

De la reconnaissance

Don, identité et estime de soi

SOMMAIRE

Présentation par Alain Caillé 5

I. DE LA RECONNAISSANCE

Don, identité et estime de soi

A) PREMIERS PAYSAGES DE LA RECONNAISSANCE

1) Reconnaissance archaïque et traditionnelle	
François Flahaut : <i>Identité et reconnaissance dans les contes</i>	31
Mark Anspach : <i>Violence et don. La preuve par Troie</i>	57
Antonio Pigliaru et Maria Pia di Bella : <i>Le code de la vengeance en Barbagia (Sardaigne)</i>	63
2) Reconnaissance moderne et postmoderne	
Stéphane Haber : <i>Hegel vu depuis la reconnaissance</i>	70
Christian Lazzeri et Alain Caillé : <i>La reconnaissance aujourd'hui. Enjeux du concept</i>	88
Sandrine Aumercier : <i>Le SAMU social. De l'urgence à l'inclusion globale</i>	116

B) PHILOSOPHIE DE LA RECONNAISSANCE

Axel Honneth : <i>La théorie de la reconnaissance : une esquisse</i>	133
Axel Honneth : <i>Visibilité et invisibilité. Sur l'épistémologie de la « reconnaissance »</i>	136

Nancy Fraser : <i>Justice sociale, redistribution et reconnaissance</i>	151
Christian Lazzeri : <i>Le problème de la reconnaissance dans le libéralisme de John Rawls</i>	165
Emmanuel Renault : <i>Reconnaissance, institutions, injustice</i>	180
Richard Sobel : <i>Travail et reconnaissance chez Hegel</i>	196

C) DON ET RECONNAISSANCE

Louis Maitrier : <i>Donner une épitaphe</i>	211
Jacques T. Godbout : <i>De la continuité du don (sur Le Prix de la vérité de Marcel Hénaff)</i>	224
Alain Caillé, Jacques T. Godbout, Marcel Hénaff : <i>Correspondance</i>	242
Jean-Luc Boilleau : <i>À propos du Prix de la vérité de Marcel Hénaff</i>	289

D) QUEL DON ? ÉGOÏSME ET ALTRUISME. INCONDITIONNALITÉ ET CONDITIONNALITÉ

Bruno Viard : <i>Pour une psychologie du don</i>	302
Michel Terestchenko : <i>Égoïsme ou altruisme ?</i>	312
André Iteanu : <i>Le haut entre rituel et échange</i>	334
Gérald Berthoud : <i>Penser l'universalité du don. À quelles conditions ?</i>	353
Jean-Paul Lambert : <i>Le rythme de la liberté. Jean-Marie Guyau et la suggestion identitaire</i>	377
Paulo Henrique Martins : <i>État, don et revenu de citoyenneté</i>	381

II. LIBRE REVUE

Jocelyne Porcher : <i>Histoire contemporaine d'un cochon sans histoire</i>	397
Jean-Pierre Dupuy : <i>Quand les technologies convergeront</i>	408
François Vatin : <i>Mauss et la technologie</i>	418
Marcel Mauss : <i>Les techniques et la technologie</i>	434
Joël Roucloux : <i>Retour sur un itinéraire intellectuel (fin). À partir de Louis Dumont et de Célestin Bouglé</i>	451
Serge Latouche : <i>Les limites de l'éclectisme. Pour un relativisme nominaliste</i>	473
Alain Caillé : <i>Éclectisme ou voie du milieu ? En réponse à S. Latouche</i>	482
Gilles Séraphin : <i>Coloniser les esprits. La presse pentecôtiste au Kenya</i>	487
Bibliothèque	495
Les auteurs de ce numéro	503

PRÉSENTATION

par Alain Caillé

Pendant au moins deux siècles, l'essentiel du conflit social dans les sociétés modernes a porté sur les inégalités économiques. Depuis les deux ou trois dernières décennies, au contraire, il s'organise au premier chef à partir de la question dite de la reconnaissance. Qu'il s'agisse du genre, des minorités ethniques, culturelles ou religieuses, de la sexualité, mais aussi des conflits économiques, tout le monde veut d'abord voir reconnue et respectée son identité, à la fois et indissociablement individuelle et collective. Sans cette reconnaissance, qui fournit les bases de la dignité et de l'estime de soi, nous ne saurions vivre. Mais identité, respect et reconnaissance peuvent-ils se produire et se distribuer de la même manière que les biens économiques ? Sont-ils même susceptibles de faire l'objet d'une distribution égale ?

Ces questions sont, aux États-Unis, en Grande-Bretagne et en Allemagne, au cœur des débats les plus aigus de la philosophie morale et politique contemporaine – et aussi au cœur des luttes sociales bien concrètes pour la reconnaissance, évidemment – auxquels ce numéro fournit une solide introduction. Mais au-delà, sont esquissées ici des reformulations inédites, qui proposent de lier étroitement – dans le sillage de Marcel Mauss – l'interrogation sur la reconnaissance à la question du don agonistique. Le don n'est-il pas en effet le moyen par lequel s'opère la reconnaissance de l'autre à la fois dans son altérité et dans son identité ? La rivalité dans et par le don – chacun voulant se montrer plus généreux que l'autre – est-elle dissociable de la lutte pour la reconnaissance ? Et réciproquement.

Or à raisonner ainsi, ne devrait-on pas dire qu'être reconnu, c'est d'abord être reconnu généreux et générateur, libre et créatif, et que c'est également à ce titre qu'on est susceptible d'être estimé et de s'estimer soi-même ? Mais en-deçà ou au-delà de toute rivalité et de toute lutte pour afficher une supériorité quelconque – fût-elle celle de la générosité –, la reconnaissance ne doit-elle pas être aussi pensée dans les termes d'un droit donné à tous, le droit essentiel et premier des sociétés contemporaines, le droit à la reconnaissance ? Reconnaissance reçue contre reconnaissance conquise, en somme. Qu'est-ce à dire ? Ces deux modalités de la reconnaissance ne tirent-elles pas dans des directions diamétralement opposées ?

Marcel Mauss et les deux Hegel

Au plan proprement théorique, le fait surprenant est que ces deux conceptions potentiellement contraires de la reconnaissance – appelons-les la

reconnaissance conquise et la reconnaissance due – trouvent toutes deux leurs lettres de noblesse conceptuelle chez Hegel. On connaît bien en France, depuis les cours sur *la Phénoménologie de l'esprit* de Hegel donnés par Alexandre Kojève avant la Seconde Guerre mondiale (de 1933 à 1939), le thème de la lutte pour la reconnaissance, moteur de la fameuse dialectique du maître et de l'esclave. Il est même possible d'affirmer que *via* Georges Bataille, auditeur fasciné de Kojève¹, et la psychanalyse lacanienne d'une part, et *via* la tradition phénoménologique de l'autre, toute la pensée de l'intelligentsia française, de l'après-guerre jusque vers les années quatre-vingt (y compris le structuralisme qui lui semble si étranger à d'autres égards) se structure à partir de la lecture kojévienne de Hegel². Rappelons-en le point de départ : « L'homme, écrit Kojève commentant Hegel, ne "s'avère" humain que s'il risque sa vie (animale) en fonction de son désir humain [...] c'est-à-dire son désir qui porte sur un autre désir. » Dans cette lutte de mon désir avec le désir de l'autre, « je veux qu'il "reconnaisse" ma valeur comme sa valeur [...] Autrement dit, tout désir humain [...] est, en fin de compte, fonction du désir de la "reconnaissance" [...] Sans cette lutte à mort de pur prestige, il n'y aurait jamais eu d'êtres humains sur terre. En effet, l'être humain ne se constitue qu'en fonction d'un désir portant sur un autre désir, c'est-à-dire – en fin de compte – d'un désir de reconnaissance » [Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, 1947, Gallimard, p. 14]. Mais, ajoute Kojève, « pour que la réalité humaine puisse se constituer en tant que réalité "reconnue", il faut que les deux adversaires restent en vie après la lutte » [p. 15] et, pour cela, l'un des deux combattants, quoique n'y étant « aucunement prédestiné », « doit avoir peur de l'autre, doit céder à l'autre, doit refuser le risque de sa vie en vue de la satisfaction de son désir de reconnaissance [...] Il doit abandonner son désir et satisfaire le désir de l'autre; il doit le "reconnaître" sans être "reconnu" par lui. Or, le reconnaître ainsi, c'est le "reconnaître" comme son maître et se reconnaître et se faire reconnaître comme esclave du maître » [p. 15].

Il est à vrai dire difficile de ne pas mettre ces analyses en relation avec la manière dont, dans *l'Essai sur le don* (1923-1924), Marcel Mauss décrit ce qu'il appelle *le don agonistique*, particulièrement exacerbé et donc visible dans le cas du *potlatch* des Indiens kwakiutl du nord-ouest américain. Rappelons quelques phrases célèbres de *l'Essai sur le don* : « Nulle part le prestige individuel d'un chef et le prestige de son clan ne sont plus liés à la dépense, et à l'exactitude à rendre usurairement les dons acceptés de façon à transformer en obligés ceux qui vous ont obligés. La consommation

1. Cf. sur ce point le beau et instructif livre de Jean-Michel Besnier, *La politique de l'impossible* (La Découverte, 1988).

