



**HAL**  
open science

## Nature et dimensions des actes reconnaîtifs

Aude Malkoun-Henrion

► **To cite this version:**

Aude Malkoun-Henrion. Nature et dimensions des actes reconnaîtifs. Philosophie. Université Panthéon-Sorbonne - Paris I; Université de Montréal, 2022. Français. NNT : 2022PA01H208 . tel-03975084

**HAL Id: tel-03975084**

**<https://theses.hal.science/tel-03975084>**

Submitted on 6 Feb 2023

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

# Nature et dimensions des actes recognitifs

par

Aude Malkoun-Henrion

Thèse de doctorat effectuée en cotutelle au

Département de philosophie

Faculté des arts et des sciences

Université de Montréal

et

École doctorale de philosophie, UFR 10

Université Paris 1 Panthéon Sorbonne

Thèse présentée à

la Faculté des études supérieures et postdoctorales de l'Université de Montréal

en vue de l'obtention d'un grade de *Philosophiæ Doctor* (Ph.D)

en philosophie

et à l'École doctorale de philosophie, UFR 10 de l'Université Paris 1 Panthéon Sorbonne

en vue de l'obtention d'un grade de Docteur

en philosophie

Septembre 2021

© Aude Malkoun-Henrion, 2021

Université de Montréal  
Faculté des études supérieures et postdoctorales  
et  
Université Paris 1 Panthéon Sorbonne  
École doctorale de philosophie, UFR 10

Cette thèse est intitulée :  
**Nature et dimensions des actes recognitifs**

présentée et soutenue en ligne par :  
Aude Malkoun-Henrion

évaluée par un jury composé des personnes suivantes :

JAFFRO, Laurent

KERVEGAN, Jean-François

PARIENTE BUTTERLIN, Isabelle

PERINETTI, Dario

CHUNG, Ryoa

TAPPOLET, Christine

## Résumé :

Afin de mieux saisir le rôle de certains phénomènes affectifs au sein des rapports dits de reconnaissance - tels que les émotions de l'estime mais aussi la colère ou le sentiment d'injustice -, ce travail cherche à cerner la nature des actes recognitifs à partir de l'analyse conceptuelle d'énoncés idéal-typiques de reconnaissance. Qu'est-ce que représente un énoncé de reconnaissance ? Que se produit-il lors d'un énoncé de reconnaissance ? Ou, en d'autres termes, que dis-je et que fais-je lorsque j'énonce reconnaître  $x$  comme  $y$  ? De cette analyse, il ressort que les actes recognitifs correspondent à des actes communicationnels particuliers, en termes habermassiens, des actes régulateurs. Plus spécifiquement, elle permet de mettre en lumière que la reconnaissance fonctionne, au plan normatif, comme un concept régulateur des interactions humaines et, au niveau pratique, qu'elle représente une obligation éthique au sens développé par Hegel dans les *Principes de la Philosophie du droit*. Comprendre les actes de reconnaissance comme des processus d'attribution de statuts - via l'octroi logiquement antérieur d'une valeur - visant à instaurer un certain type d'interaction entre agents libres présente un double avantage. Le premier, de proposer une unification des différents sens attachés au concept de reconnaissance autour des notions de valeur et de statut. Le second, de permettre des hypothèses explicatives quant à la présence de phénomènes affectifs lors de ces processus. Ces derniers semblent découler, d'une part, du type de processus que sont les actes recognitifs et, d'autre part, de la double fonction que paraissent exercer ces émotions, entendues comme des « perceptions de valeur ».

**Mots clés :** philosophie ; philosophie sociale ; philosophie morale ; reconnaissance ; phénomènes affectifs ; attribution ; valeur ; statut ; actes communicationnels ; actes régulateurs ; obligation éthique ; perceptions de valeur

## **Abstract :**

In order to better understand the role of certain affective phenomena within the so-called relations of recognition - such as the emotions of esteem but also anger or the sense of injustice -, this work seeks to discern the nature of acts of recognition as of the conceptual analysis of the ideal-typical statements. What represents a statement of recognition? What is produced during a statement of recognition? Or, in other words, what do I say and what do I do as I state: “I recognize or acknowledge  $x$  as  $y$ ”? It results from this analysis that the acts of recognition correspond to particular communicational acts, in habermassian terms, of regulatory acts. More specifically, at a normative level, it reveals that, recognition functions as a regulatory concept of human interactions, and at a practical level, it represents an ethical obligation in the sense developed by Hegel in the *Elements of the Philosophy of Right*. Understanding the acts of recognition as the process of attribution of status - through a prior logical bestowal of a value - aiming at establishing a certain type of interaction between free agents, features a double advantage. The first is to propose a unification of different meanings attached to the concept of recognition around the notions of value and status. The second is to allow some explicative hypotheses regarding the presence of the affective phenomena during those processes. The latter seem to stem, on the one hand, from a type of process that are acts of recognition, and on the other, from the double function that these emotions seem to be practiced, understood as “perceptions of values”.

**Key terms:** social philosophy; moral philosophy; recognition; affective phenomena; attribution; value; status; communicational acts; regulatory acts; ethical obligation; perceptions of values.



À chacune et chacun, toutes et tous, victimes d'invisibilité.

« Car Je est un autre. »

Rimbaud, *Lettre à P. Demeny*, 15 mai 1871.

### **Reconnaisances**

Que serait une thèse - dont le thème central est la reconnaissance - sans un mot de gratitude envers celles et ceux qui m'ont donné la possibilité de l'écrire, m'ont encouragée, souvent portée et supportée, tout au long de ce parcours, bien plus souvent ardu que lisse, que fût la rédaction de ce petit texte ?

Je crois que la réponse vous vient aussi spontanément que moi : rien. Ou pire, un déni.

C'est pourquoi il m'importe, peut-être même plus que la thèse elle-même, de consacrer quelques lignes de mon « carnet de damné » à vous toutes et tous.

Mères, Pères, Époux, Enfants, Sœurs et Frères de sang ou d'â(r)me, Mentor.e.s, Professeur.e.s, Collègues, Compagnons d'écriture, « je vous remercie de vous », je vous remercie pour tout. Vous saurez, je n'en doute pas, vous reconnaître.

*Philia.*

Aude.

## Introduction

Depuis maintenant trois décennies des revendications d'un type nouveau emplissent la scène des débats politiques et des luttes sociales. Leur 'nouveau' consiste dans le fait qu'elles ne se présentent plus seulement comme des réclamations de droits mais comme des demandes de reconnaissance. À tel point que la quête de reconnaissance est présentée comme « un nouveau phénomène social total<sup>1</sup>» ou « une passion sociale puissante<sup>2</sup>» à même de soutenir des luttes tout autant individuelles que collectives. Au niveau politique, ces demandes recouvrent aussi bien la reconnaissance de génocides que celle de l'homoparentalité, de l'autonomie de provinces ou régions au sein d'un État nation, ou encore de cultures ou de langues minoritaires au sein de collectivités. Au niveau sociétal, des sans-papiers ou des personnes handicapées réclament une plus grande visibilité, des jeunes issus de l'immigration ou vivant en périphérie de mégapoles exigent plus de respect, des travailleurs licenciés dénoncent le mépris d'actionnaires motivés par le profit. Or, que peut-il y avoir de commun entre la reconnaissance d'un fait historique, celle d'une filiation, celle de la particularité d'une culture ou de la différence d'une orientation sexuelle ? Certes, elles sont toutes des demandes, des revendications, organisées autour d'une même idée, d'un même principe. Toutes expriment également, sous une forme différente, des attentes de justice. Toutes invoquent aussi la prise en compte, l'admission, de ce qui constitue leurs singularités, tant individuelles que collectives. La question se doit alors d'être précisée : qu'est-ce qui permet d'unir, sous un même terme, des exigences ou des expériences à première vue si dissemblables ? C'est ce que le présent travail se propose modestement d'éclaircir. Dans cette perspective, je m'attacherai à montrer que ces formes a priori différentes de reconnaissance présentent en réalité des caractéristiques communes. Plus spécifiquement, que ce qui permet de les rapprocher, voir de le unifier, ne réside pas uniquement dans le type de contenu propositionnel qu'elles énoncent mais, plus fondamentalement, dans le genre de processus qu'elles constituent. Avant d'examiner plus en détail cette proposition et la démarche que j'adopte pour la soutenir, présentons brièvement le cadre théorique dans lequel elle s'insère.

Parallèlement au foisonnement de ces demandes, le thème de la reconnaissance a fait l'objet d'un regain fulgurant d'intérêt dans le domaine des sciences humaines depuis sa ré-émergence, au début des années 1990<sup>3</sup>, dans l'arsenal conceptuel de la philosophie politique et de la philosophie sociale. Comme l'a souligné Fraser, aux notions d'éradication des inégalités et de répartition équitable des biens comme objectifs normatifs des théories politiques et sociales modernes se sont

1 Caillé, (2007), (Dir.), *La quête de reconnaissance. Nouveau phénomène social total*, La Découverte, Paris.

2 Kervégan, J-F., (2019), « Reconnaissance », in Origgi, G., (Dir.), *Passions sociales*, Puf, Paris, pp. 514-520.

3 Ce renouveau d'intérêt est notamment dû à la publication des ouvrages de Honneth et Taylor. Respectivement, *La lutte pour la reconnaissance* est paru en 1992 en allemand et *Multiculturalisme : différence et démocratie* en 1994 en anglais.



substitués celles d'atteinte à la dignité et son corollaire, la prévention ou la correction de cette atteinte, de l'irrespect ou du mépris. C'est pourquoi elle a qualifié ce changement paradigmatique de passage de l'idée de « redistribution » à celle de « reconnaissance<sup>4</sup> ». Ce passage constitue une mutation importante dans la réflexion sur les principes normatifs structurant de l'ordre sociopolitique : le premier concept tend à l'établissement d'une justice sociale fondée sur la répartition matérielle et possède un caractère pragmatique indubitable ; le second cherche plutôt à repenser les conditions d'existence et de permanence d'une société juste et ce, en posant comme finalité, la reconnaissance de la dignité de chaque individu. Deux facteurs principaux, et corrélatifs, viennent expliquer ce changement. D'une part, le phénomène socio-politique concret évoqué précédemment : celui de l'émergence des luttes dites « identitaires » émanant de collectivités réclamant l'accès effectif à certains droits. Et, d'autre part, un constat théorique : celui d'« insuffisance des explications traditionnelles des phénomènes de domination en termes d'exploitation et des remèdes (...) proposés en termes de redistribution<sup>5</sup> » des ressources.

C'est au sein de ce nouveau paradigme que ce sont développées les théories de la reconnaissance à proprement dites<sup>6</sup>. Très sommairement<sup>7</sup>, il est possible de regrouper l'ensemble de ces théories sous l'égide de deux grandes approches contemporaines distinctes. L'une renvoie surtout aux travaux de philosophes nord-américains<sup>8</sup> et s'intéresse d'abord aux difficultés qu'un système et une culture politiques de type libéral - privilégiant l'égalité et le respect des droits individuels - peuvent rencontrer dans le contexte d'un multiculturalisme. Un multiculturalisme croissant au sein duquel se multiplient les demandes de reconnaissance de l'identité et des droits de groupes divers, tant ethniques que linguistiques, ou de genre. Elle privilégie donc une réflexion sur les rapports possibles entre les notions, au sens large, de justice et d'identité. L'autre, composée des recherches de philosophes pour la plupart européens<sup>9</sup>, prolonge le projet critique de l'École de Francfort en mettant davantage l'accent sur l'analyse - en termes de dénis de reconnaissance<sup>10</sup>, de mépris<sup>11</sup> ou de manque de respect<sup>12</sup> - de phénomènes d'aliénation propres aux sociétés capitalistes et des pathologies et souffrances sociales qu'ils engendrent. Les pensées de C. Taylor et A. Honneth sont souvent considérées comme emblématiques de ces deux approches en raison de l'impact qu'eurent leurs travaux respectifs. Je vais succinctement présenter leurs conceptions respectives en détaillant

---

4 Fraser & Honneth, (2003), *Redistribution or recognition ? A political-philosophical exchange*, Verso, p. 9.

5 Kervégan, J-F., (2019), « Reconnaissance », in Origgi, G., (Dir.), *Passions sociales*, Puf, Paris, p. 515.

6 Sur des conceptions de la reconnaissance antérieures à celles de Fichte et Hegel qui ont érigé la notion au rang de concept philosophique, cf. : Toto & al., (Dir.), (2017), *La reconnaissance avant la reconnaissance. Archéologie d'une problématique moderne*, coll. La croisée des chemins, ENS éditions, Lyon.

7 Pour un aperçu plus détaillé et succinct de ces théories, voir : Guéguen et Malochet, *Les théories de la reconnaissance*, coll. Repères, La Découverte, Paris.

8 Taylor, C., (2009), *Multiculturalisme. Différence et démocratie*, trad. de D-A. Canal, Flammarion, Paris ; Kymlicka, W., (2001), *La citoyenneté multiculturelle*, trad. de P. Savidan, La Découverte, Paris ; Tully, J., (1995), *Une étrange multiplicité. Le constitutionnalisme à une époque de diversité*, trad. de J. Des Chênes, Presses Universitaires de Bordeaux, Talence, 1999.

9 Honneth, (2008), *La lutte pour la reconnaissance*, trad. de P. Rusch, coll. Passages, Éd. du Cerf, Paris ; Fischbach, F., (1999), *Fichte et Hegel : la reconnaissance*, Puf, Paris ; Renault, E., (2000), *Mépris social. Éthique et politique de la reconnaissance*, Éd. Du Passant, Bègles.

10 Honneth, (2008), *La lutte pour la reconnaissance*, trad. de P. Rusch, coll. Passages, Éd. du Cerf, Paris.

11 Renault, E., (2000), *Mépris social. Éthique et politique de la reconnaissance*, coll. Poches de résistance, Éd. du Passant, Bègles ; Honneth

12 Sennett, R., (2003), *Respect. De la dignité de l'homme dans un monde d'inégalité*, trad. de P-E. Dauzat, Albin Michel, Paris ; Renault, E., (2007), « Le discours du respect », in Caillé, (Dir.), *La quête de reconnaissance*, TAP/Bibliothèque du MAUSS, La Découverte, pp. 161-181.

davantage celle de Honneth puisque c'est dans le cadre conceptuel développé par ce dernier que s'ancre principalement ma réflexion.

La notion de « politique de reconnaissance », telle qu'employée par Taylor, renvoie à une réflexion sur les politiques de la différence dans le cadre du débat entre libéralisme et communautarisme<sup>13</sup>. Comme l'explique Taylor, la pensée politique moderne a évolué autour d'une exigence de reconnaissance de l'égalité des individus. En effet, contrairement aux sociétés féodales et monarchiques de type absolutiste caractérisées par une hiérarchie conférant aux individus un statut et un prestige différent en fonction de leur naissance, les principes politiques au cœur des révolutions française et américaine proclament l'égalité de tous les hommes<sup>14</sup>. La difficulté est de déterminer où se situe exactement cette égalité. Est-elle relative voire réductible à un ensemble de droits universels permettant l'exercice de la liberté individuelle ? Ou bien les individus possèdent-ils aussi un droit à faire reconnaître la dignité de ce qui les rend différents lorsque la garantie juridique des libertés échoue à reconnaître les valeurs fondamentales inscrites dans leurs cultures, langues ou mœurs dont les pratiques sont minoritaires ? Selon Taylor, il convient d'opter pour cette seconde possibilité car le mépris des différences culturelles engendre des formes d'oppression tout aussi sérieuses que la violation des droits universels<sup>15</sup>. La légitimité d'une conception politique différentialiste d'attribution de droits individuels réside donc dans le fait qu'elle permet de pallier au déficit d'accès à certains biens matériels ou culturels de groupes politiquement sous-représentés au sein d'une société donnée<sup>16</sup>. Mais cette légitimité de la politique des « accommodements raisonnables » n'implique pas factuellement que toute revendication à la différence soit justifiable. Une revendication de reconnaissance de la différence n'est légitime qu'à condition d'être compatible avec l'exigence démocratique de la garantie de droits fondamentaux irrévocables<sup>17</sup>. D'où, d'après Taylor, « la politique de la différence croît organiquement à partir de la politique de la dignité universelle<sup>18</sup> ». Cette dignité universelle s'enracine, selon Taylor, dans le caractère essentiellement dialogique de la vie humaine en général et de nos identités en particulier<sup>19</sup>. Ainsi, dans le cadre d'un libéralisme « hospitalier<sup>20</sup> », il devient possible de penser une « citoyenneté multiculturelle<sup>21</sup> ». Ici, la reconnaissance désigne principalement la mise en place de

13 Pour un aperçu de positions dites « communautariennes », voir surtout Sandel, M. J., (1984), « The procedural Republic and the unencumbered self », in *Political Theory*, vol. 12, n° 1, pp. 81-96 ; Sandel, M. J., (1982), *Liberalism and the limits of justice*, 2nd Edition 1998, Cambridge University Press, UK ; Walzer, M., (1983), *Spheres of justice : a defense of pluralism and equality*, Basic Books, NY. Sur ce débat, cf. Renault, E., (2003), « Entre libéralisme et communautarisme : une troisième voie ? », in Renault & Sintomer, (Dir.), *Où en est la théorie critique ?*, La Découverte, Paris, pp. 251-268 ; Seymour, M., (Dir.), (2009), *La reconnaissance dans tous ses états : repenser les politiques de pluralisme culturel*, coll. Débats, Québec/Amérique - CRÉQC. Voir aussi la position « médiane » défendue par M. Seymour : Seymour, M., (2008), *De la tolérance à la reconnaissance : une théorie libérale des droits collectifs*, Boréal, Montréal.

14 Taylor, C., (2009), « La politique de reconnaissance », in *Multiculturalisme. Différence et démocratie*, trad. de D-A. Canal, Flammarion, Paris, pp. 43-50.

15 Taylor, C., (2009), « La politique de reconnaissance », in *Multiculturalisme. Différence et démocratie*, trad. de D-A. Canal, Flammarion, Paris, pp. 41-44 ; Voir aussi, Habermas, J., (2005), « Equal treatment of cultures and the limits of postmodern liberalism », trad. de J. Flynn, in *The Journal of Political Philosophy*, vol. 13, n° 1, pp. 1-28.

16 Taylor, « La politique de reconnaissance », pp. 56-57.

17 *Ibid.*, pp. 83-86

18 *Ibid.*, p. 58.

19 *Ibid.*, pp. 49-55.

20 *Ibid.*, pp. 84-86.

21 Kymlicka, (2001), *La citoyenneté multiculturelle : une théorie libérale du droit des minorités*, trad. de P. Savidan, La Découverte, Paris.

« formes de représentation publique de ce qui constitue la valeur d'une différence<sup>22</sup> ». Dans cette perspective, les dominations ou situations d'oppression subies par les individus en raison de leur appartenance à certains groupes au statut socio-politique inférieur - tels que ceux issus de l'esclavage, de l'immigration ou encore à l'orientation sexuelle minoritaire - ne peuvent être corrigées tant qu'elles sont abordées seulement selon le modèle de la privation des droits fondamentaux et de l'inégalité économique. Elles ne prennent tout leur sens et peuvent être remises en question que lorsqu'elles - tout comme les demandes individuelles ou collectives qu'elles engendrent - sont conçues aussi en termes d'inégalités de statut ou de reconnaissance.

La théorie de la reconnaissance développée par Honneth<sup>23</sup> procède, non pas des revendications politiques relatives à la différence, mais d'une analyse des effets provoqués par les pathologies sociales issues des dysfonctionnements des sociétés néo-capitalistes sur l'identité psychique et morale des individus<sup>24</sup>. Je vais dresser un bref aperçu de sa pensée en procédant chronologiquement selon la publication de ses ouvrages considérés comme majeurs.

Dans un premier temps, marqué par la publication de *La lutte pour la reconnaissance*, cet ancrage particulier l'a conduit, à élargir la problématique de la reconnaissance à l'ensemble de nos rapports à autrui en la définissant comme un type particulier d'interaction sociale. S'appuyant sur l'hypothèse que les individus n'acquièrent pas leurs compétences d'agent de manière isolée mais plutôt à travers le « regard » d'autrui - qui englobe les jugements et comportements -, Honneth postule que l'action humaine, comme les mouvements et conflits socio-politiques, sont structurés par des attentes de reconnaissance. Il part donc d'une prémisse hégélienne qu'il interprète à la lumière d'une conception intersubjective des processus d'individuation par la socialisation. Conception qu'il emprunte notamment à la psychologie sociale de Mead, qu'il considère, par ailleurs, comme « la transformation naturaliste<sup>25</sup> » des intuitions de Hegel. D'après cette prémisse, « (...) le sujet, pour accéder à la conscience de soi ou jouer un rôle dans la société, a besoin d'une reconnaissance<sup>26</sup> » de la part des autres membres du groupe auquel il appartient. Afin de préciser le sens de cette thèse<sup>27</sup>, Honneth distingue, au sein de trois sphères d'interactions sociales, trois modèles de reconnaissance correspondant à divers moments du développement moral individuel et en relation à trois modes de rapport pratique et positif à soi. Ces formes de reconnaissance sont donc nécessaires, précise-t-il, d'une part à l'acquisition de l'autonomie et à d'autre part à la réalisation de soi. Au sein de la sphère des relations primaires (intimité), la reconnaissance passe

22 Renault, E., (2006), « La reconnaissance au coeur du social », in *Revue de sciences humaines*, n°172, p. 36.

23 Sur l'évolution du programme de recherche honnethien depuis *La lutte pour la reconnaissance* au *Droit de la liberté*, voir Renault, E., (2017), *Reconnaissance, conflit et domination*, « Introduction », CNRS éditions, Paris.

