



UNIVERSITÀ
DEGLI STUDI
FIRENZE

FLORE

Repository istituzionale dell'Università degli Studi di Firenze

Pathologies de la reconnaissance

Questa è la Versione finale referata (Post print/Accepted manuscript) della seguente pubblicazione:

Original Citation:

Pathologies de la reconnaissance / E. Pulcini. - STAMPA. - (2009), pp. 403-425.

Availability:

The webpage <https://hdl.handle.net/2158/405727> of the repository was last updated on

Publisher:

Presses du CNRS

Terms of use:

Open Access

La pubblicazione è resa disponibile sotto le norme e i termini della licenza di deposito, secondo quanto stabilito dalla Policy per l'accesso aperto dell'Università degli Studi di Firenze (<https://www.sba.unifi.it/upload/policy-oa-2016-1.pdf>)

Publisher copyright claim:

La data sopra indicata si riferisce all'ultimo aggiornamento della scheda del Repository FloRe - The above-mentioned date refers to the last update of the record in the Institutional Repository FloRe

(Article begins on next page)

qui alimente des controverses sans fin et retarde finalement la solution du problème.

Où, pour prendre un exemple d'actualité, celui des jeunes issus de l'immigration, dont certains droits, comme le droit au travail ou à l'égalité de traitement dans la vie sociale, sont manifestement bafoués, le problème relève moins, à mon avis, d'une reconnaissance de leur particularité que d'une neutralisation, au contraire, de cette particularité lorsqu'ils participent à des concours sociaux qui, comme chacun sait, ajoutent aux critères de sélection habituelle un élément négatif de discrimination ethnique et spatiale. Et la question de justice substantielle est alors de savoir si les choses peuvent vraiment changer en l'absence d'une action légale clairement affirmative, volontariste et contraignante en faveur de ces populations, ce qui, là encore, soulève des controverses, notamment chez les

républicains les plus fervents.

Je voudrais souligner, en guise de conclusion, qu'il est possible qu'en dépit du succès massif mais éphémère des épreuves de recrutement pour les émissions de télé-réalité, beaucoup de gens ordinaires qui n'ont pas d'ambition narcissique démesurée, ne souhaitent pas finalement être reconnus au-delà de leurs

prérogatives d'être humains libres et égaux, soucieux avant tout de ne pas être méprisés par leur entourage et d'être traités de façon juste dans l'ensemble de leur vie sociale. Si on les ignore mais qu'on ne nuit en aucune façon à leur dignité, leurs intérêts ou leur bonheur, cela n'est peut-être pas très grave. Car de toute façon, la reconnaissance, au meilleur sens du terme, ce sont les autres qui la décident, pas ceux qui la demandent.

CERSES-CNRS-Paris 5

patrick.pharo@cerses.cnrs.fr

Pathologies de la reconnaissance

ELENA PULCINI

Ni reconnaissance ni méconnaissance

Dans la réflexion contemporaine sur la reconnaissance, on rencontre d'habitude l'opposition – initialement théorisée par Axel Honneth – entre reconnaissance et méconnaissance.

À l'idée positive de reconnaissance, conçue comme condition indispensable à l'auto-réalisation des individus et à une relation positive avec soi-même, on oppose le concept négatif d'un manque de reconnaissance, qui se traduit par des formes de « mépris » et engendre des processus d'humiliation et d'exclusion nuisant à l'identité et à la vie des personnes qui en sont l'objet.

Or, le type de reconnaissance que je voudrais analyser ici ne peut être ramené à aucune de ces deux polarités. Du moment qu'il n'équivaut ni à la reconnaissance positive ni à son absence, je propose de le définir comme une forme de *reconnaissance pathologique*, en associant le concept de *pathologie* aux « processus de développement de la société que l'on peut concevoir comme des développements faux ou déformés », selon ce que Honneth propose lui-même dans son texte *Pathologies du social* (Honneth, 1996). Il m'est ainsi permis de défendre mon hypothèse selon laquelle, dans ce troisième cas, même s'il y a effectivement reconnaissance, elle n'aboutit tout de même pas à l'auto-réalisation des personnes.

En second lieu, bien que je partage avec certains auteurs (Honeth lui-même, Caillé-Lazzeri, Ricoeur) la prémisse que l'on peut résumer la reconnaissance à trois formes fondamentales, relatives aux trois sphères essentielles des rapports humains (tout d'abord que mon attention se tourne surtout vers la troisième forme : c'est-à-dire vers la reconnaissance qui se produit dans le domaine des relations sociales. À ce propos, Honeth et d'autres auteurs ont parlé de reconnaissance en tant qu'approbation solidaire, qui se traduit pour le sujet en auto-approbation et en estime de soi-même. Ici, la valeur *morale* de la reconnaissance – qui appartient aussi, par ailleurs, aux autres formes fondées sur la relation d'amour (produisant la confiance en soi) et sur la relation juridique (produisant le respect de soi-même) – apparaît tout à fait claire, et est confortée par la prémisse selon laquelle l'approbation de la part de l'autre (l'« autre généralisé » de Mead) produit l'estime de soi et le renforcement de la dignité et de l'intégrité de la personne¹.

Or, dans le concept de *reconnaissance pathologique*, cette valeur morale se perd pour deux raisons fondamentales que je voudrais justement tenter d'analyser : la première est que ce que le sujet désire (ou prétend) n'est pas tant l'approbation de l'autre, mais son *admiration*, la confirmation de sa propre distinction, de sa propre excellence ou supériorité ; la deuxième est que, même quand il se contente de la pure considération qui lui vient de l'autre, le sujet est prêt à tout pour l'obtenir, même à une *trahison de soi-même* causée, comme on le verra, par la dynamique *mimétique*.

1. Un développement ultérieur et plus radical par rapport à Honeth de l'idée de reconnaissance dans son acception morale, que je me limite ici à esquisser, est celui théorisé par Paul Ricoeur dans son *Parcours de la reconnaissance* (Ricoeur, 2004), lequel propose de dépasser l'idée même de « lutte pour la reconnaissance » et de concevoir des procès pacificateurs de reconnaissance réciproque à travers l'inscription du concept de reconnaissance dans le cadre de la théorie du don cérémonial (pour laquelle cf. Hénaff, 2002).