2. Curieusement, c'est ensuite, on le sait, Francis Fukuyama, le penseur du dernier homme et de la fin de l'histoire, qui prendra le relais de la lecture kojévienne de Hegel.

et la destruction y sont réellement sans bornes. Dans certains *potlatch* on doit dépenser tout ce que l'on a et ne rien garder. C'est à qui sera le plus riche et aussi le plus follement dépensier. Le principe de l'antagonisme et de la rivalité fonde tout » [*Sociologie et anthropologie*, 1966, p. 200]. Et plus loin : « Dans un certain nombre de cas, il ne s'agit même pas de donner et de rendre, mais de détruire [...] on brûle les maisons et des milliers de couvertures ; on brise les cuivres les plus chers, on les jette à l'eau pour écraser, pour "aplatir" son rival » [p. 202]. « Un chef, poursuit Mauss, ne conserve son autorité [...] que s'il prouve qu'il est hanté et favorisé des esprits et de la fortune, qu'il est possédé par elle et qu'il la possède ; et il ne peut prouver cette fortune qu'en la dépensant, en la distribuant, en humiliant les autres, en les mettant "à l'ombre de son nom" » [p. 206]. Symétriquement à l'obligation de rivaliser par le don, « l'obligation de rendre dignement est impérative. On perd la "face" à jamais si on ne rend pas, ou si on ne détruit pas les valeurs équivalentes. La sanction de l'obligation de rendre est l'esclavage pour dette » [p. 212]. « On le voit, conclut Mauss, la notion d'honneur qui agit violemment en Polynésie, qui est toujours présente en Mélanésie, exerce ici de véritables ravages » [p. 203]. Et plus généralement : « Le motif de ces dons et de ces consommations forcées, de ces pertes et de ces destructions folles de richesses n'est, à aucun degré, surtout dans les sociétés à *potlatch*, désintéressé. Entre chefs et vassaux, entre vassaux et tenants, par ces dons c'est la hiérarchie qui s'établit. Donner c'est manifester sa supériorité, être plus, plus haut, *magister* ; accepter sans rendre ou sans rendre plus, c'est se subordonner, devenir client et serviteur, devenir petit, choir plus bas (*minister*) [...] Être le premier, le plus beau, le plus chanceux, le plus fort et le plus riche, voilà ce qu'on cherche et comment on l'obtient » [p. 270-271].

Il est clair que cette première conception de la reconnaissance est tout sauf politiquement correcte. Et l'on a du mal à deviner tout d'abord comment, à partir d'elle, Hegel pourra prétendre jeter les bases d'une théorie de l'État rationnel et Mauss tenter de dégager « le roc de la morale éternelle » du don. Quoi de commun entre la logique de la reconnaissance agonistique et aristocratique, qui veut faire reconnaître à tout prix une supériorité, et la logique contemporaine de la reconnaissance, démocratique, qui entend faire reconnaître toutes les différences et toutes les identités dont elles procèdent comme égales (Dumont), ou qui, à tout le moins, refuse de déclarer inférieures certaines positions et entend faire échapper toutes les identités au risque du mépris ? C'est à Axel Honneth qu'il revient d'avoir réintroduit le débat sur la reconnaissance au sein des arènes philosophiques contemporaines. Mais sur de tout autres bases que celles de Kojève³. Le

3. Qu'il mentionne à peine.

titre de son œuvre *princeps*, *La lutte pour la reconnaissance*, ne doit en effet pas tromper : s'il vise bien à affirmer la nécessité de réintroduire, au sein de l'éthique de la communication, la dimension du conflit et de l'affirmation déniée par Habermas – dont Axel Honneth est le successeur actuel à la tête de l'École de Francfort –, il ne s'agit nullement pour Honneth de légitimer en quoi que ce soit la rivalité agonistique.

Procédant à une relecture des textes de Hegel antérieurs à la *Phénoménologie de l'esprit* de 1807 – notamment le *Système de la vie éthique* (1802-1803) – et à la *Realphilosophie* d'Iéna⁴ (1803-1804) – et croisant ces textes, qui dégagent le projet partiellement non abouti et non repris de Hegel, avec les élaborations de G. H. Mead, A. Honneth distingue trois sphères et trois formes de la constitution de l'identité personnelle et de sa reconnaissance. La première relève de ce que Hegel analysait sous la rubrique de l'amour (en y incluant les relations familiales et l'amitié, bref, la sphère de la « socialité primaire » bien connue des lecteurs du MAUSS), la deuxième du domaine du droit et la troisième de celui de la solidarité déployée au sein de la communauté politique.

« Les différents modèles de reconnaissance distingués par Hegel, écrit Honneth, peuvent être compris comme les conditions intersubjectives dans lesquelles les sujets humains s'élèvent à de nouvelles formes d'une relation positive à soi. Le lien entre l'expérience de la reconnaissance et l'attitude du sujet envers lui-même résulte de la structure intersubjective de l'identité personnelle : les individus ne se constituent en personnes que lorsqu'ils apprennent à s'envisager eux-mêmes, à partir du point de vue d'un "autrui" approbateur ou encourageant, comme des êtres de qualités et de capacités positives. L'étendue de telles qualités, et donc le degré de cette relation positive à soi-même, s'accroît avec chaque nouvelle forme de reconnaissance que l'individu peut s'appliquer à lui-même en tant que sujet. L'expérience de l'amour donne ainsi accès à la confiance en soi, l'expérience de la reconnaissance juridique au respect de soi et l'expérience de la solidarité, enfin, à l'estime de soi » [Honneth, *La lutte pour la reconnaissance*, 2000 (1992), Cerf, p. 208]. Et réciproquement, « un tel examen montre qu'à ces trois modes de reconnaissance correspondent trois types de mépris, qui, par les réactions qu'ils suscitent chez l'individu, peuvent jouer un rôle dans la naissance des conflits sociaux » [*ibid.*, p. 9].

On voit le renversement. Ce n'est pas le désir d'affirmer la supériorité de son désir de reconnaissance qui est à l'origine de la lutte des hommes, mais le désir d'échapper au mépris, et précisément contre

4. Traduit en français sous le titre de *la Première Philosophie de l'Esprit* (1969, PUF).

l'affirmation inégalitaire d'une supériorité. Justes ou éthiquement recommandables sont les sociétés qui permettent à leurs membres d'accéder à cette triple reconnaissance et d'échapper ainsi aux trois formes du mépris⁵.

Une première dialectisation

Il est toutefois impossible de s'en tenir à une opposition trop simple entre ce qui serait l'*ethos* aristocratique de la reconnaissance agonistique, propre aux sociétés archaïques, et l'*ethos* démocratique, égalitaire, de la société moderne. Tout d'abord, en effet – et Mauss y insiste fortement –, les prestations agonistiques archaïques ne sont compréhensibles que si l'on montre comment elles se détachent sur le fond beaucoup plus général des « prestations totales » à travers lesquelles l'ensemble des qualités désirables circulent entre les groupes sur un mode non compétitif. De toute façon, si le chef kwakiutl fait croître son nom personnel, c'est en se mettant au service de son groupe. Et de surcroît, cette lutte de générosité menée pour afficher sa générosité a pour résultat paradoxal de créer en définitive une parité et un respect entre les groupes, la succession des supériorités et des infériorités temporaires et cycliques s'équilibrant dans le long terme. À travers ces pratiques, observe Mauss citant les Tlinkit et les Haïda eux-mêmes (pratiquants du *pottatch* avec les Kwakiutl), « les deux phratries se montrent respect » [p. 151]. Le système du don agonistique, qui pouvait sembler aux antipodes du droit moderne, apparaît donc soudain comme son équivalent et son tenant-lieu primitif, comme lui voué à affirmer les droits et les devoirs au nom d'une norme de parité et de réciprocité.

De même, on le sait, l'insistance de Kojève-Hegel sur la lutte pour la reconnaissance n'a nullement pour visée de faire l'apologie de l'aristocratie, bien au contraire. « À l'encontre du maître, qui reste à jamais figé dans son humanité de maître, l'esclave développe et parfait son humanité, à l'origine servile. Il s'élève à la pensée discursive et élabore la notion abstraite de liberté; et il se crée aussi en tant que citoyen libre, et finalement pleinement satisfait, en transformant le monde donné par son travail, qu'il effectue au service de la communauté. C'est donc lui et non le maître, qui est l'Homme proprement dit, l'individu qui crée librement l'Histoire » [Kojève, *op. cit.*, p. 572]. De même l'expérience de la solidarité qui donne accès à l'estime de soi selon Honneth est-elle en fait médiatisée « par la mesure de

5. Le traducteur, Pierre Rusch, observe [p. 8, n. 1] que le terme de mépris ne rend qu'imparfaitement le mot allemand *Mißachtung*, plus neutre, et qu'il vaudrait peut-être mieux parler de « non-respect » ou de « non-reconnaissance ». Il y a là en fait un enjeu théorique tout à fait important dont on s'étonne qu'il ne soit pas abordé plus frontalement. L'opposé de la reconnaissance (la non-reconnaissance) est en effet bien différent de son contraire (le mépris).

la contribution que les individus semblent pouvoir apporter à la réalisation des fins poursuivies par la société » [*op. cit.*, p. 148], et donc, en définitive – selon une approche empruntée à Mead mais qui pourrait aussi bien l'être à Durkheim – en fonction de leurs compétences, de leur participation au monde du travail et de leurs réalisations. C'est en s'objectivant ainsi dans le registre du travail effectué au profit de la communauté que la catégorie de l'honneur, de phénomène social total qu'elle était, en vient en un premier temps à « se limiter au cadre d'application de la sphère privée » pour, au terme du processus, se transformer en « considération », « prestige » ou « estime sociale » [*ibid.*, p. 153].