24 Honneth, *La lutte pour la reconnaissance ; Les pathologies de la liberté ; La réification ; Un monde de déchirements*, chapitres 9, 10, 11, pp. 231- ;

25 Honneth, *La lutte pour la reconnaissance*, chap. IV : « Reconnaissance et socialisation. G.H. Mead et la transformation naturaliste de l'idée hégélienne », pp. 87-111.

26 Honneth, A., (2013), *Ce que social veut dire. I. Le déchirement du social*, trad. de P. Rusch, NRF Essais, Gallimard, Mayenne, p. 13. Cf. aussi *La lutte pour la reconnaissance*, p. 83 : « La formation du "je" pratique présuppose la reconnaissance réciproque entre sujets : c'est seulement quand chacun des deux individus se trouve confirmé dans son activité propre par son vis-à-vis qu'il parvient corrélativement à se comprendre lui-même comme un "je" individualisé ».

27 Honneth, *La lutte pour la reconnaissance*, chap. V : « Modèles de reconnaissance intersubjective. Amour, droit, solidarité », pp. 113-159.

par l'amour et l'amitié qui conditionnent la confiance en soi, laquelle correspond à la conscience que l'on peut avoir de notre existence propre en tant qu'êtres de besoins et de désirs. La seconde forme de reconnaissance se déploie au sein de la sphère des relations juridiques : c'est parce qu'un individu est reconnu comme sujet de droits et de devoirs qu'il peut comprendre ses actes comme une manifestation, respectée par tous, de son autonomie. Ici, la reconnaissance détermine le respect de soi lequel renvoie à la certitude que nous avons de la valeur de notre liberté. Enfin, la reconnaissance sociale des contributions particulières de chacun au bon fonctionnement du groupe est indispensable à l'action autonome, à la solidarité, et, conséquemment, à l'estime de soi comprise comme la conviction de la valeur sociale positive de nos activités. L'absence ou la disparition de ces relations de reconnaissances au sein de ces sphères institutionnelles conduisent à des expériences concrètes de mépris révélatrices de la « grammaire morale des conflits sociaux<sup>28</sup>». Honneth relève trois sortes de mépris, correspondant respectivement aux trois formes de reconnaissance que l'on vient de poser : l'atteinte physique (sévices et violences), l'atteinte juridique (privation de droits/exclusion) et l'atteinte à la dignité de la personne (humiliation/offense). En ce sens, la reconnaissance peut s'entendre comme « le jugement généralisé des autres membres sur la pertinence de (no)s accomplissements cognitifs ou pratiques<sup>29</sup>». À partir de cette conception de la reconnaissance, il construit un modèle du conflit social. D'un côté, ainsi comprise, la reconnaissance comporte nécessairement une part de lutte issue des désaccords qu'implique le choix des critères donnant lieu et validité à ces jugements. D'un autre côté, le « sentiment d'être considéré sans valeur positive par les autres membres de la société constitue l'une des principales motivations<sup>30</sup>» des conflits sociaux.

Dans un deuxième temps, avec *Le droit de la liberté* et dans la lignée de ce modèle du conflit social, Honneth cherche à élaborer une notion de la justice « adaptée au modèle de " cette " lutte pour la reconnaissance<sup>31</sup> ». Honneth opère, dès lors, dans la construction de sa théorie de reconnaissance, deux déplacements. D'abord, la notion de reconnaissance semble subsumée sous celle de liberté : les différents modèles de reconnaissance sont intégrés à ce qu'il nomme la « liberté sociale ». Ensuite, il accorde une plus grande importance aux institutions modernes et à leur histoire. Cette évolution n'est pas sans rapport à l'ancrage hégélien de sa théorie qu'il consolide ici. En effet, Honneth revient à Hegel, notamment à ses *Principes de la philosophie du droit*, duquel il reprend deux thèses majeures : celle de la coexistence, au sein de la modernité, de divers sens de la liberté et celle du rôle déterminant des institutions dans l'effectivité, pour les individus, de cette dernière. L'autre emprunt à Hegel est de type méthodologique. *Ce que social veut dire* soulignait déjà le caractère normativiste et rationaliste des théories actuelles dominantes en philosophie

28 Honneth, *Kampf um Anerkennung – Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Mit einem neuen Nachwort. Frankfurt am Main : Suhrkamp Verlag 1991, élargie édition 2003. En français, le sous-titre a disparu. Le traducteur, Pierre Rusch parvint à l'insérer dans sa 4<sup>e</sup> de couverture ! Honneth Axel et al., (2009), « 10. Le motif de tout conflit est une attente de reconnaissance », in *Revue Mouvements/Pensées critiques*, La Découverte Poche/Sciences humaines et sociales, pp. 171-182.

29 Honneth, *Ce que social veut dire. I. Le déchirement du social*, p. 14.

30 Honneth, « Les conflits sociaux sont des luttes pour la reconnaissance », in *Revue de sciences humaines*, n°172, p. 39

31 Honneth, *Ce que social veut dire. II. Les pathologies de la raison*, trad. de P. Rusch, NRF Essais, Gallimard, Mayenne, p. 16.

politique. Dans cet ouvrage, Honneth insiste sur la nécessité, pour la philosophie sociale, d'adopter une démarche hégélienne dans l'élaboration d'une théorie de la justice. Démarche qu'il nomme « reconstruction normative<sup>32</sup> » : une théorie de la justice n'a pas pour tâche de prescrire au monde des normes tirées de principes abstraits mais bien plutôt d'identifier et de critiquer celles à l'œuvre dans la réalité sociale et produites par les conflits qui la traversent. Par l'analyse immanente de « tout un tissu de pratiques sociales<sup>33</sup> », une telle théorie doit *reconstruire*, et non construire, ces valeurs et idéaux « institutionnalisés<sup>34</sup> » sur lesquels repose toute société. Du même coup, la philosophie sociale retrouvera sa puissance « critique » : elle pourra révéler les décalages entre ces principes et leur réalisation, généralement déformée.

Enfin, dans *La reconnaissance*, Honneth s'attache à la reconstruction de l'histoire, « européenne » et « moderne<sup>35</sup> », de l'idée de reconnaissance. Je vais donc m'attarder un peu sur le contenu de ce dernier ouvrage puisqu'il touche de près, quoique sous un mode différent, la finalité du présent travail. En effet, un des objectifs de ce texte est de « mettre un peu d'ordre dans [l]e champ de significations<sup>36</sup> » que recouvre actuellement le concept de reconnaissance. Pour ce faire, il assigne d'abord une origine au concept. À l'instar de Taylor<sup>37</sup> et de Neuhausser, il situe la source de la notion c'est dans la pensée de Rousseau, plus que dans celle de Hobbes, qu'il situe la source philosophique de la notion<sup>38</sup>. Ensuite, il dégage, dans le processus de « développement argumentatif » de cette idée en France, au Royaume-Uni et en Allemagne<sup>39</sup>, trois paradigmes. Chacun correspond, selon le philosophe, à une tendance interprétative, au sein de ces trois cultures, de l'idée, commune, d'une dépendance constitutive du sujet à l'égard de la reconnaissance sociale. Au sein du premier paradigme - qu'il origine dans le concept rousseauiste d'amour propre lui-même héritier des observations anthropologiques pessimistes des moralistes français du XVIIe - la reconnaissance désigne un « acte social d'attribution de qualité personnelles par lequel un sujet peut espéré être socialement accepté, voire admiré<sup>40</sup> ». Au sein du second paradigme - dont il situe l'origine dans le développement de la notion de sympathie respectivement par Hume et Smith puis de celle du principe de non-nuisance (*harm principle*) chez Mill - ce qui préoccupait les philosophes de langue anglaise, c'était surtout l'émergence d'une nouvelle catégorie d'homme, un *homo œconomicus* dont l'intérêt se trouvait dirigé de plus en plus vers son profit économique plutôt que l'exercice « de principes moraux<sup>41</sup> ». Dans le cadre d'une économie de marché en plein essor et sous la forme d'un contre-courant à « l'individualisme possessif<sup>42</sup> » de tradition hobbesienne,

32 Honneth, A., (2015), *Le droit de la liberté. Esquisse d'une éthicité démocratique*, trad. de F. Joly & P. Rusch, NRF essais, Gallimard, Lonrai, p. 22.

33 Honneth, *Le droit de la liberté. Esquisse d'une éthicité démocratique*, p. 19.

34 *Ibid.*, p. 18.

35 Honneth, A., (2020), *La reconnaissance. Histoire européenne d'une idée*, trad. de P. Rusch, NRF Essais, Gallimard, Mayenne, p. 15.

36 *Ibid.*, p. 15.

37 Taylor, « La politique de reconnaissance », p. 65 ; Neuhausser, F., « Rousseau and the human drive for recognition (amour propre) », in Schmidt am Busch & Zurn, (Eds.), (2010), *The philosophy of recognition. Historical and contemporary perspectives*, Lexington Books, UK, pp. 21-46.

38 Honneth, *La reconnaissance*, pp. 24, 45.

39 Pour une justification de ce choix, voir *Ibid.* pp. 18-22.

40 *Ibid.*, p. 123. Je souligne.

41 *Ibid.*, p. 58.

42 Honneth renvoie à Macpherson, C.B., (1962) *The Political Theory of Possessive Individualism: From Hobbes to Locke*. Cf. *Ibid.*, p. 61.

l'interprétation de l'idée de notre dépendance prend une coloration positive. Certes, elle demeure dans la tradition britannique quelque chose auxquels les individus aspirent « de par leur nature motivationnelle<sup>43</sup>» mais la finalité de cette aspiration diverge quelque peu. En effet, la reconnaissance correspond, dans ce contexte, à « cet *acte social* d'approbation morale dont un sujet doit pouvoir s'imaginer faire l'objet, pour être convaincu de compter comme un membre légitime de sa communauté de référence<sup>44</sup>». Enfin, au sein du troisième paradigme - qu'il enracine dans le concept kantien de respect -, la reconnaissance acquiert, à travers les écrits de Fichte puis Hegel, le statut d'un concept philosophique. Ce faisant, elle se voit dotée de nouvelles caractéristiques nécessaires : elle est un mouvement réciproque et symétrique, un « *acte dyadique* », « d'autolimitation morale » permettant la « confirmation » mutuelle de notre « capacité rationnelle et, ainsi, [notre] appartenance à une communauté d'êtres doués de raison<sup>45</sup>».

De ce cheminement conceptuel contextualisé de l'idée de notre dépendance constitutive à l'égard d'autrui, se dégage l'impression qu'entre ces trois paradigmes il existerait « une incompatibilité de principe ». Dans le premier modèle, l'imputation de qualités personnelles n'implique aucune réciprocité de la part du Reconnaisant et ses effets sont largement négatifs<sup>46</sup>. La reconnaissance 'à la française', si l'on suit la lecture honnethienne, correspond à une opération essentiellement cognitive, une « *proposition constative*<sup>47</sup> » de qualités (stéréotypées) de laquelle dépend la place sociale accordée au sujet reconnu. C'est la raison pour laquelle elle peut se confondre, factuellement et selon le contexte, avec une « attribution injustifiée de statut résultant habituellement de l'évaluation publique erronée des compétences réelles d'une personne<sup>48</sup> ». Dès lors, le sujet reconnu se retrouve, souvent, emprisonné par et dans le jugement de la société au sein de laquelle il doit trouver sa place. D'un côté, elle a un pouvoir 'normalisateur' ; d'un autre côté, des effets 'dépossédants', voire réifiant<sup>49</sup>. S'il est possible de lui conférer une dimension morale, cette dernière correspondrait à une dimension 'par défaut'. En effet, lorsque la reconnaissance tend à se définir en termes concurrentiels de prestige conditionnant l'acquisition de biens matériels et de statuts<sup>50</sup> ou comme un dispositif<sup>51</sup> de socialisation - disons plutôt de 'conformisation' ou 'formatage' - de l'individu à « cette sorte de 'sujets' que la forme de domination sociale veut qu'ils soient<sup>52</sup> », l'authenticité du rapport à soi est menacé tout autant que la qualité du lien social. En ce sens, la démarcation entre l'être et le paraître peine à être établie tant par « l'instance jugeante » que le candidat à la reconnaissance<sup>53</sup>, ou en termes marxistes, l'aliénation est totale autant que

43 *Ibid.*, p. 121.

44 *Ibid.*, p. 123. Je souligne.

45 *Ibid.*, p. 124. Je souligne.

46 *Ibid.*, p. 47.

47 *Ibid.*, p. 51.

48 *Ibid.*, p. 42.

49 *Ibid.*, p. 51.

50 *Ibid.*, p. 37.

51 Dans le sens, développé par Foucault, d'« ensemble hétérogène, comportant des discours, des institutions, des aménagements architecturaux, des décisions réglementaires, des lois, des mesures administratives, des énoncés scientifiques, des propositions philosophiques, morales, philanthropiques, bref : du dit et du non-dit [...]. Le dispositif lui-même, c'est le réseau qu'on peut établir entre ces éléments », in Foucault, M., (2001), *Dits et Ecrits*, II : 1976-1988, coll. Quarto, Gallimard, p. 299.

52 Honneth, *La reconnaissance*, p. 55.

53 *Ibid.*, pp. 28, 36.

totalisante. Dans le second modèle, la positivité de notre « être avec autrui<sup>54</sup> » s'enracine en cette disposition humaine, cet « accord affectif<sup>55</sup> », notre capacité d'identification émotionnelle à autrui - la sympathie<sup>56</sup> - dont il convient de limiter la partialité potentiellement injuste ou inadéquate par l'adoption de « points de vue fermes et généraux<sup>57</sup> ». Autrement dit, en termes contemporains, la reconnaissance doit s'entendre comme *l'action* - en lien avec une disposition de type affectif - *d'adopter la perspective d'autrui<sup>58</sup>, précisément, de lui attribuer « un pouvoir normatif<sup>59</sup> » à travers le statut (potentiel) de « co-auteur<sup>60</sup> » des normes<sup>61</sup>*. La reconnaissance comporte donc, dans ce cadre, une dimension morale : nous sommes enclins à limiter (autocontrôle normatif<sup>62</sup>) nos propres convictions ou intérêts non seulement dans l'optique d'un bien collectif mais aussi en fonction de normes ou principes universellement adoptables<sup>63</sup>. De même qu'elle répond tout à la fois au « besoin de vivre en harmonie affective avec tous nos congénères<sup>64</sup> » et au désir d'être un membre accepté et respecté de la communauté<sup>65</sup>. Au sein du paradigme britannique, le jugement moral se rationalise<sup>66</sup> et, ce faisant, la reconnaissance acquiert une dimension morale et collective : la société se doit d'offrir à ses membres les conditions d'acquisition et d'exercice des normes sociales. Dans cette perspective, le processus d'autoréalisation « coïncide [...] avec le perfectionnement éthique<sup>67</sup> » de la collectivité. Enfin, dans les pensées de Fichte et Hegel, héritières de Kant et lues par Honneth, la reconnaissance apparaît dans le contexte de mise à jour des conditions de possibilité de la conscience de soi. Afin de parvenir à la conscience de soi, « au sens d'une perception intellectuelle de sa capacité à agir de manière autodéterminée<sup>68</sup> », le sujet se doit de sortir de lui-même, de s'extérioriser. Autrement dit, le sujet, afin d'obtenir une confirmation satisfaisante de son aptitude à agir librement, doit pouvoir interagir, via l'autolimitation de son action, avec un autre qui soit autre que la simple matière naturelle. Cette possibilité de sortie de soi lui est offerte par un « appel<sup>69</sup> » (*Aufforderung*), c'est-à-dire dans et par l'invitation d'un autre sujet à « entreprendre quelque chose » et qu'il est libre d'accepter ou non. La reconnaissance émerge donc dans une *situation communicationnelle*<sup>70</sup> dont la première des conditions est la compréhension par le destinataire de cette interpellation comme étant un « appel » à *agir ensemble*. Cette *invitation à l'action commune* et sa compréhension comme *telle* supposent donc un « être capable de concepts » s'adressant à l'intelligence d'un autre être doué de rationalité et se comprenant mutuellement comme tels. La

54 *Ibid.*, p. 49.

55 Honneth précise qu'il emprunte cette expression à Tugendhat. cf. *Ibid.*, note 13, p. 197.

56 *Ibid.*, pp. 62-63, 66, 73

57 Honneth cite Hume au livre III de *A Treatise of Human Nature*. *Ibid.*, pp. 65 ; 79-80

58 Honneth montre le passage du « spectateur judicieux » chez Hume (pp. 65-67), à

59 *Ibid.*, pp. 63, 67, 72

60 Honneth y recourt aussi dans *La reconnaissance*, cf. p. 134.

61 *Ibid.*, pp. 67, 76, 81-82, 87-88.

62 *Ibid.*, pp. 60, 65, 77.

63 *Ibid.*, pp. 65-67, 72, 78-79, 81-83, 86.

64 *Ibid.*, pp. 76, 83.

65 *Ibid.*, pp. 67, 77-78, 85-86

66 *Ibid.*, pp. 65, 77.

67 *Ibid.*, p. 88.

68 *Ibid.*, p. 105.

69 *Ibid.*, pp. 105-106. Honneth renvoie ici à l'analyse de Allen Wood, (2014), *The free development of each. Studies on freedom, right and ethics in classical german philosophy*, Oxford University Press, Oxford, p. 204.

70 *Ibid.*, p. 106.

seconde condition possibilité de cette interaction particulière - puisqu'elle ne saurait correspondre ni à une sommation, ni à une contrainte extérieure - est donc l'autolimitation, l'autorégulation, délibérée (*sic*) et réciproque, de la liberté des interactants. Elle implique donc un « *changement d'attitude* » dont l'effet est une *modification radicale* de la compréhension que l'on peut avoir de soi. D'où, chez Fichte, cette re-connaissance, ou nouvelle connaissance de et sur soi autant que de et sur autrui - puisqu'il ne s'agit plus simplement de se savoir doués de raison mais libres -, peut constituer « la matrice fondamentale de tous les rapports juridiques<sup>71</sup> ». La notion kantienne de respect - dans la mesure où aucun des interactants de cette situation communicationnelle ne peut décider à la place de l'autre de leurs réactions - se voit également déterminée, chez Fichte, comme le fait de reconnaître autrui comme un être libre dans un acte de parole<sup>72</sup>. Ici, la reconnaissance désigne la modification de notre liberté, d'abord expérimentée naturellement et immédiatement, en une « réalité partagée par tous de droits garantis à l'autodétermination<sup>73</sup> ». Mais le « prix à payer » pour une telle conception des interactions humaines est élevé : elle est une « description idéale<sup>74</sup> ». L'apport hégélien sera décisif puisque son objectif sera de reconstituer « phénoménologiquement » le cheminement par lequel l'esprit acquiert une autonomie véritable. Suite à son exploration de l'amour - au sein du mariage et de l'amitié -, il découvre une autre caractéristique fondamentale de la reconnaissance : elle se doit d'être expressive, « d'exister pour tous ou être perceptible par tous<sup>75</sup> ». Dans sa reconstruction phénoménologique des propositions de Fichte, Hegel choisit, d'après Honneth, des formes spécifiques de communication qu'il considère comme seules aptes à faire advenir une reconnaissance. Il ne cherche donc pas les caractéristiques normatives de tout échange communicationnel mais « les situations produites par l'esprit et historiquement données<sup>76</sup> » qui satisfont aux trois conditions sus-mentionnées et par là même permettent la réalisation de notre liberté. Si la relation réciproque d'amour occupe une place importante dans la pensée hégélienne c'est parce qu'en son sein les personnes choisissent librement et réciproquement de circonscrire leurs intérêts individuels au profit de l'autre dans le but de « favoriser chez celui-ci ce qui le rend, à leurs yeux, digne d'être aimé<sup>77</sup> ». En ce sens, elle correspond à la confirmation réciproque et « publique<sup>78</sup> » de nos besoins et désirs respectifs. Mais l'élaboration de son système, mûe par sa volonté de décrire la réalisation de l'Esprit au sein de l'existence concrète et collective, oblige Hegel à infléchir ce modèle de la reconnaissance comme amour et à intégrer d'autres rapports de reconnaissance, fondés sur des normes distinctes, au sein des deux autres sphères institutionnelles que sont la société et l'État. Force lui est de constater que « la valeur attribuée à [autrui] exprime moins une préférence individuelle<sup>79</sup> » que l'ordre normatif du contexte social dans lequel cette

71 *Ibid.*, p. 107. cf. aussi note 34, p. 204.

72 *Ibid.*, pp. 109-110.

73 *Ibid.*, p. 111.

74 *Ibid.*

75 *Ibid.*, p. 114.

76 *Ibid.*, p. 115.

77 *Ibid.*, p. 113.

78 *Ibid.*, p. 114.

79 *Ibid.*, p. 116.



attribution s'insère. Et, conséquemment, qu'en ces actes recognitifs peuvent, au niveau phénoménal, s'originer des conflits sociaux. Il n'en demeure pas moins que dans le cadre hégélien la reconnaissance répond au désir de rendre effective notre aptitude à l'autodétermination rationnelle.

