédation (« prendre pour prendre »), mais aussi de la domination (« donner pour que l'autre ne puisse rendre ») à l'échange social (« donner pour que l'autre rende »). Loin de tout angélisme, la boussole met ainsi en évidence toute l'ambivalence du don, susceptible d'être mis au service du pouvoir ou de la coopération. Si cette anthropologie est contr'hobbesienne, elle n'est donc pas antihobbesienne dans la mesure où, comme le rappelle Chaniel, Mauss et Gouldner étaient conscients qu'il n'y a pas de don gratuit. Encore faut-il bien comprendre le caractère paradoxal du don : il n'est jamais aussi intéressant que lorsqu'il n'est pas intéressé ; ou, pour le dire autrement, il n'est jamais susceptible de rapporter autant en retour que lorsqu'il n'a pas été fait dans ce but.

Je l'avoue sans peine, ce livre m'a séduit. Une simple réserve toutefois. Le livre, comme le mentionne Chaniel, est composé à partir de textes antérieurs. Seules l'introduction et la brève conclusion sont inédites. On peut, dès lors, se demander si les multiples détours induits par le souci de confrontation avec de nombreux auteurs sont tous réellement nécessaires au propos. Cela ne peut toutefois constituer une réelle critique, la présentation des théories de ces auteurs étant précise et claire². Le lecteur accepte aisément de suivre l'itinéraire choisi par Chaniel, d'autant plus que le propos est servi par une belle qualité d'écriture. Il n'y a, en définitive, qu'un point où la construction du livre me semble un peu maladroite : le passage du thème de la reconnaissance à celui du don. Comme je l'ai indiqué, Chaniel justifie, à la fin de sa troisième partie, l'articulation entre ces deux thèmes essentiellement par une pirouette, la référence à la suggestion de Ricœur de coupler reconnaissance et don. Mais rien ou presque n'est dit sur la manière dont ces deux concepts s'articuleraient et, une fois passé à la quatrième partie, le thème de la reconnaissance n'apparaît plus explicitement. C'est d'autant plus malheureux que cette volonté d'articuler reconnaissance et don me paraît pertinente. Elle permettrait non seulement d'inscrire l'anthropologie maussienne, peut-être injustement marginalisée, dans un cadre philosophique abondamment discuté actuellement, mais, en retour, elle me semble susceptible d'apporter un éclairage nouveau sur les enjeux de reconnaissance en permettant de comprendre pourquoi trop souvent, notamment dans la critique sociale française, les théories de la reconnaissance se réduisent à des théories de la non-méconnaissance. C'est pourquoi, après avoir retracé brièvement le parcours de la reconnaissance au don à l'œuvre dans quelques chapitres clés du livre de Chaniel, je souhaiterais essayer de rebrousser chemin et proposer quelques pistes sur la manière dont reconnaissance et don pourraient s'articuler.