En d'autres termes, cette fois la reconnaissance devient non plus une prétention morale qui a pour but la réalisation de soi et de la « bonne vie », mais un objet de *passion*, quelque chose que le sujet veut obtenir à tout prix, en arrivant jusqu'à agir d'une manière plus ou moins consciente *contre lui-même*.

La vision de la reconnaissance en tant que passion nous ramène évidemment, en premier lieu, au thème bien connu de la « lutte pour la reconnaissance » qui naît justement avec la modernité.

En produisant le passage de l'« honneur » à la « dignité » nous rappelons Charles Taylor –, la société moderne pose les conditions pour une reconnaissance paritaire et égale pour tout le monde, mais de ce fait, elle fait naître la conscience du caractère problématique de son acquisition et engendre l'inévitabilité d'une compétition réciproque (Taylor 1993 ; Taylor 1994).

La dissolution de la société fondée sur l'inégalité, d'où naît l'idée moderne de dignité en tant que droit universel des individus, produit un changement radical des sources de l'identité, non plus liée à des rôles extérieurs mais fondée sur l'intériorité d'un Moi indépendant et affirmé de tout lien préliminaire. Dès lors, la reconnaissance prend une importance nouvelle et cruciale, puisqu'elle devient l'instrument décisif pour la construction d'une identité qui n'est plus donnée a priori ; elle se configure toutefois en tant que but toujours incertain d'une recherche permanente et difficile. Le Moi indépendant est en effet aussi un Moi déraciné et affaibli par la perte de toute appartenance ; c'est un Moi isolé et « sans abri » dont l'identité dépend essentiellement du regard et de la confirmation de l'autre. Lorsque la reconnaissance devient, dans une société d'égaux, un but accessible en puissance à tout le monde en raison du droit universel à la dignité, elle perd toute certitude et exige l'engagement, la lutte et la mobilisation individuelle, tout en étant exposée au risque de l'échec.

En d'autres termes, la modernité donne naissance à une « lutte pour la reconnaissance » qui en complicité le décor

La passion de la reconnaissance et le Moi mimétique

On repère l'origine d'une *passion pour la reconnaissance* déjà chez Hobbes où, même si le concept de reconnaissance n'apparaît pas d'une manière explicite, on peut tout de même déduire légitimement l'idée d'une « lutte pour la reconnaissance » et d'un conflit identitaire⁴.

Il est vrai que, chez Hobbes, prévaut l'image des individus en tant que machines poussées par leurs désirs et visant à l'acquisition de biens matériels et à la poursuite de leurs propres intérêts, donc en tant qu'atomes sans qualités spécifiques et préoccupés surtout de la lutte pour la survie. Mais il est vrai aussi qu'il apparaît dans son anthropologie un besoin de reconnaissance lié à la lutte pour l'« honneur », puisque c'est là le signe de la reconnaissance de l'ensemble des qualités et des valeurs d'un homme – de la beauté à la réputation, de la force à la richesse (Hobbes 1987, p. 85 et suivantes ; Hobbes 1985, p. 59-61.) – que Hobbes résume dans le concept de « pouvoir » : « La reconnaissance du pouvoir s'appelle honneur ; et honorer un homme (dans l'intimité de son esprit) signifie concevoir ou reconnaître que cet homme a une supériorité ou un excès de pouvoir sur celui qui lutte ou se compare avec lui. Et les signes selon lesquels un homme reconnaît chez un autre un pouvoir ou une supériorité sur son concurrent sont honorables » (Hobbes 1985, chap. VIII, p. 59 ; traduit par l'auteur).

Les individus hobbesiens se soucient tellement d'obtenir par les autres la reconnaissance de leur propre valeur et pouvoir, qu'ils l'exigent pour ainsi dire à tout prix, de façon indépendante de toute vertu ou mérite. « Chaque homme, en effet, veille à ce que son voisin l'évalue au degré auquel il s'apprécie lui-même ; et à tout signe de mépris ou d'évaluation insuffisante, il s'efforce naturellement autant qu'il l'ose (et cela, parmi ceux qui n'ont aucun pouvoir pour les tenir tranquilles, est bien assez pour qu'ils se détruisent l'un l'autre) d'attacher une évaluation plus grande

⁴ Il ne faut donc pas attendre Hegel, contrairement à ce que soutient Axel Honneth (Honneth 2002), pour voir apparaître le conflit identitaire.

conflituel : les hommes ne s'opposent pas seulement pour la défense de leurs propres intérêts, comme nous l'enseignait le paradigme consolidé de l'« individualisme possessif » (Macpherson 1973), mais aussi parce qu'ils veulent être reconnus par les autres selon leur propre *identité*².

Dès lors, on ne peut plus éluder une question capitale : la reconnaissance de *quelle* identité ? Et à quel prix ? Ce qui implique qu'il faille accepter l'invitation faite par Caillé et Lazzari à se poser la question plus générale : la reconnaissance *de quoi* ? (Lazzari-Caillé 2004)

À partir de cette question, on peut saisir le risque de la dégénérescence pathologique. La reconnaissance qui se configure d'abord comme une prétention légitime et universelle peut devenir en puissance l'objet de ce que j'ai appelé ailleurs la « passion du Moi » (Pulcini 2001) : d'un Moi prêt à tout – même à la fiction et à la trahison de soi-même – pour obtenir de l'autre la confirmation non seulement de sa propre valeur et dignité, mais aussi de sa propre supériorité et distinction, ou de qualités et mérites qu'il ne possède pas.

Ma thèse, que je voudrais développer par la suite en analysant certains moments significatifs de la pensée moderne, est que l'issue de cette passion identitaire consiste dans la construction d'un *faux Moi* et de *relations sociales non authentiques*.

Mais cela veut dire aussi que la reconnaissance en tant que dimension *morale* n'est pas une *donnée* que nous pouvons accepter *a priori*, mais quelque chose qui exige une herméneutique et une gestion des passions ; qui exige, pourrît-on dire, un *travail émotif* pour en corriger ou en éviter les dérives pathologiques possibles.

² Sur la distinction entre le « conflit d'intérêts » et le « conflit de reconnaissance », cf. outre Honneth, Pizzorno, 1993.