Ainsi, d'après Honneth, la reconnaissance semble correspondre à un acte social. Toutefois, la nature et les dimensions de cet acte semblent pouvoir fluctuer entre l'imputation cognitive et unilatérale de qualités (ontologiques), l'attribution morale et réciproque d'un pouvoir normatif et l'interaction communicationnelle permettant l'effectuation pratique de notre capacité à l'autonomie. Cette « oscillation », qu'il met à jour, entre diverses interprétations possibles de cette idée de dépendance à l'égard d'autrui, fait écho aux conceptions parfois divergentes au sein des théories de la reconnaissance et aux problématiques qu'elles soulèvent. La reconnaissance est-elle une imputation de qualités ou plus justement doit-elle se comprendre comme une actualisation de capacités ? Formulé autrement, doit-elle être comprise comme un acte attributif ou réceptif<sup>80</sup>? Doit-on la concevoir comme une attribution justifiable de valeur<sup>81</sup> et/ou de statuts socio-politiques au sein d'un espace de raisons<sup>82</sup>? Ou plutôt comme l'une des conditions de possibilité de l'acquisition et d'exercice de notre autonomie<sup>83</sup>? Doit-elle nécessairement être réciproque ou peut-elle être asymétrique ? Peut-elle servir à la reproduction de dominations socio-politiques<sup>84</sup> et si oui, sur quels critères est-il possible de déterminer entre des actes réellement recognitifs et des formes « idéologiques » de reconnaissance ?

80 Sur ces deux premières questions, voir : Laitinen « 14. On the scope of recognition : the role of adequate regard and mutuality », in Zurn ; Ikäheimo, « On the genus and species of recognition », in *Inquiry*, vol. 45, n°4, pp. 447-462 ; Laitinen, A., (2002), « Interpersonal recognition : a response to value or a precondition of personhood ? », in *Inquiry : an interdisciplinary Journal of Philosophy*, vol. 45, n°4, pp. 463-478 ; Laitinen, A., (2007), « Sorting out aspects of personhood. Capacities, normativity and recognition », in *Journal of Consciousness Studies*, vol. 14, n°5-7, pp. 248-270 ; Laitinen, A., (2002), « Interpersonal Recognition and Responsiveness to Relevant Differences », in *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, vol. 9, n°1, pp. 47-70.

81 McDowell, « Two sorts of Naturalism », in McDowell, J. H., (1998), *Mind, value and reality*, Harvard University Press, Harvard, 2001, pp. 167-197. Lovibond, E., (2002), *Ethical formation*, partie II, Harvard University Press, Cambridge, Mass.

82 Comme c'est le cas dans la conception néo-pragmatiste ou rationaliste de la reconnaissance dont les penseurs américains tels que R. Pippin, T. Pinkard et R. Brandom sont les principaux représentants. En effet, la reconnaissance s'entend ici comme la confirmation, la validation, par autrui d'une prétention - ou revendication, demande, exigence (claim) - de teneur normative dans le cadre social de normes pré-établies. Brandom, R., (1999), « Some pragmatist themes in Hegel's idealism : negotiation and administration in Hegel's account of the structure and content of conceptual norms », in *European Journal of Philosophy*, vol. 7, n° 2, pp. 164-189. Brandom s'intéresse principalement aux normes sémantiques, mais son approche en terme de reconnaissance peut facilement être généralisée aux normes sociales ; Brandom, R., (2007), « The structure of desire and recognition - self-consciousness and self-constitution », in *Philosophy and Social Criticism*, vol. 33, n° 1, pp. 127-150 ; Pippin, R., (2000), « What is the question for which Hegel's theory of recognition is the answer », in *European Journal of Philosophy*, vol. 8, n° 2, pp. 155-172 ; Pippin, R., (2011), *Hegel on self-consciousness : desire and death in the phenomenology of spirit*, Princeton University Press, New Jersey ; Sur les statuts : Fraser N., (2004), « Justice sociale, redistribution et reconnaissance », *Revue du MAUSS*, vol. 1, n°23, pp. 152-164 ; Fraser, N., (2005), *Qu'est-ce que la justice sociale ? Reconnaissance et redistribution*, trad. de Ferrarese, coll. « Textes à l'appui/politique et sociétés », La Découverte.

83 Pour une conception de l'autonomie dans le cadre d'une théorie de l'intersubjectivité sociale, cf. Wildt, A., (1982), *Autonomie und Anerkennung. Hegels Moralitätskritik im Lichte seiner Fichte-Rezeption*, Stuttgart, Klett-Cotta ; Siep, L., (1979), *Anerkennung als Prinzip der Praktischen Philosophie : Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes*, Freiburg, Karl Alber Verlag ; Siep, (1992), « Zur Dialektik der Anerkennung bei Hegel », in Siep, L. (Dir.), *Praktische Philosophie im deutschen Idealismus*, Frankfurt/Main, Suhrkamp ; Siep, L. (2009), « Le mouvement de la reconnaissance dans la Phénoménologie de l'esprit », in Dario P. et M-A Ricard, *La Phénoménologie de l'esprit : lectures contemporaines*, Puf, Paris ; Tugendhat, E., (1995), *Conscience de soi et autodétermination*, trad. R. Rochlitz, Armand Colin, Paris ; Habermas, J., « Travail et interaction. Remarques sur la 'philosophie de l'Esprit' de Hegel à Iéna », in Habermas, (1973), *La technologie et la science comme « idéologie »*, trad. de J-R. Ladmiral, Gallimard. C'est en s'appuyant sur ces auteurs que Honneth a construit sa lecture intersubjectiviste du modèle hégélien de la reconnaissance.

84 Bourdieu, P., (1993), *La misère du monde*, Seuil, Paris ; Butler, « Chapitre IV. La conscience fait de nous tous des sujets. L'assujettissement selon Althusser », in (1997), *La vie psychique du pouvoir*, trad. de B. Matthieusent, coll. Non & Non, Éd. Léo Scheer, 2002, Paris. L'assujettissement en théories ; Fraser & Honneth, (2003), *Redistribution or recognition ? A political-philosophical exchange*, Verso, London/NY ; Van Den Brink & Owen, (Eds.), (2007), *Recognition and Power. Axel Honneth and the tradition of Critical Social Theory*, Cambridge University Press, UK ; Honneth, (2005), *La réification. Petit traité de théorie critique*, trad. de S. Haber, NRF Essais, Gallimard, 2007, Paris ; Honneth, (2008), *Reification. A New Look at an Old Idea*, Martin Jay (Ed.), Oxford University Press, NY ; Carré & Loue, (Dir.), *Donner, reconnaître, dominer. Trois modèles en philosophie sociale*, partie 3 « Le don et la reconnaissance au risque de la domination », coll. PhilosophiePresses Universitaires du Septentrion, Villeneuve d'Ascq, pp. 165-225.

Ce qui motive ma réflexion n'est pas de trancher dans ces débats mais d'essayer de cerner davantage la nature et les dimensions de ces actes cognitifs afin de proposer des éléments définitionnels qui pourraient, indirectement, contribuer à leur évolution. Dans cette optique, la présente étude se propose d'adopter une perspective différente de celle communément adoptée au sein des théories de la reconnaissance, surtout celles de Honneth et de Renault. En effet, leur analyse part, nous l'avons vu, des expériences de sujets privés de reconnaissance, des expériences souffrantes de dénis de reconnaissance, donc d'attentes ou de demandes de reconnaissance. Autrement dit, ce qui a principalement motivé la réflexion des chercheurs au sein des théories de la reconnaissance est la nature de ces demandes et ainsi que leur.s. contenu.s possibles. Or, si l'on considère que la reconnaissance est bien une situation communicationnelle engendrée par un « appel », une offre, alors, il importe aussi d'examiner plus avant ce qu'une réponse à ces demandes constitue, peut et doit constituer. Ici, je me propose donc d'adopter plutôt la perspective du sujet reconnaissant et de m'interroger sur ce que peut signifier, aujourd'hui, « reconnaître *x* comme *y* » au sein de relations interpersonnelles. Pour ce faire, commençons par opérer un bref retour aux diverses acceptions, courantes ou communément admises, de la notion. Ce détour me permettra de présenter mes hypothèses de travail et, conséquemment, de préciser la méthode que je souhaite employer pour les traiter.

Lorsqu'il s'agit d'aborder la polysémie de la notion de reconnaissance - et, souvent, par là, « l'effroyable confusion<sup>85</sup> » conceptuelle dont semblent être victimes les théoriciens actuels de la reconnaissance -, il est coutume de renvoyer à l'examen minutieux opéré par P. Ricoeur des divers sens du terme dans le langage courant. Et pour cause, dans son « Introduction » au *Parcours de la Reconnaissance. Trois études*, Ricoeur, s'appuyant sur deux dictionnaires de référence en langue française, n'a répertorié pas moins de vingt-trois<sup>86</sup> significations distinctes du vocable « reconnaître ». Prosaïquement, note-t-il, je reconnais la voix d'un être cher (« se remettre dans l'esprit l'idée de quelque chose ou quelqu'un<sup>87</sup> » de connu) mais je peux tout aussi bien reconnaître, par ses caractéristiques, une planète du système solaire (action de connaître à des signes/marques quelque chose jamais vu auparavant). Il m'est également possible de reconnaître l'innocence d'un condamné ou, à ses vagues géantes, le danger d'une mer houleuse, ou encore, la fourberie d'un tiers (« parvenir à connaître, à apercevoir la vérité de quelque chose<sup>88</sup> »). Pour ne pas s'arrêter en si bon chemin, disons que l'on peut également partir en reconnaissance (exploration de lieux inconnus) ou encore que Démocrite reconnaissait l'existence d'atomes (« admettre, accepter comme vrai ou incontestable<sup>89</sup> »). Pour finir, un citoyen peut reconnaître ou non l'autorité de l'État (« se soumettre à

85 Margalit A., (2001), "Recognition II: Recognizing the Brother and the Other," in *Aristotelian Society, Supplementary Volume 75*, p. 129.

86 Ricoeur P., (2004), *Parcours de la reconnaissance. Trois études*, Éd. Gall., coll. Folio Essais, Paris, pp. 17-18.

87 *Ibid.* p. 21.

88 *Ibid.* p. 22.

89 *Ibid.* p. 23.

l'autorité<sup>90</sup>) ; un parent ou un professeur, les qualités d'un enfant (déclaré comme possédant une qualité / passif) ; et je peux me montrer reconnaissante (gratitude) envers mes proches de me soutenir dans l'écriture de ma thèse.

Toutefois, dans cette référence au travail de recension de Ricœur, ce que l'on omet généralement de mentionner est son objectif. Il me paraît pertinent de le rappeler ici puisque je me propose dans les trois premiers chapitres de dégager une définition des actes de reconnaissance. Son projet, véritable « pari<sup>91</sup> », était de parer à la « dispersion d'apparence aléatoire<sup>92</sup> » dans l'usage du mot au niveau du discours philosophique en lui attribuant une unité similaire à celle qui régit les acceptions de la langue commune, à savoir « la cohérence d'une polysémie réglée<sup>93</sup> ». Il s'agissait donc pour Ricœur de dégager « un principe organisateur<sup>94</sup> » de la multiplicité qui permette à la fois de rendre compte et de conserver la diversité des usages conceptuels. En d'autres termes, de remédier à l'impression de « dislocation<sup>95</sup> », de « carence sémantique qui surprend le chercheur philosophe au début de son enquête » sur la notion<sup>96</sup>. Ainsi les diverses occurrences du terme de reconnaissance au sein du discours philosophique ne sont pas, selon lui, à classer sous le joug d'une « simple homonymie<sup>97</sup> » mais à comprendre comme les « philosophèmes [d'une] théorie de la reconnaissance<sup>98</sup> » dont le philosophe-chercheur se doit de poser les jalons. Je retiens donc ici, et reprends à mon compte, son hypothèse de travail d'après laquelle les divers sens de la notion de reconnaissance ne sont pas de simples homophonographes mais traduisent l'évolution sémantique d'un concept aujourd'hui central en philosophie politique, sociale et éthique. Plus précisément, je conserve son découpage de la notion en trois grandes significations principales ou « sens souches<sup>99</sup> » que je renomme « strates sémantiques ».

Il s'agit bien entendu ici d'une métaphore : un sens ou une signification « souche » désigne, telle la base d'un végétal, un ensemble de vocables et/ou expressions ayant un sens commun ou très approchant. Vocables qui peuvent constituer les diverses branches d'un arbre partageant le même tronc, la même origine. D'où, l'autre métaphore possible, toujours empruntée à Ricœur, est celle d'« idée mère<sup>100</sup> ». Pour filer cette métaphore, si l'on cherche à élaguer l'arbre, ce qui en restera sera la souche, à savoir ce sens commun que ces vocables et/ou expressions partagent. Ces métaphores de « sens souche » ou « idées mères » désignent donc les différents sens principaux - au nombre de trois - de la notion de reconnaissance sous lesquels les divers usages et expressions du terme de reconnaissance peuvent être catégorisés. En d'autres termes, ces sens souches désignent les champs sémantiques variés de la notion de reconnaissance. Notons également que les trois « sens souches »

---

90 *Ibid.*

91 *Ibid.* pp. 12 & 14.

92 *Ibid.*

93 *Ibid.*

94 *Ibid.* pp. 16-17.

95 *Ibid.* p. 37.

96 *Ibid.* p. 16.

97 *Ibid.* pp. 12, 16.

98 *Ibid.* p. 35. Le terme de « philosophèmes » est à entendre en son sens aristotélicien d'« études ou enseignements philosophiques », plus spécifiquement ici un ensemble de thèses philosophiques partageant un même thème ou une même problématique.

99 *Ibid.*, p. 31.

100 *Ibid.*, p. 30. Ricœur use également de l'expression : « sens pivot », *Ibid.* p. 32

ou « idées mères » que Ricœur distingue sont les mêmes que d'autres auteurs, tels que Inwood<sup>101</sup>, Margalit<sup>102</sup>, Ikäheimo<sup>103</sup> et Laitinen<sup>104</sup> ou Renault, de Mourgues et Toto<sup>105</sup> relèvent. Je conserve ces différents sens et pense, à la suite de ces auteurs, qu'ils constituent bien des troncs sur lesquels viennent s'attacher diverses formes lexicales.

Néanmoins, au lieu de les considérer comme des sens clairement différents ou distincts, tel que le font Ikäheimo et Laitinen<sup>106</sup> par exemple, j'émetts l'hypothèse (1) que ces trois sens correspondent plutôt à des strates sémantiques. Il s'agit toujours d'une métaphore empruntée au vivant - mais cette fois à la roche plutôt qu'à la flore - et qui, selon moi, traduit bien deux faits, l'un conceptuel, l'autre linguistique. Au niveau conceptuel, je vais tenter de montrer que ces trois sens, non seulement se recourent, mais sont imbriqués les uns dans les autres. Au niveau lexicographique, ils sont la plupart du temps présentés dans cet ordre croissant de complexité et ce, d'après moi, pour les raisons que mon hypothèse met en avant. C'est pourquoi je vais expliquer comment l'on peut, selon le principe agrégatif de la strate, considérer que le sens premier de la notion est compris dans le second sens, de même que le troisième regroupe, sous un mode différent, les deux précédents. Un peu à l'instar de la pratique géologique de la stratigraphie<sup>107</sup> où l'on étudie les strates - ou superposition de couches géologiques - afin de comprendre leur succession et leurs relations. Méthode empruntée aussi parfois en archéologie afin de déterminer l'évolution d'un objet, de ses caractéristiques et finalités à travers l'histoire. On trouve des éléments d'une démarche similaire, sur laquelle je m'appuie, dans l'article de définition proposé par Inwood dans son ouvrage *A Hegel Dictionary*<sup>108</sup>. C'est, par ailleurs, ici que mon cheminement diffère de celui de Ricœur. Et ce, à deux niveaux.

Tout d'abord, si j'emprunte à Ricœur son objectif qui, je l'ai rappelé plus haut, était d'unifier les diverses acceptions du terme de reconnaissance, mon outillage diverge un tantet du sien. Il a entrepris d'unir ces trois champs lexicaux autour deux groupes de notions connexes - ceux d'identité/altérité et de reconnaissance/méconnaissance - et d'une évolution grammaticale de l'usage du vocable de la voix active à la voix passive. Ces deux groupes de notions et ce changement de voix, comme l'a montré *quasi* exhaustivement Ricœur dans son *Parcours*, jouent un rôle certain et indéniable dans la compréhension des phénomènes de reconnaissance. Cependant, je pense qu'il est possible d'unifier plus fortement encore les diverses significations du concept de reconnaissance en y ajoutant deux autres groupes notionnels, ceux de catégorie de l'objet reconnu d'un côté et de valeur et statut, de l'autre. C'est cette seconde hypothèse (2) que je cherche à tester

101 Inwood, M., (1992), *A Hegel Dictionary*, Blackwell Publishers, Oxford, UK, pp. 245-247.

102 Margalit, *Op. Cit.*

103 Ikäheimo, H., (2017), « Recognition, identity and subjectivity », in Thompson, M. J., (2017), *The Palgrave Handbook of Critical Theory*, Palgrave Macmillan, NY, pp. 568-569.

104 Ikäheimo H. & Laitinen A., (2007), « Analyzing Recognition. Identification, Acknowledgment and Recognitive Attitudes towards Persons », in Van den Brink & Owen (Eds.), (2007), *Recognition and Power. Axel Honneth and the Tradition of Critical Social Theory*, Cambridge University Press, NY, pp. 33-56.

105 Renault, Pénigaud de Mourgues & Toto, « Introduction », in Renault, Pénigaud de Mourgues & Toto, (2017), *La reconnaissance avant la reconnaissance. Archéologie d'une problématique moderne*, ENS Édition, Lyon, p. 5.

106 Ikäheimo & Laitinen, *Op. Cit.*, p. 33.

107 Que l'on doit la première énonciation à l'anatomiste, géologue et évêque danois, Niels Steensen (1638-1686).

108 Inwood, *Op. Cit.*

dans les chapitres suivants dédiés à la recherche d'une définition de ce qu'est un acte de reconnaissance.

Ensuite, si la méthode par laquelle je choisis de construire une définition de ce type d'acte demeure dans la lignée herméneutique, je procède surtout, aux chapitres I et II, à une analyse conceptuelle et linguistique des actes recognitifs. Les chapitres III et IV correspondent à l'exercice de validation définitionnelle. Au chapitre III, j'amorce une approche phénoménologique de ces actes. Au chapitre IV, je propose l'examen d'un acte collectif concret de reconnaissance-admission. Je choisis donc de disséquer les actes de reconnaissance pour mieux saisir les divers moments qui les constituent.

Dans le chapitre I, je me propose d'examiner la reconnaissance-identification via la notion aristotélicienne d' *ἀναγνώρισις*. Au chapitre II, j'ancre davantage mon propos dans une analyse du langage ordinaire. En d'autres termes, je me pose la question : « qu'est-ce qui se passe précisément lorsque je reconnais  $x$  comme  $y$  ? ». Plus spécifiquement, ma problématique est la suivante : « que fais-je, précisément, lorsque je dis reconnaître  $x$  comme  $y$  ? ». C'est donc en procédant à l'examen d'énoncés idéal-typiques de reconnaissance dans la perspective du (sujet) Reconnaissant que je souhaite confirmer mon hypothèse principale (1) concernant leur nature à première vue diverse : le terme « reconnaître » désigne un même genre de processus ou un ensemble d'actes appartenant à un même genre à chaque strate sémantique. À partir de là, je pourrais consolider ma seconde hypothèse : (2) ce qui constitue leur variété n'est donc pas tant la diversité des types d'actes de reconnaissance en eux-mêmes que les modalités de leur réalisation qui sont fonction de la nature des objets vers lesquels ces actes de reconnaissance sont dirigés. Autrement dit, à chaque fois que j'énonce la proposition « je reconnais  $x$  comme  $y$  », pose un geste ou adopte une attitude communicant un contenu propositionnel similaire, ce que j'exprime est au niveau phénoménal l'effectuation d'un même type de processus. Ce qui varie, ce sont les modalités du processus dépendamment de la catégorie à laquelle appartient l'objet que je reconnais. Parmi les modalités susceptibles au changement, on trouve notamment la dimension de l'acte et la présence de phénomènes affectifs. En d'autres termes, les actes reconnaissance-identification (chapitre I), les actes de reconnaissance-admission (chapitre II) et ceux de la reconnaissance mutuelle (chapitre III) désignent des processus similaires. Ce qui les distingue est la manière dont ils se déroulent, cette dernière étant fonction de la catégorie à laquelle se rattache l'objet qu'ils reconnaissent. Ces objets peuvent être catégorisés en trois grands groupes : les inanimés, les entités normatives et les animaux humains. Je pense que l'on peut également y ajouter le groupe du vivant naturel non humain (faune et flore). Toutefois, je les exclue volontairement de mon analyse pour des raisons de concision : la question de la reconnaissance des droits animaux et de la Terre est une problématique capitale à traiter mais, étant aussi complexe, elle m'entraînerait plus loin que ce que ce travail peut contenir.

Ainsi, pour défendre ces deux hypothèses, je vais m'attacher, dans les trois premiers chapitres, à analyser - au sein des trois strates sémantiques que représentent la reconnaissance-identification, la reconnaissance-admission et la reconnaissance mutuelle - ce que signifie « reconnaître  $x$  comme  $y$  ». Puis, je montrerai comment, en dégagant leurs caractéristiques communes, il est possible de conférer aux actes recognitifs une certaine unité autour de la notion aristotélicienne de *μεταβολή* (*metabolê*) tout en conservant leur caractère d'actes communicationnels régulateurs (chapitre II). Au chapitre III, je montrerai en quoi il est possible d'affiner la définition de ces actes régulateurs via le recours à la notion hégélienne d'obligation éthique. Enfin, je consacre le dernier moment de ce travail (chapitre IV) à la « mise à l'épreuve » de certaines propositions auxquelles l'analyse définitionnelle des chapitres II et III m'a conduit. Cette mise à l'épreuve consistera en l'examen des raisons pour lesquelles un acte de reconnaissance concret - à savoir la reconnaissance du crime qu'a constitué le système des Pensionnats Indiens de 1880 à 1996 au Canada - fit l'objet d'un rejet de la part d'un grand nombre de personnes auxquelles il était pourtant adressé. Enfin, en conclusion, il deviendra possible d'émettre quelques hypothèses quant à la présence apparemment nécessaire de phénomènes affectifs au sein des actes recognitifs et à leur.s rôle.s éventuels au sein de ces actes.