2. Le chapitre sur Habermas par exemple constitue une brillante introduction à une théorie particulièrement complexe.

2. De la reconnaissance au don

Chanial aborde le thème de la reconnaissance dès le deuxième chapitre de son livre consacré à Tocqueville. Selon lui, une des questions centrales de Tocqueville serait de « démocratiser l'honneur en démocratie » (p. 65) afin que le mouvement salutaire d'égalisation des conditions, propre à la démocratie, ne se fasse pas au prix de la noblesse morale que stimulait le régime de reconnaissance propre à l'honneur aristocratique. Ce n'est toutefois que dans septième chapitre que Chanial oppose le paradigme de la reconnaissance au cadre anthropologique hobbesien. Il le fait à l'occasion de son analyse de l'œuvre de Talcott Parsons et de la lecture que celui-ci fait de Hobbes et de Locke dans *The Structure of Social Action*. En concevant l'homme comme étant originairement un animal asocial et apolitique, Hobbes serait « le théoricien de la méconnaissance originaire » (p. 175). Chanial n'entend pas signifier par là qu'il n'y a aucune place pour les enjeux de la reconnaissance chez Hobbes. Au contraire, s'inscrivant dans les pas de l'interprétation de Mickaël Oakeshott³ (1991), il interprète la lutte de tous contre tous dans l'état de nature comme une lutte pour la reconnaissance. Hobbes demeure néanmoins le théoricien de la méconnaissance originaire dans la mesure où « il dissocie radicalement [...] “reconnaissance pour soi” et “reconnaissance pour autrui” » (p. 175). La seule reconnaissance recherchée par le sujet hobbesien est résolument asymétrique : la reconnaissance de sa supériorité. De plus, cette reconnaissance serait doublement instrumentale puisqu'au service d'une soif de puissance qui doit elle-même servir la satisfaction des désirs du sujet. Dès lors, les moyens les plus efficaces pour obtenir cette reconnaissance seraient la force et la tromperie. C'est pourquoi Hobbes ne peut concevoir la possibilité d'un ordre social qu'en fondant celui-ci sur la coercition.

Pour Parsons, l'utilitarisme pessimiste de Hobbes est concurrencé par l'utilitarisme optimiste de Locke. Celui-ci croit que la nature rationnelle de l'homme le conduit à admettre une obligation mutuelle de reconnaissance de l'égalité des droits. « L'ordre social reposerait ainsi, chez Locke, sur un processus intersubjectif de reconnaissance mutuelle » (p. 179). La solution lockéenne demeure toutefois insuffisante aux yeux de Parsons dans la mesure où cette reconnaissance mutuelle, comme l'autorité du Léviathan chez Hobbes, demeure fondée sur un calcul utilitariste. Si Locke peut faire l'économie d'une coercition totalitaire, c'est dans la mesure où il présuppose une harmonie naturelle des intérêts. Le marché se substitue à l'État comme garant de l'ordre social.

Parsons voit dans les positions de Locke et de Hobbes les deux branches d'un dilemme utilitariste : ou bien, comme Locke, on consacre le libre-

3. M. Oakeshott, « The Moral Life in the Writings of Thomas Hobbes » in *Rationalism in Politics and Other Essays*, Indianapolis, Liberty Press, 1991.

arbitre individuel, et seul un acte de foi pour le moins hasardeux en une harmonie naturelle des intérêts permet de penser un ordre social stable ; ou bien on construit cette harmonie en déterminant les fins poursuivies par les individus – par exemple par la contrainte comme chez Hobbes –, mais on sacrifie alors le libre-arbitre individuel. C'est le refus de choisir entre ordre social et libre-arbitre individuel qui conduit Parsons à proposer une théorie de l'action qui fait place « à des orientations normatives communes qui ne sont pas soumises au calcul » (p. 182). Ce serait dans la mesure où ces orientations normatives seraient formées au travers des relations réciproques avec les autres agents que Parsons s'estime en mesure de dépasser le dilemme utilitariste. Chaniel estime toutefois que Parsons s'engage dans une impasse dans la mesure où il ne peut penser la reconnaissance que comme « une structure de motivation socialement réglée qui assure la reproduction – et non la production – du système social » (p. 187). La question de l'ordre social, reformulée en question de l'intégration sociale, trouverait sa réponse dans l'intériorisation, pour les différents rôles sociaux, des attentes réciproques des sujets, des normes régissant ces attentes et des sanctions – dont l'estime ou le mépris – en cas de non-respect des normes. Toutefois, selon que cette intériorisation est comprise comme un processus volontaire ou comme le résultat de la peur de la sanction, il semble bien que Parsons retombe dans l'une ou l'autre des branches du dilemme utilitariste. Parsons reproduirait l'erreur de Hobbes : priver « le désir de reconnaissance [...] de toute dimension morale autonome et de toute force instituante » (p. 187-8).