Mais la dialectisation ainsi entamée entre reconnaissance agonistique conquise et reconnaissance due n'abolit pas leur différence et laisse grandes ouvertes au moins trois séries de questions principales. 1) D'abord, que devons-nous entendre par l'idée même de reconnaissance (*Anerkennung*) et comment penser son rapport à celle de connaissance? Comment la situer, également, par rapport à l'estime, à l'admiration, à l'envie, à la gratitude, etc.? 2) À supposer acquise l'idée hégélienne qu'en tant que sujet proprement humain (et non animal), l'homme est d'abord désir d'être reconnu, que désire-t-il voir reconnu en lui : son désir même? sa puissance d'agir? sa beauté? sa grâce? son efficacité? son utilité? sa générosité? sa violence? sa douceur? Etc. 3) Et par qui désire-t-il être reconnu, et selon quelles proportions et quels enchaînements? Par ses proches, dans le registre de l'amour/amitié? par le droit? par la communauté sociale? par l'ensemble des humains? Mais ces questions, en elles-mêmes légitimes, ne sont guère susceptibles de trouver des réponses satisfaisantes si on les formule en des termes purement abstraits et spéculatifs. Elles ne prennent sens et ne se chargent de vie que si on les croise avec la question plus générale et transversale – celle que nous venons d'esquisser – de savoir ce qui peut et qui doit survivre des formes immémoriales de la reconnaissance et du don agonistique au sein du système de la reconnaissance moderne. Telles sont les questions autour desquelles gravite ce numéro de *la Revue du MAUSS*. Tentons tout d'abord d'en dégager la structure d'ensemble.

A. PREMIERS PAYSAGES DE LA RECONNAISSANCE

Il est peu douteux que ce soit de tout temps que les sujets humains se sont montrés soucieux de leur identité, et de la faire reconnaître. « Qui suis-je et qui es-tu? », telle a été leur question première. Mais on ne saurait commencer une réflexion sur les idées de reconnaissance ou d'identité sans observer qu'il n'y a que peu de temps qu'elles sont perçues comme faisant problème. Là où elles constituaient une réponse – « je suis Untel et je veux

que tu me connaisse comme tel », « et je te reconnais comme ayant telle identité » –, c'est la réponse qui apparaît désormais problématique⁶. De même que l'oiseau de Minerve ne prend son envol qu'à la tombée de la nuit, de même l'interrogation de la reconnaissance ne surgit que lorsque l'incertitude émerge sur ce qu'il y a lieu de reconnaître. Il convient donc de distinguer radicalement entre le registre d'une reconnaissance que nous qualifierons de traditionnelle et le régime de la reconnaissance moderne, qui elle-même est en train de faire place à une reconnaissance qu'on pourrait dire postmoderne.

Reconnaissance archaïque et traditionnelle

C'est sans doute, comme le montre la recherche de *François Flahault*, dans les contes – et cela dans le monde entier – qu'on trouve le plus clairement mise en scène la logique de la reconnaissance traditionnelle. Les sujets, les héros y ont une identité parfaitement définie ou prédéfinie – ils sont fils ou filles de roi, protégés des fées ou des dieux, etc. – mais obscurcie, voilée à leurs propres yeux ou à ceux des autres. Il leur faut la faire reconnaître. Les contes sont le récit des avatars et des mille et une péripéties de la reconnaissance qui se joue à travers une épreuve dont le héros doit sortir vainqueur pour reconquérir son identité déniée ou méconnue. Dans le langage du don, on dira que l'identité du héros lui est conférée par une donation première, un héritage, un don des fées, et qu'il doit la faire reconnaître en montrant sa « valeur », qui n'est autre que sa générosité ou sa « générativité », sa capacité à donner, qu'il s'agisse de la grâce et de la gentillesse de Blanche-Neige ou des coups portés par Lancelot du Lac. Don de vie ou don de mort. Le don agonistique confirme l'authenticité et le bien-fondé de la donation première. Une fois l'identité du héros reconnue, tout rentre dans l'ordre.

Au moins dans les contes, car dans les mythologies, et dans la réalité, il en va tout autrement. En effet, le héros n'a pu faire (re)connaître sa valeur (« À quatre pas d'ici, je te la fais connaître ») qu'aux dépens d'un autre héros vaincu. Et celui-ci aussi doit être homme de valeur, sans quoi sa défaite serait dépourvue de signification. Mais étant lui-même valeureux, il n'aura de trêve que de prendre sa revanche. Et si ce n'est lui, ce sera donc son frère, son fils ou ses proches⁷. *Mark R. Anspach*, dans un article qui est

6. Jean-Claude Kaufmann observe la même chose à propos de la notion d'identité dans son dernier livre, *L'Invention de soi* (Nathan, 2004). Il qualifie de manière amusante le concept d'identité de « concept barbe-à-papa », chaque auteur intervenant dans le débat en rajoutant une nouvelle couche au point de le rendre toujours plus obscur. Espérons que ce numéro du MAUSS ne fera pas la même chose avec le concept de reconnaissance...

7. Le héros des contes peut se marier, vivre heureux et avoir beaucoup d'enfants parce que, enfant de roi, il est au-dessus et à l'abri de la mêlée des rivaux.

un parfait condensé de la logique du don agonistique et de la reconnaissance dans le monde de Homère, montre admirablement comment la mort de l'un appelle inexorablement la mort de celui qui l'a tué. Si Diomède et Glaucos réussissent à substituer l'échange de présents à celui des coups, c'est parce que – à la différence de Patrocle, Hector, Achille ou Ajax –, et outre le fait qu'ils sont les héritiers d'une relation de réciprocité positive déjà établie par leurs aïeux, « ils posent leurs lances et échangent leurs dons *avant de combattre* ». En revanche, « une fois que les lances volent, rien ne peut empêcher le conflit d'arriver à son terme fatal », conclut M. Anspach.

On aura reconnu le modèle de la réciprocité négative qui structure le monde social fondé sur la vengeance, si universellement présent encore et notamment dans le monde méditerranéen. Sur cet univers, on ne peut que renvoyer au superbe livre d'Ismaël Kadaré, *Avril brisé*, et à la somme anthropologique coordonnée par Raymond Verdier. Mais on lira aussi, ici même, le document à bien des égards exceptionnel que constitue la retranscription en termes juridiques modernes, par le juriste *Antonio Pigliaru*, du code sarde (région de Barbagia) de la vengeance (traduit et présenté par *Maria Pia di Bella*). Lisons l'article 21 : « Dans la pratique de la vengeance, et dans les limites d'une escalade progressive, aucune offense n'exclut le recours au pire : le sang. » Et l'article 23 conclut : « L'action offensante commise à titre de vengeance constitue à son tour un nouveau motif de vengeance [...] ».

Reconnaissance moderne et postmoderne

Comment sortir du cycle de la réciprocité négative et de la vengeance? En substituant à la valeur fondée sur l'origine et le don agonistique une valeur nouvelle, définie par la soumission de tous à une commune source de valeur en surplomb. Telle sera la réponse des grandes religions. Tous fils de Dieu, tous soumis à Allah, tous frères en Jésus-Christ. La rivalité dans l'observance du rituel et des commandements prend la place de la rivalité par les armes. Ou, plutôt, elle s'y surajoute... Ce n'est plus du rival que doit provenir désormais la reconnaissance, mais d'autres instances, religieuses.

Si c'est avec Hegel que la question de la reconnaissance fait irruption sur la scène philosophique, c'est parce qu'il est le premier à pleinement comprendre que les sources traditionnelles de la valeur humaine et sociale ne suffisent plus. Il ne suffit plus de se dire enfant de tel ou tel lignage, croyant ou héros prêt à la lutte à mort de la reconnaissance. C'est à un autre titre, plus subjectif et plus objectif à la fois, que le sujet moderne entend être reconnu. Plus subjectif : dans la sphère de l'amour, c'est la valeur de notre singularité que nous faisons reconnaître par d'autres singularités. Plus objectif : par notre travail, c'est à l'édification objective d'un

monde proprement humain que nous concourons. Et dans le registre du droit, c'est notre citoyenneté abstraite qui est prise en compte. Mais comment ces régimes distincts de la reconnaissance coexistent-ils et s'articulent-ils ? dans la réalité et dans les divers textes de Hegel, jeune, d'âge moyen ou tardif ? Comment les différents courants de pensée philosophiques contemporains qui se sont emparés du thème de la reconnaissance se rapportent-ils à ces divers textes de Hegel et pour en faire quoi ? On trouvera sur ces questions complexes un guide précieux dans l'article de *Stéphane Haber* qui peut également faire office d'introduction générale à une bonne partie des articles de ce numéro. De leur côté, *Christian Lazzari* et *Alain Caillé* proposent une sorte d'axiomatisation générale du débat actuel, qui tente à la fois d'en signaler les obscurités et de suggérer comment la question de la reconnaissance doit être formulée en relation avec celle du don. Peut-on au moins faire l'hypothèse que dans la reconnaissance moderne comme dans la reconnaissance traditionnelle, ce que les sujets désirent faire reconnaître, la valeur à laquelle ils prétendent, est constitué par leur rapport à l'univers du don, qu'il s'agisse de faire reconnaître un don originel – le don de Zidane, de Picasso ou de Maurizio Pollini, véritables équivalents du don des fées – ou une prestation faite à la communauté humaine ? Ils veulent être ou apparaître comme des sujets qui ont « donné quelque chose », valant autant ou plus que les autres au *pro rata* de l'égalité ou de la supériorité de leur(s) don(s).