## Chapitre I

### *La reconnaissance comme identification*

Le premier niveau de sens - entendre ici à la fois, le plus élémentaire et le premier étymologiquement - attribué au verbe « reconnaître » est, en français, en anglais et en allemand, celui d' « identifier ». Il faut comprendre « identifier » ici dans le sens d'« établir une relation d'identité entre une chose et une autre<sup>109</sup>» via la détermination de caractéristiques<sup>110</sup>. Cette première strate sémantique, ou sens *princeps*<sup>111</sup>, comporte une dimension cognitive et épistémique forte. L'anglais et l'allemand courants disposent, contrairement au français, d'un terme spécifique pour désigner l'acte d'identification respectivement : *to recognize* et *erkennen*, *wiedererkennen*<sup>112</sup>. Précisons succinctement ce choix du terme allemand *erkennen* plutôt que *anerkennen* pour désigner cette première strate sémantique de la *reconnaissance*. *Erkennen* et *Erkenntnis* désignent respectivement : « connaître précisément » et « connaissance précise » ou à caractère « scientifique » dans le sens de « vérifié ». *Stricto sensu*, il pourrait nous être reproché de traduire *erkennen* par *reconnaître* plutôt que *connaître*. Par exemple, la traduction courante de cette citation de Hegel - « [u]nsere Kenntnis muss Erkenntnis werden » - par « notre connaissance doit devenir une reconnaissance » semble inexacte. Cette inexactitude pourrait, par ailleurs, s'expliquer par le fait que cette phrase est contemporaine à *La Phénoménologie de l'Esprit*. La traduction correcte est la suivante : « notre connaissance vague, - sommaire, approximative - doit devenir une connaissance précise ». Or, si *Erkenntnis* désigne une connaissance précise, il me paraît plausible de la comprendre comme une re-connaissance, c'est-à-dire une connaissance rendue plus exacte, plus rigoureuse, par un travail réflexif, et à partir d'une connaissance sommaire préalable. Dans cette perspective, le mot *Erkenntnis* peut renvoyer à une reconnaissance au sens de cette première strate sémantique puisqu'il comporte une dimension explicitement et essentiellement cognitive. Le premier foyer de sens de *ankernnen* est, à l'instar de *acknowledge* en anglais, l'idée d'acceptation, d'admission et possède une forte dimension pratique et linguistique puisqu'il connote l'expression de cette acceptation. De plus, c'est l'élaboration du concept de *Anerkennung* qui permit à Fichte, puis Hegel, d'aborder les questions de l'intersubjectivité et de liberté. Il est indéniablement le terme correspondant à notre seconde strate sémantique, la reconnaissance-admission qui fera l'objet du prochain chapitre.

<sup>109</sup> Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*, 48.

<sup>110</sup> Ou, dans les termes de Proust : « Ces illusions d'optique qui nous prouvent que nous n'identifierions pas les objets si nous ne faisons pas intervenir le raisonnement », Proust, *Le côté de Guermantes II*, Gallimard, 419. Définition tirée du cnrtl.fr : « Reconnaître à certains traits, à certaines caractéristiques non équivoques comme ne faisant qu'un avec (telle personne ou telle chose que l'on connaît) ».

<sup>111</sup> Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*, 32, 43.

<sup>112</sup> Inwood, *An Hegel Dictionary*, 245.

Au sein de cette première strate sémantique, toute chose ou être vivant peut être reconnu, à savoir, identifié (à nouveau) quantitativement, qualitativement (porteur de qualités) ou génériquement (appartenant à un certain genre). Soit en fonction d'une expérience passée soit en fonction d'une connaissance théorique préalable de l'objet identifié. La reconnaissance désigne donc ici une opération essentiellement intellectuelle dont l'objet reconnu (*quid*) peut être de n'importe quel type. Cette opération peut se subdiviser en deux sous-opérations. En effet, l'action de reconnaître suppose celles de (a) saisir un objet par l'esprit en reliant entre elles des informations le concernant - relier et saisir étant simultanés - puis (b) d'en établir ou re/connaître l'identité en les comparant à un ensemble d'éléments connus. Notons en passant que ce mouvement se retrouve dans la construction même du terme par dérivation affixale : re/connaître. Il s'agit dès lors d'une action à caractère avant tout particulier et intérieur. Mon analyse comportera trois moments. Je vais d'abord envisager la nature et la dimension de l'acte même. Puis, je m'intéresserai au sujet et objet de cet acte. Enfin, j'aborderai un cas particulier de reconnaissance-identification avant de conclure par le rappel des caractéristiques propres à cette strate sémantique.

## 1. Nature et dimension de l'acte

En premier lieu, au niveau de l'acte en lui-même, reconnaître au sens de cette première strate suppose un *savoir préalable*, issu de l'expérience ou non, servant de référence à l'identification même. Ricœur parle de « reconnaissance comme rappel, récollection<sup>113</sup> ». Conséquemment, il est important de spécifier que cet acte sous-entend la présence, l'existence et la connaissance, de « marques » ou « signes<sup>114</sup> » caractéristiques de l'objet et à partir desquels il est rendu possible. En d'autres termes, on reconnaît un objet à partir d'un ou plusieurs éléments qui nous permettent de l'identifier, c'est-à-dire de le catégoriser en le rapportant à ces éléments qui fonctionnent *comme une norme*. Une norme non pas morale mais épistémique. Je suis en mesure d'identifier un chat car je connais les caractéristiques définitionnelles de cet animal et évalue si l'objet en question répond à ces critères définitionnels ou non. Je peux aussi plus spécifiquement reconnaître à sa démarche ou son pelage le chat de mon voisin. Dans le premier cas, j'*identifie* l'objet « chat » en *reliant* certaines informations le concernant et en les *comparant* à une conception - préalablement acquise, théoriquement ou pratiquement - relative à ce qu'est un chat, c'est-à-dire à un ensemble de caractéristiques communes à tous les objets du même type et subsumées sous le concept de « chat ». Dans le second, j'identifie l'objet « chat de mon voisin » par une opération intellectuelle similaire dont l'élément de comparaison n'est plus général mais spécifique : il s'agit des traits qui appartiennent à un chat en particulier. On pourrait dès lors différencier entre identification générale et identification spécifique. Toutefois, le mécanisme reste fondamentalement le même. Ce qui

113 Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*, 32

114 *Ibid.* 21, 22, 24, etc. Il est intéressant de rappeler ici l'expression de « signe de reconnaissance ».



diffère en réalité c'est le résultat de l'opération qui, dans le premier cas, aboutit à un rapport d'identité et, dans le second, à une relation de différence. Il en va de même dans l'identification de mon ami Jean qui se promène au coin de la rue. Lorsque j'aperçois Jean, je perçois d'abord un être mouvant que je range immédiatement dans la catégorie des personnes (identification générale), puis de celle des personnes familières (identification spécifiques), pour ensuite le reconnaître comme mon ami Jean. L'identification se fait donc par mise en rapport et inclusion dans des ensembles de plus en plus petits au fur et à mesure que l'identification se précise ou, autrement dit, ne s'achève.

Dans les deux cas, la reconnaissance comme identification contient déjà ici une *évaluation*, à savoir un acte de l'esprit qui estime le *degré d'adéquation* de l'objet au référent. Ici, l'évaluation est à entendre en son sens premier, à savoir celui d'une technique ou méthode d'estimation. Dès lors, identifier une chose consiste surtout à saisir ses « traits génériques et/ou spécifiques<sup>115</sup> ». Du même coup, force est de constater que l'identification induit, comme « une paire verbale indissociable<sup>116</sup> », la *distinction*. Que reconnaître dans le sens d'identifier implique de distinguer, c'est-à-dire de saisir par les sens et l'esprit en quoi un objet diffère plus ou moins, voire totalement, d'un autre. La reconnaissance désigne donc dans ce contexte l'évaluation comparative des caractères, ou normes définitionnelles, d'un objet qui établit un rapport de correspondance, ou d'adéquation, entre ces derniers et des éléments référentiels ainsi que le *résultat de cette évaluation*. En d'autres termes, la reconnaissance en son sens premier désigne la constitution d'un *lien d'identité<sup>117</sup> ou de différence* (entre un objet et son référent, sa norme) qui peut être soumis, concrètement, à des degrés. Un objet peut correspondre, être adéquat, ou non, à un autre comme il peut lui correspondre, ou lui être adéquat, plus ou moins fortement. Bien entendu, lorsque j'identifie l'animal que j'aperçois au loin dans la ruelle, je détermine s'il agit d'un chat ou non. Toutefois, ce que je vois peut correspondre plus ou moins à la définition théorique ou au concept proto-typique du chat<sup>118</sup>, notamment s'il a, pour une raison ou une autre, la queue coupée. Prenons également en exemple le cas précis de la reconnaissance par programmes informatiques : ces derniers peuvent établir des degrés de correspondance entre un motif et les données brutes auxquelles il est comparé.

On comprend, dès lors, pourquoi Ricœur renvoie, dans l'histoire des concepts<sup>119</sup>, aux théories du jugement de Descartes et de Kant qu'il désigne sous le terme de « foyer kantien ». « Pour Descartes et pour Kant », estime Ricœur, « reconnaître - que le mot soit prononcé ou non - c'est identifier, saisir par la pensée une unité de sens<sup>120</sup> ». Là où les deux philosophes diffèrent, c'est dans leurs

115 Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*, 111

116 *Ibid.*, 50

117 *Ibid.*, 48

118 Cf. théorie du prototype, Rosch, « Natural Categories ».

119 Par souci de précision, rappelons tout de même le premier emploi du terme *anagnōrīsis* (ἀναγνώρισις) par Platon dans le *Théétète* (193 c 4) pour désigner l'opération intellectuelle d'identification d'une chose perçue et déjà connue. Il s'agit bien ici du phénomène que nous venons d'analyser : l'identification correcte ou fautive d'une chose, voire d'une personne, en fonction d'un savoir préalable qui sert de norme épistémique. Toutefois, dans le contexte platonicien cité, cette action ne présente aucun enjeu moral ou affectif.

120 Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*, 67.

conceptions de l'identification. Chez Descartes, « identifier fait paire avec *distinguer* » alors que Kant subordonne « identifier à *relier*<sup>121</sup>». Ils accordent donc une importance différente à ce que nous avons déterminé ci-dessus comme les composantes de l'acte d'identifier. Divergence qui les conduit évidemment à adopter des perspectives différentes et, plus intéressant pour mon propos ici, à mettre en lumière des aspects différents de la reconnaissance comme identification. Je vais relever ces derniers en m'appuyant sur la « première étude » du *Parcours* ricœurien.

Avec Kant, la *Rekognition* accède au rang de concept au sein d'une philosophie critique où l'identification est essentiellement une mise en relation de la sensibilité et de l'entendement, les « deux souches de la connaissance humaine (A 15 B 30 <sup>122</sup>) » et dont le produit est le concept. La reconnaissance désigne, en effet, chez Kant un acte de l'entendement par lequel une représentation est subsumée sous un concept. En d'autres termes, il s'agit d'un acte de liaison, ou *synthèse* du divers, qui permet « la “production”  $\neg$  d'une <sup>☐</sup> unité qui constitue le concept d'un objet (A 105)<sup>123</sup> ». Or, souligne Ricœur, cet acte de synthèse du sensible dans le temps qui caractérise la reconnaissance n'est possible, selon Kant, que grâce à l'unité de la conscience. Ce qu'engendre alors la *Rekognition*, c'est une saisie de la conscience par elle-même comme étant une, ou, en d'autres termes, c'est via « la “production” de cette unité » qu'est le concept que la conscience peut s'appréhender elle-même, se *reconnaître*, comme une. Il me semble que cette reconnaissance indirecte, par la conscience, de son unité, constitue l'apport majeur de la théorie de la *Rekognition* kantienne - sur lequel Hegel bâtit, plus tard, la problématique de la double acquisition de la conscience de soi et qui affectera sa théorie de l'*Annerkennung*. Ricœur va jusqu'à en faire sa « seule vertu<sup>124</sup> ».

Pour Descartes, montre Ricœur, l'opération conjointe d'identifier et de distinguer est « à la racine même de l'acte de juger », « l'acte de juger  $\neg$  se définissant <sup>☐</sup> par la capacité de distinguer le vrai et le faux<sup>125</sup> ». D'où, l'objet cartésien de la reconnaissance est essentiellement « l'idée claire et distincte ». Ricœur montre aussi que les quatre occurrences<sup>126</sup> du verbe « reconnaître » dans la version française des *Méditations* renvoient « d'une manière ou d'une autre (...)  $\neg$  aux <sup>☐</sup> aléas de l'exercice du jugement » traduisant « la hantise de l'erreur<sup>127</sup> » de celui qui cherche à établir des connaissances vraies. Dès lors, chez Descartes, reconnaître la vérité et réfuter l'erreur importent aussi au niveau pratique où il s'agit de « voir clair en  $\neg$  nos <sup>☐</sup> actions<sup>128</sup> ». Par le fait même, l'opération conjointe d'identifier et de distinguer, qui est au fondement de la théorie cartésienne du

---

121 *Ibid.*, 53, 54. Je souligne.

122 *Ibid.*, 68.

123 *Ibid.*, 80.

124 *Ibid.*

125 *Ibid.*, 49.

126 *Ibid.*, 60-63.

127 *Ibid.*, 62, 59.

128 *Ibid.*, 56.

jugement, concerne aussi la conduite de la vie et a, manifestement, une dimension éthique. Dimension qui se déploie dans les *Méditations* via ce que Ricœur nomme une « phénoménologie du jugement (...) centrée sur le verbe « recevoir »<sup>129</sup>». En effet, dans la mesure où le sujet connaissant est en proie au doute, à cette « résistance spécifique à la conquête du vrai<sup>130</sup>», il lui incombe la responsabilité de trouver une méthode lui permettant de ne « recevoir en sa créance » que des vérités<sup>131</sup>. Ce qui me conduit à la dernière idée importante à souligner ici. L'acte de « recevoir pour vrai » permet d'introduire dans ce foyer philosophique un élément de passage entre deux des sens souche du verbe « reconnaître »<sup>132</sup>, puisque, comme le montre Ricœur, cette expression suggère ici plus que l'opération simplement cognitive d'identification, à savoir celle d'« admettre/accepter pour vrai ou pour tel » qui constitue la seconde acception souche de la reconnaissance. Ainsi, dans ce premier foyer philosophique, la reconnaissance comme identification se ne distingue pas vraiment de la connaissance et son objet demeure indéterminé.

Étant donné la dimension essentiellement épistémique de cette strate sémantique, l'opposé d'une identification est une erreur d'identification. En français courant, le terme correspondant est ici *méconnaissance*. On peut aussi former les termes de *méreconnaissance*, *mésidentification* auquel correspondrait celui de *misidentification* en anglais. J'adopte ces néologismes pour deux raisons. D'abord, par souci de clarté du discours qui suit. Ensuite parce que, même si reconnaître en ce sens premier demeure proche de la cognition qui la conditionne, elle s'en distingue. En effet, reconnaître/identifier suppose, dans la plupart des cas, connaître déjà. Ceci induit qu'une erreur d'identification n'est pas à proprement parler une erreur de connaissance : je peux bien connaître mon chat mais mal l'identifier, au loin, dans la ruelle sombre. Dans ce cas, il s'agit plutôt d'une *mésidentification* / *méreconnaissance* qu'une méconnaissance stricte. C'est, par ailleurs, le terme employé par Ikäheimo et Laitinen dans leur analyse définitionnelle de la notion de reconnaissance. En effet, contrairement à l'usage courant anglais qui préfère le terme de « recognition », ils emploient le couple nominal *identification/misidentification*. Toutefois, ils considèrent qu'il faut distinguer, dans le sens de considérer comme radicalement différent, la reconnaissance en termes d'identification des autres sens de la notion. Je les suis dans la nécessité de dégager ce sens, mais non point dans celle de le séparer drastiquement des autres strates sémantiques de la notion. En effet, comme notre premier point vient de le montrer, il semblerait que ce premier niveau de sens contienne déjà les caractéristiques qui constitueront aussi les suivants et qui nous permettent de mieux les comprendre. Je reviens sur cette idée ultérieurement.

---

129 *Ibid.*, 64.

130 *Ibid.*, 59.

131 *Ibid.*, 57. Ricœur renvoie ici au premier des quatre principes énoncés par Descartes dans le *Discours de la Méthode* et montre comment il est possible de considérer le verbe « recevoir » comme « la matrice du reconnaître » des *Méditations*.

132 *Ibid.*, 65.

Retenons ici quatre données importantes. D'abord, que la reconnaissance comporte en son sens premier une forte dimension cognitive, intellectuelle, et, analytiquement, intérieure. Elle comporte également une dimension nettement évaluative qui lui confère un rapport primordial aux notions de valeur et de norme. Ensuite, que la reconnaissance désigne tout autant une opération d'évaluation que le résultat de cette opération. Enfin, que la « question de l'identité<sup>133</sup>» comme correspondance constitue déjà le motif de fond de la problématique de la reconnaissance.

## 2. Sujet et objet de l'acte

En second lieu, il faut considérer les sujets et objets possibles de l'acte de reconnaissance. Prise dans le sens souche de l'identification, la reconnaissance, nous l'avons susmentionné, n'a pas d'objet (*quid*) à proprement dit. Alors que le sujet de l'acte de reconnaissance, lui, est *a priori* spécifique : il s'agit généralement d'une personne, un individu, voire un logiciel informatique, en d'autres termes une *instance capable d'évaluer une adéquation, d'établir des distinctions*. Toutefois, rien ne s'oppose à ce que le sujet qui reconnaît soit un groupe d'individus ou une institution, par exemple, une communauté de scientifiques souhaitant identifier une nouvelle espèce. Cette différence de spécificité entre le sujet et l'objet de la reconnaissance comme identification tend, selon moi, à expliquer l'usage dominant à la voix active du verbe souligné par Ricœur<sup>134</sup>, en même temps que le *caractère dissymétrique* de l'acte même. En effet, que je reconnaisse quelque chose ou quelqu'un dans le sens strict de l'identifier - c'est-à-dire en l'évaluant comme adéquat ou conforme à son référent - n'implique pas que cet objet ou individu m'identifie/me reconnaisse en retour.

Autre point important à relever : grâce à l'action de la reconnaissance, le sujet et l'objet du processus changent *d'état* ou *statut*. J'entends ici le terme de statut dans le sens de situation ou condition dans laquelle un sujet ou un objet se trouve à un moment donné. En effet, l'identification induit que l'objet passe du domaine des choses inconnues ou indifférenciées à celles des choses connues ou distinctes, de même que le sujet passe de méso-identificateur/méso-reconnaisant à identificateur/reconnaisant. Autrement dit, la reconnaissance résulte en une modification de l'état non seulement de celui qui est reconnu mais également de celui qui reconnaît.

Résumons les trois éléments définitionnels mis à jour ici. Premièrement, la reconnaissance entendue en son sens premier n'a pas d'objet spécifique et, conséquemment, présente une dissymétrie dans son exercice. Deuxièmement, le sujet de l'identification peut être un individu, un collectif d'individus ou une institution. Enfin, l'identification produit, chez le sujet qui identifie comme chez l'objet identifié, un *changement d'état ou statut*.

---

<sup>133</sup> Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*, 13

<sup>134</sup> *Ibid.*, 41, 42.

### 3. Une forme spécifique d'identification

« C'est vous ! C'est lui ! C'est toi ! C'est moi !! Quel coup de théâtre !<sup>135</sup>»

Concernant les objets possibles de la reconnaissance en termes d'identification, il est important de mentionner un cas particulier. Celui de la *double identification* des personnes. En effet, dans la mesure où les individus humains possèdent une « identité personnelle », il devient nécessaire ici de distinguer entre *l'auto-identification* et *l'identification externe*. Telles que clairement définies par Ikäheimo et Laitinen : « les identifications externes sont faites par d'autres personnes (A et B différents), les auto-identifications par la personne elle-même (A et B sont une seule et même personne)<sup>136</sup>». Ce qui confère à cette espèce d'identification une dimension à la fois intérieure, extérieure et réflexive. De plus, à la différence de l'identification de choses, celle des personnes s'intéressent davantage à ce qui les individualise<sup>137</sup>. Caractéristique qui révèle l'interdépendance nécessaire entre l'auto-identification (intériorité) et l'identification externe puisque nos auto-identifications qualitatives dépendent en partie des identifications qualitatives que les autres font de nous et *vice versa*. Sans être encore dans une relation symétrique ou réciproque de reconnaissance, l'identification des personnes souligne indirectement *l'importance de la relation à autrui dans la construction d'un savoir sur soi*. Notons également ici qu'une personne peut être reconnue/identifiée soit par une seule autre, soit par plusieurs. Enfin, et conséquemment, la reconnaissance des personnes peut être *partielle et/ou biaisée* : lorsqu'un individu, ou un groupe d'individus, tente d'en identifier un autre, il(s) peu(ven)t privilégier, délibérément ou non, l'une ou l'autre des caractéristiques de l'identifié. Ceci nous apprend également que *la manière* dont est effectuée l'identification importe dans la mesure où elle va en déterminer le résultat. Cette importance se remarque surtout au niveau politique où un même objet peut aboutir à une identification différente *selon le contexte et/ou la perspective* adoptée par l'identifiant : « cela fait une différence, par exemple, lorsque quelque chose est identifié de manière générique comme une organisation terroriste (en insistant principalement sur certaines qualités ou caractéristiques comme étant celles qui définissent) ou comme un mouvement de résistance (en insistant sur d'autres qualités ou caractéristiques)<sup>138</sup>». L'identification peut donc être plus ou moins erronée ou plus ou moins complète. Une autre cause possible d'une identification incorrecte est le pouvoir transformateur voire « destructeur » du temps. Je peux ne pas reconnaître une personne pourtant familière, rendue « méconnaissable » par la vieillesse et/ou la maladie<sup>139</sup>. Enfin, une mésidentification peut entraîner des *réactions émotionnelles* de la part de (B), le ou la mésidentifié(e), qui peut, par exemple, ressentir de la colère ou de la rancœur face à ce qu'il/elle

<sup>135</sup> Beaumarchais, *Lettre modérée sur la chute et la critique du Barbier de Séville*, 275.