Il faut attendre le chapitre X pour qu'une voie de sortie soit esquissée par Chaniel⁴. Celle-ci requiert de récuser l'anthropologie hobbesienne dont Parsons comme Locke resteraient malgré tout dépendants, et d'aller voir du côté de Simmel et, surtout, de Mauss pour y trouver un cadre anthropologique présentant l'homme comme un être certes doté d'intérêts, mais également capable de générosité. En faisant preuve de générosité, en posant un acte qui semble aller à l'encontre de ce qui constitue son intérêt personnel, l'homme manifeste sa volonté de s'engager avec l'autre dans une relation qui ne soit pas médiatisée par les intérêts personnels mais qui relève de la reconnaissance réciproque. Chaniel entend fonder philosophiquement un tel cadre anthropologique sur une double source. La première remonte, par l'intermédiaire d'Habermas et Honneth, au jeune Hegel pour qui le sujet ne peut faire l'expérience de la conscience de soi qu'en faisant celle de l'interaction sociale⁵. La seconde source remonte aux Lumières écossaises – Shaftesbury,

4. Les chapitres VII et X constituaient d'ailleurs originellement un seul et même texte intitulé « La reconnaissance fait-elle société? Pour un contre-Hobbes sociologique » in *La Quête de reconnaissance. Un nouveau phénomène social total*, A. Caillé (dir.), Paris, La Découverte, 2007.

5. Hegel s'opposerait ainsi au « modèle d'un sujet égocentré et autosuffisant – celui de Kant, de Fichte, mais aussi de Hobbes et de toute la tradition utilitariste » (p. 219). Si cette critique hégélienne est classique, est-elle réellement pertinente en ce qui concerne Kant? Que

Hutcheson, Hume et Smith – et à leur insistance sur le sentiment de sympathie comprise comme « capacité à nous mettre à la place d'autrui » qui implique que nous puissions être affectés par ce qu'éprouve autrui⁶.

Étrangement, Chantal distingue ces deux sources en des termes analogues à ceux des deux branches du dilemme utilitariste. Ainsi, le contrat hobbes hégélien resterait inscrit sous le sceau du conflit dans la mesure où la reconnaissance doit être obtenue, alors que la seconde source privilégierait une compréhension harmonieuse de la reconnaissance. Pourtant, dans une note consacrée aux différences entre Honneth et Habermas, il réintroduit une distinction similaire dans la mesure où Honneth ferait du conflit une dimension intrinsèque de la reconnaissance, alors que Habermas estime que la discussion permet de le sublimer. La distinction entre les deux sources philosophiques me semble dès lors se situer ailleurs : là où la première source fonde la capacité de décentrement sur la capacité de médiation de la conscience ou de la raison, la seconde privilégie l'immédiateté du sentiment.

Si l'on peut douter dès lors que les deux sources de la reconnaissance rejouent réellement l'alternative entre le constat de l'irréductibilité du conflit et le postulat d'une communion naturellement harmonieuse, on peut par contre suivre Chantal dans sa volonté de les dialectiser. Or, selon lui, c'est ce que devrait permettre de réaliser le couplage entre le thème de la reconnaissance et celui du don.

Si le paradigme du don paraît être une voie prometteuse pour la réalisation d'une telle synthèse, c'est en raison de sa nature paradoxale : s'il n'est pas conditionné à l'existence d'une réciprocité, il met celui qui reçoit en position de débiteur. Le paradigme du don permet dès lors de rendre compte d'une diversité d'attitudes, comme la boussole du don déjà mentionnée tente de l'exprimer. Le don peut se faire affirmation de sa supériorité lorsqu'il veut mettre celui qui reçoit en incapacité de rendre. L'échange, mais aussi le vol, peut être traduit dans le langage du don en les présentant respectivement comme un don dévoyé, parce que conditionné à un « don » réciproque, et comme un anti-don puisqu'il s'agit d'une prise non conditionnée à un retour. Mais la figure la plus intéressante demeure celle du don en tant que tel qui, selon la définition de Godbout et Caillé citée par Chantal, est une « prestation de bien et de services effectuée sans garantie de retour en vue de créer, nourrir ou recréer le lien social entre les personnes » (p. 265 en note). La