³ Sur le concept d'« authenticité » et en particulier sur celui de *Moi authentique* entendu comme celui qui est capable d'être fidèle à soi-même, cf. Taylor 1994.

de soi non authentique : « Nous ne nous contentons pas de la vie que nous avons en nous et en notre propre être ; nous voulons vivre dans l'idée des autres d'une vie imaginaire, et nous nous efforçons pour cela de paraître. Nous travaillons incessamment à embellir et conserver notre être imaginaire, et négligeons le véritable » (Pascal 1962, p. 84). Incapables de supporter la discordance entre ce qu'ils sont et ce qu'ils voudraient être, les hommes se précipitent, sous l'impulsion émotive puissante de l'amour propre, à un processus de dissimulation et de déguisement qui tend à obtenir de l'autre la confirmation nécessaire à combler la perception de son propre manque et imperfection.

« Ainsi – dit Pascal – la vie humaine n'est qu'une illusion perpétuelle ; on ne fait que s'entre-tromper et s'entre-flatter (...). L'homme n'est donc que déguisement, que mensonge et hypocrisie, et en soi-même et à l'égard des autres. »

Pierre Nicole remarque, en outre, subtilement que le masque produit non pas seulement une tromperie à l'égard des autres, mais une sorte d'*auto-tromperie* inconsciente qui pousse chacun à confondre sa propre identité avec le phantasme illusoire de soi-même, avec l'image de soi désirée : « ... il se regarde

continuellement, et il ne se voit jamais véritablement, parce qu'il ne voit au lieu de lui-même que le vain fantôme qu'il s'en est formé » (Nicole 1971, p. 209).

Cette identification inconsciente avec le masque rend les hommes tout à fait dépendants de la confirmation et de l'estime des autres : « Le commerce de la civilité du monde fait le même effet à l'égard de ceux qui y vivent. Car, comme il est tout rempli de témoignages d'estime et d'affection, d'égards, d'applications, il leur donne lieu de se représenter à eux-mêmes, comme aimés et estimés, et par conséquent comme aimables et estimables »

L'amour propre travaille donc de manière souterraine en se manifestant comme prétention à la reconnaissance, qui vise à satisfaire le désir d'auto-affirmation produit par la conscience de sa propre faiblesse et inadéquation : « Il se fait le centre de tout : il voudrait dominer sur tout, et que toutes les créatures ne fussent occupées qu'à le contenter, à le louer, à l'admirer (...). Nous

de ceux qui le méprisent en lui causant du dommage, et des autres par l'exemple » (Hobbes 1987, p. 119 ; *traduit par l'auteur*). Ils sont prêts à se battre au moindre signe de dépréciation ou de mépris venant de l'autre, jusqu'à la destruction réciproque. Ils réagissent avec violence à la moindre manifestation de méconnaissance, dominant origine à un état de conflictualité féroce « pour des riens, comme un mot, un sourire, une opinion différente et tout autre signe d'évaluation insuffisante, ou directement à l'égard de leur propre personne ou indirectement à l'égard de leurs parents, de leurs amis, de leur nation, de leur profession ou de leur nom » (Hobbes 1987, p. 120 ; *traduit par l'auteur*).

On voit donc avec Hobbes une *passion pour la reconnaissance* qui est essentiellement une *passion du Moi*, tout à fait différente de ce que j'ai appelé ailleurs la « passion de l'utile » (Pulcini 2001) ; et qui n'a plus rien à faire avec l'honneur aristocratique, puisqu'elle pousse au conflit des individus libres et égaux, mais dramatiquement caractérisés par un manque constitutif et décidés à obtenir à tout prix l'approbation et la considération des autres.

2.1.

Mais si cette passion aboutit à l'agression réciproque, un conflit et à la guerre chez Hobbes, on découvre dans la réflexion critique de ses contemporains, les moralistes jansénistes, qu'un autre danger plus invisible et insidieux niche en elle, à savoir la

trahison de soi-même.
Pascal, La Rochefoucauld, Nicole décrivent un individu poussé par un besoin de reconnaissance de son propre Moi tellement fort qu'il en arrive à se trahir lui-même, à échanger son identité véritable contre un masque qui le rende acceptable et admissible aux yeux de l'autre.

Le Moi pascalien, affligé par un manque infini et par une vision dévalorisante de soi-même, incapable d'accepter sa propre vérité misérable et décevante, réagit avec un amour de soi (« amour propre ») hypertrophique qui le pousse à dissimuler son propre être, à tromper les autres et lui-même avec la construction d'une image

tout une fonction positive non seulement pour la cohésion sociale, mais aussi pour la promotion du progrès économique et social. On peut déduire la présence d'une passion de la reconnaissance chez Mandeville dans l'analyse de l'orgueil (*pride*) vue comme passion primaire du Moi. En tant qu'effet de l'inclination naturelle à la préférence pour soi-même (*self-loving*), l'orgueil pousse les hommes à une surevaluation d'eux-mêmes qui cherche chez l'autre la confirmation de leur propre supériorité (Mandeville 1987, p. 42). L'honneur même, remarque Mandeville en reformulant de manière radicale la critique de l'honneur dans la pensée du XVII^e siècle, n'est autre qu'une manifestation extérieure de l'orgueil. Vide de toute vertu aristocratique, l'honneur se réduit désormais à la « bonne opinion des autres » (Mandeville 1987, p. 39) que chacun veut obtenir indépendamment de tout mérite ou qualité et que, surtout, en devenant propriétaire de richesse, on peut acheter comme toute marchandise, en signe de supériorité et distinction (Mandeville 1978, p. 238)⁵.

On atteint chez Mandeville la pleine maturité du paradigme de l'*homo oeconomicus*, qui pose dans la richesse et dans l'acquisition des biens matériels le fondement même de l'auto-réalisation individuelle et du progrès social (cf. Dumont 1984). Dans ce contexte, l'orgueil perd toute caractéristique négative et est affranchi de toute condamnation morale, pour devenir le ressort indispensable de la *conduite d'émulation* sur laquelle peut se fonder une société prospère et puissante, capable de satisfaire les aspirations et les désirs d'individus poussés à la recherche sans limites du mieux⁶. Il s'impose en effet comme le mobile même du cycle économique tout entier (consommation-production-commerce) d'une société qui a fait de la compétition et de la concurrence des facteurs indispensables à la croissance.