<sup>136</sup> Ikäheimo et Laitinen, *Analyzing Recognition. Identification, Acknowledgment and Recognitive attitudes towards Persons*, 35. Je traduis toutes les citations sauf mention d'un traducteur différent.

<sup>137</sup> Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*, 111.

<sup>138</sup> Ikäheimo et Laitinen, *Op. Cit.*, 35.

<sup>139</sup> Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*, 109-114.

perçoit comme un traitement incorrect voire biaisé ou injuste de ses actes et de son identité. Reprenons au cas du résistant perçu comme un terroriste. De même, la manière dont (A) - l'identificateur - va reconnaître (B) peut être influencée par un état émotionnel préalable au processus d'identification tel que la colère, la rancœur, l'amour ou la haine.

La littérature - de la tragédie grecque<sup>140</sup> à la comédie classique<sup>141</sup> en passant par certains textes hagiographiques du premier millénaire chrétien<sup>142</sup>, les écrits médiévaux<sup>143</sup> et les contes<sup>144</sup> - nous offre à ce sujet un certain nombre d'exemples des différentes modalités possibles de la reconnaissance comme identification des personnes. J'entends par « modalités » les diverses manières dont une reconnaissance-identification peut s'opérer. Les situations littéraires de reconnaissance illustrent, par leur variété, différents éléments importants du processus, tant au niveau de ses sujet/objet que de ses vecteurs et ses enjeux. Elles sont également, de par leur essence, représentatives du réel et, conséquemment, d'excellents moyens, sinon d'analyse, du moins de repérage des caractéristiques, de même que des émotions présentes, lors des processus de reconnaissance-identification<sup>145</sup>. C'est pourquoi je souhaite m'y attarder et pour ce faire, revenir à Aristote, à qui l'on doit la première définition de la reconnaissance-identification - ou *anagnôrisis* (ἀναγνώρισις) - comme procédé narratologique<sup>146</sup>. Dans la conception aristotélicienne, je m'intéresse à ce qui nous permet de mieux cerner la reconnaissance comme processus

140 Il est bien entendu impossible de recenser toutes les œuvres littéraires contenant une scène de reconnaissance. Toutefois, en guise d'invitation à la lecture, je peux en citer quelques-unes centrales. L'épopée homérique d'Ulysse, par exemple, est une histoire de reconnaissances, on en compte une quinzaine dans le texte. Eschyle (*Les Choéphores*), Sophocle (*Électre*, *Cœdipe Roi*) et Euripide (*Alexandros*, *Ion*, *Iphigénie en Tauride*) ont tous trois recouru à l'anagnôrisis dans leurs tragédies. Dans les comédies de Ménandre (*L'Arbitrage*, la *Tonduie*) comme celles de Plaute (*Bacchides*, *Casina*, *Cistellaria*, *Captivi*, etc. On compte chez Plaute onze pièces comportant une scène de reconnaissance, cf. notamment Della Corte, *Da Sarsina a Roma*, 203-211 et Térence (Cinq de ses six pièces contiennent une *anagnôrisis* : *L'Andrienne*, *L'Hécyre*, *L'Eunuque*, par exemple) c'est la fonction de résolution de crise de l'*anagnôrisis* qui est mise en valeur.

141 À l'âge classique jusqu'aux Lumières, où les auteurs s'inspiraient largement des œuvres antiques, les comédies contiennent des scènes de reconnaissance célèbres de par leur valeur dramatique. Par exemple, Molière a usé du dénouement par reconnaissance de manière constante : dans *l'Amphitryon* III, 9-10, *L'Étourdi ou Les Contretemps*, V, 9-10 ; *Dépit amoureux*, V, 4 & 8 ; *Dom Garcie de Navarre*, V, 5 ; *L'École des femmes*, V, 6-9 ; *L'Avare*, V, 5 ; *Les Fourberies de Scapin*, III, 7 & 11. Beaumarchais également nous offre une scène de reconnaissance mémorable qui résout la situation critique dans laquelle se trouve le personnage éponyme dans *La Folle Journée ou Le Mariage de Figaro*, III, 16. Pour cette période, je renvoie surtout à deux ouvrages collectifs : Heulot-Petit et Michel, *La reconnaissance sur la scène française XVIIe - XXIe siècle* ; Louvat-Molozay, Salaün et Vienne-Guerrin, *Arrêt sur scène/Scene*.

142 Je renvoie ici à l'ouvrage de Boulhol *Ἀναγνώρισις. La scène de reconnaissance dans l'hagiographie antique et médiévale*. Je pense notamment à deux groupes de textes auxquels se réfère Boulhol dans son analyse : le « roman pseudo-clémentin » et la *Vie et Passion des saints Eugénie, Protus et Hyacinthus*.

143 Les chansons de geste et romans courtois offrent notamment de nombreuses scènes de reconnaissance qui adviennent lors ou à la suite d'un combat entre amis, parents ou alliés. Par exemple, les combats entre Baudouin et Bérart (dans *Chanson des Saisnes* de Jean Bodel, laisse CXXXI) ; Érec et Guivret (in *Érec et Énide* (v. 4992-5081)) ; Gauvain et Jaufré dans *Jaufré* ; Méraugis et Gauvain (in *Méraugis de Portlesgues* de Raoul de Houdenc) ; Tristan et Lancelot in *Tristan* ; Gauvain et Yvain (in *Yvain. Le Chevalier au Lion* (v. 6343-6278)), etc. Cf. les exemples mentionnés par Archibald, *Comedy and tragedy in some Arthurian recognition scenes*, 1-16.

144 Je pense notamment à *Cendrillon* et *Peau d'Âne*, où la reconnaissance déclenche un heureux dénouement, contrairement à *La petite sirène* qui, faute d'être reconnue meurt, ou encore à *Ma mère m'a tué, mon père m'a mangé* où la scène de reconnaissance s'effectue *post mortem*.

145 Sur l'idée de représentation du réel comme moyen d'apprentissage, je renvoie d'abord à Aristote et au concept de *mimesis* (*Poétique*, I, 1447 a 12-16 ; IV, 1448 b 5-17 ; XVII 1455 a 23-24 et *Politiques*, 1340 a 23-250). Sur la fonction d'enseignement de la parole et de l'écriture publiques, plus précisément sur leur rôle politique, je renvoie à Vernant, *Les origines de la pensée grecque*, chapitre 4 56-59. De même, sur la fonction éducative de la représentation littéraire je renvoie au texte de Sidney, *The Defence of Poesy*, 113-115. Sur le caractère essentiellement politique de la tragédie grecque et sa fonction éducative, je renvoie à l'analyse des *Euménides* d'Eschyle par Meier, *La naissance du politique*, 112-171 et surtout à son ouvrage *De la tragédie grecque comme art politique*. Plus spécifiquement, son introduction (9-14) et ses conclusions de l'analyse des œuvres d'Eschyle [les *Perses* (102-104), les *Suppliants* (118-120 et 125-126), l'*Orestie* (137, 172-174), les *Prométhées* (p. 193)] et de Sophocle [*Ajax* (229-230) et *Antigone* (243 et 247-249)]. Sur le rôle de la distance engendrée par la tragédie dans le développement d'une perspective, je renvoie au texte de Euben : *The Tragedy of Political Theory : The Road Not Taken*, 56-58. Il cite également Froma Zeitlin qui évoque le paradoxe inhérent au théâtre qui, par son recours à l'artifice parvient à représenter le réel avec précision, cf. Zeitlin, *Playing the Other*, 79. Enfin, je renvoie à l'argumentation de Nussbaum dans *The Fragility of Goodness*, 379-383 sur les liens entre éthique et poétique chez Aristote d'après laquelle : « [...] the value of tragic action is a practical value: it shows us certain things about human life ».

146 L'*anagnôrisis* (ἀναγνώρισις) est un procédé d'écriture étudié surtout en narratologie. Dans la littérature antique et médiévale, notamment, la scène de reconnaissance, et plus généralement la thématique de la reconnaissance, tendent à prendre des formes stéréotypées. À l'âge classique, ces formes stéréotypées sont souvent mises à mal par les auteurs, notamment Molière. Je renvoie à ce sujet à l'article de De Guardia, *Anatomie de la désinvolture : Molière et la reconnaissance*.

d'identification des personnes, et, par là, en quoi cette dernière peut être considérée comme la première strate sémantique de la notion.

### 3.1 Caractéristiques de l'anagnôrisis aristotélicienne

L'anagnôrisis (ἀναγνώρισις) - procédé littéraire jouant un rôle capital au niveau de l'intrigue - est définie par Aristote comme « un changement (μεταβολή) qui fait passer de l'ignorance à la connaissance, ou bien à l'alliance ou à l'inimitié, dans la catégorie des changements définis par référence au bonheur ou au malheur<sup>147</sup> ». Plusieurs points sont à souligner ici. En premier lieu, au niveau de l'acte lui-même, ensuite en ce qui concerne les sujet et objet de l'acte, enfin, au plan des émotions qui accompagnent ce dernier.

#### 3.1.1 Le processus

Notons, pour commencer, qu'Aristote distingue, par l'emploi, entre *anagnôrisis* qui désigne l'action, le processus même de reconnaître, et *anagnôrismos* qui désigne le résultat de l'action cognitive, la reconnaissance accomplie. Ce second terme ne fait l'objet que d'une seule occurrence dans le texte du Stagirite<sup>148</sup>. Ceci montre que ce qui intéresse surtout Aristote, l'objet de sa définition, est l'acte même de reconnaître. En effet, cet acte de transformation constitue l'une des trois parties du *mythos* (μῦθος) - c'est-à-dire de la fable ou composition des faits - les deux autres étant la *péripétie*, ou « coup de théâtre » (περιπέτεια), et le *pathos* ou « effet violent » (πάθος)<sup>149</sup>. Cette importance accordée à la reconnaissance, définie comme un *type de changement*, s'explique par l'essence de la tragédie, à savoir l'imitation « de la vie », d'une action suscitant pitié (έλεος) et crainte (φόβος)<sup>150</sup> en vue de provoquer une katharsis (κάθαρσις) de ces mêmes émotions chez le spectateur<sup>151</sup>. En effet, « si le drame est essentiellement mouvement », il est nécessaire pour le dramaturge de recourir à des procédés « qui sont, par définition, des μεταβολαί<sup>152</sup> », c'est-à-dire des variations, des modifications. L'acte de reconnaissance étant un *processus de transition d'un état à un autre*, de changement, on comprend dès lors sa valeur et fonction dramatique. Afin de mieux cerner sa fonction expressive - c'est-à-dire la présence d'émotions au sein du processus - il importe de déterminer quel type de changement représente l'*anagnôrisis* selon Aristote.

La reconnaissance-identification appartient au genre des changements « définis en référence à la bonne ou mauvaise fortune<sup>153</sup> ». Plus spécifiquement, elle est un passage de l'ignorance à la

147 Aristote, *Poétique*, XI, 1452 a, 29-30. Sans entrer dans le débat concernant la traduction de ce passage, je choisis de suivre celle proposée et argumentée par John MacFarlane dans *Aristotle's definition of anagnorisis*, 367-383.

148 Cf. Wartelle, *Lexique de la « Poétique » d'Aristote*, 22-23.

149 Aristote, *La Poétique*, XI, 1452 b 9-10.

150 Aristote, *La Poétique*, XI, 1449 b 20-28 ; 1449 b 31-32, b 37-38 ; 1450 a 3-4, a 15-20, a 24-25, b 3-4, b 24-25 ; 1451 a 30-34, b 26-28 ; 1452 a 1-2 et b 1-2 ; 1453 a 31-32.

151 *Ibid.*, 1449 b 27-28.

152 Philippart, « La théorie aristotélicienne de l'*anagnorisis* », 178.

153 MacFarlane, « Aristotle's definition of anagnorisis », 372.

connaissance ou de l'alliance à l'inimitié. MacFarlane, traduisant Aristote, la définit précisément comme suit: « [une] reconnaissance est un changement dans la fortune des personnages qui est aussi un passage de l'ignorance à la connaissance, conduisant à l'amitié ou à l'inimitié<sup>154</sup>». Il s'agit donc bien d'un *changement d'état*, de condition des personnages. Pour ces derniers, il correspond précisément, *au niveau cognitif*, à un passage de l'ignorance à la connaissance, de l'erreur à la vérité qui les conduit, *au niveau social*, à établir des relations nouvelles, d'alliance (*φιλία*) ou de conflit (*ἐχθρα*). En effet, la reconnaissance, comme processus d'identification - ou, plus exactement, de correction d'identification - se confond avec un *travail intellectuel d'analyse* de signes/marques, d'objets et de *remémoration* de faits, une démarche discursive, même élémentaire. Et ce, à l'issue, soit d'un concours de circonstances, soit d'une *enquête/recherche* active de sa véritable identité, par le mésidentifié lui-même, ou par un tiers<sup>155</sup>. Les marques, objets, faits et souvenirs fonctionnant comme *preuves* de la véracité, de l'authenticité, de l'identité du reconnu<sup>156</sup>. On retrouve ici les caractéristiques principales de la reconnaissance-identification relevées précédemment : il s'agit bien d'un processus au cours duquel un mésidentificateur corrige son identification du mésidentifié par l'évaluation de marques, objets et/ou faits en fonction d'un savoir préalable qu'il possède sur ce mésidentifié et qui sert de référent. Et force est de constater que la *construction d'un savoir sur soi dépend donc aussi en partie d'autrui*. C'est évidemment le cas d'Œdipe qui ne parvient à la vérité sur lui-même que grâce aux informations que lui apprennent successivement l'Oracle de Delphes, Tirésias, Jocaste, Créon et les vieux serviteurs de Laiös et Polybe<sup>157</sup>.

Ce « renversement », tel que le conçoit Aristote, n'est, dès lors, pas simplement intellectuel et interne au personnage, il influe sur sa situation et conditionne ses rapports sociaux. Ce changement - dans la mesure où il restitue à un individu son identité véritable aux yeux des autres et parfois à ses propres yeux - *modifie* du tout au tout son *statut social*<sup>158</sup> et la *nature de ses rapports aux autres* et ce, soit vers le bonheur, soit vers le malheur pour lui-même et/ou les siens. (B), reconnu par (A) et les siens (famille, conjoint, proches, amis, allié, etc.), retrouve son nom, son statut, son environnement premier - généralement favorable - et, du même coup se voit offrir de nouvelles conditions de vie<sup>159</sup>. Ces rapports deviennent, en fonction de ce qu'ils étaient avant la

154 MacFarlane, « Aristotle's definition of anagnorisis », 373.

155 Par exemple, dans l'*Odyssée*, la nourrice Eurycleé reconnaît, en lui lavant les pieds, la cicatrice sur la jambe d'Ulysse qu'il porte depuis qu'un sanglier l'a blessé alors qu'il chassait sur le mont Parnasse en compagnie des fils d'Autolykos. L'épisode est rappelé à cette occasion et Eurycleé comprend, grâce à la cicatrice et au partage de souvenir, que le mendiant n'est autre que son roi. De même, dans l'*Œdipe* de Sophocle, le héros éponyme cherche activement à connaître sa véritable identité.

156 Il est par ailleurs intéressant de relever que les termes grecs employés pour désigner ces signes ou objets : 1. *σημεῖον* (marque, signe, gage) et 2. *γνώρισμα* (trait, caractéristique, distinction) peuvent également avoir le sens de : 1. preuve logique dans un argument et 2. Attribut de la personne (qualité individuelle). Notons également qu'il peut s'agir soit d'un objet soit d'un signe corporel. L'objet peut être humble ou luxueux et, quelle que soit sa forme, il est éloquent : dans la mesure où il est propre au personnage « méconnu », il sert de preuve à son identité. Hochet, berceau (moïse), vêtement, étoffe à initiale brodée, bague, bracelet, sceau sont les objets les plus récurrents. En ce qui concerne les *gnôrismata* tragiques et euripidéens, cf. Taplin *Greek Tragedy in action*, 56-74 et Huys, *The Tale of the Hero who was Exposed at Birth in Euripidean Tragedy*, 198-238. Le signe révélateur physique est souvent une marque : cicatrice (cf. Ulysse dans l'*Odyssée* : 19, 388-393 ; 21, 217-221 ; 24, 331-332), tache de naissance, cheveux (cf. Oreste Eschyle, *Choéphores*, 168-200 ; Sophocle, *Électre*, 900-906 ; Euripide, *Électre*, 90-91, 515, 520-531). Enfin, ces signes ou objets n'ont pas qu'une simple valeur dramatique ou mythique. En effet, dans l'Antiquité, le recours à ces objets/signes dans l'identification d'une personne, ou dans l'établissement d'une filiation, se révélait souvent nécessaire étant donnée l'absence d'un contrôle de l'état civil. Je renvoie ici aux références indiquées par Philippart, *La théorie aristotélicienne de l'anagnorisis*, 188-189.

157 Cf. Sophocle, *Œdipe Roi*.

158 J'aborde la question du rôle de la reconnaissance dans la constitution du statut au chapitre 2. Retenons pour le moment que les processus cognitifs du type identification entretiennent déjà un lien avec le statut de l'objet reconnu.

159 Rappelons l'importance de la *Philia* - et autres biens extérieurs - pour une vie pleine, bonne et réussie. Cf. Nussbaum, (1992), pp. 270-273, 276.



reconnaissance, soit des rapports d'amour, d'amitié, d'alliance (*φιλία*) ou d'hostilité, de conflit, voire de haine (*ἐχθρα*). Souvent, par ailleurs, sa reconnaissance le tire d'une situation délicate, dangereuse ou scabreuse. Soit parce que, méseidentifié, il était traité, ou sur le point d'être traité, comme un étranger ou un ennemi. Soit, parce qu'ignorant son identité véritable, il était près de commettre un inceste ou un parricide/infanticide. Pensons à l'Oreste d'*Iphigénie en Tauride* qui échappe de peu à l'immolation lorsque sa sœur le reconnaît<sup>160</sup>. Ou encore à *Ion* et sa mère qui, ignorant leur lien de parenté, évitent, en se reconnaissant, tout à la fois la mort et le matricide<sup>161</sup>. Et ce trait de la reconnaissance-identification se retrouve dans tous types d'écrits et à toutes les époques. Par exemple, et moins connu, le cas d'Andrès qui, reconnu par son père biologique, Trufaldin, évite un mariage incestueux avec sa sœur qui, elle, obtient d'épouser celui qu'elle aime<sup>162</sup>.

Un type d'écrits est particulièrement intéressant quant à l'importance des changements de statuts, celui des contes ayant pour thème la guerrière travestie<sup>163</sup>. Bien que - et en fait, parce que - la reconnaissance-identification ne revêt pas une importance aussi capitale dans ces histoires que le travestissement<sup>164</sup>, les modalités selon lesquelles elle s'opère sont singulièrement intéressantes. En effet, dans ces contes, la reconnaissance-identification - généralement tant attendue par le personnage méseidentifié et ses proches (sans compter les spectateurs) - est souvent redoutée voire n'est pas souhaitée par ces derniers. Et ce, parce que le travestissement, vecteur de méseidentification, permet à ses héroïnes d'échapper à un sort peu enviable (abandon à la naissance, mariage non consenti, inceste, fausses accusations, etc.), de se venger, ou encore de sauver l'honneur déchu de leur nom de famille. En d'autres termes, d'échapper à la discrimination sociale, aux contraintes et obligations que leur statut de femmes, leur condition féminine, leur imposait, que ce soit dans l'antiquité, au moyen-âge ou à l'âge classique. Lorsque l'*anagnôrisis* se réalise, pourtant, le dénouement est souvent heureux : non seulement elle rétablit l'identité de l'héroïne mais elle s'accompagne également d'une reconnaissance sociale de ses exploits, d'une réparation des torts subis, voire de l'acquisition d'un statut social supérieur, soit par l'attribution de titres, soit par le mariage. Ce que mettent en exergue ces situations littéraires spécifiques est que la reconnaissance-identification se trouve bien en rapport avec des statuts, des conditions sociales. L'histoire relatée dans le conte que Marie-Jeanne L'Héritier de Villandon publie en 1695 - *Marmoisan ou l'Innocente Tromperie*<sup>165</sup> - est, je trouve, particulièrement savoureux car il met en

<sup>160</sup> cf. Euripide, *Iphigénie en Tauride*.

<sup>161</sup> cf. Euripide, *Ion*.

<sup>162</sup> cf. Molière, *L'Étourdi*.

<sup>163</sup> Conte-type 884 de la classification Aarne-Thompson. Je vais renvoyer plus précisément à un sous-type de ce conte A.T. 884, celui de *Marmoisan ou la fille en garçon*. Cf. Velay-Vallantin, *La fille en garçon*, Classiques de la littérature orale, Garac-Hésiode, Carcassonne.