Encore faut-il ici, sans doute, distinguer entre une reconnaissance moderne et une reconnaissance postmoderne. Dans la reconnaissance moderne, la valeur que le sujet désire voir reconnue est une valeur encore objective. Ou objectivable. La prestation du serviteur hégélien – du travailleur – contribue objectivement au bonheur de l'humanité. La même chose est vraie du travailleur de Marx, du prolétaire, digne héritier de l'esclave hégélien. La valeur qu'il produit est parfaitement mesurée par le temps de travail socialement nécessaire dépensé. Après seulement se pose la question de savoir si la marchandise produite trouvera preneur. Si, comme le dit Marx, elle se « réalisera ». Ce qui rend les discussions actuelles sur la reconnaissance parfois obscures, c'est qu'elles se réfèrent à Hegel pour formuler des demandes de reconnaissance d'une tout autre nature que celles qu'il avait en tête. C'est sans doute le livre de Niklas Luhmann, *Amour comme passion*, qui permet le mieux de comprendre comment, au sein précisément d'une des sphères de la reconnaissance distinguées par Hegel, la sphère de l'amour, la nature de la reconnaissance recherchée a désormais changé du tout au tout. Là où la passion amoureuse d'hier se portait sur des qualités objectives – les faits d'armes du chevalier, la beauté laiteuse de la peau de son aimée, la finesse de sa taille ou le bleu de ses yeux, la noblesse du lignage de la promise ou la taille du portefeuille de ses parents, l'humour, le sérieux, l'énergie, etc., du conjoint –, le sujet moderne veut

désormais être aimé pour lui-même, indépendamment de telle ou telle qualité particulière. L'amour est devenu son propre référent, valeur exclusivement fiduciaire. Non seulement il n'a plus besoin, idéalement, d'être gagé sur telle ou telle qualité objective mais, à la limite, être aimé justement pour ces qualités-là, pas encore assez singulières, ce serait n'être pas aimé véritablement. « Je ne veux pas être aimé(e) pour ma beauté, ou pour mon intelligence (et ne parlons pas de mon patrimoine), mais parce que je suis moi. »

On voit comment le discours actuel de la reconnaissance se marie à la fois bien et mal avec les revendications identitaires, avec ce que les Américains appellent *identity politics*. Chaque identité particulière, qu'elle soit individuelle ou politique, veut être reconnue non plus parce qu'elle serait porteuse de telle ou telle valeur reconnaissable, mais en tant que telle⁸. Ce qui est reconnu, c'est le fait de demander une reconnaissance. De même que le sujet individuel veut être aimé parce qu'il est lui et pour nulle autre raison, les sujets collectifs veulent être reconnus en tant que reconnaissables. Admis au droit à la différence qui est le droit d'être tous identiques en tant que tous différents⁹. Ainsi seulement – en vidant le droit à la reconnaissance de tout contenu concret – est-il possible d'échapper au paradoxe qui sauterait immédiatement aux yeux si en demandant à être reconnu et en affirmant le droit de tous à la reconnaissance, on prétendait voir reconnue une quelconque forme de supériorité qui serait également attribuable à tout le monde...

Paroxysme et aboutissement de la démocratie que ce droit ainsi offert à tous à la reconnaissance ? Il est difficile de le croire tant il apparaît qu'en se désubstantialisant ainsi pour devenir purement autoréférentielle, la reconnaissance tend à s'autodétruire pour s'inverser tendanciellement en son contraire. Si tous sont reconnus, qui peut l'être encore ? On méditera, en ce sens, les observations menées, dans une perspective mi-maussienne mi-foucauldienne, par *Sandrine Aumercier* sur le SAMU social, cette expérience visant à reconnaître aux plus démunis le droit à une offre urgente de soins. Qui n'a pour défaut, souligne-t-elle, que de méconnaître, dans une sorte d'aseptisation intégratrice généralisée, « qu'on peut choisir une mort visible plutôt qu'une survie invisible ». Car enfin, conclut-elle en réfléchissant sur le sens des échecs de l'expérience, « qu'est-ce qu'une communauté bâtie autour de la dénégation de "toute discrimination et de toute souffrance", si ce n'est une communauté de morts-vivants dont toute vie pulsionnelle est niée par la généreuse abstraction universaliste qui les embrasse une fois pour toutes ? Qui a dit que *tous* veulent de cette reconnaissance-là ? ».

8. Alimentant ce qu'Éric Dupin appelle *l'Hystérie identitaire* (Cherche-Midi, 2004).

9. La question étant alors de savoir si, comme l'affirmait Louis Dumont, « ceux qui demandent à la fois l'égalité et la différence, demandent l'impossible ».

Et nous voilà à nouveau confrontés à la même question que tout à l'heure : l'accès à la reconnaissance peut-il et doit-il – et jusqu'où? – s'effectuer dans l'oubli et le refoulement du don, agonistique et/ou coopératif, dans lequel les humains ont si longtemps puisé le sens de leur propre valeur? Pour avancer dans ce questionnement, demandons-nous maintenant plus précisément comment se présente le débat philosophique actuel sur la reconnaissance.

B. PHILOSOPHIE DE LA RECONNAISSANCE

On trouvera dans cette partie, pour commencer, un texte de chacun des deux principaux protagonistes actuels de ce débat, *Axel Honneth* et *Nancy Fraser*. À notre demande, le premier a bien voulu tout d'abord résumer le sens général de la démarche qu'il a suivie jusqu'à présent. Dans son texte principal, il amorce une sorte d'épistémologie de la reconnaissance en la faisant démarrer, de façon très parlante, par un rappel du début du roman de Ralph Ellison, *L'homme invisible*. Comment se fait-il, s'interroge le héros du livre, que personne ne semble me voir? que je sois comme transparent? Les autres sont-ils donc tous affligés d'une sorte de défaillance visuelle? Au passage, nous apprenons que le héros est Noir. La question, du coup, devient celle de savoir comment on passe de la visibilité physique à la visibilité proprement sociale, de la connaissance et de l'identification des qualités physiques à la reconnaissance proprement dite. L'originalité de la position développée par A. Honneth est que, s'appuyant sur des recherches de psychologie infantile, il en vient à conclure que la reconnaissance proprement sociale, autrement dit l'attribution d'une valeur et d'une signification affectives à un autre, précède et englobe son identification physique. Ou encore, que la reconnaissance d'une valeur est première par rapport à la re-connaissance, *i.e.* à l'identification physique¹⁰. Il nous faudra revenir sur ce point.

Quelle conclusion morale et politique doit-on toutefois tirer de ce type d'analyse? Nancy Fraser, pour sa part, met en scène de manière particulièrement parlante l'opposition entre les deux paradigmes politiques du conflit qui s'opposent désormais et qu'elle nomme respectivement le paradigme de la *redistribution*, enraciné dans l'ordre économique, et le paradigme de la *reconnaissance*, coextensif à la culture. À juste titre, elle refuse de choisir entre les deux et se propose de développer une conception bidimensionnelle de la justice qui fasse droit aux exigences propres à chacun des deux paradigmes. À juste titre, également, elle observe qu'il

10. Paul Ricœur, dans son dernier livre (*Parcours de la reconnaissance*, Seuil, 2004), procède à une interrogation comparable, mais il ne parvient pas à une conclusion aussi nette.

n'y a pas antithèse mais plutôt complémentarité entre eux. L'injustice économique qui frappe certains groupe ethniques en est une parfaite illustration. On est tenté également de la suivre lorsqu'elle affiche sa méfiance vis-à-vis des théories psychologiques de la reconnaissance – visant ainsi A. Honneth – ou vis-à-vis de celles qui s'inspirent d'une « théorie forte du bien » (Ch. Taylor) en notant que pour une théorie de la justice, tout ce dont nous avons besoin, c'est de la définition d'un statut qui permette à chacun une égale participation à la vie sociale. On ne saurait aller au-delà : « Supposer un droit à l'estime sociale égal pour tous [...] est intenable parce que [cette position] réduit à l'insignifiance l'idée même d'estime. »

Mais comment avancer en direction de cette conception bidimensionnelle de la justice ? « C'est aux individus et aux groupes, nous dit-elle, qu'il revient de définir pour eux-mêmes ce qu'est une vie bonne », étant entendu que doit être assurée à chacun une « parité de participation ». Celle-ci pré-suppose deux conditions. L'une, « objective, bannit les formes d'inégalité matérielle », l'autre, « intersubjective », « exprime un égal respect pour tous les participants et assure l'égalité des chances dans la recherche de l'estime sociale ». Mais, peut-on se demander, est-ce si différent d'un droit égal à l'estime sociale ? Surtout, le problème de cette position – qui se dit pragmatique –, c'est qu'en ne permettant pas de différencier une demande de reconnaissance légitime d'une demande illégitime, elle semble faire de la seule demande de reconnaissance le critère de sa validité. « La forme de reconnaissance que requiert la justice dépend des formes de déni de reconnaissance qui doivent être combattues. [Si] c'est la commune humanité de certains participants, le remède, c'est la reconnaissance universaliste. Lorsque c'est la particularité de certains participants qui est niée, le remède, c'est la reconnaissance de la différence. »

