

RESEARCH OUTPUTS / RÉSULTATS DE RECHERCHE

Paul Ricoeur et Marcel Hénaff : don, réciprocité et mutualité

Loute, Alain

Published in:
Teoria e Critica della Regolazione Sociale

Publication date:
2010

Document Version
le PDF de l'éditeur

[Link to publication](#)

Citation for pulished version (HARVARD):
Loute, A 2010, 'Paul Ricoeur et Marcel Hénaff : don, réciprocité et mutualité ', *Teoria e Critica della Regolazione Sociale*, p. 1-24.

General rights

Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

- Users may download and print one copy of any publication from the public portal for the purpose of private study or research.
- You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain
- You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal ?

Take down policy

If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

TCRS



Teoria e Critica della Regolazione Sociale

Quaderno 2010

Alain Loute

PAUL RICŒUR ET MARCEL HÉNAFF: DON, RÉCIPROCITÉ ET MUTUALITÉ

Centro Studi TCRS

Via Crociferi, 81 - 95024 Catania - Tel. +39 095 230478 - tcrs@lex.unict.it

Alain Loute
Université Catholique de Louvain – Louvain-la-Neuve
alain.loute@uclouvain.be

In:
Reciprocità e alterità. La genesi del legame sociale
Quaderno 2010

ISSN: 1970-5476
Centro Studi
"Teoria e Critica della Regolazione sociale"
Via Crociferi, 81 - 95024 Catania
Tel. +39 095 230478 – Fax +39 095 230462
tcrs@lex.unict.it
www.lex.unict.it/tcrs

Alain Loute

PAUL RICŒUR ET MARCEL HÉNAFF: DON, RÉCIPROCITÉ ET MUTUALITÉ

L'homme *peut être*, parce qu'il lui est *donné d'être possible*¹.

Paul Ricœur

Le don cérémoniel nous apprend que donner est la façon proprement humaine d'ouvrir ou de maintenir une relation avec un autre individu ou un autre groupe².

Marcel Hénaff

Les travaux de Marcel Hénaff auront grandement contribué aux débats anthropologique et philosophique portant sur le thème de la reconnaissance. Il suffit, pour s'en convaincre, de relire les débats qu'a suscités la publication du *Prix de la vérité* et les nombreux comptes-rendus de ce dernier. En attestent également, les pages qu'aura consacré à cet ouvrage un des plus grands philosophes français du siècle dernier, aujourd'hui disparu, à savoir Paul Ricœur. Dans son long *Parcours de la reconnaissance*, Ricœur construit sa propre position en faisant référence à la relecture de *l'Essai sur le don* de Marcel Mauss que propose Marcel Hénaff. Pour Ricœur, les réflexions de ce dernier sur le don cérémoniel réciproque ouvrent une piste de réponse aux perplexités que suscite une théorie de la reconnaissance comme celle d'Axel Honneth. La théorie de la lutte pour la reconnaissance de Honneth, à qui Ricœur reconnaît sa dette³, soulève en effet pour lui une épineuse question : « la demande de reconnaissance affective, juridique et sociale, par son style militant et conflictuel, ne se résout-elle pas en une demande indéfinie, figure de "mauvais infini" ? »⁴. La perspective d'une lutte pour la reconnaissance

¹ P. Ricœur, « La foi insoupçonnée », in *Recherches et Débats (Foi et religion, Semaine des Intellectuels Catholiques 1971)*, 19 (1971), n° 71, pp. 64-75, p. 69, cité par T. Nkeramihigo, *L'homme et la transcendance selon Paul Ricœur, Essai de poésie dans la philosophie de Paul Ricœur*, Paris/Namur, Lethielleux/Culture et Vérité, 1984, p. 187.

² M. Hénaff, *Le prix de la vérité, Le don, l'argent, la philosophie*, Paris, Seuil, 2002, p. 307.

³ Dans la quatrième section, intitulée « Réactualisations de l'argument de Hegel à Iéna », de la dernière étude du *Parcours de la reconnaissance*, Ricœur écrit : « Je dirai d'abord ma dette à Axel Honneth : je lui emprunte beaucoup plus que le titre de la seconde partie de son ouvrage. J'ai conçu cette section comme un dialogue avec lui, ma contribution allant de l'addition de notations complémentaires à la proposition de quelques considérations antagonistes, lesquelles fraieront à leur tour la voie à un argument dirigé contre l'emphase exclusive mise sur l'idée de lutte, à la recherche d'expériences de reconnaissance de caractère apaisé » (P. Ricœur, *Parcours de la reconnaissance, Trois études*, Paris, Stock, 2004, p. 273).

⁴ *Ibid.*, p. 317.

interminable ne risque-t-elle pas de susciter « une nouvelle forme de "conscience malheureuse", sous les espèces soit d'un sentiment inguérissable de victimisation, soit d'une infatigable postulation d'idéaux hors d'atteinte ? »⁵.

Pour Ricœur, ce qui permet aux partenaires de la lutte pour la reconnaissance d'échapper à cette nouvelle forme de conscience malheureuse et de ne pas s'abîmer dans le fatalisme ou la violence, ce sont les expériences de reconnaissance pacifiée qu'ils peuvent faire à l'occasion de pratiques de don. A travers cette affirmation, Ricœur n'insinue pas qu'il faille remplacer l'ordre juridique et le système des échanges marchands par l'utopie d'un système généralisé d'échange de dons. Les pratiques de dons restent des moments exceptionnels, rares, à travers lesquels les acteurs feraient l'expérience symbolique d'une authentique reconnaissance mutuelle, que Ricœur nomme « état de paix ». Ces expériences symboliques nous motiveraient à persévérer dans la lutte pour la reconnaissance en nous donnant à penser un vivre-ensemble pacifiée comme proposition de monde possible. Elles offriraient « une confirmation que la motivation morale des luttes pour la reconnaissance n'est pas illusoire »⁶.

Ce qu'il est intéressant de souligner pour notre propos, c'est que Ricœur affirme que sa thèse est « apparentée à celle de Marcel Hénaff dans *Le prix de la vérité* »⁷. Il écrit ainsi que « la lutte pour la reconnaissance se perdrait dans la conscience malheureuse s'il n'était pas donné aux humains d'accéder à une expérience effective, quoique symbolique, de reconnaissance mutuelle, sur le modèle du don cérémoniel réciproque »⁸. Pour qui est familier des travaux de Marcel Hénaff, une telle affirmation est pour le moins surprenante. Le don cérémoniel réciproque semble difficilement pouvoir être rapproché des états de paix que Ricœur définit à travers le concept d'*agapè*, don sans attente de retour. Le don cérémoniel réciproque entre groupes dans les sociétés traditionnelles, s'il est généreux, reste agonistique. La générosité du don est indissociablement défi lancé à l'autre, provocation d'une réponse. Le don cérémoniel ne peut donc pas être assimilé à un pur « état de paix ». Comme le rappelle Hénaff, « le fond de la relation reste agonistique ; le consensus n'est pas un état donné, mais un état

⁵ *Ibid.*, p. 318.

⁶ *Ibidem.*

⁷ P. Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*, *op. cit.*, p. 319.

⁸ *Ibid.*, p. 226.

limite »⁹. De plus, il précise que, dans nos sociétés politiques, le don cérémoniel n'est plus la procédure à travers laquelle s'opère la reconnaissance publique réciproque. Les formes rituelles qui codifiaient le don cérémoniel inter-groupes ont disparu. Dès lors, en pensant les pratiques de don contemporaines à partir du modèle du don cérémoniel, Ricœur ne court-il pas le risque d'être accusé d'anachronisme ?

S'agit-il d'un malentendu, d'une mécompréhension de la part de Ricœur ? Lecture hâtive d'un auteur mobilisé à l'appui de sa propre thèse ? Nous nous proposons, dans cet article, de revenir sur la lecture que Ricœur a effectué des travaux de Marcel Hénaff sur le don cérémoniel. A lire les pages que Ricœur a consacrées à ce dernier, il nous semble qu'elles attestent moins d'une mécompréhension de la part de Ricœur que d'une relecture et d'une appropriation des travaux de Hénaff depuis son propre projet d'une anthropologie fondamentale de l'homme capable. Il suffit de se pencher sur son article, « "Considérations sur la triade : le sacrifice, la dette, la grâce" selon Marcel Hénaff »¹⁰, reprenant son intervention au colloque Castelli sur *Le don et la dette*, pour se convaincre de la lecture approfondie qu'il a effectué du *Prix de la vérité*. En tant que lecteur généreux et attentif, il a bel et bien conscience que, pour Hénaff, le don cérémoniel des sociétés traditionnelles n'est pas le don moral¹¹ et que les rituels qui le codifient sont circonstanciels et locaux. S'il persiste à rapprocher son concept d'« état de paix » du modèle du don cérémoniel réciproque, c'est parce qu'il se demande si la moralisation n'est pas la voie sur laquelle les « expériences-témoin »¹² comme celle du don ou du sacrifice s'arrachent « aux limitations culturelles qui en constituent l'historicité et ainsi s'élèvent de l'historique au fondamental »¹³. Il cherche à dégager ce qui, dans l'enquête ethnologique (historique), renvoie au plan anthropologique (fondamental). Autrement dit, il tente de relever à travers l'historique, l'attestation de « capacités transhistoriques, transculturelles où se reconnaît l'humanité de l'homme »¹⁴. Notre thèse est que, pour Ricœur, *l'agapè*, la capacité de donner généreusement de manière unilatérale, sans attente de retour,

⁹ M. Hénaff, *Le prix de la vérité*, op. cit., p. 187.