<sup>164</sup> Je renvoie au commentaire de Velay-Vallantin dans son ouvrage *La fille en garçon*, 60-132. Elle montre autant l'évolution de la fonction de socialisation des « contes pour enfants » que leur rôle dans la construction sociale des identités genrées.

<sup>165</sup> La trame est de la sorte : Léonore, fille du comte de Solac, part guerroyer à la place de son frère Marmoisan, mort, et dont elle usurpe le nom et l'habit, afin de protéger l'honneur de son vieux père. À la guerre, Léonore-Marmoisan se distingue par ses exploits auprès du Prince dont elle gagne les faveurs. Des officiers, jaloux de son succès et intrigués par ses conduites, suggèrent au Roi que Marmoisan pourrait être une femme. Le Prince, afin de démêler la vérité, décide de soumettre notre héroïne à des tests qu'elle réussit. C'est seulement au cours d'un jeu de lance que Marmoisan est blessée par un adversaire maladroit et que son sexe est découvert, au grand plaisir du Prince qui décide de l'épouser.

scène une série de changement de statuts qui correspondent à la fois à une conquête personnelle du pouvoir de la part de l'héroïne et à un renforcement de l'ordre social et politique établi. Marmoisan, redevenue Léonore, accède au trône grâce à ses exploits guerriers qui ont charmé le Roi, le Prince, la Cour et le peuple et, par son mariage au Prince, consolide indirectement, et ironiquement, l'ordre social et politique contre lequel son travestissement était initialement dirigé. Dans les termes de Velay-Vallantin : « [l]e conte de pouvoir est dit et écrit pour que la société continue et pour qu'elle cesse de s'interroger sur l'arbitraire fondamental des différences sociales qui la constituent<sup>166</sup> ».

Notons, enfin, que ce renversement provoqué par la reconnaissance peut aussi se révéler dévastateur. Dans le cas d'Œdipe, le fait de reconnaître son identité ne le conduit pas au bonheur mais au malheur, celui de se découvrir trois fois coupable : de meurtre, de parricide et d'inceste<sup>167</sup>. Ses relations aux autres changent de nature : Jocaste n'est pas seulement son épouse mais sa mère et ses enfants sont également ses demi-frères et sœurs. En outre, les répercussions de l'*anagnôrisis* d'Œdipe au niveau politique sont désastreuses : il laisse Thèbes sans souverain désigné et en proie aux querelles fratricides pour le pouvoir.

Je souhaite souligner un dernier élément que l'*anagnôrisis* met en lumière et qui me semble fondamental dans l'élaboration d'une définition de la reconnaissance-identification : le fait qu'une expression - voire un jugement - de valeur est, selon moi, inhérente à toute reconnaissance-identification. En effet, j'ai montré précédemment que le changement produit par la reconnaissance-identification corrige, restitue ou révèle à un individu sa véritable identité à lui-même et/ou aux autres modifiant à la fois son statut social et la qualité du lien qui le lie à ces derniers. Conséquemment, identifier quelqu'un signifie nécessairement plus que la simple attribution d'une identité personnelle puisque celle-ci se double inévitablement d'une reconnaissance (ou attribution) de la place de la personne au sein d'un groupe, par exemple de sa filiation, de son statut social. Or, cette reconnaissance/attribution d'une position sociale s'accompagne généralement d'une expression ou d'un jugement de valeur - positive, négative, mixte ou neutre - quant à cette position. L'Iphigénie d'Euripide reconnaît Œdipe en l'identifiant comme son frère ce qui la conduit à modifier la valeur qu'elle lui attribue en même temps que sa disposition d'esprit envers lui ; c'est également le cas d'Ion lorsqu'il reconnaît en Créuse sa mère. Bien entendu, il ne s'agit pas ici de réduire la reconnaissance de la valeur de quelqu'un à la reconnaissance de son identité. Il s'agit juste de mettre en évidence le fait que la reconnaissance-identification consiste aussi à attribuer à un individu une place dans le monde, une place qui lui est propre, spécifique, particulière et à laquelle on associe, implicitement ou explicitement, une valeur.

---

<sup>166</sup> Velay-Vallantin, *La fille en garçon*, 124.

<sup>167</sup> Cf. Sophocle, *Œdipe roi*.

Ainsi, si le processus de reconnaissance-identification des personnes est bien essentiellement celui, *épistémique*, d'un acte de l'esprit évaluant le *degré d'adéquation* d'informations *présentes* à d'autres, *antérieures*, qui servent de *réfèrent*, son accomplissement génère une *modification du statut* de ses acteurs, non seulement dans leur rapport au savoir mais également dans leurs rapports aux autres. La reconnaissance-identification a aussi des implications pratiques telle que l'attribution d'une place au sein d'un groupe à laquelle est associée une valeur. La reconnaissance-identification d'Ulysse n'est pas seulement la reconnaissance privée d'un mari ou d'un père mais bien une reconnaissance politique et sociale : le « roi d'Ithaque » entend recouvrer ses droits sur son domaine et sur son épouse, double objet de la convoitise des prétendants. S'explique alors le tumulte émotionnel qu'un bouleversement radical - à la fois cognitif et social - et aux enjeux considérables - correction d'un savoir et statut, place au sein d'un groupe - produit inévitablement sur ceux qui en sont en proie. Ceci devrait me conduire à aborder ici les phénomènes émotionnels produits par, ou qui se produisent autour<sup>168</sup>, d'une reconnaissance-identification. Toutefois, je réserve cette analyse pour ma seconde partie. En effet, pour des raisons d'efficacité du propos, je préfère évoquer, en second lieu, ce que nous apprennent les situations littéraires d'*anagnôrisis* à propos des sujets et objets de la reconnaissance.

### 3.1.2 *Sujet et objet de l'anagnôrisis*

Comme déjà mentionné, dans la *Poétique*, Aristote s'intéresse avant tout au processus de la reconnaissance. S'il mentionne qu'il peut y avoir d'« autres reconnaissances<sup>169</sup>», « étant donné le contexte<sup>170</sup>» dans lequel il le fait, je suis l'argument de McFarlane et considère qu'il ne peut y avoir de reconnaissance, à proprement parler, que des personnes. En effet, comme le souligne aussi cet auteur, la reconnaissance devant mener, par définition, de l'alliance à l'inimitié, il est difficile de concevoir autre chose qu'une reconnaissance de personnes. Dans ses termes : « [...] [l]es reconnaissances doivent (par définition) conduire à l'amitié ou à l'inimitié, et seules des personnes peuvent être amies ou ennemies<sup>171</sup>». Ainsi, les « autres reconnaissances » que mentionne Aristote ne sont vraisemblablement pas des reconnaissances d'objets ou d'actes mais des reconnaissances de personnes de type inférieur<sup>172</sup>. À cela s'ajoute le fait que, même si l'objet direct de la reconnaissance peut être une chose ou une marque, leur reconnaissance indique simultanément, *signale*, l'identité de leur possesseur. De même, s'il s'agit de la reconnaissance d'un acte, ce dernier prend une autre valeur, est compris ou pensé sous un jour nouveau dépendamment de l'identité de son auteur. Ce n'est pas l'acte en lui-même qui est reconnu, c'est bien l'identité de

168 Pour le moment, la nature du rapport entre acte cognitif et émotions reste encore à déterminer.

169 Aristote, *Poétique*, XI, 1452 a 34 – b 1.

170 MacFarlane, « Aristotle's definition of anagnorisis », 377: « But given the context, "other" must mean "other than the finest recognitions", not "other than recognitions of persons." For the passage continues by contrasting the "other recognitions" with the kind of recognition just mentioned, that which occurs with a reversal [...] ».

171 *Ibid.*, 378.

172 *Ibid.*

celui qui l'a posé et c'est la perception qu'il et les autres personnages en ont qui est modifiée par sa reconnaissance. Ainsi, « [q]ui soutiendra jamais sérieusement que la reconnaissance d'Œdipe est plutôt une reconnaissance d'actes qu'une reconnaissance de personnes ? Le dénouement consiste essentiellement dans le caractère nouveau que revêtent aux yeux du roi son crime et son mariage. Il n'a pas eu besoin d'apprendre qu'il avait tué un vieillard dans un carrefour et épousé une veuve. Il a appris que ce vieillard était son père et cette veuve, sa mère. Il sait maintenant que le meurtre de Laïos était, a toujours été un parricide, et les secondes noces de Jocaste, un inceste. La qualité de l'acte n'a changé que parce que celle des personnes s'est révélée<sup>173</sup>». Enfin, si l'on suit le texte aristotélicien, un autre élément peut justifier « cette réduction de fait du domaine d'application - théoriquement très vaste -<sup>174</sup>» de l'*anagnôrisis*. En effet, au chapitre XIV de la *Poétique*, Aristote catégorise l'action tragique en fonction du rapport entre mésidentification/ignorance et action. Or, cette erreur d'identification - ou état d'ignorance - porte toujours sur l'identité d'un personnage et non sur des objets ou des actes<sup>175</sup>.

Conséquemment, l'objet de la reconnaissance-identification est bien la découverte de *qui* est quelqu'un. Dans le contexte aristotélicien, ce quelqu'un se définit surtout par les relations d'alliance/amitié (*φιλία*) ou d'inimitié (*ἐχθρα*)<sup>176</sup> dans lesquelles il se situe, sa condition, son statut. Or, il semble évident que la notion d'*identité* d'un personnage - ou d'un individu - ne désigne pas la même chose selon les époques et les types de textes observés. Par exemple, dans certaines pièces de Molière, il est surtout question « de reconnaître un type (l'hypocrite par exemple), éventuellement sous le masque d'un autre type (le dévot) - reconnaissance morale (un tel est ridicule), et non d'identité (un tel se nomme X)<sup>177</sup>». Ou encore, toujours au XVIIe, « la formule de l'innocence persécutée (car méconnue) et reconnue trop tard constitue un schème dramatique largement répandu dans la tragédie française [...]»<sup>178</sup>. Toutefois, dans tous ces cas, c'est bien la reconnaissance de l'identité qui induit, sert de prétexte à, ou engendre ces autres *reconnaisances* (prise de connaissance d'un fait ignoré ou des intentions véritables d'un personnage, reconnaissance de sa propre culpabilité, etc.). Pensons de nouveau à Œdipe. Ce qu'il me semble pertinent de souligner ici c'est l'enrichissement de la notion de reconnaissance qui tend de plus en plus, à partir du XVIIe, à comporter ce que j'appelle la seconde « strate sémantique », à savoir le sens de « admettre, accepter », à savoir ici, une erreur ou une faute.

173 Philippart, « La théorie aristotélicienne de l'anagnôrisis », 181.

174 Vuillermoz, « Aspects de la reconnaissance tragique dans le théâtre français du XVIIe », 26.

175 Aristote, *Poétique*, XI, 1453 b 25 – 1454 a 7.

176 Rappelons ici que le terme de *φιλία* désigne d'abord, selon Chantraine, « non une relation sentimentale mais l'appartenance à un groupe social ». De même, rappelle cet auteur, qu'elle s'applique selon Benveniste « indifféremment à l'une ou l'autre des personnes engagées dans des liens d'hospitalité ». Cf. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, 1204. Ainsi, *φιλία* et *ἐχθρα* désignent « une relation objective, socialement définie comme positive *φιλία* (les liens qui unit les membres d'un groupe clos, et en particulier le lien d'alliance ou de parenté) ou négative *ἐχθρα* (hostilité qui découle de la violation d'un tel lien) », cf. Dupont-Roc et Lallot, « Commentaire de La Poétique », 232-233.

177 Nédelec, « Reconnaissance et comédie, reconnaissance et comique », 115.

178 Vuillermoz, « Aspects de la reconnaissance tragique dans le théâtre français du XVIIe », 24.

En ce qui concerne, donc, les sujet et objet de la reconnaissance, l'*anagnôrisis* suppose généralement une situation initiale où un personnage (A) en croise un autre (B) qu'il a connu auparavant mais qu'il est incapable d'identifier/reconnaître pour diverses raisons ((B) est devenu adulte, a vieilli, s'est déguisé, etc.). (A) est donc le « mésideficateur » ou « non-reconnaissant » et (B) le « mésideficié » ou « non-reconnu ». Ce qui importe ici c'est que l'*agnôrisis* est un processus qui fait passer (B), volontairement ou non, de l'*état* ou *statut* de mésideficié/non-reconnu à celui d'ideficié/reconnu et (A) du statut de mésideficateur/non-reconnaissant à celui d'ideficateur/reconnaissant. Ce processus peut être *unilatéral* - un seul personnage est à identifier - soit *bilatéral* - A et B sont à la fois « non-reconnaissant » et « non-reconnu ». L'aboutissement du processus peut-être soit unilatéral - un seul est ideficié - soit bilatéral - les deux sont reconnus. Ce qui renvoie de nouveau au caractère plutôt dissymétrique du processus. Je ne reviens pas sur le *changement* conséquent du *statut familial et social* des personnages analysé ci-dessus.

L'*anagnôrisis* littéraire nous apprend aussi que le sujet qui reconnaît n'est pas nécessairement unique : dans l'*Électre* d'Euripide<sup>179</sup>, par exemple, c'est un vieillard qui aide Électre à reconnaître son frère Oreste ; de même, dans les comédies de Térence, l'identification d'un personnage s'effectue *souvent collectivement*<sup>180</sup>. Enfin, que le « reconnaissant » *n'est pas toujours un être humain*, il arrive en effet que ce soit un animal : par exemple, Ulysse est reconnu par son chien, Argos<sup>181</sup>, et Guillaume de Palerme par le cheval de son père, Brunsaudebruel<sup>182</sup>. Ceci renforce la *dissymétrie* possible de l'acte reconnaissant.

Ces situations nous montrent également que les personnages *peuvent être plus ou moins partie prenante* dans le processus : il arrive qu'un personnage soit ideficié contre son gré, qu'un autre reconnaisse avec regret. Je pense surtout à Ulysse<sup>183</sup> qui, après vingt années d'exil, entre dans Ithaque déguisé en mendiant afin de ne pas être immédiatement reconnu. Ainsi qu'à la manière dont il se fait reconnaître, grâce à sa cicatrice par sa nourrice et grâce au secret du lit nuptial par Pénélope, qui doutait de son identité même après l'épreuve de l'arc et à la vue de la cicatrice. Ces exemples rappellent l'importance des *marques/signes* par lesquels la reconnaissance-identification est possible ainsi que le poids des obstacles, délibérés ou non, pouvant empêcher l'identification ou entraîner une méprise parfois lourde de conséquences. Ils soulignent également le fait capital que le processus de reconnaissance-identification suppose, sinon une volonté, à tout le moins *un désir et/ou une attente* de la part de ses acteurs de reconnaître et/ou être reconnu. Revenons à Ulysse dont le but est bien de rentrer chez lui et de retrouver les siens dont il se languit, but qu'il n'oublie jamais ou presque<sup>184</sup>. Ne confie-t-il pas à Calypso qu'il n'aspire qu'au retour et aux retrouvailles avec

179 Euripide, *Électre*, (v. 558-576).

180 Cf. Cupaiuolo, *Terenzio : teatro e società*, 58 et Görler, *Doppelhandlung, Intrige und Anagnorismos bei Terenz*, 164-182.

181 *Odyssée*, 17, 291-327.

182 Micha, *Guillaume de Palerme. Roman du XIIIe*, v. 5405-5417, 199.

183 Ricœur analyse également le retour à Ithaque d'Ulysse. Cf. Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*, 125-130.

184 La seule exception étant *Odyssée*, 10, 469-475.

Pénélope<sup>185</sup>? Or, après vingt ans de tribulations et d'épreuves, Ulysse est méconnaissable. Et suite à la transformation que lui fait subir Athéna, le dernier obstacle à ce retour reste la reconnaissance-identification par ses proches et ses sujets tant attendus par notre héros. Et ce désir de reconnaissance est double : il est non seulement celui des acteurs de l'*anagnôrisis* mais aussi des spectateurs ou lecteurs.

### 3.1.3 *Anagnôrisis aristotélicienne et affects*

Il importe donc de procéder à une première mise à jour des phénomènes affectifs qui accompagnent une *anagnôrisis*. À ce stade de mon enquête, je me propose simplement de décrire les émotions entourant la reconnaissance-identification. Dans ce cas précis, il faudrait distinguer entre les émotions ressenties par les spectateurs/lecteurs (S) et celles représentées sur scène par les acteurs/personnages (A). Cependant, la *Poétique* n'établit aucune distinction explicite entre les émotions devant être ressenties par les personnages et celles sensées être éprouvées par les spectateurs. En effet, le texte grec évoque principalement les effets provoqués par la tragédie et ses changements (*μεταβολή*) sur les spectateurs/lecteurs<sup>186</sup>. C'est pourquoi, pour le moment, je ne considère dans ce qui suit que celles devant être ressenties, selon le Stagirite, par les spectateurs lors de ce processus. Je dégage la nature du rapport qui semble exister au premier abord entre *anagnôrisis* aristotélicienne et affects. Puis, j'aborde les deux des trois émotions qu'Aristote relie explicitement à l'expérience tragique : la pitié et la crainte. Pour, dans un troisième temps, élaborer une réflexion plus approfondie sur le lien entre *anagnôrisis* et émotions.

#### *La nature du rapport entre anagnôrisis aristotélicienne et affects*

À maintes reprises<sup>187</sup>, Aristote établit une connexion étroite entre l'effet émotionnel de la tragédie sur une audience et la nature même de cette dernière. En effet, la tragédie imite, par définition, des actions ou des événements devant susciter crainte (*φόβος*) et pitié (*έλεος*)<sup>188</sup>. Sa finalité étant de produire une katharsis<sup>189</sup> (*κάθαρσις*) de ces passions. Plus spécifiquement, le chapitre IX suggère un lien fort entre les émotions tragiques<sup>190</sup> et les « changements » que la

185 *Odyssée*, 5, 291-220.

186 Aristote, *Poétique*, IX, 1452 a 1-7 ; XI, 1452 a 40- b 1 ; XIII, 1452 b 30-33 ; XIV, 1453 b 1-5B. Cf. Lucas, *Pity, Terror and Peripeteia*, 52-54. La raison offerte par Lucas est la suivante : « [...] Aristotle made no clear distinction between the two, because it was generally assumed that the audience watching a play shared to a great extent the experiences of the characters in the drama », p. 52. Et à nouveau, plus loin dans son texte : « [...] Aristotle did not make the distinction and audience because he assumed that what surprised the characters would also surprise an audience absorbed in their fortunes », p. 53. Si cette explication fait certainement sens, je pense que le choix d'Aristote découle plutôt de son objectif : définir la tragédie par ses caractéristiques, fonction et effets. En outre, je considère les œuvres mimétiques du type théâtre, livre ou film, comme permettant une analyse du réel - bien entendu modifié en ses formes - dans la mesure où elles constituent une mise en abyme de l'essence ce dernier. Ou, en termes aristotéliciens, le caractère philosophique de l'art poétique réside dans le fait qu'il répond à un désir proprement humain, celui de comprendre ce qui dans les êtres humains est universel, désir qui engendra la philosophie, cf. Aristote, *Métaphysique*, I, 1. Ce que Halliwell et Nussbaum interprètent en termes de « possibilités ». Nussbaum l'exprime ainsi : « So we may say that the experience of tragic poetry satisfies a desire for understanding human possibilities.[...] we see what happens to the hero as also, general human possibilities, possibilities for us », cf. Nussbaum, *Tragedy and Self-sufficiency : Plato and Aristotle on Pity and Fear*, 277. Et Halliwell : « Rather, we only experience the emotions, [...], because we recognize, in the represented actions and sufferings, human possibilities which call for them. », cf. Halliwell, *Pleasure, Understanding, and Emotion in Aristotle's Poetics*, 246.

187 Aristote, *Poétique*, 1449 b 27-28 ; 1452 a 1-11, 1452 a 40- b 1, 1452 b 30-33 ; 1453 b 1-5B.

188 Sur ce point je renvoie à l'analyse de la *Poétique* par Halliwell. Cf. Halliwell, *Aristotle's Poetics*, 168-171.

189 Pour une histoire des interprétations de la Katharsis, voir Halliwell, *Aristotle's Poetics*, 184-20 et 350-356 et Gernez, *Aristote. Poétique*, 117-123.

190 À entendre en son sens premier d'émotions liées à la tragédie.