On le voit, la base du raisonnement est en dernière instance de type individualiste et aboutit à la conclusion implicite que toute demande de reconnaissance, aussitôt formulée, doit être satisfaite. Or n'y a-t-il pas là un double glissement potentiel ? Après tout, pourquoi les anciens dominants contre lesquels les reconnaissances nouvelles sont conquises (Blancs, hétérosexuels, mâles, WASP, etc.) ne pourraient-ils pas, à leur tour, demander à voir reconnaître le droit à leur différence ? Et si, assurément, on ne saurait admettre que quiconque soit discriminé en raison de son genre, de ses pratiques sexuelles, de sa couleur de peau ou de sa religion, on ne voit pas, à l'inverse, pourquoi « ces caractères distinctifs » auraient *a priori* droit à être reconnus et valorisés positivement en tant que tels. À partir du point de départ revendiqué par l'auteur, le droit à la différence ne devrait-il pas se limiter à un égal respect pour les individus et à un simple *droit à l'indifférence* pour tout ce qui excède l'individualité stricte ? Pouvons-nous vraiment être sûrs, par exemple, que le droit à l'homoparentalité, à la consommation de cocaïne ou au port du voile islamique doit être reconnu comme

légitime du seul fait qu'il est demandé par des minorités qui s'estiment méprisées ou lésées? En tout état de cause, qui décide qu'une minorité est opprimée? Le problème central ici, on le sent bien, est que les identités des uns et des autres comme leur reconnaissance sont interdépendantes et qu'il est donc douteux qu'on puisse les distribuer ou les redistribuer comme on redistribue les biens économiques.

N'y a-t-il pas dans le raisonnement de N. Fraser une sorte de contamination latente du paradigme de la reconnaissance par celui de la redistribution? Qu'on le veuille ou non, la reconnaissance par exemple, de l'homoparentalité influe sur l'identité des hétérosexuels et met en cause leur représentation de la bonne parentalité. Que dira-t-on en termes « pragmatiques » si à leur tour, ces derniers s'estiment lésés dans leur estime d'eux-mêmes et demandent une reconnaissance renouvelée? On le voit, il n'est pas sûr que Nancy Fraser échappe à l'objection qu'elle adresse à Honneth et à Taylor de présupposer que « tout le monde a toujours besoin de voir sa particularité reconnue », ni qu'elle puisse faire l'économie d'une définition du bien – autrement dit, des valeurs qu'il est légitime de reconnaître. Et comment et pourquoi.

Ce qui est en débat derrière cette discussion, c'est en fait la question de savoir si le libéralisme est le régime politique le mieux adapté à l'exigence de la reconnaissance. La réponse implicite de N. Fraser est oui. Ou plutôt, comme une bonne part des courants politiques radicaux contemporains, si elle critique les inégalités économiques engendrées par le libéralisme économique, elle accepte la justification du libéralisme politique élaborée par John Rawls parce que cette forme politique permettrait de faire l'économie du débat sur le bien en définissant un espace public politique dont seraient expulsés tous les affrontements sur ce qui est intrinsèquement bien, bon et valorisable. Nous venons de suggérer que ce travail d'aseptisation axiologique était sans doute plus délicat à mener qu'on ne le croirait.

Mais il convient d'aller à la racine du problème et de se demander si John Rawls a raison de poser que l'estime et le respect de soi, en tant qu'effets de la reconnaissance politique et sociale, ont « une place centrale » et constituent « un bien fondamental » – peut-être « le bien premier le plus important » – et que le libéralisme politique est précisément le régime qui fournit au mieux ce bien premier-là. C'est à un examen particulièrement précis de cette question et de l'argumentaire de Rawls que procède *Christian Lazzari*. Qui conclut à l'échec de la démonstration rawlsienne tout entière fondée sur le postulat implicite et intenable « que la distribution d'une égale liberté équivaut à une égale valorisation implicite des différentes conceptions du bien ». Mais comment tirer de la règle de neutralité et du pluralisme « une reconnaissance publique de l'égale valeur des projets et des facultés » de tous? La seule conclusion possible est en fait qu'aucune des conceptions du bien et de la valeur « ne possède plus d'importance

que les autres pour mériter un traitement particulier de la part des institutions, et non pas qu'elles valent toutes quelque chose ». Ainsi, estime Ch. Lazzeri, « le désir de reconnaissance ne saurait trouver sa place dans le cadre des concepts fondamentaux du libéralisme », au moins dans sa version rawlsienne. Sans doute parce que le présupposé central de ce dernier est qu'aucune conception du bien et de la valeur n'est bonne ni valorisable.

Sans doute aussi parce toute conception positive du bien est immédiatement mise à mal par les fondements individualistes de la posture libérale. Ce sont eux qui nous paraissent en définitive faire problème chez N. Fraser. Emmanuel Renault quant à lui met en doute la capacité de la démarche honnéthienne à déboucher sur une théorie de l'injustice à partir de son point de départ individualiste intersubjectiviste. C'est en raisonnant du point de vue de l'institution et depuis elle qu'il faut identifier les effets de reconnaissance ou de méconnaissance produits sur les individus, en distinguant la reconnaissance dépréciative (qui peut prendre trois formes : l'attribution d'un statut inférieur, la disqualification ou la stigmatisation), le déni de reconnaissance (méconnaissance ou invisibilité) et la reconnaissance fragmentée. « Prendre au sérieux la dimension institutionnelle, conclut E. Renault, permet de passer d'une théorie des institutions comme expression de la reconnaissance à une théorie des institutions comme constitution des relations de reconnaissance. »

Ainsi conçue, la théorie de la reconnaissance devient directement politique. Proche, en somme, du dernier Hegel, celui des *Principes de la philosophie du droit*. Ce qui pose à nouveau la question de savoir comment lire Hegel et quel est le degré d'unité des diverses périodes de sa pensée. Sans doute une des pierres de touche de toutes les relectures de Hegel est-elle la question du statut qu'occupe chez lui le travail. On pourra donc commencer ce travail de relecture en s'inspirant de la mise au point proposée ici par Richard Sobel, qui fait bien ressortir à quel point A. Honneth s'est débarrassé trop vite de cette question. Doit-on pour autant conclure que la fondation hégélienne de l'éthique moderne sur le travail reste « l'horizon indépassable de l'humanité » ? Voilà qui mérite pour le moins discussion.

C. DON ET RECONNAISSANCE

Car, nous l'avons suggéré à plusieurs reprises, la question se pose de savoir si la reconnaissance du travail et par le travail n'est pas un cas particulier – aussi important soit-il – au sein d'une relation plus générale entre don et reconnaissance. Ce qui est reconnu comme ayant de la valeur, n'est-ce pas, de manière générale, un don, le travail et son produit ne constituant que des formes de don particulières ? Et, réciproquement, n'est-ce pas par le don que se manifeste la reconnaissance ? Telle est la question qu'amène

nécessairement à formuler la lecture du livre de notre ami Marcel Hénaff¹¹, *Le prix de la vérité*, qui a déjà donné lieu à de nombreux commentaires, dans la revue *Esprit* et sous la plume de Paul Ricœur notamment. La thèse centrale de M. Hénaff, on le sait, est que le don agonistique archaïque – qu’il qualifie de *don cérémoniel* – ne doit pas être compris comme une forme première d’échange économique ou de contrat, mais bien plutôt comme une forme et un moyen de la reconnaissance publique de l’altérité. C’est en mettant l’autre au défi de rendre qu’on le reconnaît comme participant d’une commune humanité. Dans ce livre, très riche et synthétique, M. Hénaff retrace les différentes étapes de la métamorphose du don cérémoniel en don moral, pour conclure au nécessaire déclin actuel du rôle du don puisque les fonctions de reconnaissance publique qu’il assumait sont désormais prises en charge par le droit. Ou par la morale.

La publication de cet ouvrage, très applaudi par la revue *Esprit*, a laissé la communauté informelle et astructurelle des MAUSSiens, auteurs et lecteurs plus ou moins réguliers de *la Revue du MAUSS* sur des sentiments mitigés. D’une part, tous se sont réjouis de voir synthétisés, d’une plume très sûre et avec une évidente largeur et profondeur de vue, nombre des thèmes traités dans *la Revue du MAUSS* depuis longtemps et qui, ainsi mis en perspective systématique, prenaient un relief nouveau et puissant. Mais de l’autre, le sentiment prédominant a été un étonnement attristé de voir la revue si peu citée, même là où elle avait sérieusement œuvré, joint à un léger agacement face à l’enthousiasme subit d’*Esprit* pour des thématiques qui semblaient ne l’avoir jamais intéressée aussi longtemps qu’elles n’étaient développées que dans *la Revue du MAUSS*. L’affirmation par M. Hénaff, dans les colonnes d’*Esprit*, que ce qui le différenciait de nous, c’est qu’il n’avait pas une vision economiciste du don et qu’il ne croyait pas possible de remplacer le capitalisme par une économie du don n’a évidemment pas atténué l’agacement puisque personne au MAUSS n’a le sentiment d’avoir une conception economiciste du don ni d’avoir jamais proposé de substituer une économie du don au capitalisme¹².