¹⁰ P. Ricœur, « "Considérations sur la triade : le sacrifice, la dette, la grâce" selon Marcel Hénaff », in M. Olivetti (dir.), *Le don et la dette*, CEDAM, 2004, pp. 37-44.

¹¹ *Ibid.*, p. 37.

¹² *Ibidem.*

¹³ *Ibidem.*

¹⁴ *Ibidem.*

relève de ce plan transhistorique d'une anthropologie fondamentale. Ricœur voit dans cette capacité ce qui peut rendre possible l'authentique réciprocité.

Dans cet article, notre objectif n'est donc pas de critiquer l'interprétation ricœurienne du don cérémoniel réciproque dans un souci de fidélité aux travaux de Hénaff. Si nous nous proposons de revenir sur la réappropriation ricœurienne des réflexions de Hénaff, c'est parce que nous pensons qu'elle peut nous offrir l'occasion de mettre à jour certains présupposés de l'anthropologie fondamentale de Ricœur¹⁵. Pour un tel exercice, l'article « On the Norm of Reciprocity », proposé ici à la discussion, constitue une ressource précieuse. Hénaff y pose différentes distinctions analytiques, notamment celle entre réciprocité et mutualité et celle entre don cérémoniel, don gracieux et don de solidarité, qui devraient nous permettre de préciser et questionner l'anthropologie ricœurienne.

Nous commencerons par montrer le rôle que jouent les réflexions de Hénaff dans l'œuvre ricœurienne. Pour ce faire, nous devons revenir sur l'éthique de Ricœur. Nous insisterons particulièrement sur une dialectique essentielle à la compréhension de celle-ci, à savoir la dialectique entre la logique d'équivalence de la justice et la logique excessive de l'amour. Dans un second temps, en repartant de Marcel Hénaff lui-même, nous dégagerons et questionnerons certains présupposés de l'anthropologie de Ricœur.

¹⁵ Nous ne voudrions pas laisser entendre que Marcel Hénaff en resterait au niveau de l'anthropologie culturelle et que seul Ricœur investirait le plan d'une anthropologie fondamentale. A travers les questions de don contre-don et d'échanges généreux, Hénaff cherche à dégager et questionner les fondements anthropologiques de notre d'être ensemble. Pour Hénaff, « les prestations de don cérémonielles mettent en évidence une structure fondamentale de réciprocité comme condition fondamentale de toute vie sociale dans l'espèce humaine » (M. Hénaff, *Le prix de la vérité*, op. cit., p. 181). Il ne faudrait donc pas considérer *Le Prix de la vérité* comme un ouvrage qui se limiterait à proposer une histoire du don. « Le dispositif d'ensemble est spéculatif et non historique » (M. Hénaff, « Métamorphoses du don : continuités et discontinuités, Réponses à Jacques Godbout », in *Esprit*, n° 292, 2003, pp. 163-167, p. 164). Il écrit également : « Je me référerai aussi à Mauss. Mais pour une autre raison ; celle-ci : comprendre le don cérémoniel oblige à penser la question de la *réciprocité* au sens le plus fort du terme. Je n'y chercherai donc pas une origine mais une logique. Ce qui n'empêche nullement de supposer et de reconstituer des généalogies » (M. Hénaff, « Don cérémoniel, dette et reconnaissance », in M. M. Olivetti (dir.), *Le don et la dette*, CEDAM, 2004, pp. 17-35, p. 18). Dans le présent article, nous n'aurons pas l'opportunité d'aborder pour elle-même cette « anthropologie fondamentale » développée par Hénaff. Un prochain article sera consacré à celle-ci. Nous nous limiterons ici à mobiliser Hénaff pour questionner l'anthropologie ricœurienne.

1. *Paul Ricœur lecteur de Marcel Hénaff : le don comme reconnaissance mutuelle symbolique*

Pour comprendre le rôle que joue la référence au don dans la philosophie de Ricœur, il nous faut saisir une tension fondamentale qui traverse l'éthique de Ricœur. Reprenons, pour ce faire, la triade bien connue de la visée éthique, la norme morale et la sagesse pratique, développée dans ce qu'il appelle sa « petite éthique ». La visée éthique se définit comme la visée téléologique d'une « vie bonne avec et pour autrui dans des institutions justes ». Quant à lui, le stade de la norme morale rapporte le moment déontologique de mise à l'épreuve de la visée éthique.

Bien qu'irréductibles l'une à l'autre, la visée éthique et la norme morale ne se conçoivent pas l'une sans l'autre. La visée éthique, pour commencer par elle, doit passer par le crible de la norme morale. Celle-ci permet à l'acteur cherchant la vie bonne de mettre à l'épreuve ses désirs et de s'assurer qu'il ne se trompe pas. Ricœur dit ainsi que la règle d'universalisation « n'est sans doute qu'un critère de contrôle permettant à un agent de mettre à l'épreuve sa bonne foi, lorsqu'il prétend "être objectif" dans les maximes de son action »¹⁶. La norme morale c'est aussi ce qui permet à l'acteur de s'assurer que son sens de la justice ne le pousse pas à commettre des injustices : « c'est sous la condition de *l'impartialité* que l'indignation peut s'affranchir du désir de vengeance qui incite la victime à se faire justice elle-même »¹⁷.

Ricœur ne conçoit pas non plus la morale sans la visée éthique. La raison en est que la règle d'universalisation est une règle purement formelle. Son rôle n'est pas de dire ce qu'il faut faire, mais de mettre à l'épreuve les propositions d'action. Il faut des maximes pour donner un contenu à la règle morale. Pour Ricœur, le contenu de nos maximes, « nous l'apprenons par la pratique de la vie, par l'expérience éthique prise dans toutes ses dimensions »¹⁸. C'est dans la visée de la vie bonne avec et pour autrui dans des institutions justes que prennent sens les propositions d'actions. La question du contenu de nos maximes n'est pas le seul argument en faveur de la non-autosuffisance de la morale. La « question de la

¹⁶ P. Ricœur, « La raison pratique », in *Du texte à l'action, Essais d'herméneutique II*, Paris, Seuil, 1986, pp. 237-259, p. 250.

¹⁷ P. Ricœur, « Avant-propos », in *Le juste*, Paris, Esprit, 1995, pp. 7-27, p. 19.

¹⁸ P. Ricœur, « Avant la loi morale : l'éthique », in *Encyclopaedia Universalis*, Supplément II, Les enjeux, Paris, 1985, pp. 42-45, p. 45.

motivation »¹⁹ en est un autre. L'autoréférentialité²⁰ de la morale masque le fait que la norme, à elle seule, ne peut donner à l'acteur la motivation de reconnaître sa normativité. Pour lui, c'est la visée éthique qui motive la soumission à l'obligation morale. Pas de normativité de l'agir, s'il n'est pas fait place au désir²¹. Ce dernier ne doit pas être tenu pour « l'ennemi » du devoir moral. Ricœur voit moins l'épreuve d'universalisation comme une scission avec l'ordre du désir que comme une mise à l'épreuve des désirs.

Une complémentarité apparaît ainsi entre la perspective téléologique et la perspective déontologique. D'une part, la visée éthique doit s'effectuer en passant par le crible de la norme ; d'autre part, pas de normativité de la norme sans le présumé d'une visée éthique. Pour le dire autrement, la visée éthique constitue la finalité de la morale, celle-ci se posant comme la médiation de la visée éthique. Si nous avons commencé cette section en affirmant qu'une tension traverse l'éthique ricœurienne, c'est parce que ce rapport entre la visée éthique et la norme morale est celui d'une disproportion fondamentale. La visée éthique d'« une vie bonne avec et pour autrui dans des institutions justes » est en excès par rapport à ce qu'une action soumise à des normes morales peut atteindre. En d'autres termes, une action morale qui effectuerait totalement la visée éthique est impossible. Toute action, y compris l'action soumise à une norme, reste une action violente²². Même sous « sa forme la plus mesurée, la plus légitime, la justice est déjà une manière

¹⁹ P. Ricœur, « De la morale à l'éthique et aux éthiques », in *Le juste 2*, Paris, Editions Esprit, 2001, pp. 55-68, p. 59. Ricœur trouve chez Kant lui-même, dans les pages qu'il consacre au respect, ce sentiment inclinant à faire une maxime de la loi elle-même, un argument en faveur du refus de l'auto-suffisance de l'autonomie ; « la question de la motivation reste intacte, comme en témoigne, chez Kant lui-même, le grand chapitre consacré dans la *Critique de la raison pratique* à la question du respect, sous le titre général des mobiles rationnels » (*ibid.*).