5. Comme on le verra plus avant, le thème de la richesse en tant que signe de distinction et moyen pour obtenir l'admiration, revendra dans la réflexion de Smith et de Rousseau.
6. Il s'agit d'un *topos* de la pensée de Mandeville : la vision des passions en tant que facteurs d'émulation de cet « effort continu de se dépasser l'un l'autre » (Mandeville 1987, 84) qui produit des effets bienfaisants tant sur le plan privé que sur le plan public.

voudrions que tous les autres nous aimassent, nous admirassent, plussent sous nous, qu'ils ne fussent occupés que du soin de nous satisfaire » (Nicole 1971, p. 240).

Tout cela présuppose évidemment ce que j'ai défini ailleurs comme une *anthropologie du manque* (Pulcini 2001) : c'est-à-dire la naissance, à partir de Montaigne et de la première modernité, d'un sujet faible et vide qui réagit à la découverte de sa propre fragilité et imperfection à travers l'auto-affirmation hypertrophique de soi-même et la dissimulation de sa propre vérité. Mais ce qu'il importe de souligner ici est que, pour être reconnus, les hommes doivent *apparaître* différents de ce qu'ils *sont*. On voit donc affleurer cette opposition *être/paraître* qui, comme on le verra, sera pleinement théorisée par Rousseau. Les individus cachent leur identité véritable, renoncent à leur nature authentique, en s'identifiant avec l'image qui fait d'eux un objet d'admiration et d'estime : « Nous sommes tellement habitués à nous déguiser devant les autres – dit la Rochefoucauld – que nous finissons par nous déguiser devant nous-mêmes » (La Rochefoucauld 1978, p. 123).

Le Moi devient son propre masque ; il se trahit lui-même afin d'être ce que l'autre veut qu'il soit.

On voit ici l'origine du *processus mimétique* dans lequel René Girard a découvert le fondement même de l'identité individuelle et des relations sociales (Girard 1981) : le Moi construit son propre masque en se regardant avec les yeux de l'autre (peu importe qu'il soit réel ou imaginaire), avec lequel il instaure un rapport essentiellement imitatif. Ce qui aboutit à un *paradoxe* évident : la reconnaissance de la part des autres, intensément désirée par l'individu en tant que facteur nécessaire pour la construction de sa propre identité, *légitime de fait une fausse identité* : fausse non seulement parce qu'elle trompe les autres, mais aussi parce qu'elle se fonde sur une auto-tromperie.

2.2.

L'idée du masque et de la construction d'une fausse identité revient chez Mandeville, où l'idée de dissimulation prend malgré

Moi qui aboutit de nouveau à l'issue paradoxale que j'ai déjà soulignée : la reconnaissance de la part de l'autre, nécessaire pour l'auto-réalisation, exige la construction d'une fausse identité en la légitimant à son tour.

Parcours vers la reconnaissance morale

Ni le pessimisme janséniste ni le diagnostic désenchanté de Mandeville ne paraissent donc fournir les bases d'une idée de reconnaissance morale.

Pour que cette idée prenne consistance, il faut attendre la réflexion d'Adam Smith, chez qui on trouve, ne serait-ce qu'implicitement, une opposition entre la passion de la reconnaissance et la reconnaissance morale.

Smith part d'un diagnostic semblable à celui de Mandeville. Il voit dans le *self-love*, qu'il faut entendre comme un désir de se distinguer et d'être préféré, la pulsion émotive fondamentale de l'agir humain (Smith 1991, p. 110). Le *self-love*, en effet, « peut-être le plus fort de nos desirs », est ce qui provoque la « course à la richesse » (Smith 1991, p. 111), c'est-à-dire la pulsion à l'acquisition qui est le propre de l'*homo oeconomicus* moderne. « Quel est le but – se demande Smith – de tout le mouvement

et la lutte de ce monde ? Quel est le but de toute l'ambition et la cupidité, de la recherche de la richesse, du pouvoir, et de la prééminence ? D'où vient cette émulation qui traverse tous les rangs, et quels sont les avantages que l'on recherche dans ce grand but de la vie humaine que l'on appelle l'amélioration de sa propre condition ? Tous les avantages que l'on peut attendre de cette amélioration sont d'être observé, considéré avec sympathie, complaisance et approbation. Nous ne sommes pas intéressés par l'aisance et par le plaisir, mais par la vanité. Toutefois, la vanité est toujours fondée sur la conviction d'être l'objet de l'attention ou de l'approbation » (Smith 1991, p. 66 ; traduit par l'auteur). Les hommes désirent la richesse et rivalisent àprement entre eux pour l'obtenir, non pas seulement pour sa valeur matérielle et pour son utilité intrinsèque, mais surtout parce que la richesse – objet désiré par tout le monde – est le « signe », la preuve

Il ne faut donc pas condamner ni éliminer l'orgueil, mais l'alimenter au contraire, soutient Mandeville, tout en reconnaissant sans scrupules ses potentialités destructrices lorsque cette passion se manifeste à l'extérieur, dans sa vérité la plus crue (Mandeville 1987, p. 249).

Indispensables et vitales, les passions deviennent dangereuses pour l'identité individuelle et le lien social seulement lorsqu'elles se montrent dans leurs expressions les plus brutales, en se dévoilant à l'extérieur.

Il s'agit donc, pourrait-on dire avec Jean Starobinski, de trouver « le remède dans le mal », c'est-à-dire de découvrir dans la dynamique même de l'orgueil les solutions possibles à ses excès associés. Du moment que l'orgueil est aussi un désir d'estime et d'admiration, les hommes seront poussés empiriquement à en dissimuler les manifestations les plus gênantes et dangereuses, les symptômes socialisés, pour obtenir l'approbation et la reconnaissance des autres : « Les règles dont je parle – dit Mandeville – consistent dans un gouvernement habile de nous-mêmes, dans un étouffement des appétits et dans la dissimulation devant les autres des sentiments véritables de nos cœurs... » (Mandeville 1987, p. 42 ; traduit par l'auteur).