*Poétique* place au cœur de l'intrigue dramatique - tels que la reconnaissance et la péripétie. Dans la mesure où Aristote qualifie ces émotions 'd'effets causés' par ces événements qui, « tout en découlant les uns des autres ont lieu contre notre attente<sup>191</sup>», on peut considérer leur lien comme nécessaire<sup>192</sup>. Rapport que le chapitre XI confirme en reliant la classification des types de reconnaissance à l'effet provoqué par ces dernières : la plus fine, « celle qui convient le mieux à l'histoire » est la reconnaissance accompagnée d'une péripétie « car une reconnaissance de ce genre [...] suscitera pitié ou crainte<sup>193</sup>». La reconnaissance, comme *μεταβολή*, est, par sa nature même, propice au surgissement d'émotions, notamment celles de la *pitié* et de la *crainte*. En effet, comment ne pas ressentir de la pitié pour celui qui souffre d'un traitement injuste, ou disproportionné, lui-même généré par une méprise sur l'identité du personnage en souffrance, que cette dernière soit provoquée par les aléas de la vie ou les intentions viciées d'un autre personnage ? Ou encore comment ne pas ressentir de crainte pour le sort d'un personnage méso-identifié et, de par cette erreur d'identification, considéré comme un ennemi à abattre ? De même, comment ne pas craindre l'irréparable (inceste, infanticide, etc.) entre deux personnages qui se méso-identifient et dont la nature des rapports se trouvent par là-même viciés ? Œdipe a beau être coupable de parricide et d'inceste, nous n'éprouvons pas moins de la pitié à son égard et ce, parce qu'il serait inapproprié de lui reprocher activement ces faits qui se sont déroulés à son insu<sup>194</sup>. Comme nous l'avons vu, les enjeux engendrés par la reconnaissance-identification sont importants : non seulement pour l'identité personnelle d'un individu mais aussi pour son identité sociale et politique. La reconnaissance-identification implique un changement de sort, d'état et, comme telle, présente un avantage incontestable pour provoquer des émotions fortes. Dans les termes de Halliwell : « [...] la pitié et la peur ont étroitement associées au concept de métabase tragique, en particulier selon la version complexe au sein de laquelle le renversement et la reconnaissance mettent en relief la transformation<sup>195</sup>». Ainsi, les émotions ressenties par les spectateurs, telles que la crainte et la pitié, sont à entendre comme le produit d'une certaine configuration d'événements représentés dans la tragédie, plus spécifiquement d'événements relatant un *changement de fortune ou d'état*, telle que la reconnaissance-identification. Ainsi, comme le formule Halliwell : « [...] c'est le schéma de l'action elle-même, pas la moralité de ceux qui y sont impliqués, qui est le véritable point central des émotions<sup>196</sup>». Ceci explique aussi pourquoi Aristote précise au chapitre VI qu'une tragédie peut s'écrire sans caractérisation claire des personnages mais non pas sans action<sup>197</sup>.

191 Aristote, *Poétique*, IX, 1452 a 1-5.

192 Ce que Halliwell qualifie ainsi : « the close and necessary connection between the tragic emotions and the internal construction of the drama ; the capacity to elicit pity and fear is an objective attribute of the poetic material as handled by the playwright. ». Cf. Halliwell, *Aristotle's Poetics*, 171.

193 Aristote, *Poétique*, XI, 1452 b. Ou encore XIV, 1453 b 1-6 et 1453 b 10-14.

194 C'est ce que la triple distinction opérée par Shoemaker met en valeur. Selon cette dernière, on peut attribuer le parricide et l'inceste à Œdipe sans pour autant l'en rendre responsable. Cf. Shoemaker, « Attributability, Answerability, and Accountability: Toward a Wider Theory of Moral Responsibility », 602-632.

195 Halliwell, *Aristotle's Poetics*, 172.

196 *Ibid.*, 179.

197 Aristote, *Poétique*, VI, 1450 a 24-25

Halliwell va plus loin encore : si le caractère de l'action tragique engendre ces émotions c'est aussi parce que, de par leur essence, ces dernières sont la réponse naturelle, spontanée à ce type d'action<sup>198</sup>. Je pense que cette affirmation, quoique imprécise, n'est pas infondée si l'on considère de plus près le contenu des émotions en jeu. Par conséquent, je reviendrai dessus après une concise analyse des émotions telles que décrites par Aristote. Deux autres éléments sont à préciser quant à cette affirmation. Le premier est d'ordre historique : le rôle central joué par la pitié et la crainte dans la tragédie, et plus précisément leur lien avec *les changements de fortune*, ont apparemment fait l'objet d'une théorisation avant Aristote. Si l'on suit Halliwell, on trouve chez Isocrate une mention de ce genre<sup>199</sup>. Le second concerne le manque de précision, au sein de la *Poétique*, sur la nature et la fonction des émotions en jeu<sup>200</sup>. Ce déficit, entre autres raisons, amène les lecteurs du Stagirite à chercher des éléments explicatifs dans ses autres œuvres, notamment, en ce qui concerne les émotions, dans la *Rhétorique*. C'est l'attitude adoptée par Halliwell et Nussbaum<sup>201</sup> dans leurs analyses des émotions tragiques sur lesquelles je m'appuie ici. Notons aussi que, au livre II de la *Rhétorique*, Aristote cherche à clarifier, sinon à définir, les émotions en jeu dans la persuasion rhétorique. Ainsi, ce second livre, comme la *Poétique*, traduit le double souci de son auteur de considérer la psychologie humaine en même temps que de produire un discours philosophique clair sur ces émotions que sont la pitié et la crainte<sup>202</sup>.

### *La pitié et la crainte*

Le point commun le plus important entre les traitements de la crainte et de la pitié - dans la *Rhétorique* et dans la *Poétique* - est, d'après Halliwell et Nussbaum, le statut cognitif qu'Aristote leur attribue. Comme nous le rappelle Halliwell, Aristote ne sépare pas les émotions des autres facultés de l'esprit : « la pitié et la peur [...] doivent être considérées non pas comme des instincts ou des forces incontrôlables, mais comme des réactions à la réalité qui sont possibles pour un esprit au sein duquel pensée et émotion sont combinées et interdépendantes<sup>203</sup>».

Dans la *Rhétorique*, la crainte (II, 5) et la pitié (II, 8) sont reliées à l'exercice d'un esprit conscient. La crainte est un trouble ou une peine causé par l'idée « d'un mal [désastreux] à venir<sup>204</sup>». Ses objets sont par conséquent soit « tout ce [choses] qui paraît avoir une grande puissance pour détruire ou pour causer un dommage qui doit amener une peine très vive<sup>205</sup>» et ce,

198 Halliwell, *Aristotle's Poetics*, 169 : « [...] the nature of these emotions is such that they will be spontaneously felt in response to a dramatic action of the requisite kind ».

199 *Ibid.*, 172. Gorgias les présente également comme les effets de l'art oratoire (cf. *Éloge d'Hélène*, 82 b 11). Et Platon les définit comme des émotions opposées, propres à la tragédie (cf. *Phèdre*, 268 c). Je ne m'intéresse cependant pas à la question de la « dette » d'Aristote à la conception grecque commune à son époque sur ces émotions. Je souligne simplement l'importance du thème du changement de statut et de son lien avec la peur et la crainte au-delà des écrits aristotéliciens.

200 Cette carence se double d'une absence d'explication concernant la notion de *katharsis* qui figure pourtant au côté de la pitié et la crainte dans la définition de la tragédie proposée au chapitre VI. Cf. Aristote, *Poétique*, VI, 1449 b, 27-28.

201 Nussbaum, *Tragedy and Self-sufficiency : Plato and Aristotle on Pity and Fear*, 273.

202 Cf. Halliwell, *Aristotle's Poetics*, 172-173 : « Pity and fear, whether in poetry or in rhetoric, have their place within the framework of theory, but they are also meant to represent a real and practical possibility, not something wholly remote from the actual experience of tragedies or of rhetorical speeches ».

203 Halliwell, *Aristotle's Poetics*, 173.

204 Aristote, *Rhétorique*, II, 5, 1382 a 21-22 et 28-30.

205 *Ibid.*, 5, 1382 a 27-29.



dans un avenir proche ; soit « des gens qui ont une action sur nous, car il est évident qu'ils en ont à la fois et le pouvoir et la volonté<sup>206</sup>». En d'autres termes, il s'agit de personnes qui exercent sur nous un pouvoir - ou possèdent les moyens de l'exercer - et que nous jugeons en mesure de, ou enclins à, nous causer des torts et ce, pour diverses raisons qu'Aristote liste dans ce chapitre 5. Ceci implique aussi que ressentir de la peur suppose de se croire ou savoir impuissant face au danger qui nous menace<sup>207</sup>. La pitié est un chagrin provoqué par « un malheur dont nous sommes témoins et capable de perdre ou d'affliger une personne qui ne mérite pas d'en être atteinte<sup>208</sup>». D'où, une condition nécessaire à la pitié est le caractère injuste ou injustifié des souffrances subies, ou du moins, la croyance en l'innocence de la personne prise en pitié<sup>209</sup>. Dans les deux cas, les émotions ont une valence négative et un contenu cognitif. Elles sont dues à des perceptions, croyances ou jugements<sup>210</sup>: je perçois de la haine/colère envers moi de la part de X ou crois qu'un(e) tel(le) peut en vouloir à ma personne et je redoute qu'il/elle ne passe à l'acte ; ou encore, je juge qu'un(e) tel(le) ne mérite pas le malheur, que j'estime terrible, qui l'accable. Les émotions selon Aristote ne peuvent donc se réduire à un ressenti (*feeling*) mais requiert à tout le moins une autre condition : une croyance ou un jugement. Plus précisément il me semble qu'il s'agit d'un acte d'évaluation concernant la situation dans laquelle le sujet - ressentant cette émotion - se situe et à laquelle son émotion est une réponse. Si Aristote relie bien la peine qu'est la peur à l'imagination d'un désastre à venir touchant soi-même ou un proche, les deux autres caractéristiques de ce désastre, à savoir sa grande probabilité et sa proximité temporelle, exigent toutefois un acte d'évaluation de menaces extérieures. Il en va de même pour la pitié : j'ai pitié de personnes que je juge, *tout bien considéré*, injustement accablées d'un malheur, de même que j'évalue ce malheur comme « grave », « douloureux et destructif<sup>211</sup>». Cela implique, à ce stade de mon analyse, qu'un jugement - ou une perception - de valeur est inhérent aux réactions émotionnelles de pitié et de peur<sup>212</sup>. En outre, si la pitié est dirigée vers personnes souffrant d'une injustice, elle repose également sur la prise de conscience ou la perception qu'il m'est possible de pâtir d'un sort identique ou similaire. Nussbaum va plus loin dans son analyse de ce fondement cognitif des émotions. Elle considère que la croyance n'est pas seulement une condition nécessaire de ces émotions mais qu'elle les constitue dans la mesure où ces dernières ne se différencient pas les unes des autres par le ressenti qu'elles procurent - le ressenti étant binaire dans la théorie aristotélicienne, à savoir soit agréable soit pénible - mais

206 *Ibid.*, 5, 1382 a 32-33.

207 *Ibid.*, 5, 1382 b 31-32.

208 *Ibid.*, 8, 1385 b 13-14.

209 *Ibid.*, 1385 b 13-14 ; 1386 b 7, 10, 12.

210 À ce stade, je ne tranche pas sur ce débat philosophique : « two ways of interpreting the Aristotelian view of emotions : (a) a belief-based view, and (b) an appearance-based view », cf. Sihvola, « Emotional Animals: Do Aristotelian Emotions Require Beliefs? », 105-144. Nieuwenberg, « Emotions and Perceptions in Aristotle's Rhetoric », 86-100, opère la même distinction entre les interprétations qu'il qualifie de « phénoménologistes » et « judgementalistes ». Sur l'analyse des rapports entre jugements et émotions dans la *Rhétorique*, je renvoie à Leighton, « Aristotle and the Emotions », 144-174. À première vue, j'aurais tendance à penser que les émotions telles que décrites par Aristote requièrent perception et croyance et/ou jugement : je perçois la souffrance d'autrui (via des signes envoyés par Autrui) en même temps que je la juge injuste (étant donné la connaissance que j'ai des circonstances de sa situation et l'évaluation que j'en fais) et la pitié me vient (en partie parce que je crois qu'il peut m'arriver la même chose étant donné nos ressemblances ou notre proximité, via l'empathie), le tout étant concomitant.

211 Aristote, *Rhétorique*, II, 8, 1385 b 13-18.

212 Sur l'idée qu'un jugement de valeur est inhérent à toute réaction émotionnelle chez Aristote, je renvoie à l'article de Nehamas, « Pity and Fear in the Rhetoric and the Poetics », 291-313.

bien plutôt par le type de croyance qui les constitue ou qui est en jeu. Elle ajoute que la croyance semble suffisante à l'expérience d'une émotion<sup>213</sup>. Si je la suis dans sa caractérisation de la croyance, ou du jugement, comme étant tout à la fois une condition nécessaire et une partie constitutive de la peur et de la crainte telles que conçues par Aristote, j'émets des réserves sur le fait que le contenu cognitif soit suffisant pour ressentir ces émotions. Je reviens sur cette réserve plus bas lorsque j'aborde la nécessité d'une capacité à l'empathie. En ce qui concerne le contenu cognitif, J. Lear ajoute une troisième condition à l'expérience d'une émotion selon la théorie aristotélicienne : celle d'une *orientation de l'esprit du sujet ressentant* par rapport à la situation en question. En ses termes : « [e]n plus de la sensation, l'émotion requiert également la croyance d'être en danger et un état d'esprit qui traite le danger comme digne de la peur. Ces trois conditions sont nécessaires à la constitution de l'émotion de peur. Si, par exemple, quelqu'un se croit en danger mais que son état d'esprit est la confiance en sa capacité à surmonter ce danger, elle ne ressentira pas la peur. Une émotion n'est donc pas simplement un sentiment, c'est une orientation vers le monde<sup>214</sup>».

En outre, concernant la pitié, Aristote précise qu'elle provient d'une présomption, celle que ce malheur dont souffre un tiers peut nous atteindre « nous-mêmes ou quelqu'un des nôtres<sup>215</sup>». Cette émotion repose donc, selon Aristote, sur l'expérience et/ou une capacité qui permet aux individus de *calculer* et croire qu'ils pourraient être éprouvés eux-mêmes<sup>216</sup>. Dès lors, la pitié que l'on éprouve pour autrui semble s'enraciner dans une peur auto-dirigée. D'après Aristote, je ressens de la pitié pour mon prochain accablé d'un mal immérité. Mais ce sentiment n'est pas purement altruiste dans la mesure où il s'origine dans une peur indirecte, celle fondée sur *la sagesse pratique* et/ou le « calcul<sup>217</sup>», que je peux, par un renversement de situation, être frappé d'une même injustice. En d'autres termes, si l'émotion première, ou directe, que je sens, est la pitié envers autrui, la seconde qui me trouble, indirectement, voire inconsciemment, est la peur d'endurer le même sort. Je suppose donc, dans l'exercice de la pitié et de la peur tragique, une *forte capacité à l'empathie*<sup>218</sup> de même qu'une activité cognitive d'analyse, de comparaison et de déduction. Sans une capacité à pâtir avec mon semblable, je ne pourrais pas ressentir de pitié ou de peur pour autrui - comme c'est le cas lors d'un spectacle tragique - quand bien même je serais convaincue de son innocence ou de l'imminence du danger mortel qui le guette. J'évalue que le personnage souffrant est innocent ; j'observe qu'il me ressemble suffisamment ; et je prends pitié de son sort surtout que je conclus, de manière quasi spontanée et du fait même de notre similitude, que moi ou mes proches pourrions

213 Nussbaum, « Tragedy and Self-sufficiency: Plato and Aristotle on Pity and Fear », 273.

214 Lear, « Katharsis », 302. Je souligne. Cette interprétation de la conception aristotélicienne des émotions est également défendue par Nussbaum. Cf. Nussbaum, « Aristotle on Emotions and Rational Persuasion », 303-304.

215 Aristote, *Rhétorique*, II, 8, 1385 b 14-15.

216 *Ibid.*, 1385 b 23-26.

217 *Ibid.*, 1385 b 23-26.

218 Cf. Halliwell, *Aristotle's Poetics*, 175. Je pense qu'il s'agit là d'une confusion entre sympathie et empathie. Dans le cas des spectateurs, il s'agit selon moi d'empathie : ils ressentent les émotions des acteurs de par la nature même de l'action tragique qui est *mimésis*. De plus, la capacité à comprendre les émotions d'autrui puis de les transposer à soi suppose la capacité d'adopter la perspective d'autrui, ou en termes cliniques, de « se mettre à la place d'autrui ». Capacité qui est celle de l'empathie. Un autre élément qui me convainc quant à la confusion entre sympathie et empathie ici est l'aveu de Halliwell lui-même quant à la faiblesse du terme « sympathie », cf, 178.

subir le même sort ; ce que, conséquemment, je redoute. L'autre condition de possibilité des émotions de pitié et de crainte pour autrui est donc bien, à tout le moins, ce que Nussbaum nomme : *a fellow feeling*. Toutefois, l'expression anglaise renvoie dans le langage courant plus à la sympathie qu'à l'empathie. Or, dans notre contexte, ce qui est requis me semble appartenir plus à l'empathie, c'est-à-dire à cette capacité que nous avons de *nous mettre à la place d'autrui*, d'*adopter sa perspective*. Capacité que le mécanisme d'*identification*- sur lequel les œuvres mimétiques, telles que le théâtre, la lecture ou le cinéma, reposent - met, à mon avis, particulièrement en exergue. Ainsi, les deux conditions de possibilité de la pitié et de la peur (pour autrui) sont un *contenu cognitif* de type croyance ou jugement en lien avec une extériorité, un contexte, et une capacité, l'empathie, liée à ce que je nomme pour le moment un mécanisme d'auto-conservation proche de ce que Rousseau appelle « l'amour de soi ». Cette condition de possibilité explique aussi pourquoi les objets appropriés de la pitié sont, nous informe Aristote, « les gens de notre connaissance » lorsqu'ils/elles ne sont pas tout à fait intimes ; car, pour eux/elles, nous éprouvons les mêmes sentiments que nous ferait éprouver notre propre situation<sup>219</sup>. De même, nous éprouvons de la pitié envers *ceux qui nous ressemblent*, « par l'âge, le caractère, les *habitus*, les dignités, la famille » ; car ces ressemblances nous font d'autant mieux voir que la même épreuve pourrait nous atteindre.

D'où, « en général, il faut admettre ici sans démonstration, la réciproque de ce que nous avons admis pour la crainte », à savoir que ce que l'on craint pour soi nous inspire de la pitié pour ceux qui l'éprouvent<sup>220</sup>. Soulignons le rapport qu'Aristote établit entre la crainte et la pitié, rapport explicite que nous retrouvons dans la *Poétique* et qui, de ce fait, nous alloue de rapprocher les définitions de ces émotions proposées dans ces deux textes<sup>221</sup>. En effet, elles semblent aller de pair ici : nous craignons les souffrances que ceux dont nous avons pitié subissent puisque nous pensons que nous pourrions fort bien les subir ; de même, nous avons pitié de ceux qui subissent des souffrances que nous craignons de subir nous-mêmes. Toutefois, elles ne sont pas strictement symétriques puisqu'il m'est possible d'éprouver de la peur sans que cette dernière ne soit nécessairement accompagnée de pitié pour autrui. D'une certaine manière, elles peuvent être deux réponses affectives à une même situation selon le point de vue adopté : la peur pour celui qui la vit et la pitié en celui qui l'observe<sup>222</sup>. Enfin, Aristote stipule dans ce texte que, puisque ce qui inspire la pitié sont les « malheurs qui nous paraissent proches » ou imminents, « il s'ensuit nécessairement que ceux qui complètent l'effet de leurs paroles par les gestes, la voix, le vêtement et, en général, avec tout l'appareil théâtral, excitent davantage notre pitié ; car, en nous mettant les choses sous les

---

219 Aristote, *Rhétorique*, II, 8, 1386 a 17-20.

220 *Ibid.*, 1386 a 25-29.

221 Halliwell considère le lien qu'Aristote établit entre ces émotions dans la *Rhétorique* et la *Poétique* comme l'argument principal pour un rapprochement entre les deux analyses proposées par les deux textes. Cf. Halliwell, *Aristotle's Poetics*, 175-176. Cf. aussi Nehamas, « Pity and Fear in the Rhetoric and the Poetics », 300.

222 Aristote, *Rhétorique*, II, 5, 1382 b 26-27 & 8, 1386 a 27-29.

yeux, ils nous les font paraître proches, ou dans l'avenir ; ou dans le passé<sup>223</sup>». Cette précision nous rappelle non seulement la cause de la pitié - un terrible malheur qui touche un semblable - mais nous confirme aussi que l'émotion analysée par Aristote dans la *Rhétorique* se rapproche ouvertement de celle qu'il mentionne dans la *Poétique*, notre texte de départ.

Dans le cadre de la *Poétique*, il faut rappeler que le contexte au sein duquel pitié et crainte émergent chez le spectateur est celui de la « mimésis » (*μίμησις*). J'analyse plus profondément cette notion au chapitre 3 de cette première partie. Pour le moment, il me suffit de définir la mimésis, en m'appuyant sur Aristote, comme une « tendance naturelle » permettant l'apprentissage car, via l'imitation, qui permet la contemplation, l'homme peut « apprendre et raisonner sur chaque chose<sup>224</sup>». Or, pour Aristote, nos réactions aux œuvres d'art - ou mimétiques - sont très proches de celles que nous éprouvons envers les objets concrets ou réels qu'elles imitent<sup>225</sup>. Si donc la tragédie est imitation d'actions, les réactions que nous éprouverons envers ces dernières sont proches de celles que nous pourrions ressentir envers ce même type d'actions dans le réel sans pour autant leur être strictement identiques<sup>226</sup>. Du même coup, la pitié et la crainte que nous ressentons lors d'un spectacle tragique se doivent, encore une fois, d'être proches de celles dont la *Rhétorique* propose l'analyse. Nous retrouvons dans la *Poétique* la même intrication de la pitié et de la peur ainsi que, comme condition de leur expérience, une capacité à l'empathie<sup>227</sup>. Toutefois, la peur ressentie dans le cadre de la *mimésis* tragique présente deux caractéristiques liées l'une à l'autre et non mentionnées par Aristote dans la *Rhétorique*. La première, dans la mesure où la crainte tragique est axée d'abord sur l'expérience des acteurs, est sa double orientation : nous avons peur pour autrui dans la mesure où il nous ressemble<sup>228</sup> et, en raison même de cette ressemblance, dans le contexte mimétique, nous éprouvons pour nous-même une émotion similaire<sup>229</sup>. La seconde est la condition de son expérience : une certaine ressemblance entre les personnages incarnés par les acteurs et les spectateurs afin de permettre une identification<sup>230</sup>. Là encore, l'émotion éprouvée pour les acteurs présuppose une certaine empathie. L'expérience tragique de la pitié requiert également une certaine distance entre le sujet qui éprouve et l'objet de sa pitié. En effet, si la distance disparaît, la pitié - émotion à caractère partialement altruiste - disparaît aussi et est remplacée par une complète

---

223 *Ibid.*, II, 8, 1386 a 29-34.