²⁰ « Je dirai que la morale ne requiert au minimum que la position mutuelle de la norme comme *ratio cognoscendi* du sujet moral et l'imputabilité comme *ratio essendi* de la norme. Prononcer le terme d'autonomie, c'est poser la détermination mutuelle de la norme et du sujet obligé. La morale ne présuppose rien de plus qu'un sujet capable de se poser en posant la norme qui le pose comme sujet. En ce sens on peut tenir l'ordre moral comme autoréférentiel » (P. Ricœur, « De la morale à l'éthique et aux éthiques », *op. cit.*, p. 58).

²¹ Ricœur rejette « l'idée que la raison soit par elle-même pratique, c'est-à-dire commande en tant que raison sans égard pour le désir » (P. Ricœur, « La raison pratique », *op. cit.*, p. 249). Il considère d'ailleurs que Kant n'a pas réussi « à montrer que la raison est pratique par elle seule, dans la mesure même où, ce que la raison détermine, c'est une volonté elle-même abstraite et vide et non l'agir concret, comme le requiert pourtant l'idée positive de liberté entendue comme cause libre, c'est-à-dire comme origine de changements réels dans le monde » (*Ibid.*, p. 253).

²² Lorsqu'il pose son verdict, le juge met fin avec violence, même si c'est une violence légitime, aux conflits des interprétations. Le juge ne résout pas ce conflit. Il en impose un arrêt, armé par la légitimité et la force publique. C'est en ce sens qu'il faut comprendre que, pour Ricœur, le juge est « porteur non seulement de la balance, mais du glaive » (P. Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*, *op. cit.*, p. 325).

de rendre le mal par le mal »²³. C'est ce qui fait dire à Ricœur que « la morale ne constituerait qu'une effectuation limitée, quoique légitime et même indispensable, de la visée éthique »²⁴.

Lors de l'application des normes en situation, troisième moment de la « petite éthique » dans lequel intervient l'exercice de ce que Ricœur appelle la sagesse pratique, des conflits peuvent apparaître entre la visée éthique et la norme morale. Ceux-ci ne peuvent être réduits à des problèmes de motivation ou de prise en compte du contexte d'effectuation des normes. Nous pensons que ce qui, pour Ricœur, se donne fondamentalement à voir dans ces conflits, c'est l'exigence infinie de la visée éthique que la norme a pour tâche d'effectuer²⁵. La visée éthique se révèle comme une fin hors de portée de la morale.

Il s'ensuit de cette disproportion entre l'excès de l'éthique et la *mesure* de la norme morale que l'effectuation de la visée éthique constitue une tâche infinie, la synthèse de la morale et de l'éthique étant hors de portée de l'action humaine. C'est pour cette raison que Ricœur parle, dans sa discussion des travaux de Axel Honneth, du caractère *interminable* de la lutte pour la reconnaissance. La reconnaissance constitue un idéal qui guide la lutte pour la reconnaissance, mais qui ne peut jamais être pleinement atteint. La lutte pour la reconnaissance est continuellement à reprendre²⁶. On comprend mieux, de ce fait, la question que Ricœur adresse à Honneth : la perspective d'une lutte pour la reconnaissance

²³ P. Ricœur, « Etat et violence », in *Histoire et vérité*, troisième édition augmentée de quelques textes, Paris, Seuil, 1964, pp. 246-259, p. 249.

²⁴ P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990, p. 201.

²⁵ Nous avons tenté de développer plus amplement, par ailleurs, cette interprétation de la sagesse pratique comme un moment de la petite éthique qui, loin de se limiter au problème d'effectuation contextuel des normes, renvoie à cette disproportion fondamentale entre la visée éthique et la norme morale. Nous nous permettons de renvoyer ici le lecteur à notre ouvrage : A. Loute, *La création sociale des normes. De la socio-économie des conventions à la philosophie de l'action de Paul Ricœur*, Hildesheim/Zürich/New York, Olms, 2008.

²⁶ Pour Ricœur, les différents types de rapport positif à soi – sous la forme de la confiance en soi, du respect de soi et de l'estime de soi – constituent un idéal qui guide la lutte pour la reconnaissance mais qui n'est jamais pleinement atteint. La « confiance en soi » n'est pas acquise une fois pour toute. Elle demande à être continuellement confirmée par l'entretien de liens affectifs. De même, le travail de la reconnaissance juridique est infini. La sphère normative des droits demande à être élargie tant au plan de « l'énumération des droits subjectifs définis par leur contenu » qu'« au plan de l'attribution de ces droits à des catégories nouvelles d'individus ou de groupes » (P. Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*, op. cit., p. 290). Le processus de reconnaissance intersubjective qui conduit les individus à s'estimer, lui aussi, est interminable. Du fait du pluralisme axiologique de nos sociétés et de la variation des rapports d'estime selon les époques (*ibid.*, pp. 295-296), la formation d'un horizon de valeurs communes qui permet aux acteurs de s'estimer doit s'entendre comme un processus dynamique qui ne se clôture jamais. Pour une analyse plus approfondie de l'interprétation que Ricœur effectue de la théorie de la reconnaissance de Axel Honneth, nous nous permettons de renvoyer le lecteur à notre article A. Loute, « Philosophie sociale et reconnaissance mutuelle chez Paul Ricœur », in R. Gély et L. Van Eynde (éds.), *Affectivité, imaginaire, création sociale*, Bruxelles, Publications des Facultés universitaires Saint-Louis, 2010, pp. 125-147.

interminable ne risque-t-elle pas de susciter « une nouvelle forme de "conscience malheureuse", sous les espèces soit d'un sentiment inguérissable de victimisation, soit d'une infatigable postulation d'idéaux hors d'atteinte ? »²⁷.

Bien que la disproportion fondamentale entre la visée éthique et la norme morale soit indépassable, cette figure d'une conscience malheureuse, marquée par le fatalisme et le désespoir, ne constitue pas le dernier mot de l'éthique ricœurienne. Pour notre auteur, l'effectuation de la visée éthique reste *possible*. Qu'est-ce qui, pour Ricœur, parvient à transformer le désespoir en espérance ? Pour répondre à cette question, il nous faut reprendre et approfondir la dialectique de la visée éthique et de la norme morale à partir d'une autre dialectique présente dans son œuvre, à savoir la dialectique entre la logique d'équivalence de la justice et la logique excessive de l'amour²⁸.

Ce que souligne avant tout Ricœur, c'est la disproportion qu'il existe entre les deux termes. D'une part, la justice ressortit à une logique d'équivalence. Ainsi, la justice distributive a pour finalité de donner à chacun sa part, suivant un objectif d'égalité proportionnelle, de même que la justice corrective cherche à « rendre la peine proportionnelle au délit »²⁹. D'autre part, face à cette logique, l'amour, au sens du concept d'*agapè*, se distingue par la surabondance de sa générosité. Il est de part en part dans l'excès. Il ignore le calcul et la comparaison³⁰. Il est donc sans attente de retour.

Pour Ricœur, mis en relation dialectique avec la justice, « l'amour demande non pas moins de justice mais davantage de justice »³¹. Il lui adresse un commandement à aller jusqu'au bout d'elle-même³². « L'amour presse la justice d'élargir le cercle de la reconnaissance mutuelle »³³. Et Ricœur ajoute que l'amour

²⁷ P. Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*, *op. cit.*, p. 318.

²⁸ Cf. P. Ricœur, *L'amour et la justice*, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebek), 1990.

²⁹ P. Ricœur, « Théonomie et/ou Autonomie », in *Archivio di filosofia*, 1994, n°1-3, pp. 19-36, p. 27.

³⁰ Cf. P. Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*, *op. cit.*, p. 321.

³¹ P. Ricœur, « Théonomie et/ou Autonomie », *op. cit.*, p. 26.

³² Ricœur affirme ainsi que la pression de l'amour est ce qui pousse à interpréter les principes de justice de Rawls dans le sens des règles d'une entreprise de coopération – mutuel endettement – et non pas d'une compétition réglée – mutuel désintéressement « De la même façon que la Règle d'Or, livrée à elle-même, s'abaisse au rang de maxime utilitaire, de la même manière la règle de justice, livrée à elle-même, tend à subordonner la coopération à la compétition, ou plutôt à attendre du seul équilibre des intérêts rivaux le simulacre de la coopération. Si telle est la pente spontanée de notre sens de la justice, ne faut-il pas avouer que si celui-ci n'était pas touché et secrètement gardé par la poétique de l'amour, jusque dans sa formulation la plus abstraite, il redeviendrait une variété subtilement sublimée d'utilitarisme. Même le calcul rawlsien du *maximim* ne risque-t-il pas en dernier ressort d'apparaître comme la forme dissimulée d'un calcul utilitaire ? » (P. Ricœur, *L'amour et la justice*, *op. cit.*, p. 60).