Tout cela signifie que la société se fonde pour Mandeville sur une « comédie des bonnes manières », sur une « élégante duperie » (Mandeville 1987, p. 50) ; il ne s'agit que d'une gigantesque construction hypocrite, qui peut durer, mais aussi progresser et se développer, à condition que les individus reconnaissent réciproquement leur propre masque, en cachant leur identité véritable. Mandeville renonce à toute considération morale et reconnaît sans scrupules la nécessité du masque dans le but d'une coexistence civile équilibrée du progrès social et économique. Les hommes cachent leur nature véritable et simulent des qualités qu'ils ne possèdent pas, en enflant consciemment un masque qui vise à tromper l'autre et à se conformer à ses attentes, dans le but d'être confirmés dans leur propre identité. Bien qu'ici la dissimulation soit l'objet d'un choix actif et volontaire qui rend conscient le processus mimétique, on se trouve quand même en présence d'une conduite mimétique du

Chacun perçoit que les autres ne pourront jamais le suivre dans une préférence marquée pour lui-même, et par conséquent, pour agir de manière que le spectateur impartial puisse identifier avec les principes de sa conduite – ce qu'il désire par-dessus toute chose – ... il doit humilier l'arrogance de l'amour propre pour le reconduire à un niveau que les autres puissent partager » (Smith 1991, p. 111 ; traduit par l'auteur).

Poussé par l'interaction sociale à se regarder « avec les yeux des autres » (Smith 1991, p. 150), l'individu smithien se dédouble en un Moi passionnel qui agit et un Moi spectateur qui juge, en revêtant les critères d'évaluation propres d'un *troisième* spectateur impartial, imaginaire et hypothétique (Smith 1991, p. 153), qui exige la modération du *self-love* pour que le Moi ne devienne pas l'objet d'une condamnation morale.

Le remède est donc interne à la dynamique mimétique et au *self-love* même, conçu selon une double acception : c'est-à-dire à la fois comme désir d'admiration et comme désir d'approbation. En d'autres termes, l'amour de soi – soit ce *désir d'admiration* qui pousse les hommes à courir inlassablement après la richesse et le pouvoir – est corrigé et limité par l'amour de soi, c'est-à-dire par un *désir d'approbation* et d'*estime*. Les hommes, pourrait-on dire alors, renoncent à la *passion pour la reconnaissance*, c'est-à-dire à la reconnaissance en tant que « lutte pour la préférence »⁸, cause de conflictualité sociale et de corruption morale, en faveur de la reconnaissance morale, qui appelle l'approbation d'un autre qui dispose de critères d'évaluation inspirés par le bien commun.

Mais Smith va plus loin, puisque l'idée de reconnaissance morale implique en effet un passage ultérieur, plus radical et subtil, qui introduit la nécessité d'une *auto-reconnaissance*. Il ne suffit pas, dit Smith, d'obtenir l'approbation des autres. Nous pouvons en effet, comme Mandeville le propose, simuler une conduite appropriée et rendre possible une interaction sociale équilibrée, tout en étant conscients que l'on n'est pas digne de l'approbation des autres. Mais les hommes, précise Smith en engageant explicitement une polémique avec Mandeville

8. L'expression est de Charles Taylor 1993.

symbolique de leur propre distinction⁷, et par conséquent, ce qui permet d'obtenir la considération et l'admiration universelles. « Le désir de devenir les objets appropriés d'un tel respect, de mériter et d'obtenir du crédit et un rang parmi les autres, est peut-être le plus fort de tous nos désirs ; et par conséquent, l'anxiété d'obtenir les avantages de la fortune est beaucoup plus susceptible d'être stimulée par ce désir que celui de se procurer ce qui nous sert pour satisfaire les nécessités et les comforts du corps, que l'on peut toujours satisfaire très facilement » (Smith 1991, p. 288 ; traduit par l'auteur).

Les hommes désirent ce que les autres désirent (richesse, pouvoir) pour conquérir la « position sociale » (Smith 1991, p. 76) que l'on acquiert seulement avec la reconnaissance des autres.

Le *processus mimétique* se rapporte donc pleinement au désir même, nous conduisant ainsi au cœur de la dynamique girardienne : A désire C parce que B désire C. Les désirs de l'individu smithien dépendent du désir de l'autre ; et l'objet même du désir a moins d'importance que la relation mimétique avec l'autre.

Cela ne veut pas dire qu'il y ait chez Smith une délégitimation du *self-love* et de la « course à la richesse ». Au contraire, la dynamique mimétique des passions est une condition nécessaire au progrès et au bien-être, le fondement précieux de la « richesse des nations » (Smith 1991, p. 247-249). Mais il suffit de contrôler et de contenir les excès de l'amour de soi qui peuvent être des causes de désordre social et moral.

Le danger intrinsèque à une manifestation illimitée des passions est en effet de perdre justement ce que les hommes « désirent par-dessus toute chose », c'est-à-dire l'approbation de ce que Smith appelle le « spectateur impartial », soit une figure représentative d'un Moi social moyen, capable de juger une conduite « appropriée », c'est-à-dire digne d'approbation sociale et morale.

7. Sur ce point, cf. Dupuy-Dumouche 1979.

l'idée de reconnaissance pathologique se configure pleinement comme l'effet de ce que nous pouvons justement définir, avec Honneth, des « pathologies du social » : c'est-à-dire d'une structure sociale corrompue et injuste qui empêche toute auto-réalisation individuelle.

Le désir de reconnaissance, provoqué par la passion de l'amour propre⁹, est pour Rousseau intrinsèque à la naissance même de la socialité : « ... Sîtôt que les hommes eurent commencé à s'apprécier mutuellement et que l'idée de la considération fut formée dans leur esprit, chacun prétendit y avoir droit ; et il ne fut plus possible d'en manquer impunément pour personne » (Rousseau, 1970a, p. 326). L'apparition des premières formes de lien social génère la comparaison réciproque et la compétition, rend les hommes dépendants de l'estime et de la considération de l'autre, engendrant ainsi la *passion de la distinction* (Rousseau, 1970a, p. 326) : passion originare et dominante, à laquelle puise, comme Smith l'avait déjà souligné, le désir même de richesse (Rousseau, 1970a, p. 346).