Quant au fond, mis à part les inévitables divergences de position sur tel ou tel point particulier, largement ouvert à débat au sein du MAUSS – par exemple, sur la relation entre don et sacrifice –, deux points principaux méritent discussion. Le premier porte sur la question de savoir si, comme le postule M. Hénaff, il faut voir une discontinuité radicale entre le don cérémoniel et le don moral contemporain, ou bien si, par-delà les différences évidentes, il n’y a pas néanmoins un noyau commun, ce noyau qui

11. Qui a publié des articles dans *la Revue du MAUSS* et notamment le remarquable « L’éthique catholique et l’esprit du non-capitalisme » (n° 15, 1^{er} semestre 2000).

12. Nous reproduisons ce passage de l’entretien de M. Hénaff avec *Esprit* consacré à *la Revue du MAUSS* en encadré au sein de la correspondance entre M. Hénaff, J. Godbout et A. Caillé.

formerait le roc que cherchait Marcel Mauss. Le corrélat de cette première question est de savoir s'il peut exister une chose telle que ce que j'appelle pour ma part (A. C.) le paradigme du don, qui permet non seulement d'analyser le fonctionnement des sociétés archaïques, mais aussi de jeter un regard original et pertinent sur les sociétés contemporaines. C'est sur ce premier point que porte l'article de *Jacques T. Godbout*¹³, qui reproche à M. Hénaff de trop vite croire à la disparition consommée du don aujourd'hui et, du coup, de devoir opérer divers glissements puisqu'il en appelle à une certaine morale du don contre le tout-marché tout en affirmant par ailleurs qu'il n'y a de toute façon rien à faire en ce sens. Le second point de débat porte sur la question de savoir si le couplage explicite du don et de la reconnaissance opéré par M. Hénaff donne par lui-même une vision totalement différente – ou au contraire très proche – de la conception politique du don proposée par A. Caillé dans son *Anthropologie du don* (Desclée de Brouwer, 2000). Dire que le don est le moyen par lequel s'opère la reconnaissance publique entre les adversaires, est-ce radicalement différent que d'affirmer que le don est l'opérateur qui forme politiquement une société en transformant les ennemis en alliés ?

On le voit, le débat sur le fond est ici difficilement séparable non seulement d'un débat sur la forme, mais d'une sorte de débat à la fois irritant et amusant sur le statut du débat lui-même. N'est-il pas amusant, en effet, de voir des auteurs qui écrivent sur le don et la reconnaissance se battre au fond pour savoir qui a donné quoi – quel don vraiment nouveau –, qui a été réellement généreux au sens de créatif d'une part, et de l'autre, qui a été réellement généreux, reconnaissant, en accordant à l'autre la reconnaissance méritée. Au fond, tous les thèmes de ce numéro du MAUSS sont présents dans cette querelle, et c'est la raison pour laquelle, après quelques hésitations, nous avons décidé, d'un commun accord, *Marcel Hénaff*, Jacques Godbout et moi-même, de publier ici la correspondance que nous avons échangée durant un an et demi, dans laquelle sont formulés les reproches et critiques qu'on vient de voir et où M. Hénaff y répond. Elle pourra intéresser le lecteur à la fois au plan théorique, puisque ces échanges ont permis de clarifier un certain nombre de points importants, et aussi au deuxième degré, en lui donnant matière à méditer sur l'inévitable enchevêtrement du narcissisme, du point d'honneur, de la bataille de coqs pour être reconnu, avec le don effectif, la générosité théorique et la reconnaissance effective de l'autre. Exemples des questions ainsi soulevées : qui donne quoi ? à qui ? Qui a raison de prétendre voir reconnaître le don qu'il croit avoir fait ? Qui a tort de se croire plus original qu'il ne l'est ? Qui en est juge ? Qui donne en définitive, qui est généreux : celui qui donne ou

13. Dont *Esprit*, à qui il était destiné, n'avait en définitive publié qu'une moitié et que nous reproduisons ici *in extenso*.

celui qui reconnaît avoir reçu un don de l'autre ? Ne voit-on pas ici à l'œuvre trois reconnaissances étroitement imbriquées mais pourtant bien distinctes : l'identification d'un don ou d'une originalité comme tels, la reconnaissance, c'est-à-dire l'estime accordée à son auteur, et, enfin, la gratitude manifestée envers ce don ?

Et finalement, y a-t-il un moyen de se sortir honorablement d'une lutte pour la reconnaissance sans laisser sur le carreau un vainqueur (le maître hégélien) et un vaincu (une manière de serviteur) ? À lire ces échanges, il semble que oui, et je ne peux donc que manifester ma gratitude à Marcel Hénaff d'avoir joué le jeu jusqu'au bout et d'avoir accepté cette publication. Une autre possibilité, dans ce type d'affaires, est celle qu'a choisie *Jean-Luc Boilleau*, dont le livre *Conflit et lien social* (La Découverte/MAUSS, 1995) et les divers articles publiés dans *la Revue du MAUSS* peuvent être lus comme l'ode la plus forte jamais écrite à la gloire du conflit, de l'*agôn* et d'une lutte pour la reconnaissance qui serait à elle-même sa propre fin, et devrait donc s'interdire de jamais déboucher sur la paix ou sur une quelconque médiatisation transcendante par le travail ou par la reconnaissance juridique. Un *agôn* voué à l'éternité de la vengeance¹⁴.

Par trop d'enfermement dans l'*ego* ? C'est ici que se pose la question de savoir quel type de don est lié à la reconnaissance et comment, dans le don, souci de soi et ouverture à l'autre – égoïsme et altruisme si l'on veut – se combinent. Ne quittons pas toutefois cette partie avant d'avoir lu le beau texte de *Louis Maitrier* qui lui sert d'introduction (et qui a d'ailleurs failli servir d'introduction générale à tout ce recueil), « Donner une épitaphe », réjouissante et nostalgique exploration historique de l'art de l'épitaphe. Comment, pouvons-nous tous nous demander, serons-nous reconnus à l'heure de notre mort ? Qui, parmi nos proches ou nos adversaires, nous accordera une reconnaissance lapidaire – et laquelle –, résumant en quelques mots ce qui de nos dons et de nos actions mérite reconnaissance ? Rien, ou pis peut-être, comme ce malheureux *Silvins* du XIV^e siècle : « Ici-gît Silvins, auquel onc en sa vie/de rien donner gratis ne prit aucune envie/et ores qu'il est mort et tout rongé de vers/il a encore dépit qu'on lit gratis ces vers ».

D. QUEL DON ? ÉGOÏSME ET ALTRUISME. CONDITIONNALITÉ ET INCONDITIONNALITÉ

Si le don est toujours peu ou prou agonistique, pris dans la lutte pour être reconnu comme celui qui donne plus que l'autre – aux multiples sens du mot donner –, alors n'est-il pas, selon la formule de Jacques Derrida

14. Cet *agôn* vindicatoire me paraît constituer une voie sans issue. Au bout du compte, le moi ne trouve pas d'autre adversaire à sa mesure que lui-même. Il lui faut donc soit se vaincre et s'anéantir, soit, au contraire, se dilater à l'infini (A. C.).

qui est aujourd'hui celui qui exprime avec le plus de force ce soupçon éternellement récurrent, la figure même de l'impossible? « Si je donne, alors je ne donne pas. » Toujours, immanquablement, implacablement, le don serait reconduit à une motivation égoïste première qui, même si elle n'est pas vulgairement une motivation économiciste à recevoir plus qu'on ne donne, renverrait toujours *in fine* au désir égoïste d'être reconnu. Réciproquement, le don ne saurait exister, nous laisse-t-on entendre, que dans le registre d'un altruisme mettant le moi en péril, jusqu'à le sacrifier au besoin. Sommes-nous donc condamnés, en effet, à errer ainsi indéfiniment entre le morne enfermement dans les limites du moi et le vertige du sacrifice? Il n'en est heureusement rien!

On trouvera de sérieuses munitions pour dépasser l'opposition dichotomique rituelle entre égoïsme et altruisme dans les textes de *Bruno Viard* et de *Michel Terestchenko*. En montrant l'analogie qui règne entre la conception maussienne du don et la vision du sujet développée par le psychanalyste Paul Diel, Bruno Viard – dont les lecteurs du MAUSS connaissent les thèses, mais qui n'avait jamais atteint à ce degré de clarté et de concision – situe en somme le parfait point d'équilibre entre don, reconnaissance de soi et reconnaissance d'autrui, toutes les pathologies psychiques résultant du « carré de la fausse reconnaissance » dans lequel la sous-estime de soi, l'autodévaluation, produit en bascule la surestime de soi d'une part, et de l'autre et symétriquement, admiration ou mépris hyperboliques des autres. Ou encore : on n'accède au don et à la reconnaissance vrais que pour autant qu'on parvient à sortir du « cercle carré, vanité/mépris, honte/envie », toute posture hyperbolique – soit du côté de l'égoïsme, soit du côté de l'altruisme – entraînant en réaction un basculement dans le pôle inverse, et cela sans fin. Le donateur maussien ne peut donc être ni un égoïste (cela va de soi), mesquin, accapareur, dominateur – ce que Paul Diel appelle un « banalisé » – ni à l'inverse, un donneur par excès, un « nerveux » réclamant pour lui-même et pour les autres tous les sacrifices.