celui-ci fonde la validité normative sur une subjectivité transcendante ne signifie pas que, sur le plan empirique ou phénoménologique, un sujet particulier ne devrait pas passer par la médiation de l'intersubjectivité afin d'opérer le décentrement par rapport à soi nécessaire pour s'approcher de l'idéal normatif transcendantal. Sur l'éventuelle nécessité de rompre avec le paradigme transcendantal au profit d'un paradigme intersubjectif, voir *Le conflit des paradigmes*. Habermas, Renault : *Deux stratégies de renouvellement du projet moderne*, L. de Brie, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles (Philosophie et société), 2006.

6. Ce qui me semble, personnellement, correspondre davantage à la définition de l'empathie qu'à celle de la sympathie.

citation l'illustre bien, le don n'est pas dénué d'intérêt au sens où il est motivé par l'établissement ou la préservation de la relation⁷. La différence essentielle avec le régime de l'échange, c'est que la relation a une valeur intrinsèque plutôt qu'un moyen de maximiser son utilité personnelle. Le don peut ainsi être compris comme exprimant un souhait d'entrer dans une relation qui ne soit pas située sur le plan des rapports mutuellement intéressés. Le don est une invitation à rendre, mais dans la mesure où – à la différence fondamentale de l'échange pour lequel la contrepartie vise à s'acquitter d'une dette et met fin à la relation contractuelle –, le don réciproque exprime la volonté de poursuivre et d'approfondir la relation⁸. Rien toutefois ne garantit que le don sera suivi d'un geste en retour. L'anthropologie contr'hobbesienne du don est foncièrement duale. En tant qu'être social, l'homme souhaite développer des relations sociales non médiatisées par l'intérêt, mais il demeure également un être intéressé. Rien dès lors ne garantit que celui qui reçoit ne préférera pas rester sur le plan des rapports intéressés. Le don est ainsi un investissement incertain. L'harmonie peut être espérée, mais jamais postulée.

3. Du don à la reconnaissance

Comment, toutefois, ce paradigme du don s'articule-t-il avec celui de la reconnaissance? Je l'ai écrit, c'est sur ce point que j'aurais souhaité que Chaniel soit plus explicite. Une piste réside dans la qualification de la relation qui se noue dans le jeu des dons et contre-dons. Aux relations comme rapports mutuellement intéressés, il faudrait opposer les relations comme nœuds de reconnaissance. Peut-être faudrait-il être plus précis et définir toute relation comme étant constituée de nœuds de reconnaissance, y compris les rapports mutuellement intéressés, tandis que ce serait les formes de reconnaissance en jeu qui constituerait le critère distinctif. C'est là qu'un retour du don à la reconnaissance, ou de Mauss à Honneth et Habermas, me semblerait éclairant.

7. Il est dès lors toujours possible de rendre compte du don dans le cadre d'une logique de l'intérêt: le don est un acte intéressé au même titre que les autres puisque motivé par la recherche de l'estime de soi. En fait, de la même manière que l'échange peut être présenté comme un don dévoyé, le don peut être compris comme un intérêt sublimé. La distinction entre don et intérêt est alors déplacée entre différentes formes d'intérêts ou de dons, et il est alors nécessaire d'avoir un critère distinctif permettant de poser un jugement normatif sur ces différentes formes.

8. Un don qui ne serait pas porteur d'une invitation à rendre (la figure de la Grâce dans la terminologie de Chaniel) me semble devoir être compris comme une forme pathologique de don. Ou bien elle est porteuse d'une négation de soi, ou bien elle s'inscrit dans la volonté d'établissement d'une relation avec un être supérieur – son Dieu – mais, dans les deux cas, elle est négatrice de la relation intersubjective.