³³ P. Ricœur, « Théonomie et/ou Autonomie », *op. cit.*, p. 31.

n'agit pas seulement en extension, mais également en intensité. Il enjoint la justice de reconnaître la singularité et l'insubstituabilité de chacun.

A suivre Ricœur, l'amour nous motiverait et nous enjoindrait à persévérer et à croire en la justice. Précisons d'emblée que Ricœur n'insinue à aucun moment qu'il faille remplacer la justice par l'amour. Prendre l'exceptionnel – l'amour – pour loi ne pourrait conduire qu'à l'injustice :

« Quelle loi pénale et en général quelle règle de justice pourrait-elle être tirée d'une maxime d'action qui érigerait la non-équivalence en règle générale ? Quelle distribution de tâches, de rôles, d'avantages et de charges, pourrait-elle être instituée, dans l'esprit de la justice distributive, si la maxime de prêter sans rien attendre en retour était érigée en règle universelle ? Si le supra-moral ne doit pas virer au non-moral, voire à l'immoral – par exemple à la couardise –, il lui faut passer par le principe de la moralité »³⁴.

Ricœur n'attend donc pas que l'amour prenne la place de la justice. Face aux injustices, la justice reste nécessaire. Il attend plutôt de l'amour qu'il nous motive à effectuer toujours davantage la visée d'une « vie bonne avec et pour autrui dans des institutions justes ». Plutôt que le remplacement de l'une par l'autre, Ricœur plaide pour la mise en relation réciproque de la justice et l'amour.

De même, lorsque Ricœur affirme que le risque de conscience malheureuse que suscite la théorie de la lutte pour la reconnaissance de Honneth ne peut être conjuré qu'à travers l'expérience symbolique d'« états de paix » – qu'il définit à travers le concept d'*agapè*, il n'affirme pas qu'il faille quitter l'horizon de la lutte pour la reconnaissance pour l'utopie d'un monde pacifié et d'amour. Autrement dit, notre auteur ne cherche pas à remplacer l'action conflictuelle pour la reconnaissance par l'action non-violente qui, dans son intransigeance, risque tout simplement de nous détourner du monde de l'action³⁵. Ricœur parle d'une « mise

³⁴ Ricœur, P., *L'amour et la justice, op. cit.*, p. 56.

³⁵ Cf. le commentaire de Ricœur d'un texte du chapitre VI de la *Phénoménologie de l'Esprit* de Hegel : « Ce texte est intitulé "Le mal et son pardon". Il montre l'esprit divisé à l'intérieur de lui-même entre la "conviction" (*Ueberzeugung*), qui anime les grands hommes d'action et s'incarne dans leurs passions ("sans quoi rien de grand ne se fait dans l'histoire !") et la "conscience jugeante", figurée par "la belle âme", dont on dira plus tard qu'elle a les mains propres, mais qu'elle n'a pas de mains. La conscience jugeante dénonce la violence de l'homme de conviction, qui résulte de la particularité, de la contingence et de l'arbitraire de son génie. Mais elle doit aussi confesser sa propre finitude, sa particularité dissimulée dans sa prétention à l'universalité, et finalement l'hypocrisie d'une défense de l'idéal moral qui se réfugie dans la seule parole. Dans cette unilatéralité, dans cette dureté du cœur, la conscience jugeante découvre un mal égal à celui de la conscience agissante » (P. Ricœur, *Le mal, Un défi à la philosophie et à la théologie*, Genève, Labor et Fides, 1986, p. 31).

en couple »³⁶ de la lutte pour la reconnaissance et des « états de paix ». Mis en relation dialectique avec la lutte pour la reconnaissance, les états de paix nous offriraient « une confirmation que la motivation morale des luttes pour la reconnaissance n'est pas illusoire »³⁷.

A se limiter à ces quelques explications, force est de reconnaître que la dialectique de l'amour et de la justice reste énigmatique. Comment l'amour « touche »-t-il la justice ? Comment lui adresse-t-il son commandement à aller jusqu'au bout d'elle-même ? Comment, en définitive, s'effectue chez Ricœur la dialectique de la logique excessive de l'amour et de la logique d'équivalence de la justice ? Précisons, au risque de nous répéter, que cette disproportion est indépassable. La dialectique ricoeurienne ne consiste donc pas dans une tension initiale entre deux termes qu'un troisième terme permettrait de dépasser. La médiation entre les termes en tension ne s'effectue qu'à travers des médiations pratiques, provisoires, qui ne suppriment jamais la disproportion fondamentale entre l'amour et la justice. Ricœur écrit ainsi dans *L'amour et la justice* : « Par dialectique, j'entends ici, d'une part, la reconnaissance de la disproportion initiale entre les deux termes et, d'autre part, la recherche des médiations pratiques entre les deux extrêmes, – médiations, disons le tout de suite, toujours fragiles et provisoires »³⁸.

En quoi consistent, concrètement, ces médiations pratiques ? Dans son *Parcours de la reconnaissance*, Ricœur, s'interrogeant sur la manière dont un pont peut être jeté entre la justice et l'amour, évoque la pratique du don : « l'occasion privilégiée de cette confrontation est précisément le don »³⁹. Par don, Ricœur entend ici don unilatéral, dans l'esprit de l'*agapè*, don généreux sans attente de retour. La thèse de Ricœur est que l'échange de ces dons généreux constituerait une expérience privilégiée où l'excès de l'amour pourrait agir sur la logique d'équivalence de la justice. Ces pratiques de dons seraient l'occasion d'une expérience symbolique d'authentique reconnaissance mutuelle, au-delà de ce que nous enjoignent les règles d'équivalence de l'ordre juridique et des échanges marchands. Ces expériences de reconnaissance pacifiée nous donneraient à penser la reconnaissance mutuelle comme une finalité *possible* de la lutte pour la

³⁶ P. Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*, op. cit., p. 318.

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ P. Ricœur, *L'amour et la justice*, op. cit., p. 6.

³⁹ P. Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*, op. cit., p. 326.

reconnaissance. Pour le dire en reprenant les catégories de la « petite éthique », présentée précédemment, nous pensons que, pour Ricœur, ces expériences symboliques nous donnent à penser la finalité que vise l'éthique, et que la morale a pour tâche d'effectuer, comme une proposition de monde *possible*. De tels gestes de dons déclencheraient « une onde d'irradiation et d'irrigation qui, de façon secrète et détournée, contribue à l'avancée de l'histoire vers les états de paix »⁴⁰.

Reste à démontrer cette thèse ricoeurienne d'une interprétation du don comme reconnaissance mutuelle symbolique, que nous n'avons fait jusqu'ici qu'énoncer. Une telle tâche n'est pas des plus faciles. Nombreuses sont les questions que soulève cette thèse. On peut se demander, tout d'abord, s'il est légitime de faire encore référence au don, dans le contexte de nos sociétés capitalistes contemporaines. A cette interrogation, Ricœur répond : « Quelles que soient les origines archaïques de l'économie du don (...), le don est encore présent dans nos sociétés par ailleurs dominées par l'économie marchande où tout a un prix, mais soumis à des codes sociaux régissant les rapports entre don et contre-don »⁴¹. Si l'on veut bien accorder à Ricœur que l'échange de dons continue à être pratiqué dans nos sociétés, d'autres questions demeurent. Peut-on penser un *échange* de dons à partir d'un concept de don relié au concept d'*agapè* ? Est-il légitime d'attendre du don, pensé sur le mode de l'*agapè*, qu'il rende possible une expérience *interpersonnelle* de reconnaissance mutuelle ? Ricœur n'écrit-il pas que « l'homme de l'*agapè* (...) ne dépasse pas le geste premier sans rien attendre en retour »⁴² ?

Suivons Ricœur dans la construction de sa position, à travers l'analyse qu'il effectue de différentes théories du don. L'auteur prend comme point de départ le problème du don contre-don tel qu'il a été posé par Marcel Mauss. Ce dernier, nous dit Ricœur, s'est consacré à l'élucidation d'une énigme suscitée par l'échange de dons chez les populations comme les Maoris de Nouvelle-Zélande. Citant Mauss, Ricœur écrit :

« Comment expliquer "le caractère volontaire, pour ainsi dire apparemment libre et gratuit, et cependant contraint et intéressé de ces prestations" (Mauss, *Essai sur le don*, p. 147) ? Qu'est-ce qui fait le lien entre les trois obligations :

⁴⁰ *Ibid.*, p. 354.

⁴¹ *Ibid.*, p. 326.