L'envie de se distinguer et d'être reconnus pousse les hommes à aspirer à ce que les autres désirent, à chercher à obtenir tout ce qui, comme la richesse, est l'objet de la considération et de l'admiration universelles, produisant la rivalité et l'hostilité. En donnant naissance à la dynamique mimétique du désir, la passion de la reconnaissance produit donc, en premier lieu, l'état de *conflictualité* et de *désordre* que l'on a déjà rencontré chez Hobbes, et qui engendrera la société injuste et inégale décrite dans le *Discours sur l'inégalité*.

Mais pas seulement. Elle est à l'origine d'une *autre pathologie* qui concerne plutôt l'identité individuelle et qui consiste, comme les jansénistes l'avaient déjà compris, en la *trahison de soi* de la part de l'individu (cf. Pulcini 2001). Le désir d'obtenir l'estime publique incite en effet les individus à

9. « L'amour propre n'est qu'un sentiment relatif, factice et né dans la société qui porte chaque individu à faire plus de cas de soi que de tout autre, qui inspire aux hommes tous les maux qu'ils se font mutuellement, et qui est la véritable source de l'honneur » (Rousseau 1970a, p. 366).

(Smith 1991, p. 422 et suivantes), ne veulent pas seulement la reconnaissance extérieure, ils veulent aussi en être dignes. Ils ne veulent pas seulement être estimés, mais estimables (Smith 1991, p. 154).

Il y a donc une discordance potentielle entre l'approbation extérieure (du « man without ») et l'auto-approbation (du « man within »), qui laisse entrevoir une *issue possible au mécanisme mimétique*. Avant d'obtenir le consentement de l'autre, les hommes veulent être certains de l'auto-approbation, de l'estime *de soi* (Smith 1991, p. 336 et suivantes), c'est-à-dire d'une approbation fondée sur l'auto-reconnaissance de leur propre valeur et dignité, de leurs propres qualités morales (Smith 1991, p. 159). « Dans ce cas, son auto-approbation n'a besoin d'aucune confirmation de la part de l'autre. Elle est suffisante en elle-même et il en est satisfait. Cette auto-approbation est le but principal, sinon le seul, dont il peut ou devrait s'occuper » (Smith 1991, p. 159 : *traduit par l'auteur*).

La reconnaissance morale pré suppose donc une préoccupation, pas seulement instrumentale, mais *authentiquement morale* pour le bien commun, et qui implique une transformation des passions et un perfectionnement moral du Moi. En outre, il est légitime d'entrevoir dans l'auto-reconnaissance une *rupture possible de la dynamique mimétique* : c'est-à-dire la configuration d'une identité qui se construit aussi de manière indépendante du regard et du jugement de l'autre, puisqu'elle trouve dans sa propre intériorité les sources de sa propre moralité.

Toutefois, la solution smithienne est évidemment limitée en ce qu'elle reste exclusivement liée aux valeurs et aux principes de la société concurrentielle et compétitive, pour laquelle Smith cherche en effet une légitimation plus solide, en montrant comment elle trouve en son propre sein le remède à ses excès et à ses pathologies.

3.1.

Il n'y a donc pas, chez Smith, cet aspect radicalement *critique* de l'existant que l'on trouve dans la réflexion rousseauienne, où

Donc, si la reconnaissance exige la fiction et le dédoublement de l'identité, l'aliénation et l'homologation, être reconnu par les autres équivaut, de manière paradoxale, à renoncer à soi-même, ou mieux, comme le dirait Charles Taylor, à sa propre authenticité¹¹ ; cela équivaut à trahir son propre Moi original et véritable.

À partir de ce diagnostic, on découvre chez Rousseau deux solutions, dont on peut saisir l'actualité et qui visent à préfigurer la possibilité d'une reconnaissance morale, solutions dans lesquelles, il faut le préciser tout de suite, il ne se limite pas comme Smith à corriger les excès de la société compétitive au moyen d'une formation morale du Moi fondée sur l'auto-reconnaissance et sur le sentiment de sa propre dignité, puisqu'il suppose que le Moi est capable de se placer émotionnellement en dehors de la dynamique sociale existante.

La première de ces deux solutions propose en effet de changer l'objet du désir mimétique.

Dans ce cas, Rousseau ne parait pas considérer la possibilité d'un désir autonome au regard de la *mimésis*, confirmant par là sa structure essentiellement ternaire. Il est inévitable que les hommes veuillent ce qui fait d'eux un objet d'admiration des autres, qu'ils désirent ce que les autres désirent : « Il est donc certain que c'est moins en nous-mêmes que dans l'opinion d'autrui que nous cherchons notre propre félicité (...) Tous veulent être admirés : voilà la secrète et dernière fin des actions des hommes. Il n'y a que les moyens de différents » (Rousseau, *Fragments politiques*, 1970b, p. 657).

Il s'agit alors de faire de telle manière que les hommes obtiennent l'admiration des autres en tournant leurs préférences non pas vers la richesse ou vers le pouvoir, mais vers la « vertu », c'est-à-dire vers des objets moraux : « Il s'agirait d'exciter le désir et de faciliter les moyens de s'attirer par la vertu la même admiration qu'on ne sait s'attirer aujourd'hui (que) par la richesse » (*ibidem*, p. 502). Faire de la vertu l'objet

11. Ce n'est pas par hasard que Charles Taylor considère Rousseau comme le premier théoricien de l'idée d'*authenticité* (Taylor 1994).

construire leur propre identité selon les attentes et les valeurs de l'autre. Il les induit à simuler certaines qualités qu'ils ne possèdent pas, afin de *paraître* différents de ce qu'ils sont réellement. « ... et ces qualités étant les seules qui pouvaient attirer de la considération, il fallut bientôt les avoir ou les affecter. Il fallut pour son avantage se montrer autre que ce qu'on étoit en effet. Être et paraître devinrent deux choses tout à fait différentes, et de cette distinction sortirent le faste imposant, la ruse trompeuse, et tous les vices qui en sont le cortège » (Rousseau, 1970a, p. 311).