L'un des mérites de la théorie de Honneth est en effet de distinguer trois formes de reconnaissance – l'amour, le respect et l'estime – correspondant à différentes modalités de relations sociales. Le respect peut être compris comme la forme minimale de reconnaissance requise pour assurer un ordre social stable : la reconnaissance réciproque de l'égalité de valeur des personnes en tant que membres de l'universalité humaine, et dès lors de leur égale légitimité à poursuivre la satisfaction de ce qu'elles jugent être leurs intérêts. Cette première forme de reconnaissance est celle qui, selon Parsons et Chanial – Parsons lu par Chanial –, serait à l'œuvre chez Locke. Prise isolément des autres formes de reconnaissance, elle demeure toutefois insuffisante parce que cette forme de reconnaissance semble demeurer instrumentale. Si le respect est dû à chacun, c'est afin qu'il soit possible de mettre en œuvre son autonomie, voire de pouvoir rechercher la satisfaction de ses intérêts. Même si l'on rompt avec une anthropologie strictement hobbesienne et que l'on conçoit l'être humain comme disposant d'un sens de la justice susceptible d'encadrer la poursuite de ses intérêts, le respect dû à l'autre ne peut être compris que sous la forme d'une autocontrainte, non de la réalisation de soi.

La forme de reconnaissance que met en jeu le don me paraît dépasser le simple respect et correspondre davantage à la figure de l'estime. Le don, précisément parce qu'il n'est pas conditionné par une prestation réciproque, excède les exigences du sens de la justice⁹. On peut l'assimiler à un acte surrogatoire, à une action qui se veut non seulement juste mais surtout bonne – et, réciproquement, on peut assimiler tout acte bon à un don. Par le don, la personne manifeste son caractère estimable. La reconnaissance y est doublement à l'œuvre. Premièrement, l'estime de l'autre peut être une forme de retour attendu du don. Elle est d'ailleurs le seul retour attendu lorsque le don se veut un moyen d'affirmer sa supériorité. On est alors dans une figure purement conflictuelle de la reconnaissance. L'estime de soi ne s'y affirme que dans la confrontation aux autres. On donne pour être estimé, et on est d'autant plus estimé que l'autre n'est pas en mesure de rendre. Lorsque, au contraire, le don est une invitation à la relation, l'estime recherchée est de nature différente. Elle ne se nourrit pas de la comparaison avec les autres, mais de l'excellence dans la réalisation d'un idéal axiologique. Si l'estime de l'autre est recherchée, ce n'est pas en tant qu'elle est une reconnaissance de la supériorité de celui qui donne, mais parce qu'elle vient confirmer la valeur de son existence. À la figure de la reconnaissance-puissance succède celle de la reconnaissance-approbation.

9. À moins de l'interpréter comme une compensation pour une injustice préalable, mais il est alors davantage un contredon qu'un don réel. Il ne se voudra pas non plus alors initiateur d'une relation. Au contraire, en tant que compensation, il met fin à la dynamique des dons et contre-dons.

Cette figure de la reconnaissance-approbation permet en outre de comprendre ce qui motive la demande de reconnaissance. Celle-ci apparaît en effet comme le reflet de la finitude du sujet. Le sujet, conscient de sa finitude, est en doute sur la valeur de son existence et de la validité de son jugement sur ce qui constitue une vie bonne. Il a besoin de la reconnaissance des autres pour conforter son identité et son estime de soi¹⁰. Le rapport du sujet à lui-même est toujours déjà médiatisé par le rapport aux autres.

La reconnaissance recherchée par le sujet est d'abord celle des autres que le sujet lui-même estime. C'est pourquoi la reconnaissance est également à l'œuvre à un deuxième niveau : la reconnaissance que manifeste celui qui donne. En effet, par le don, celui qui donne reconnaît l'importance que revêt l'autre à ses yeux. Il manifeste son envie d'entrer en relation avec lui et exprime l'estime qu'il lui porte. À ce second niveau, la reconnaissance n'est plus le retour attendu du don, c'est le don lui-même qui est une forme de reconnaissance.