⁴² *Ibidem*.

donner, recevoir, rendre ? Mauss formule en ces termes la question : "Quelle force y a-t-il dans la chose qu'on donne qui fait que le donataire la rend ?" »⁴³

A ces questions, Ricœur rappelle la réponse bien connue de Mauss. Pour ce dernier, l'obligation de rendre procède de la chose échangée. Adoptant le langage des populations observées, Mauss évoque le *hau*, force qui dans le don oblige à rendre en retour⁴⁴.

L'Essai sur le don a suscité nombre de discussions. Différents auteurs⁴⁵ ont critiqué le crédit accordé par Mauss à l'interprétation donnée par les indigènes eux-mêmes à leur pratique de don et ont tenté de proposer une « vision systémique de la séquence don contre-don »⁴⁶ qui rompe avec les justifications invoquées par les agents sociaux. Ricœur propose de qualifier de « logique de la réciprocité » une telle approche du don contre-don. Il évoque, à titre d'exemple, le livre de Mark Rogin Anspach *A charge de revanche, Figures élémentaires de la réciprocité*⁴⁷. Ricœur cite Anspach : « "Une relation de réciprocité ne saurait se réduire à un échange entre deux individus. Un tiers transcendant émerge à chaque fois, même si ce tiers n'est rien d'autre que la relation elle-même qui s'impose comme acteur à part entière" (Anspach, *A charge de revanche*, p. 5) »⁴⁸. L'émergence de ce tiers transcendant renvoie à un phénomène d'autotranscendance⁴⁹, la relation d'échange comme tout transcendant émergeant des échanges de don entre les acteurs. Un tiers transcende donc les acteurs, tout en étant produit par les échanges pratiqués entre eux. Dans une telle « conception systématique », l'obligation de rendre le don

⁴³ *Ibid.*, p. 328. Ricœur fait référence à M. Mauss, « Essai sur le don, Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques », in *L'Année sociologique*, seconde série, 1923-1924, t. I, repris dans *Sociologie et Anthropologie*, Paris, P.U.F., 1950, rééd. Coll. « Quadrige », 1999, précédé d'une introduction à l'œuvre de Marcel Mauss par Claude Lévi-Strauss.

⁴⁴ Ricœur cite le passage suivant de *L'Essai sur le don* : « Dans les choses échangées, au Potlach, il y a une vertu qui force les dons à circuler, à être donnés et à être rendus » (M. Mauss, « Essai sur le don », *op. cit.*, p. 214).

⁴⁵ Parmi ceux-ci, le plus illustre est sans aucun doute Lévi-Strauss. Ricœur rappelle la critique développée par Lévi-Strauss dans l'introduction de l'ouvrage de Mauss : « "Le *hau* n'est pas la raison dernière de l'échange. C'est la forme consciente sous laquelle des hommes d'une société déterminée [...] ont appréhendé une nécessité inconsciente dont la raison est ailleurs." En recourant à la notion d'inconscient, Lévi-Strauss reporte l'explication sur un autre registre que le vécu conscient, celui des règles de la pensée symbolique ; c'est la vérité de l'échange en tant qu'il obéit à des règles que la notion de *hau* aurait pour fonction de dissimuler aux yeux des Maoris » (P. Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*, *op. cit.*, p. 329). Précisons que notre intention ici n'est pas de rapporter l'ensemble des discussions qu'a pu susciter *L'Essai sur le don*. Notre objectif est de rendre compte de la thèse ricœurienne d'une interprétation du don comme reconnaissance mutuelle symbolique.

⁴⁶ P. Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*, *op. cit.*, p. 332.

⁴⁷ M. R. Anspach, *A charge de revanche, Figures élémentaires de la réciprocité*, Paris, Le Seuil, 2002.

⁴⁸ P. Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*, *op. cit.*, p. 330.

⁴⁹ Au sujet de ce phénomène d'autotranscendance, Ricœur renvoie aux travaux de J.-P. Dupuy (J.-P. Dupuy, *Aux origines des sciences cognitives*, Paris La Découverte, 1994).

s'expliquerait à partir d'une « causalité circulaire »⁵⁰ mise à jour par le théoricien entre « un premier niveau où se déroulent les opérations discrètes entre les acteurs et le métaniveau où se trouve le tiers qui incarne l'échange en tant que tout transcendant »⁵¹ ; le *hau*, force qui oblige à rendre le don, n'étant pour le théoricien, « qu'une réification de la circulation des dons elle-même »⁵².

Ricœur reconnaît qu'une telle conception systémique de la séquence don contre-don nous éloigne d'une compréhension de l'échange de dons à partir du concept d'*agapè*, don sans attente de retour. Plutôt que de mobiliser l'idée d'une générosité sans attente de retour, l'explication systémique de la logique de la réciprocité explique l'énigme du don contre-don à partir la circulation globale des dons. Pour ce type de théorie, comme le rappelle Ricœur, « c'est toujours d'un circuit global qu'il faut attendre le retour »⁵³. Ce qui enjoindrait à poursuivre la chaîne de dons contre-dons ne serait pas à chercher dans l'excès d'un geste généreux, mais dans une *règle* de l'échange transcendant les acteurs. Face à ce modèle explicatif qui fait des acteurs les agents d'une logique de la réciprocité, tout transcendant émergeant des interactions entre les acteurs, Ricœur souligne la nécessité d'une approche phénoménologique portant sur les intentions du don. Une telle phénoménologie aurait pour objet ce que Ricœur appelle les liens de mutualité, c'est-à-dire les rapports *entre* acteurs de l'échange, qu'il distingue de la logique de réciprocité transcendant les acteurs et leurs interactions. Au sujet de cette distinction analytique entre mutualité et réciprocité, Ricœur écrit : « Par convention de langage, je réserve le terme de "mutualité" pour les échanges *entre* individus et celui de "réciprocité" pour les rapports systématiques dont les liens de mutualités ne constitueraient qu'une des "figures élémentaires" de la réciprocité »⁵⁴.

Pour Ricœur, la légitimité d'une approche phénoménologique de la mutualité s'impose si l'analyste déplace son attention de « la réciprocité qui tourne autour de nos têtes »⁵⁵ vers la question de l'émergence du processus global d'échange. L'entrée dans le régime du don contre-don dépend d'un premier don, prise de

⁵⁰ P. Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*, op. cit., p. 334.

⁵¹ M. R. Anspach, *A charge de revanche*, op. cit., p. 45, cité par Ricœur, in *Parcours de la reconnaissance*, op. cit., p. 334.

⁵² M. R. Anspach, *A charge de revanche*, op. cit., p. 42, cité par Ricœur, in *Parcours de la reconnaissance*, op. cit., p. 333.

⁵³ P. Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*, op. cit., p. 335.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 338.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 335.

risque qui incombe aux acteurs. Une telle question implique de revenir au plan des interactions entre acteurs. De plus, « si la réciprocité circule à la façon d'un flux, il importe aux acteurs de ne pas interrompre ce flux, mais de l'entretenir. (...) le donateur et le donataire, pris au plan de l'action, ont la charge risquée et aléatoire d'entretenir et de poursuivre l'échange entre eux »⁵⁶. L'énigme du don contre-don ne livrerait ses secrets qu'à investir la dimension « "immanente" de la mutualité (pour l'opposer à l'autotranscendance de la réciprocité) »⁵⁷.

Pour rendre compte de ce qui se joue dans les liens de mutualité, Ricœur prend appui sur la relecture de *l'Essai sur le don* proposée par Marcel Hénaff. Ricœur souligne que, pour cet auteur, ce qui dans le don contraint au retour n'est pas une force magique ou la « réinterprétation en termes logiques de cette force magique »⁵⁸ – la relation d'échange comme tiers transcendant – mais « une reconnaissance tacite symboliquement figurée dans le don »⁵⁹. Ricœur écrit ainsi :

« La révolution de pensée que propose Hénaff consiste à déplacer l'accent de la relation sur le donateur et le donataire et à chercher la clé de l'énigme dans la mutualité même de l'échange *entre* protagonistes et d'appeler reconnaissance mutuelle cette opération partagée. L'énigme initiale de la force supposée résider dans la chose même se dissipe si l'on tient la chose donnée et rendue pour le gage et le substitut du processus de reconnaissance – le gage de l'engagement du donateur dans le don, le substitut de la confiance dans l'apparition du geste en retour »⁶⁰.

Ricœur interprète le don réciproque cérémoniel analysé par Hénaff comme une reconnaissance mutuelle symbolique. La chose donnée et rendue symbolise la relation de reconnaissance mutuelle. Il ajoute que cette forme de reconnaissance « ne se reconnaît pas elle-même, tant elle est investie dans le geste plus que dans les mots, et ne le fait qu'en se symbolisant dans le cadeau »⁶¹ ; « elle s'ignore elle-même, dans la mesure où elle s'enrobe et se signifie dans la gestuelle de l'échange »⁶².

⁵⁶ *Ibidem*.

⁵⁷ *Ibidem*.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 342.