Rousseau développe d'une manière radicale l'immanence janséniste en faisant de l'opposition entre l'être et le paraître le noyau même d'une socialité déformée et d'une identité initiée à sa vérité la plus profonde, de sorte qu'il confère au thème du masque une valeur tout à fait négative. Du moment que la valeur de chacun se mesure selon l'estime des autres, l'identité se construit à partir du regard de l'autre, représentée par un nouveau sujet social puissant, à savoir l'« opinion » (Rousseau, 1970a, p. 350). En proie à la « fureur de se distinguer », l'homme sort « en dehors de lui-même » et devient complètement dépendant des désirs et des jugements de l'autre, à partir desquels il construit son propre Moi en s'aliénant lui-même.

L'exigence mimétique d'être selon l'autre, causée par la passion de la reconnaissance, produit donc sur le plan subjectif une fausse identité ; en outre, elle crée sur le plan social des processus d'homologation et de nivellement, comme Rousseau le montre très bien dans *Le Discours sur les sciences et les arts* (Rousseau 1970, p. 215).

Il saisit ici, entre autres, la genèse d'un phénomène qui sera par la suite au centre de la critique de la modernité et de la démocratie faite par Tocqueville et par Hannah Arendt (Tocqueville 1968 ; Arendt 1964) : c'est-à-dire ce *conformisme* universel qui ne produit pas seulement l'incertitude et le manque de confiance réciproque, en donnant lieu à une sorte de civilisation du soupçon¹⁰, mais qui efface aussi toute différence et toute originalité du Moi.

10. Cf. Rousseau 1970, p. 215-216.

même du désir signifie donner à la dynamique mimétique un caractère intrinsèque qui permet d'adhérer à l'opinion sans subir les effets aliénants et falsifiants. Une société juste n'élimine pas l'opinion, mais en élimine le pouvoir aliénant en la fondant sur des valeurs morales : « Chez tous les peuples du monde, ce n'est point la nature mais l'opinion qui décide du choix de leurs plaisirs. Redressez les opinions des hommes et leurs mœurs s'épuront d'elles mêmes » (Rousseau, 1970c, p. 831).

Or, « redresser les opinions », cela veut dire en premier lieu mettre en acte un processus de *non identification* avec l'extrême et de correction des pathologies de l'existant. Le Moi qui se conforme à une opinion droite pour en obtenir l'admiration et l'estime, le Moi qui désire et reçoit la reconnaissance de l'autre ne peut être dans ce cas que le *Moi moral*, en tant que condition essentielle d'une société juste.

Il faut remarquer ici que par rapport à la vision girardienne du caractère insignifiant de l'objet¹², la proposition de Rousseau paraît ouvrir des possibilités nouvelles puisqu'elle revalorise l'importance de l'objet et du choix subjectif de l'objet. Elle présente pourtant deux difficultés et deux dangers auxquels je peux seulement faire allusion ici : le premier est celui d'un certain vicieux entre l'individu vertueux et la société juste ; le deuxième est celui d'opposer à la fausse homologation de la société injuste et corrompue une uniformité morale qui risque de niveler les différences¹³.

À ces difficultés, paraît répondre d'une manière impléable la deuxième solution que l'on peut déduire surtout des écrits

12. Chez Girard le désir mimétique qui engendre la violence, aboutit à l'individuation d'une victime (bouc émissaire) qui institue un lien intrinsèque entre la violence et le sacré (Girard 1980). En supprimant le pouvoir de mise en ordre par le sacré, la modernité rompt ce lien et ouvre évidemment des espaces de liberté. Mais elle produit en même temps un désir qui devient illimité et par conséquent de plus en plus exposé à l'échec et à une réitération infinie, indifférente à l'objet. Le désir illimité introduit une nouvelle forme de violence mimétique à laquelle on peut se soustraire seulement, selon Girard, à travers l'amour en tant que dimension tout à fait autre par rapport à la violence.

13. Sur ce deuxième risque, cf. Taylor 1993, pp.73-74

Mais si le danger de la dynamique mimétique est, comme nous l'avons vu, la reconnaissance pathologique, le danger intrinsèque à l'éthique de l'authenticité est pour ainsi dire l'*absolutisation de la différence*. En d'autres termes, le Moi authentique risque, comme le montre le parcours roussseauien lui-même, de se renfermer dans une sorte de subjectivisme autarcique, de cohérence rigide et de fidélité absolue à soi-même qui finit par entraver toute capacité de dialogue et d'interaction réelle avec l'autre.

L'image du « promoteur solitaire », renfermé dans l'espace immunisé d'une solitude narcissique, est en effet l'expression

14. On peut faire référence, à ce propos, aux deux parcours de Julie dans la *Nouvelle Héloïse* et *L'Emile* (Rousseau, 1981, 1992), tous les deux caractérisés, malgré les profondes différences, par un parcours émotif difficile qui vise au recouvrement de l'authenticité du Moi, contre les déformations produites par la société.

naissance et éloquente d'une dérive identitaire qui sera destinée à devenir une des pathologies les plus inquiétantes de la modernité jusqu'à la société contemporaine¹⁵. Le risque du Moi authentique est de voir l'autre uniquement en tant que *miroir* de sa propre identité ; de telle manière qu'en vidant l'autre de sa propre substance et spécifique, le désir de reconnaissance devient une prétention unilatérale qui perd toute réciprocité.

Cela ne veut pas dire toutefois qu'il faille renoncer à l'idée d'authenticité, dès lors qu'elle se fonde, comme je voudrais le suggérer, sur la valorisation du concept de *différence* dans un double sens : c'est-à-dire non pas seulement en tant que différence par rapport à l'autre, mais en tant que différence par rapport à soi-même¹⁶. Et cela exige, ajouterai-je, le recours à un concept non essentialiste d'authenticité. Dans cette perspective, le Moi authentique reste donc fidèle à sa propre identité originale et différente, pour laquelle il désire légitimement la reconnaissance de l'autre ; mais c'est en même temps un Moi capable de voir le caractère *contingent* de sa propre identité, toujours exposée à d'autres développements et à d'autres configurations possibles, indépendamment du fait que celles-ci restent toujours inexprimées et non réalisées. Pour finir, il s'agit d'un Moi capable de reconnaître la différence de l'autre justement parce qu'il est capable de prendre au sérieux la pluralité, réelle et potentielle, de son propre Moi.