La troisième forme de reconnaissance distinguée par Honneth, l'amour, met encore plus fortement en évidence ce jeu de réciprocité. Dans sa forme la plus classique, la demande d'amour adressée à quelqu'un est en elle-même une manifestation de son amour pour cette personne. L'amour est donné en même temps qu'il est attendu. Certes, comme pour l'estime, on peut imaginer que quelqu'un souhaite être aimé sans aimer lui-même en retour, mais on retombe alors dans la figure de la reconnaissance-puissance.

Si la réciprocité est un élément constitutif de la reconnaissance-approbation et la distingue de la reconnaissance-puissance, ce n'est que dans la mesure où toute demande de reconnaissance est en elle-même une forme de reconnaissance. Cela ne signifie pas pour autant que la demande de reconnaissance doit nécessairement recevoir une réponse positive. La possibilité d'un refus de la reconnaissance est au contraire essentielle à la possibilité même d'une reconnaissance-approbation : celle-ci ne prend de la valeur que dans la mesure où elle n'est pas garantie. Cela semble aller de soi pour l'amour dont on voit mal comment on pourrait considérer qu'il serait *dû* à quelqu'un. Mais il me semble en être de même pour l'estime dans la mesure où celle-ci dépend d'un jugement sur la valeur singulière d'une personne. C'est là un élément distinctif de l'estime et du respect. Si ce dernier est dû à quelqu'un en raison de son appartenance à l'universalité humaine, l'estime dépend d'éléments contingents liés au comportement et au jugement de la

10. Il est dès lors toujours possible de rendre compte du don dans le cadre d'une logique de l'intérêt : le don est un acte intéressé au même titre que les autres puisque motivé par la recherche de l'estime de soi. En fait, de la même manière que l'échange peut être présenté comme un don dévoyé, le don peut être compris comme un intérêt sublimé. La distinction entre don et intérêt est alors déplacée entre différentes formes d'intérêts ou de dons, et il est alors nécessaire d'avoir un critère distinctif permettant de poser un jugement normatif sur ces différentes formes.

personne. Elle est dès lors conditionnée. Une personne ne sera estimée positivement que par d'autres personnes approuvant à la fois la validité de son idéal axiologique et son degré de conformité à cet idéal¹¹.

Or la finitude humaine signifie l'irréductibilité du pluralisme axiologique et, par voie de conséquence, des différends quant à ce qui est estimable. Il est bien entendu possible de ne rechercher l'estime que des personnes avec lesquelles on partage une même conception axiologique. Il est même vraisemblable que ce soit l'estime de ces personnes qui soit recherchée de manière privilégiée. Mais cette fermeture communautaire signifie refuser de reconnaître les autres comme des personnes dont l'avis importe. Cela revient à attribuer une validité dogmatique à l'éthique communautaire, tout aussi problématique que la fermeture sur soi d'un individu isolé. Tout comme l'individu, une communauté demeure finie et ne peut éprouver la validité de son jugement qu'en la confrontant aux points de vue des autres communautés. De plus, la représentation de la société comme une juxtaposition de communautés axiologiquement homogènes méconnaît leur diversité interne. S'il peut y avoir une cristallisation des différences identitaires et axiologiques en différents sous-ensembles, les limites de ceux-ci sont floues et mouvantes. Il me paraît dès lors souhaitable, d'un point de vue épistémologique comme politique, que les demandes d'estime, si elles peuvent être d'intensités variables, restent ouvertes à l'ensemble de la société. Cela a toutefois comme corollaire que cette forme de reconnaissance demeure incertaine. De la même manière que rien ne garantit que le don sera suivi d'un contre-don, l'acceptation du risque de la mésestime est indissociable du souhait d'être estimé.