⁵⁹ P. Ricœur, *La lutte pour la reconnaissance et l'économie du don*, conférence prononcée lors de la Journée de la philosophie (21 novembre 2002), Paris, Unesco, 2004, p. 24.

⁶⁰ P. Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*, *op. cit.*, p. 342.

⁶¹ *Ibidem*.

⁶² *Ibid.*, p. 353.

Cette conception du don cérémoniel réciproque comme reconnaissance mutuelle symbolique, Ricœur se l'approprie en la reliant au concept d'*agapè*, don unilatéral sans attente de retour. Il écrit ainsi : « dans le cadre de l'interprétation du don cérémoniel en termes de reconnaissance mutuelle symbolique par la chose donnée, ne peut-on intégrer le moment du don sans retour, comme appel à une générosité similaire ? »⁶³. Le premier don, prise de risque qui amorce le processus entier d'échange de dons, doit être pensé sur le modèle de l'*agapè*, don sans attente de retour. A lire Ricœur, seul l'excès de ce don généreux unilatéral serait capable d'initier le processus du don contre-don. La générosité de ce don susciterait alors, non pas une obligation de rendre le don⁶⁴, ce qui, « au sens propre, annulerait le premier don »⁶⁵, mais une « réponse à un appel issu de la générosité du don initial »⁶⁶. Le contre-don, pour Ricœur, plutôt qu'une restitution du premier don, doit également se concevoir sur le modèle du don en régime d'*agapè*, le second don devant être pensé « comme une sorte de second premier don »⁶⁷.

La générosité unilatérale du don en régime d'*agapè* est ce qui protégerait « le bonheur de cette expérience effective de reconnaissance mutuelle »⁶⁸. Il semblerait que, pour Ricœur, sans l'excès du don en régime d'*agapè*, il n'y aurait pas de reconnaissance mutuelle symbolique possible. Pour lui, l'échange de don risque toujours d'être corrompu en forme d'échange marchand déguisé. Il parle de la fonction critique de l'unilatéralité de l'*agapè* comme ce qui permettrait de départager les authentiques expériences de reconnaissance mutuelle des formes d'échange de dons généreux qui seraient motivés par des intérêts cachés et qui tendraient à rabattre l'échange de dons généreux excessif sur la logique de l'équivalence monétaire.

Nous avons commencé cette section en rappelant la tension fondamentale qui traverse l'éthique ricœurienne : la visée d'une vie bonne est en excès par rapport à ce que les normes morales nous permettent d'atteindre. Pour le dire encore autrement, la reconnaissance est un idéal qui guide la lutte pour la

⁶³ P. Ricœur, « "Considérations sur la triade : le sacrifice, la dette, la grâce" selon Marcel Hénaff », *op. cit.*, p. 44. « Sinon, comment le don sans espoir de retour constituerait-il, selon le mot même de Sénèque, "le lien le plus puissant de la société humaine" ? » (*Ibid.*).

⁶⁴ Ricœur rend compte d'un paradoxe : « reconnaître un cadeau en le rendant, n'est-ce pas le détruire en tant que cadeau ? Si le premier geste de donner est de générosité, le second, sous l'obligation de rendre annule la gratuité du premier » (P. Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*, *op. cit.*, p. 332).

⁶⁵ *Ibid.*, p. 350.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 351.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 350.

⁶⁸ *Ibidem*.

reconnaissance, mais qui ne peut jamais être pleinement atteint. La lutte pour la reconnaissance est interminable. Pour autant, l'éthique ricœurienne ne s'achève pas sur la figure d'une conscience malheureuse, marquée par le fatalisme et le désespoir. Pour Ricœur, les acteurs de la lutte pour la reconnaissance peuvent faire des expériences qui leur donnent à penser un vivre-ensemble pacifié comme proposition de monde *possible* et qui transforment le fatalisme en espérance. Ces expériences, que Ricœur appelle des « états de paix », sont précisément les expériences de reconnaissance mutuelle symbolique que les acteurs peuvent faire dans l'échange de dons généreux. Pour Ricœur, s'il ne nous était pas *donné*, dans ces échanges de dons, de faire l'expérience symbolique d'une authentique reconnaissance mutuelle, nous ne pourrions que nous abîmer dans le désespoir ou la violence : « si nous n'avions jamais eu l'expérience d'être reconnu, de reconnaître dans la gratitude de l'échange cérémoniel, nous serions des violents dans la lutte pour la reconnaissance »⁶⁹.

La position de Ricœur est forte. Tout se passe comme si la *possibilité* même de « la vie bonne avec et pour autrui dans des institutions justes » – ou du partenariat dans la lutte pour la reconnaissance – reposait sur ces expériences de dons généreux, la vie éthique dépendant ultimement d'une capacité d'*agapè*. Une telle thèse n'est pas sans susciter nombre de questions. Le propos de Ricœur ne peut qu'étonner le lecteur de l'œuvre de Marcel Hénaff. Point d'« état de paix », de don généreux unilatéral dans le don cérémoniel réciproque inter-groupes des sociétés primitives tel qu'il est analysé par Hénaff. Nous voudrions, dans un second point, en revenir aux travaux de Marcel Hénaff lui-même. Notre objectif, comme nous l'annonçons dans notre introduction, ne sera pas de critiquer l'interprétation ricœurienne du don cérémoniel réciproque dans un seul souci de fidélité aux travaux de ce dernier, mais plutôt de saisir l'occasion de mettre à jour certains présupposés de l'anthropologie fondamentale de Ricœur.

2. Marcel Hénaff critique de Paul Ricœur : la distinction entre le don cérémoniel réciproque et le don gracieux unilatéral

Avant de critiquer l'interprétation que Ricœur effectue des travaux de Marcel Hénaff, il nous faut reconnaître que Ricœur a bien perçu que, pour Hénaff, ce qui se

⁶⁹ P. Ricœur, *La lutte pour la reconnaissance et l'économie du don*, op. cit., p. 27.

joue dans le don cérémoniel, c'est autre chose qu'une forme d'échange marchand ou une pratique sociale exotique et marginale. Ce qui est en jeu, c'est ni plus ni moins un processus de reconnaissance. Ricœur a également mis en avant avec justesse le fait que c'est à travers la chose donnée et reçue que les partenaires de l'échange de dons se reconnaissent. Pour Hénaff, en effet,

« la reconnaissance humaine de l'autre humain ou d'un autre groupe passe toujours par le geste consistant à avancer vers l'autre un objet médiateur, à lui présenter quelque chose que l'on cède comme une part de soi, que l'on risque dans l'espace étranger. (...) On peut dire que ce geste est celui même du symbolisme si on admet selon l'étymologie que le symbole est un élément matériel qui atteste d'un pacte ; *sum-bolon* : ce qui est mis ensemble »⁷⁰.

La chose échangée joue le rôle de gage et de substitut de soi, « *elle continue l'être de celui qui s'offre à travers elle* »⁷¹. Donner c'est céder un peu de soi, risquer un peu de soi à travers la chose donnée. En recevant un bien, on reçoit donc un peu de l'autre chez soi. On comprend alors l'importance du caractère unique des biens échangés. Hénaff écrit ainsi, au sujet du *waygu'a*, un des biens précieux que les trobriandais s'échangent :

« on sait d'où il vient, qui l'a possédé, quelle a été son histoire ; sa haute valeur est faite de toute la mémoire qu'il condense ; tout un réseau de liens personnels est ainsi tissé entre les partenaires. Du coup, ce sont de multiples réseaux interpersonnels enchevêtrés, symbolisés par ces biens précieux, qui se forment à travers les communautés de l'archipel »⁷².

Cette procédure de reconnaissance réciproque par la médiation d'un bien, Marcel Hénaff démontre, enquêtes anthropologiques et primatologiques à l'appui, qu'elle est spécifiquement humaine⁷³. Elle ne se retrouve chez aucun groupe de

⁷⁰ M. Hénaff, *Le prix de la vérité*, op. cit., p. 178. Sur le symbolisme, Hénaff renvoie à la définition suivante de E. Ortigues : « D'une manière générale, les symboles sont les matériaux avec lesquels se constitue une convention de langage, un pacte social, un gage de reconnaissance mutuelle entre des libertés. Les symboles sont des éléments formateurs d'un langage considérés les uns par rapport aux autres en tant qu'ils constituent un système de communication ou d'alliance, une loi de réciprocité entre les sujets » (E. Ortigues, *Le discours et le Symbole*, Paris Aubier, 1962, p. 61).

⁷¹ M. Hénaff, *Le prix de la vérité*, op. cit., p. 180.

⁷² *Ibid.*, p. 160.