Il faut donc conquérir la possibilité du don et d'une reconnaissance intersubjective authentique contre deux adversaires théoriques secrètement complices : celui qui ramène tout à l'intérêt égoïste plus ou moins calculé – qui enferme dans le moi – et celui qui nous enjoint, sous peine de ne rien valoir, de basculer dans l'altruisme radical et sacrificiel pour sortir absolument de nous-mêmes. Le premier est sans doute le plus redoutable (et sans lui, le second n'aurait d'ailleurs guère de consistance), car il peut paraître logiquement irréfutable : quoi qu'on fasse, on pourra toujours être censé le faire par intérêt personnel! Et pour cause, puisque c'est bien nous qui agissons... D'où l'importance de l'article de Michel Terestchenko commentant *Unto Others. The Evolution and Psychology of Unselfish Behavior*, le livre de deux auteurs américains,

Elliot Sober et David Sloan Wilson, qui opèrent une mise en contraste éclairante et, croyons-nous, pertinente de la thèse de l'égoïsme et de la thèse altruiste. La véritable opposition porte sur le fait que la thèse de l'égoïsme, moniste, ne veut pas admettre d'autres motivations possibles que celle de l'égoïsme, alors que la thèse altruiste, pluraliste, laisse ouverte la question de savoir ce qui, dans telle conduite déterminée, relève du seul égoïsme ou bien fait part à des doses variées d'ouverture et d'attention à l'autre, allant de ce que M. Terestchenko appelle « l'altruisme faible » à « l'altruisme radical » (sacrificiel) en passant par un « altruisme fort ». L'examen des travaux de laboratoire menés par Daniel Batson et son équipe (et présentés dans *The Altruism Question*) ne permet pas de réfuter l'hypothèse de l'égoïsme psychologique (et pour cause, elle est non falsifiable...); mais au moins, conclut M. Terestchenko, ils montrent que c'est à elle qu'incombe désormais la charge de la preuve et non pas à l'hypothèse de l'empathie-altruisme.

Venu d'un tout autre champ du savoir – de l'anthropologie – et à partir d'un questionnement apparemment sans rapport, on trouvera matière à réflexion congruente dans l'article d'*André Iteanu* qui reprend à nouveaux frais le dossier déjà lourd des discussions sur le fameux *hau* maori – cet esprit présent dans la chose donnée qui oblige à la rendre, expliquait M. Mauss – et qui, heureuse surprise! donne une réponse convaincante aux questions soulevées en son temps par Marshall Sahlins. La relation entre le *hau* présent dans la chose donnée et le *hau* de la forêt recoupe la différence et la discontinuité partielle entre le moment du rituel – qui lie la communauté des vivants à une catégorie supérieure – et celui de l'échange. On pourrait dire que le rituel met en scène le moment de l'inconditionnalité, fondateur de la relation entre les humains, tandis que l'échange se déploie dans le registre d'une certaine conditionnalité, d'une réciprocité classique. Chaque société océanienne combine différemment ces deux moments. L'erreur ici serait de vouloir tout rabattre sur la seule logique de l'échange ou bien sur celle du rituel. Pour sa part, *Gérald Berthoud*, qui accompagne l'aventure du MAUSS depuis le début, rassemble et synthétise tout un ensemble d'éléments du paradigme du don pour en dégager les points forts, les acquis (ou presque) comme les incertitudes et les points aveugles. Et dans un texte qui pourrait aussi bien servir d'introduction et de point de nouveau départ de la discussion, *Jean-Paul Lambert* rappelle la théorie de l'identité élaborée par Jean-Marie Guyau juste avant sa mort : « Notre moi n'est qu'une approximation, une sorte de suggestion permanente; il n'existe pas, il se fait et il ne sera jamais achevé. Nous ne réussissons jamais à ramener à une unité complète, à subordonner à une pensée ou une volonté centrale tous les systèmes d'idées et de tendances qui luttent en nous pour l'existence. » Peut-être est-ce par ce type de considérations qu'il aurait fallu commencer...

Don, reconnaissance et démocratie. Premières hypothèses générales

Que retenir d'ores et déjà des multiples pistes de réflexion présentées ici ? Pouvons-nous tenter d'identifier quelques points fixes et de formuler des hypothèses suffisamment solides ? Peut-être, dans une optique maussienne, pourrait-on noter les points suivants qui permettent de repérer quelques-unes des dimensions de la relation entre don et reconnaissance :

1. Apparaissant dans ce monde, venu de nulle part, destiné à n'aller nulle part, l'être humain ne peut rien réaliser de plus grand que son propre mode d'apparaître aux autres, la manifestation de soi (*Selbstdarstellung*) identique à son être même¹⁵. Apparaître, c'est entrer dans l'ordre du récit, de la narrativité, passant ainsi de la simple identité physique (l'*idem*) à l'identité narrative (l'ipséité¹⁶). Cette entrée dans l'ordre du récit, où s'éprouve et se réalise la valeur du sujet, s'opère par le don. Le don au sens de M. Mauss qui, en dernière instance (et sous réserve des précisions qui vont suivre), se révèle converger avec l'action au sens de Hannah Arendt, autrement dit avec la capacité à faire émerger du nouveau au-delà des causalités instituées, à ouvrir une clairière au possible. La valeur du sujet est proportionnelle à ce qu'il « donne¹⁷ ». L'ordre du récit n'est autre que l'univers symbolique, étant entendu que celui-ci à son tour se structure et fait sens en mettant en scène des dons qui font passer de la guerre à la paix et de la mort (ou de la stérilité) à la vie (à la fécondité). La grande erreur des théories utilitaristes (*rational action theory*, individualisme méthodologique, etc.) est de croire que les sujets humains se soucient avant tout de maximiser leurs avoirs – la question du calcul et de la maximisation – alors que la question première pour eux est d'être, autrement dit d'apparaître en accédant à l'existence symbolique – la question du sens. Non que la question des possessions ne soit pas d'une importance cruciale. Mais elle ne l'est qu'en subordination à la gestion de l'image de soi donnée aux autres et par les autres. Quel(s) autre(s) ? Quelle image ? C'est toute la question.

2. Encore faut-il aussitôt ajouter que la manifestation de soi, l'apparaître, ne prend sens que sur fond de retrait, de non-manifesté ; que le don n'est tel que si quelqu'un, véritable donateur à son tour et en retour, le reçoit comme tel, le reconnaît en reconnaissant celui qui le fait, l'instituant ainsi donateur ; que le don, quant à lui, peut être aussi bien don de vie (de la mère ou du créateur par exemple) que don de mort ou de coups (du guerrier ou du sportif agonistique), don de bienfaits ou don de méfaits, désirable ou redoutable, honorable ou détestable – et que c'est dans la transformation

15. On suit ici Hannah Arendt, et notamment *La vie de l'esprit*.

16. On suit ici Paul Ricœur, et notamment *Soi-même comme un autre*. Cf. aussi A. Mac Intyre, *After Virtue*.

17. Cf. David Graeber, *Towards an Anthropological Theory of Value*.

incessante d'un pôle à l'autre et dans l'ambivalence de chacun que le sens puise ses racines et son indétermination relative. À quoi il faut ajouter aussi l'irréductibilité : 1° entre le don reçu sans mérite et sans effort par le sujet et qu'il donne à son tour sans même s'en apercevoir, dans la gratuité de la donation – comme la beauté ou l'inspiration, ou tout ce qui relève de la grâce –, et le don qui coûte, qui demande un effort ou un sacrifice, du *toil and trouble* – et dont le travail est la cristallisation par excellence ; 2° entre le don fait à l'autre et aux autres, dans l'amour, la charité ou la compassion, et le don fait à l'inadvenu, à la création, le don de l'œuvre ou de l'action. Mais le don fait à l'autre ne se révèle tel, *in fine*, que pour autant qu'il vaut, et il ne vaut que pour autant qu'il comporte une part de nouveauté, de création ou d'innovation (ou, au contraire, une dimension de « tra-dition », de don transtemporel qui communique avec le passé), ce par quoi il entre en consonance avec l'action au sens de H. Arendt.

3. De même que la reconnaissance physique, l'identification – le fait de connaître à nouveau ce que l'on a déjà connu –, est subordonnée à la reconnaissance valorisante, celle qui marque quelqu'un ou quelque chose comme chargé de sens et éveillant des affects¹⁸, de même, peut-on penser, la reconnaissance valorisante se rapporte en définitive à la reconnaissance au sens de la gratitude. Gratitude envers la donation de la grâce, l'existant, le haut fait ou le cadeau inespéré.

4. Il ne peut pas y avoir d'égalité des dons et de leur reconnaissance. Une égale reconnaissance pour tous serait une absurdité qui détruirait l'idée même de don ou de reconnaissance. De même, puisque les sujets humains ne peuvent pas réaliser quelque chose de plus grand que leur propre apparaître, qu'ils entendent donc tous « donner » quelque chose et être reconnus comme tels, il est vain de les exhorter à ne pas rivaliser pour apparaître et « donner », et affirmer ainsi leur valeur. De cette vérité d'évidence, il ne résulte pourtant nullement que le monde des hommes soit ou doive être celui de la guerre de tous contre tous pour la reconnaissance. En raison tout d'abord de l'ambivalence et de l'indétermination du don (qui donne ? qui reçoit ? le bien ou le mal ?), de la multiplicité de ses champs entre lesquels aucune hiérarchie assurée, naturelle et stable ne peut exister (qui est le plus grand, de Rawls, de Zidane, de sa mère, de Bush ou de Ben Laden ? et qui en juge ?), et du fait enfin que l'*aimance*, l'ouverture à autrui et notre dépendance vis-à-vis de lui, est tout aussi réelle que la clôture narcissique sur l'*ego*. Ces multiples indéterminations permettent aux humains de reconnaître leur commune humanité. La lutte pour la reconnaissance ne devient lutte à mort, délétère, que pour autant qu'elle ne se subordonne pas, en amont, à une règle du jeu également connue et partagée et qu'en aval, elle ne débouche pas sur une création

18. Cf. ici même l'article d'Axel Honneth.

commune par les antagonistes (le beau travail collectif, le beau jeu, la cause commune, etc.).