On peut donc conclure, comme je l'avais annoncé au début, que l'idée d'une reconnaissance morale n'est pas donnée a priori. Elle suppose au contraire la coexistence des deux processus que Rousseau est le premier à nous permettre d'identifier : la *non identification* avec l'existant et avec les pathologies d'une société fondée sur le paratir, sur l'inégalité et sur l'injustice, mais aussi la *non identification* avec soi-même, ce qui permet au

15. J'ai traité le thème des dégénérescences narcissiques de l'authenticité (cf. aussi Taylor 1994 et Sennett 1982) dans mon livre *L'individuo senza passato*... ch. 4 (Pulcini 2001).
16. J'ai proposé ce concept dans mon *Introduzione à La notion de pensée* de Georges Bataille (Bataille 1997).

Bibliographie

- Berger P., 1973, *On the Obsolescence of the Concept of Honour*, in P. Berger-B. Berger-H. Kellner, *The Homeless Mind. Modernisation and Consciousness*, Random House, New York.
Crespi F., 2004, *Identità e riconoscimento nella sociologia contemporanea*, Laterza, Roma-Bari.
Dupuy J.P.-Dumouchel P., 1979, *L'Enfer des choses. René Girard et la logique de l'économie*, Seuil, Paris.
Fraser N., 1999, *La giustizia sociale nell'era della politica dell'identità : redistribuzione, riconoscimento e partecipazione*, in « Iride », II Mulino, n. 28.
Girard R., 1981, *Mensonge romantique et vérité romanesque*, Grasset, Paris, 1961 ; trad. it. *Menzogna romantica e verità* Grasset, Bompiani, Milano.
Girard R., 1980, *La Violence et le sacré*, Grasset, Paris, 1972 ; trad. it. *La violenza e il sacro*, Adelphi, Milano.
Hénaff M., 2002, *Le Prix de la vérité. Le don, l'argent, la philosophie*, Seuil, Paris.
Hobbes Th., 1985, *Elements of Law Natural and Politic*, 1640 ; trad. it. *Elementi di legge naturale e politica*, La Nuova Italia, Firenze.
Hobbes Th., 1987, *Leviathan*, 1651 ; trad. it. *Leviatano*, La Nuova Italia, Firenze.
Honeth A., 1993, *Riconoscimento e disprezzo. Sui fondamenti di un'etica post-tradizionale*, Rubbettino, Messina.

- Rousseau J.-J., 1981, *Emile*, 1762 ; trad. it. *Emilio*, Armando, Roma.
- Rousseau J.-J., 1992, *Julie ou la nouvelle Héloïse*, 1761 ; trad. it. *Giulia o la Nuova Eloisa*, a cura di E. Pulcini, Rizzoli, Milano.
- Sennett R., 1982, *The Fall of Public Man*, Norton, New York.
- 1976 ; trad. it. *Il declino dell'uomo pubblico*, Bompiani, Milano.
- Smith A., 1991, *Theory of Moral Sentiments*, 1759 ; trad. it. *Teoria dei sentimenti morali*, a cura di A. Zanini, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma.
- Taylor Ch., 1993, *Multiculturalism and the Politics of Recognition*, Princeton Univ. Press 1992 ; trad. it. *Multiculturalismo. La politica del riconoscimento*, Anabasi, Milano.
- Taylor Ch., 1994, *The Malaise of Modernity*, Canadian Broadcasting Corporation, 1991 ; trad. it. *Il disagio della modernità*, Laterza, Roma-Bari.
- Tocqueville A. de, 1968, *La démocratie en Amérique*, 1935-1940 ; trad. it. *La democrazia in America*, in *Scritti politici*, a cura di N. Matteucci, 2 voll. Uet, Torino, vol. II.

- Honneth A., 1996, *Pathologie del sociale. Tradizione e critica della filosofia sociale*, in « Iride », Il Mulino, n. 18.
- Honneth A., 2002, *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Suhrkamp ; Frankfurt aM 1991 ; trad. it. *Lotta per il riconoscimento. Sulla grammatica sociale dei conflitti sociali*, Il Saggiatore, Milano.
- La Rochefoucauld F. de, 1978, *Maximes*, 1678 ; trad. it. *Massime*, Rizzoli, Milano.
- Lazzeri Ch.-Caille A., 2004, *La Reconnaissance aujourd'hui*, *Enjeux du concept*, dans « Revue du Mauss », La Découverte, Paris, n. 23.
- MacPherson C.B., 1973, *The Political Theory of Possessive Individualism*, Clarendon press, Oxford 1962 ; trad. it. *Liberalità e proprietà alle origini del pensiero borghese*, Isedi, Milano.
- Mandeville B., 1987, *The Fable of the Bees*, 1723, trad. it. *Favola delle api*, a cura di T. Magri, Laterza, Roma-Bari.
- Pascal B., 1962, *Pensées* 1670, Gallimard, Paris ; trad. it. *Pensieri*, a cura di F. Masini, Ed. Studio testi, Pordenone.
- Pizzorno A., 1993, *Come pensare il conflitto*, in *Le radici della politica assoluta*, Feltrinelli, Milano.
- Pulcini E., 2001, *L'individuo senza passioni. Individualismo moderno e perdita del legame sociale*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Ricoeur P., 2004, *Parcours de la reconnaissance*, Editions Stock, Paris.
- Rousseau J.-J., 1969, *Les Confessions*, 1782 ; trad. it. *Confessioni*, Einaudi, Torino.
- Rousseau J.-J., 1970, *Discours sur les sciences et les arts*, 1750 ; trad. it. *Discorso sulle scienze e le arti*, in *Scritti politici*, a cura di P. Alatri, Uet, Torino.
- Rousseau J.-J., 1970a, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*, 1755 ; trad. it. *Discorso sull'origine dell'ineguaglianza*, in *Scritti politici*, cit.
- Rousseau J.-J., 1970b, *L'onore e la virtù, Frammenti politici*, in *Scritti politici*, cit.
- Rousseau J.-J., 1970c, *Le Contrat social*, 1762 ; trad. it. *Il contratto sociale*, in *Scritti politici*, cit.