⁷³ L'échange de dons peut se comprendre comme un « test d'humanité » comme l'atteste le récit suivant rapporté par Hénaff dans *Le prix de la vérité* : « Dans son ouvrage classique sur le circuit des prestations *moka* dans la région du mont Hagen de Nouvelle-Guinée, Andrew Strathern raconte que, dans le village de son informateur – un vieillard qui avait vu arriver les premiers Blancs représentants de l'administration australienne –, la question s'était posée de savoir si l'être étrange venu un jour les visiter était un humain ou un de ces monstres blêmes de nature cannibale dont parlaient les légendes ; ils lui présentèrent des cochons, en réponse il offrit des coquillages précieux. Alors les indigènes

primates⁷⁴. Si Ricœur a bien vu que le don cérémoniel est fondamentalement une procédure de reconnaissance entre êtres humains, force est de constater que ce Hénaff entend par don cérémoniel n'a pas grand chose à voir avec ce que Ricœur appelle les « états de paix ». Le don cérémoniel dans les sociétés primitives reste agonistique, le consensus et la paix constituant un état limite.

« L'échange de dons est un duel cérémoniel où s'affrontent des vivants autonomes qui désirent s'associer sans céder sur leur liberté. C'est pourquoi une rencontre manquée peut dégénérer en conflit. Donner, c'est en même temps renoncer à ce qu'on donne et s'imposer par ce qu'on a donné. A la fois offrande et défi, jeu et pacte ; un accord toujours au bord du discord, une paix conclue à la pointe d'un conflit possible »⁷⁵.

Ce caractère intrinsèquement conflictuel ne signifie pas que la générosité soit absente du don cérémoniel. Le don cérémoniel est un don généreux, mais pas au sens du don en régime d'*agapè*. La générosité du don cérémoniel a pour finalité de défier le partenaire et de l'obliger à répondre. On donne beaucoup pour le provoquer. En régime d'*agapè*, la générosité du don est surabondante, excessive. L'excès de la générosité n'a pas pour objectif de défier l'autre. Elle est sans attente de retour.

Une autre différence fondamentale entre le don généreux en régime d'*agapè* et le don cérémoniel est que ce dernier se pratique entre groupes sociaux et non entre individus comme tel semble être le cas chez Ricœur. Dans un débat avec Alain Caillé, Hénaff est très explicite sur ce point :

« je raisonne aussi et même avant tout en termes de groupes. (...) j'insiste constamment sur le fait que le don cérémoniel est la forme *publique* de reconnaissance réciproque entre groupes alliés ou visant à la devenir. Bien entendu comme toi, comme Mauss, comme tout le monde je parle de "partenaires", mais cela ne concerne pas des individus au sens moderne, mais agents à caractère statutaires »⁷⁶.

décidèrent qu'ils avaient bien affaire à un homme véritable, semblable à eux » (M. Hénaff, *Le prix de la vérité*, op. cit., p. pp. 175-176).

⁷⁴ « Il est remarquable que, dans les rencontres et les processus d'approche de deux groupes humains, les expressions du corps – même les plus amicales – ne suffisent pas à établir la reconnaissance – entendons : l'acceptation. Il y faut un élément supplémentaire, cet élément matériel, ce gage de bonne foi, offert comme substitut de celui qui offre de s'associer : la chose donnée. Une telle procédure ne se rencontre chez aucun groupe de primates » (M. Hénaff, *Le prix de la vérité*, op. cit., p. 179).

⁷⁵ *Ibid.*, p. 187.

⁷⁶ M. Hénaff, A. Caillé et J. Godbout, « Correspondance entre Alain Caillé, Jacques T. Godbout et Marcel Hénaff », in *La revue du MAUSS*, n° 23, 2004, pp. 242-288, p. 280.

La pratique du don cérémoniel n'est donc pas le fait d'individus mais de représentants de groupes sociaux. Il constitue, pour reprendre l'expression de Mauss, un « fait social total » : « dans ces échanges, la société agit en tant que telle, comme réalité indivise, même si c'est à travers des figures individuelles, tels les chefs de clan ou de lignage »⁷⁷. A travers l'échange de dons entre groupes, c'est le lien social lui-même qui se constitue et se manifeste.

La procédure de reconnaissance à l'œuvre dans le don cérémoniel est une procédure *publique*. L'échange de dons ne se pratique pas dans la sphère privée. Ricœur, quant à lui, précisait que la reconnaissance à l'œuvre dans le don cérémoniel « ne se reconnaît pas elle-même », qu'« elle s'ignore elle-même ». Pour Hénaff, le don cérémoniel ne peut rester ignoré. « Non seulement *il doit être connu*, mais s'il ne l'était pas il manquerait son but, qui est justement de produire une reconnaissance réciproque et publique, de créer ou de renforcer le lien social. On peut le caractériser en disant qu'il exige que soient identifiés les donateurs, les donataires, les choses données, le moment et les circonstances du geste »⁷⁸.

Enfin, il faut avoir à l'esprit que Hénaff présente le don cérémoniel comme un don codifié. Des rites codifient les attitudes des partenaires « pour les prémunir contre les risques d'un excès d'arbitraire, contre les variations des sentiments privés ou des émotions éphémères »⁷⁹. L'« état de paix » dont parle Ricœur, échange de dons généreux en régime d'*agapè*, déborde toute forme de conventionalité. Suivant la logique excessive de l'amour, ces dons sont imprévisibles ; ils ne répondent à aucune attente de comportement. Ils défient toute comparaison, toute équivalence et toute règle. Alors que le don cérémoniel doit se comprendre comme une pratique conventionnelle, le don généreux ricoeurien ne semble renvoyer qu'à la spontanéité des individus singuliers.

Au vu de ces différentes précisions, on peut comprendre que le lecteur des travaux de Marcel Hénaff ne peut être que surpris du rapprochement que Ricœur effectue entre sa réflexion sur le don et le don cérémoniel réciproque analysé par Hénaff. Ce sentiment ne peut manquer de se renforcer si on réalise que le don

⁷⁷ M. Hénaff, *Le prix de la vérité*, op. cit., p. 162.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 156. « Le don cérémoniel est relation : sans quoi il n'y aurait point de communauté ; rêver d'un don qui resterait ignoré, ce serait – du point de vue du don cérémoniel – rêver la mort de la reconnaissance réciproque » (*Ibid.*, p. 189).

⁷⁹ *Ibid.*, p. 187.

cérémoniel est une pratique des sociétés traditionnelles⁸⁰ et qu'il n'a plus la charge, dans nos sociétés politiques, d'assurer la reconnaissance publique. Celle-ci est principalement assurée par la loi et l'argent : « *La reconnaissance publique de chacun est assurée par la loi ; devant elle, tous les membres de la communauté citoyenne sont égaux* »⁸¹. Marcel Hénaff montre également, suivant Simmel, comment se joue un processus de reconnaissance à travers l'argent. Celui-ci libère des relations de dépendance personnelle :

« Toute pièce (ou billet) contient en soi un contrat entre la puissance émettrice et son utilisateur, elle représente un engagement réciproque, une convention implicite. S'y manifeste l'ordre même de la loi ; en cela, on est à l'opposé de la dépendance personnelle. Qui possède du numéraire est membre de droit de la communauté des citoyens qui produisent et échangent dans l'espace politique où cette monnaie a cours »⁸².

Le don, quant à lui, est renvoyé à la sphère privée. Il devient l'affaire des individus.

Ricœur a bel et bien conscience du fait que le don cérémoniel réciproque est une pratique des sociétés primitives. Il ne fait pas l'erreur d'appliquer à nos sociétés politiques une analyse qui porte sur ces dernières. Nous pensons qu'il se demande, néanmoins, ce que le don cérémoniel peut nous apprendre au plan de l'anthropologie de l'homme capable. Autrement dit, pour Ricœur, il se joue quelque chose dans le don dans les sociétés primitives qui nous dit quelque chose de l'homme au plan fondamental, au-delà de l'expérience prise dans sa dimension historique.

Pour Ricœur, si les formes rituelles du don cérémoniel ont disparu, on peut cependant en trouver une trace dans nos sociétés. Selon lui, le cérémoniel des dons dans les sociétés primitives avait pour objectif de mettre les échanges de dons à l'écart des échanges ordinaires et marchands. Il tient le « festif » pour « la trace du cérémoniel dans nos cultures »⁸³. Le cérémoniel des dons dans les sociétés primitives et le caractère festif des échanges de dons généreux dans nos sociétés aurait le même objectif de mettre le « sans prix » de l'expérience de

⁸⁰ En entendant par là, « celles où l'essentiel des relations sociales et des positions statutaires est défini par les systèmes de parenté » (*Ibid.*, p. 146).

⁸¹ *Ibid.*, p. 513.

⁸² *Ibid.*, p. 443.

⁸³ P. Ricœur, « "Considérations sur la triade : le sacrifice, la dette, la grâce" selon Marcel Hénaff », *op. cit.*, p. 44.

reconnaissance à l'œuvre dans l'échange de dons à l'abri des échanges marchands. Il y aurait quelque chose d'« équivalent »⁸⁴ entre le don cérémoniel et l'échange festif de dons dans nos sociétés. Ricœur irait même jusqu'à voir dans ces différents échanges de don, la manifestation d'une « capacité transhistorique, transculturelle ». Nous pensons qu'il pose la capacité de donner unilatéralement comme la compétence qui rend possible l'expérience de reconnaissance mutuelle symbolique des acteurs.