5. Les grandes religions, le christianisme en particulier, appellent à rivaliser dans le dépassement de la rivalité. Sera le plus grand celui qui saura le mieux dépasser (*aufheben*) la lutte pour la grandeur, lutter contre elle; le meilleur donateur, celui qui saura donner sans espoir de reconnaissance et de gratitude. Mais cette lutte de la lutte contre elle-même, du don contre le don, est menée au nom de Dieu (ou son équivalent), et le renoncement à la perspective de la gratitude des hommes est plus que compensé par celle des dons de Dieu à venir. La grandeur de l'homme des sociétés démocratiques est de donner à l'esprit de la démocratie sans rien attendre d'autre que l'avènement d'une société pluraliste, ouverte à la pluralité indéfinie des excellences comme à l'acceptation du choix du retrait (peut-être plus excellent que toutes les manifestations de soi intempestives). Il reconnaît universellement les autres, dans leur commune humanité démocratique, pour autant qu'ils effectuent le même choix, pourraient ou devraient le faire.

6. Cette reconnaissance est indissociable d'un pari sur l'existence d'une aspiration naturelle à la démocratie chez tous les êtres humains. C'est à ce titre que toute forme de domination et de mépris lui est insupportable – en tant qu'elle prétend sortir de l'indétermination et de l'ambivalence de la valeur pour se les approprier – et qu'il fait inscrire ce principe de l'égalité reconnaissance en dignité de tous les êtres humains dans son *droit*. Le droit de la communauté politique démocratique. Ce droit stipule nécessairement que nul ne peut être inquiété, lésé ou discriminé en raison de ses croyances, de ses opinions, de sa race, de son appartenance culturelle, de son genre ou de ses pratiques sexuelles (si elles ne sont pas dolosives pour autrui). La question de savoir lesquelles de ces caractéristiques particulières doivent être reconnues comme ouvrant à des droits spécifiques n'est pas une question en elle-même juridique. Elle ne relève pas d'une théorie juridique de la justice. Profondément politique, elle renvoie à la question du degré de diversité des valeurs et des reconnaissances qu'une communauté politique est en mesure d'admettre en son sein sans se décomposer comme communauté politique, sans cesser de se reconnaître comme telle.

7. La reconnaissance juridique consiste en l'attribution d'un droit. Attribuer un droit à une catégorie sociale particulière, c'est la reconnaître donataire légitime d'une prestation, d'un don, qui revêt un caractère obligatoire pour une autre catégorie sociale et/ou pour la communauté politico-juridique dans son ensemble, *i.e.* pour l'État qui est son représentant. L'octroi d'un tel droit à recevoir un don n'est légitime que pour autant qu'accroissant la capacité d'action – la capacité de « donner », les *capabilities* d'Amartya Sen – de la catégorie sociale qui en bénéficie, il accroît le pouvoir d'agir, la puissance de vie de la communauté dans son ensemble; illégitime si, enfermant les bénéficiaires dans l'incapacité de rendre, il diminue la puissance

de vivre collective. La tentation de toujours transférer au système du droit la charge d'accorder la reconnaissance – l'exacerbation du droit à avoir des droits – est à la fois compréhensible, presque irrésistible, et dangereuse pour la démocratie puisqu'elle aboutit à substituer à la lutte pour la reconnaissance concrète qui unit les sujets humains concrets une distribution étatique, marchande ou juridique de la reconnaissance.

Triomphe de la socialité et de la reconnaissance secondaires sur la reconnaissance et la socialité primaires : c'est de plus en plus de l'État, du marché et des médias que nous recevons tous les dons, d'eux que nous attendons toute reconnaissance. Ce sont donc eux qui deviennent nos maîtres effectifs. C'est avec eux, mais contre eux aussi sans doute, qu'il faudra réinventer l'esprit de la démocratie et le sens de la commune humanité véritable. Décente. C'est en ce sens qu'il faut poursuivre et rouvrir la discussion sur les perspectives d'un *revenu de citoyenneté*, évoquées et défendues par le MAUSS¹⁹ depuis longtemps et sur lesquelles *Paulo Henrique Martins* revient ici, dans un article qui clôt la partie thématique de ce numéro en montrant, à partir du cas du Brésil, toutes les implications et toutes les complexités d'un tel revenu. À partir de quand, et comment, un revenu minimum devient-il un don de citoyenneté? Comment un don devient-il réellement don?

LIBRE REVUE

Quelques mots, pour finir, sur la partie dite libre de ce numéro. Peut-être aurait-il fallu intégrer en fait l'impressionnant article de *Jocelyne Porcher* dans la partie consacrée au don et à la reconnaissance. Ce récit pseudo-autobiographique de la triste et courte vie d'un cochon d'élevage industriel pose immédiatement la question de savoir si la reconnaissance doit s'arrêter aux frontières de l'humanité et s'il n'y a pas, dans l'élevage industriel et à la différence de l'élevage traditionnel qui restait pris dans une logique de don/contre-don avec l'animal, un déni de la dignité animale proprement insoutenable. Il faut en tout cas déconseiller la lecture de ce texte à qui veut continuer à manger du porc, ou alors s'entraîner à la schizophrénie. Élevage industriel, et bientôt production industrielle de l'humain avec les nanotechnologies? *Jean-Pierre Dupuy* nous livre ici toutes les informations sur les perspectives proprement sidérantes qu'elles ouvrent. Faut-il pour autant devenir technophobe? Dans sa belle introduction à la réédition que nous donnons ici d'un texte de *Marcel Mauss* sur la technique – le dernier texte de lui publié de son vivant –, *François Vatin*

19. Cf. notamment le *Bulletin du MAUSS* n° 23 (« Du revenu social : au-delà de l'aide, la citoyenneté », sept. 1987), et le n° 7 de la *Revue du MAUSS semestrielle* (« Vers un revenu minimum inconditionnel », 1^{er} semestre 1996).

montre bien l'amour de Mauss pour la technique et en analyse avec une érudition confondante et réjouissante les multiples dimensions. *Joël Roucloux*, quant à lui, termine ici son récit des aventures intellectuelles et politiques d'un jeune Belge séduit puis désillusionné par les fastes et les mystères de l'intelligentsia parisienne. Ce qui nous vaut, pour finir, une discussion critique aiguë de l'œuvre de Louis Dumont et des séductions en définitive trompeuses du holisme culturaliste radical auquel J. Roucloux oppose la perspective d'un universalisme-individualisme. Voilà qui recoupe en partie la petite polémique qui oppose *Serge Latouche* et *Alain Caillé*, le premier reprochant à l'autre d'être éclectique, de ménager la chèvre et le chou entre universalisme et relativisme alors qu'il faudrait, selon lui, opter pour un nominalisme et un relativisme absolument radicaux. Position autoréfutante qui permet de dire n'importe quoi et son contraire, rétorque Alain Caillé qui se défend d'être éclectique, mais affirme rechercher une voie du milieu, bien différente. Éclectisme au carré, pourrait sans doute répondre S. Latouche qui ne se reconnaît pas dans la lecture que Caillé donne de son propos. Enfin, on lira, de *Gilles Séraphin*, une petite contribution sur les mouvements pentecôtistes à Nairobi (Kenya) qui n'avait pas trouvé place dans le précédent numéro.

Problème de taille. Les lecteurs du MAUSS peuvent le constater. Les numéros du MAUSS sont toujours plus gros, obèses et difficiles à lire pour qui n'a pas tout son temps devant lui. Faut-il le regretter? En partie, oui, bien sûr. Ce n'est pas sans nostalgie qu'on feuillette les numéros de *la Revue du MAUSS trimestrielle* qui pouvaient encore se lire en quelques heures. Mais la taille impressionnante des numéros actuels est aussi la preuve que sur chacun des thèmes de réflexion que nous lançons, nous recevons directement ou indirectement de plus en plus d'articles de qualité, venus d'auteurs et d'horizons de plus en plus nombreux et variés, qui permettent à chaque fois non pas d'épuiser le sujet, mais en tout cas d'en donner un aperçu suffisamment vaste et synthétique. C'est la preuve qu'on nous fait confiance. Et les lecteurs aussi nous font confiance puisque les ventes ne pâtissent généralement pas du gonflement de volume. Ce qui, avec toujours autant de travail gratuit, nous permet de tenir malgré tout contre vents et marées. Eh bien! nous n'allons pas nous en plaindre!

La Revue du MAUSS

3, avenue du Maine, 75015 Paris
Tél. 01 42 84 17 03 / 15 50 fax 01 42 84 24 17
Mél. mauss1981@aol.com

Tarifs d'abonnement (frais d'expédition compris)

France/Europe	1 AN (2 numéros)	2 ANS (4 numéros)
Particuliers	44 €	79 €
Institutions	55 €	92 €
AUTRES PAYS		
Particuliers ou institutions	61 €	107 €

(pour toute commande, joindre un chèque
à l'ordre du M.A.U.S.S.)

Les dernières parutions et l'actualité du M.A.U.S.S. sur :
www.revuedumauss.com