Cette conclusion tranche toutefois avec la manière dont la critique sociale française contemporaine s'est approprié la théorie de la reconnaissance. Frank Fischbach¹², ou Emmanuel Renault par exemple, tendent à assimiler tout déficit de reconnaissance à une injustice sociale. Ils verront dans la mésestime sociale dont souffrirait une minorité la manifestation du pouvoir du groupe dominant imposant son cadre axiologique. S'il est possible que cela soit parfois, voire souvent, le cas, adopter systématiquement une telle lecture me semble caractéristique de l'attachement, mis en évidence par Chaniel à travers sa critique de Bourdieu, de la critique sociale française à l'anthropologie hobbesienne – quoique l'héritage, en l'occurrence, est sans doute davantage marxien qu'hobbesien. En analysant les relations sociales sous l'angle des seuls rapports de force entre intérêts divergents, la critique

11. Dans le chapitre II consacré à Tocqueville, on peut voir dans les couples envie-émulation et honneur-grandeur des distinctions annonçant celle de la reconnaissance-puissance et de la reconnaissance-approbation.

12. Voir notamment *Manifeste pour une philosophie sociale*, F. Fischbach, Paris, La Découverte (Théorie critique) 2009, et *L'expérience de l'injustice. Reconnaissance et clinique de l'injustice*, E. Renault, Paris, La Découverte (Armillaire), 2004.

sociale française ne peut comprendre la reconnaissance que sous sa seule figure de la reconnaissance-puissance. Dès lors, sa prise de parti avouée pour le point de vue des dominés¹³ conduit la critique sociale à réduire la théorie de la reconnaissance à une théorie de la non-méconnaissance – ce que Chaniel exprime en considérant que la théorie sociologique classique comme contemporaine analyse les enjeux de reconnaissance comme des « stratégies d'intérêt ou de pouvoir déguisées » et procède ainsi à un « déni de reconnaissance de la reconnaissance » (p. 171).

Récuser l'anthropologie hobbesienne et considérer que la personne, si elle est certes motivée par ses intérêts et aussi soucieuse de se conformer à des normes pratiques, offre une tout autre perspective. On peut alors revenir au sixième chapitre de Chaniel, celui qu'il consacre à Habermas et substituer ce dernier à Marx. La critique sociale se comprend alors comme ayant pour objet d'éprouver la prétention à la validité des normes dominantes au travers de la délibération publique¹⁴. Si les jugements de mésestime ne sont pas en soi illégitimes – au contraire en leur absence les jugements d'estime perdraient tout sens et les demandes de reconnaissance-approbation ne pourraient jamais être satisfaites –, ceux qui les posent doivent être en mesure de justifier publiquement les raisons sur lesquelles ils se fondent¹⁵.

Aller de la reconnaissance au don, puis du don à la reconnaissance, permet de voir dans la « rationalisation du monde vécu », c'est-à-dire le « développement d'un rapport réflexif et discursif aux normes, valeurs et traditions » (p. 161), la finalité de toute sociologie critique. Comme en outre – Chaniel le résume parfaitement – Habermas considère que la délibération publique ne peut être purement informelle mais doit pouvoir également être formalisée dans les institutions politiques la sociologie ne peut être dissociée de la philosophie politique. Et réciproquement.

13. Frank Fischbach justifie explicitement cette prise de parti. Voir *Manifeste pour une philosophie sociale*, F. Fischbach, *op. cit.*, p. 151-2.

14. Je développe cette thèse dans un article à venir : « Une égale reconnaissance ? » (L. de Briey).

15. Peut-être est-il possible de lier les deux sources philosophiques identifiées par Chaniel à des formes différentes de reconnaissance. Alors que le contr'Hobbes hégélien correspondrait au respect et à l'estime, le contr'Hobbes des Lumières écossaises renverrait à l'amour. L'immédiateté du sentiment moral expliquerait alors pourquoi il ne peut y avoir de normativité de l'amour, tandis que la médiation de la raison ou de la conscience à l'œuvre dans le contr'Hobbes hégélien ouvrirait l'espace nécessaire à une normativité du respect et de l'estime.