Notre objectif n'est pas de critiquer le projet même de Ricœur de tenter de dégager, à partir d'enquêtes ethnologiques, ce qu'il est dit de l'homme au plan fondamental. Il n'est pas non plus de nier l'existence d'échanges de dons en régime d'*agapè*⁸⁵. La critique que nous voulons adresser à Ricœur concerne les présupposés sur lesquelles repose sa théorie de la reconnaissance mutuelle. Il nous semble qu'attendre des « états de paix » une réplique au risque de conscience malheureuse que suscite le caractère interminable de la lutte pour la reconnaissance n'est pas sans mobiliser de lourds présupposés.

Différentes distinctions analytiques posées par Marcel Hénaff permettent précisément d'identifier et de questionner les présupposés de la conception ricœurienne du don généreux. La distinction qu'il pose entre trois types de don (don cérémoniel, don gracieux et don de solidarité) est, sur ce point, particulièrement utile. Elle permet de réaliser que le don ricœurien, plutôt qu'une figure du don cérémoniel, correspond à ce que Hénaff appelle le « don gracieux » :

« *Gracious giving* – from parent to child, friend to friend, or lover to lover – is meant above all to make others happy. It is a gesture without any expectation of reciprocation and without any association with a situation of scarcity. It is *unilateral* giving, whose purpose is not to meet a need; such is Roman *gratia*, or *charis*, which in Greek means at the same time joy and grace »⁸⁶.

Peut-on attendre d'un tel geste gracieux entre amis ou entre parents qu'il renforce, comme le don cérémoniel, le lien social ? Est-il capable de lier les partenaires et de les engager dans la lutte pour la reconnaissance, dans un « agir

⁸⁴ « Dans la relation de don entre les "primitifs", comme on les appelait à cette époque-là, il y avait l'équivalent de ce que pour nous a d'abord été dans l'expérience grecque la découverte du "sans prix" lié à l'idée de vérité – d'où le titre du livre de Hénaff, *Le prix de la vérité* : en réalité c'est le "sans prix" de la vérité » (P. Ricœur, *La lutte pour la reconnaissance et l'économie du don*, op. cit., p. 24).

⁸⁵ Nous voulons bien accorder à Ricœur que l'amour est *possible*. Nous acceptons son affirmation selon laquelle « il y a l'amour » : « Il y a le pardon, comme il y a la joie, comme il y a la sagesse, la folie, l'amour » (P. Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Seuil, 2000, p. 605).

⁸⁶ M. Hénaff, « On the Norm of Reciprocity », in *Teoria e Critica della Regolazione Sociale*, 2010, p. 10.

avec et pour autrui dans des institutions justes » ? Rappelons que pour Hénaff, dans nos sociétés politiques, la reconnaissance publique est prise en charge par la loi et l'argent. Le don gracieux, quant à lui, opère dans l'espace des relations interpersonnelles. Est-il légitime d'attribuer à un tel don le pouvoir d'influer sur la société dans son ensemble ? Ricœur présuppose-t-il que le don gracieux, par contagion mimétique, ne peut manquer de déclencher « une onde d'irradiation et d'irrigation qui, de façon secrète et détournée, contribue à l'avancée de l'histoire vers les états de paix »⁸⁷ ? Nous avons dit précédemment que, pour Ricœur, la *possibilité* d'un bien vivre-ensemble, au-delà du fatalisme et du désespoir, dépendait de l'action de la logique excessive de l'amour sur la logique d'équivalence de la justice. Peut-on attendre de la logique excessive de l'amour à l'œuvre dans les dons gracieux, pratiqués entre des individus, qu'elle « touche » la logique d'équivalence de la justice et des échanges marchands ?

Une autre distinction posée par Marcel Hénaff peut également nous être utile pour questionner l'anthropologie ricoeurienne. Il s'agit de la distinction entre réciprocité et mutualité. Hénaff distingue tout d'abord les deux concepts au niveau du nombre d'agents impliqués. La réciprocité, selon Hénaff, est toujours duelle. « It is a confrontation, whether benevolent or hostile. This precisely the field of the Greek concept of *agôn*, which can be formulated as follows : 1 vs. 1 »⁸⁸. La mutualité, quant à elle, est plus indéterminée. Elle peut être duelle, « but in that case duality is merely the first module in a plural relationship. It can therefore be formulated as 2 + *n*. Mutuality bonds together the many members of a group. It constitutes a network »⁸⁹. La réciprocité et la mutualité se distinguent également en fonction de la nature de l'action :

« in the case of reciprocity, the action of one agent always depends on the action of the other. The sequence of events involves indeterminacy, uncertainty, and risk. The action takes place in a permanent state of imbalance. It is characterized by *alternating dissymmetry* (as when a ball is sent back and forth, or when presents are ceremonially exchanged). In the case of mutuality, on the other hand, there is a general state of balance, a homogeneity that spreads to all the members of the group: there is *multiplied symmetry* »⁹⁰.

⁸⁷ P. Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*, *op. cit.*, p. 354.

⁸⁸ M. Hénaff, « On the Norm of Reciprocity », *op. cit.*, p. 17.

⁸⁹ *Ibidem*.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 18.

Ce qu'il faut bien saisir, c'est que pour Hénaff, la réciprocité relève de l'espace et de la temporalité de l'*agôn*. La mutualité suppose la sortie de l'espace de l'*agôn*. Hénaff écrit à ce sujet :

« The space of mutuality spreads after conflict has been overcome. It is literally a *state of peace*, in the sense Ricœur uses the phrase. It exists only because a common element – *mutuum* – has already been recognized among the members of a community. In that sense, it presupposes that the difference between the alien and the self, between otherness and sameness, has been accepted »⁹¹.

Ce qui nous intéresse dans cette dernière citation, c'est que Hénaff affirme que pour que s'effectuent les rapports de mutualité, il faut qu'un « élément commun ait été reconnu entre les membres d'une communauté ». N'est-ce pas ce que Ricœur est amené à présupposer lorsqu'il attend des dons généreux en régime d'*agapè* qu'ils nous engagent dans le bien vivre-ensemble ? La définition de la mutualité développée par Hénaff n'invite-t-elle pas à faire l'hypothèse que Ricœur présuppose que ces dons vont, en quelque sorte, activer, réveiller quelque chose de commun entre les membres de la collectivité, à savoir une potentialité excessive qui les habite, une capacité d'*agapè* ? N'est-on pas conduit à poser une telle hypothèse pour pouvoir expliquer la performativité sociale attendue de l'échange de dons généreux en régime d'*agapè* ?

Au terme de cet article, nous espérons avoir pu montrer que la problématique du don chez Ricœur n'est pas sans susciter nombre de perplexités et sans mobiliser de lourds présupposés. Il nous semblait que l'exercice de revenir sur les travaux de Marcel Hénaff permettait de mieux identifier et questionner ces présupposés. Nous avons tenté de montrer que lorsque Ricœur parle de don cérémoniel, il s'agit en réalité de ce que Hénaff appelle don gracieux. La question qui se pose alors est de savoir si Ricœur n'attend pas du don gracieux quelque chose qu'il ne peut offrir.

Il reste que l'objet de la réflexion de Ricœur reste, à nos yeux, d'une importance capitale. Qu'est-ce qui, dans nos sociétés, est à même de nous unir et nous lier dans la lutte pour la reconnaissance, au-delà des formes de reconnaissance sociale instituées par la loi et l'argent ? A en rester à ces deux formes de reconnaissance, nos sociétés ne sont-elles pas condamnées à souffrir

⁹¹ *Ibid.*, pp. 18-19.

d'un « déficit de reconnaissance »⁹², pour reprendre les mots de Marcel Hénaff ? Qu'est-ce qui est à même de répondre à ce déficit ? Plutôt que de surestimer la puissance de l'amour, ne vaudrait-il pas mieux réfléchir à ce qui pourrait prendre le relais dans nos sociétés du processus de reconnaissance inter-groupes à l'œuvre dans le don cérémoniel ? Loin d'être clôturées, les questions ouvertes par la problématique du don restent, à nos yeux, tout à fait d'actualité.

⁹² M. Hénaff, *Le prix de la vérité*, *op. cit.*, p. 514. Dans les sociétés politiques, la « reconnaissance publique de chacun est assurée par la loi ; devant elle, tous les membres de la communauté citoyenne sont égaux. (...) Pourtant il est quelque chose que ce dispositif ne produit ni n'assure ou ne protège, c'est le lien d'appartenance de chacun à chacun ou même de chacun à tous. Ni l'appartenance civique, ni l'interdépendance économique ne me sollicitent à reconnaître autrui *personnellement* » (*Ibid.*, p. 513).