224 Aristote, *Poétique*, IV, 1448 b 4-19.

225 Aristote, *Politiques*, VIII, 1340 a 23-25.

226 Distance minimale requise entre les spectateurs et les personnages incarnés par les acteurs : cf. le pacte théâtral. Les spectateurs savent qu'il s'agit ici une œuvre d'imitation et non pas le réel. Sur le paradoxe aristotélicien de la proximité des émotions ressenties dans le cadre de la mimésis et celles ressenties dans une situation réelle, cf. Halliwell, « Pleasure, Understanding, and Emotion in Aristotle's Poetics », 241-259.

227 Halliwell l'explique ainsi: « our pity for others' undeserved suffering depends in part on our sympathetic capacity to imagine, and imaginatively fear, such things for ourselves ; and fear for ourselves [...] can in turn be created by the sympathetic experience of others' misfortunes. Cf. Halliwell, *Aristotle's Poetics*, 177.

228 Aristote, *Poétique*, XIII, 1453 a 5 : elle s'adresse à notre « semblable ».

229 Toutefois, rien ne nous empêche d'effectuer le même raisonnement pour la crainte ordinaire. En effet, je ne suis pas sûre que l'on puisse avoir peur pour autrui, même un autrui proche, par pure bienveillance : en effet, j'ai peur pour autrui car, étant donnée notre proximité, s'il lui arrivait malheur j'en souffrirais. On retrouve ici le même mécanisme que pour la pitié décrite dans la *Rhétorique* : la peur que j'éprouve pour autrui est enracinée dans une peur auto-dirigée et, à mon avis, première. Dans la *Rhétorique*, nous l'avons vu, Aristote mentionne que l'on ne peut avoir pitié de nos êtres chers car, « dans ce dernier cas, notre disposition est la même que si nous devons pâtir nous-mêmes ». Cf. Aristote, *Rhétorique*, II, 5, 1382 b 26-27 & 8, 1386 a 27-29.

230 Cf. Halliwell, *Aristotle's Poetics*, 179 et Nussbaum, « Aristotle on Emotions and Rational Persuasion », 277.

identification affective entre soi et l'autre<sup>231</sup>. Pour le reste, les quelques caractéristiques de la pitié et de la crainte soulignées par Aristote dans la *Poétique* sont identiques à celles énumérées dans la *Rhétorique*.

Partant de là, je souhaite maintenant revenir sur la nature du lien qui unit le processus d'*anagnôrisis* et les émotions de peur et de pitié abordé ci-avant. En effet, mieux cerner le type de rapport qui les lie permet, selon moi, de mieux saisir le mécanisme du processus de la reconnaissance-identification ainsi que ses implications quant à sa définition.

### *Anagnôrisis et émotions ou la reconnaissance comme dévoilement*

J'ai dégagé précédemment l'idée aristotélicienne d'un lien nécessaire, de type causal, entre le processus d'*anagnôrisis* et les émotions de pitié et de crainte. J'ai également souligné la thèse de Halliwell d'après laquelle ces émotions sont à comprendre comme une « réponse spontanée » à ce type d'action. Afin de mieux cerner la nature de ce rapport, il me paraît important d'en mettre à jour les modalités. En effet, si, d'après Aristote, l'action la plus à même de provoquer pitié et crainte est la reconnaissance accompagnée d'une péripétie, il convient de découvrir précisément comment et pourquoi cette dernière suscite de telles émotions.

Une réponse, déjà mentionnée, se trouve dans les enjeux de la reconnaissance-identification, à savoir le changement qu'elle implique du statut et du sort de son objet. J'ai pitié d'Édipe lorsque je découvre, avec lui, sa mésidentification du vieillard qu'il a battu à mort puisque ce dernier est son père. De même, je crains le sort qui lui est réservé lorsque je peux m'identifier à lui, me mettre à sa place, c'est-à-dire lorsque je réalise que je peux être moi aussi victime d'une mésaventure similaire. Dans cette perspective, les émotions semblent être produites par l'*anagnôrisis*. Le lien causal entre la pitié et l'*anagnôrisis* notamment paraît *a priori* évident. La *Poétique*<sup>232</sup>, tout comme la *Rhétorique*, considère que les objets pris en pitié se doivent d'être injustement victimes d'une grande souffrance ou d'un terrible malheur. Cette injustice est mise en lumière par le « changement de fortune » que constitue la reconnaissance et la pitié s'ensuit comme une réponse émotionnelle propre à ce type de processus. Mais affinons cette réponse.

L'expérience de la pitié telle que définie par Aristote a pour condition de possibilité l'injustice du sort subi par celui envers lequel elle est éprouvée, ici *x*. Elle repose donc sur l'évaluation du malheur accablant *x* comme étant immérité. Soit parce que son irresponsabilité envers les causes de sa souffrance est entière et avérée - comme c'est le cas, souligne Nussbaum<sup>233</sup>, de Priam endeuillé

231 Halliwell, *Aristotle's Poetics* 178-179 : « Tragedy's access to deep feelings of pity and fear in its audience presupposes a delicate tension whereby an affinity ('likeness') with the tragic characters can be experienced, but without the erasure of altruistic by self-regarding emotion which too close an identification would produce ».

232 Aristote, *Poétique*, XIII, 1453 a 4.

233 Nussbaum, « Tragedy and Self-sufficiency: Plato and Aristotle on Pity and Fear », 266.

par la mort d'un fils, suppliant Achille d'avoir pitié et de lui rendre le corps d'Hector. Soit, lorsque son innocence est contestable - car Œdipe a bien tué Laïos - mais que la souffrance subie apparaît disproportionnée. Dans ces deux possibilités, injuste signifie immérité<sup>234</sup>. Ce qui nous permet de conclure que la pitié, pour et dans son exercice, requiert un certain sens de la justice<sup>235</sup>. En outre, la cause de l'injustice - comme celle subie par Œdipe - réside précisément dans le décalage entre le savoir et les intentions de *x* relativement à son action et la nature véritable de cette dernière. En effet, lorsque Œdipe se dispute avec Laïos, il ignore qu'il est son père. Dans *Les Phéniennes* d'Euripide notamment, il tue ce dernier antérieurement à son arrivée à Delphes, c'est-à-dire avant même d'avoir connaissance de l'oracle. Cet écart qualifie également les actions que se préparent à poser Ion et Iphigénie. Le premier ignore que celle qu'il s'apprête à mettre à mort est sa mère ; la seconde, qu'elle est sur le point de sacrifier son frère. Ignorance que Halliwell qualifie de « tragique<sup>236</sup> ». Et c'est exactement ce décalage que le processus de reconnaissance-identification découvre.

En faisant passer les personnages et spectateurs de « l'ignorance à la connaissance<sup>237</sup> », la reconnaissance-identification expose la chaîne causale<sup>238</sup> des événements ayant mené *x* au malheur. Plus rigoureusement, elle dévoile tout à la fois (1) la cause efficiente du malheur immérité : l'*harmatia* (ἁμαρτία) - ou « erreur<sup>239</sup> » - commise par *x* ; (2) la cause matérielle de cette erreur : l'écart entre ce que *x* souhaite ou pense poser comme acte et la nature réelle de son acte ; (3) la cause efficiente de cet écart : son ignorance du type de rapport qui le lie à *y* ; (4-5) la cause double, matérielle et formelle, de cette ignorance : la *mésidentification* de *y* ; (6) *mésidentification* qui se trouve corrigée dans et par la *reconnaissance*. (1) Œdipe tue Laïos, erreur irréparable, (2) qui consiste en un décalage entre ce qu'il pense faire (autodéfense, affirmation de soi, etc.) et ce qu'il fait réellement (parricide), (3) décalage dû à son ignorance du rapport filial qui le lie à sa victime et qui tout à la fois (4) consiste en et (5) prend la forme d'une *mésidentification* (6) rectifiée lors de l'*anagnôrisis*. L'Ion et L'Iphigénie d'Euripide étaient (1) sur le point de commettre une *harmatia* qui (2) aurait également consisté en un écart entre ce qu'ils pensaient faire (punir un coupable) et ce qu'ils auraient effectivement accompli (matricide et fratricide), (3) écart causé par leur ignorance du rapport familial qui les lie à leurs victimes respectives et qui (4) est et (5) se présente sous la forme d'une *mésidentification* (6) qui se trouve modifiée par l'*anagnôrisis*.

234 Aristote, *Rhétorique*, II, 9, 1386 b 13.

235 Cf. Leighton, *Aristotle and the Emotions*, 144-174. Il montre notamment que la pitié et l'indignation peuvent s'envisager comme des formes de compensation à ce qui est perçu comme injuste. Cf. *Ibid.*, p. 145.

236 Halliwell, *Aristotle's Poetics*, 212.

237 Aristote, *Poétique*, XI, 1452 a 29-30.

238 J'emprunte l'expression à Nussbaum dans son article de 1992. Toutefois, elle n'élabore pas cet aspect spécifique de la reconnaissance mais écrit seulement : « Recognition plays a closely related role in showing the hero the true nature of the causal chain that has been unfolding ». Cf. Nussbaum, « Tragedy and Self-sufficiency: Plato and Aristotle on Pity and Fear », 279.

239 Aristote, *Poétique*, XIII, 1453 a 8-10.

Dans le premier exemple, la reconnaissance vient éclairer, *ex-pliquer* - dans le sens de « déplier, déployer, exposer clairement » - les raisons du sort subi par Œdipe et du même coup rend possible les émotions de pitié et de peur envers lui. Dans le second, elle vient empêcher l'irréparable, ou *harmatia*, en dévoilant l'ignorance et, conséquemment, rétablit un équilibre dans les rapports entre les protagonistes engendrant du même coup des émotions à valence positive comme de la joie envers les personnages sans pour autant empêcher la pitié. Dans ces deux cas, le processus de reconnaissance-identification rend possible, en deux sens, les émotions : elle en est la condition de possibilité et d'effectivité. En d'autres termes, la reconnaissance, en découvrant des informations, permet de mieux cerner la valeur de ce qui arrive aux protagonistes et du même coup fournit aux émotions de pitié et de peur les éléments cognitifs et évaluatifs qui les constituent. En effet, la reconnaissance - parce qu'elle déplie la chaîne causale des actions ou événements ayant mené, ou pouvant mener, au malheur - met en lumière le caractère fondamentalement injuste ou immérité du sort subi et par là conditionne l'expérience des émotions telles que la pitié en même temps qu'elle les engendre. Comprenant, via la reconnaissance, le caractère en un sens immérité (condition de possibilité de la pitié) de son sort, je peux ressentir et ressens effectivement de la pitié envers Œdipe.

On saisit dès lors l'importance dramatique de l'*anagnôrisis* par le rôle crucial qu'elle opère : elle révèle simultanément l'inadéquation existant entre nos intentions et nos actions et notre ignorance des liens véritables qui nous unissent à Autrui<sup>240</sup>. Car cette ignorance - qui sert, pour reprendre l'expression de Halliwell, de « prémisses<sup>241</sup> » à l'*harmatia* et à la reconnaissance - est d'un type particulier. Il s'agit d'une ignorance ancrée dans l'action et la conditionnant. Halliwell écrit : « [l]e facteur critique est l'ignorance humaine, mais l'ignorance impliquée dans l'action, et souffrant (du moins prospectivement) des conséquences de 'son' action<sup>242</sup> ». Cette inadéquation entre nos intentions et nos actions, révélée par le processus de reconnaissance-identification, correspond à une propriété de l'action humaine : celle d'outrepasser nos intentions ou nos fins, voire d'aller à leur rencontre ou les contredire. Intentions et fins que nous comprenons généralement comme la manifestation objective du contrôle que nous exerçons sur nos actions. Markell qualifie cette inadéquation d'« impropiété de l'action » et la décrit en ces termes : « [l]'impropiété, dans ce contexte, suggère non pas une défaillance éthique mais une condition ontologique : elle renvoie à la tendance de l'action de dépasser ou excéder les objectifs par lesquels nous essayons de la gouverner, que ces objectifs soient fondés sur l'identité, le choix ou les deux<sup>243</sup> ». Je le suis dans l'idée que cette inadéquation renvoie plutôt à une condition ontologique de l'action qu'à une faute

240 Ce que Halliwell formule ainsi : « [t]he moment or process of recognition [...] represents the turning-point of the tragedy, the juncture at which ignorance has knowledge revealed to it, or at which action is confronted by its own unintended outcome ». Cf. Halliwell, *Aristotle's Poetics*, 213.

241 *Ibid.*, 216.

242 *Ibid.*,

243 Markell, « Tragic recognition : action and identity in *Antigone* and Aristotle », 9.

morale de l'agent<sup>244</sup>. Toutefois, je pense qu'elle n'est pas une simple « tendance de l'action » mais bien une condition de son effectuation : nous agissons dans un monde qui nous dépasse, que nous ne connaissons que partiellement et sur lequel nous n'avons, contrairement à ce que nous supposons, que peu de maîtrise et ce, notamment, en raison de la présence et de l'action d'autres individus identiques à nous et qui agissent de la même manière. Ce qui me conduit à qualifier ici la reconnaissance de « révélateur » ou « dévoilement ». Telle la solution chimique permettant de faire apparaître une image photographique, le processus de reconnaissance révèle ce qui, en filigrane, constitue notre double vulnérabilité. Vulnérabilité tant au niveau du savoir qu'au niveau de l'action. Sur le plan de l'agentivité, il convient de la définir comme un défaut de contrôle de et sur nos actions. Ce défaut - indépendant du pouvoir de notre volonté<sup>245</sup>- se manifeste parfois dans et par l'écart entre les intentions, buts et volontés qui motivent nos actions et leur signification véritable. Écart lui-même attribuable à l'inévitable ancrage de nos actions dans un contexte dont beaucoup de composantes échappent à notre connaissance.

Ainsi, la reconnaissance-identification peut se définir comme le dévoilement de la chaîne causale des événements ayant mené à une situation donnée et, conséquemment, comme la condition de possibilité d'une évaluation de cette situation. Condition qui, pour le moment, apparaît nécessaire à cette évaluation. De plus, compte tenu du fait qu'elle fournit des éléments cognitifs et évaluatifs sur une situation, elle peut également s'entendre ici comme la condition de possibilité de certaines émotions telles que la pitié et la peur. Enfin, elle peut s'entendre comme un révélateur de ce qui constitue l'injustice de notre condition, à savoir un défaut de notre agentivité : l'impossible maîtrise de nos actions.

---

244 Ceci ne signifie pas que l'erreur commise est exempte de tout caractère éthique.

245 Si l'on peut concevoir, à la suite de la lecture de Nussbaum des auteurs grecs, cet écart comme la manifestation de la « fortune » (*Tύχη*, « *luck* »), je pense qu'il est plus précis de le définir comme une condition d'effectuation de nos actions ou condition de l'exercice de notre agentivité. De plus, le terme de « fortune » implique une notion de hasard qui a tendance à occulter et, du même coup, affaiblir, l'importance du contexte, à savoir les conditions concrètes, dans lequel s'exerce nos actions. Cf. Nussbaum, *The Fragility of Goodness*; plus spécifiquement le chapitre 4.



## Conclusion

La première strate sémantique ou moment de la reconnaissance correspond donc à un processus essentiellement cognitif d'identification, ou de correction d'identification, des choses ou des personnes et, du même coup, présente un lien étroit à la notion d'identité entendue comme correspondance. En ce premier sens, elle comporte une forte dimension cognitive et évaluative et désigne tout autant une opération de l'esprit que le résultat de cette dernière. Sa dimension évaluative lui confère également un certain rapport aux notions de valeur et de norme. En effet, la reconnaissance-identification fait appel à la notion de valeur dans la mesure où elle correspond à une évaluation comparative qui sanctionne un degré de conformité ou de différence entre un identifié et un référent. Enfin, la précision et le caractère approprié ou non de cette espèce de reconnaissance dépendent, dans certains cas, d'une extériorité : autrui et/ou un contexte (temporel, politique, social).

Le cas particulier de l'identification des personnes nous indique que cette opération, d'abord intellectuelle, comporte aussi une forte dimension pratique. Le recours au concept d'*anagnôrisis* aristotélicienne, sous-espèce de reconnaissance-identification, nous permet de dégager plusieurs caractéristiques fondamentales de cette forme particulière. Notamment, il souligne la dépendance à autrui dans la construction d'un savoir sur soi, en même temps qu'il montre que ce processus peut s'effectuer collectivement. De même, il met en exergue la présence d'affects entourant le processus de reconnaissance-identification. Plus spécifiquement, il nous permet de saisir la reconnaissance-identification comme un changement d'état, de condition, des personnes et ce, tant au niveau cognitif que social, une *μεταβολή*. En effet, l'*anagnôrisis* correspond au passage de l'ignorance à la connaissance de la nature véritable du lien qui unit les protagonistes. Ce qui nous laisse envisager la reconnaissance-identification aussi comme l'attribution d'une place au sein d'un groupe, d'un statut, et, du même coup, d'une valeur liée à ces derniers. Ce processus a dès lors des implications au niveau social et/ou politique dans la mesure où il entraîne l'établissement de relations nouvelles d'alliance ou de conflit. De plus, le recours à l'*anagnôrisis* nous donne l'occasion de découvrir un premier type de rapport entre le processus reconnaissance-identification et certains affects. De par ses dimensions cognitive et évaluative, la reconnaissance, au sein de cette première strate sémantique, peut s'entendre comme la condition de possibilité et d'effectivité de certaines émotions telles que la pitié et la peur. En outre, et dans la mesure où elle peut aussi se comprendre comme un processus de dévoilement de l'inadéquation pouvant exister entre nos intentions et nos actes, elle nous permet d'entamer une réflexion sur les différentes formes possibles d'agentivité humaine et sur les normes supposées les régir. Ce que le chapitre suivant mettra en évidence en partant de l'analyse d'énoncés idéal-typique de reconnaissance-admission. Enfin, ce qui précède me conduit à penser que si, pour des raisons de clarté et d'efficacité conceptuelles, il importe de distinguer des

formes ou sortes de reconnaissance, cette séparation ou disjonction ne doit pas se faire à partir de sens de la notion qui seraient strictement distincts mais plutôt en fonction des objets possibles du processus en question. Dans cette perspective, la reconnaissance constituerait un genre au sein duquel la reconnaissance des choses et celle des personnes pourraient constituer des espèces. C'est cette dernière hypothèse que le chapitre suivant se propose également de confirmer.

## Chapitre II

### *La reconnaissance comme admission ou acceptation : un acte communicationnel régulateur*

La seconde signification souche attribuée à « reconnaître » en français, en anglais et en allemand est celle d'« admettre »/« accepter », « attester »/ « approuver » quelque chose ou quelqu'un *pour vrai* ou *pour tel*. Comme mentionné dans l'introduction à ce premier moment de mon analyse, la dénomination de cette strate sémantique - autrement dit mon choix d'associer ici la reconnaissance aux notions d'acceptation, admission et attestation - se justifie à deux niveaux. Au niveau lexical, cette signification « souche » de la reconnaissance correspond au deuxième groupe de sens proposé par le TLFi. Au niveau conceptuel, il est celui que conservent les auteurs qui se sont attachés à ordonner les différents sens et, pour les langues anglaise et allemande, les divers vocables que recouvre la notion de reconnaissance. Ainsi, Inwood<sup>246</sup>, Margalit<sup>247</sup>, Ricœur<sup>248</sup>, Laitinen & Ikäheimo<sup>249</sup> confèrent au concept de reconnaissance le sens second d'admission, d'acceptation, d'attestation, soient les termes allemands de « *Anerkennung* » et anglais de « *acknowledgement* ».

L'anglais et l'allemand courants opèrent ici à un glissement lexical<sup>250</sup> en passant respectivement de *recognize* à *acknowledge* et de *erkennen* à *anerkennen*, alors qu'en français nous conservons le même verbe. Précisons brièvement. En langue anglaise, il est vrai que l'on trouve un usage assez mixte<sup>251</sup> des deux termes pour désigner cette seconde strate sémantique puisque leurs sens se chevauchent et se confondent parfois. Ce chevauchement est dû au fait que tous deux dénotent l'idée d'admission<sup>252</sup>. Toutefois, une différence permet de les distinguer : *recognize* possède à la fois une dimension cognitive et une dimension personnelle plus fortes que *acknowledge*. En effet, *recognize*, contrairement à *acknowledge*, s'emploie pour désigner des actions qui traduisent une identification<sup>253</sup>. C'est, par ailleurs, son premier niveau de sens. C'est aussi la raison pour laquelle il est d'usage, lorsque le sujet reconnaissant est une machine, tel un ordinateur, d'utiliser *recognize* pour désigner l'action accomplie. De plus, selon Inwood, pour exprimer le fait de reconnaître sa propre erreur ou faute, sans exprimer cette reconnaissance, en la gardant pour soi, le verbe approprié est *recognize* plutôt que *acknowledge*. Autrement dit, lorsque le sujet reconnaît

<sup>246</sup> Inwood, *An Hegel Dictionary*, 245.

<sup>247</sup> Margalit, « Recognition II: Recognizing the Brother and the Other », 128.

<sup>248</sup> Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*, 30, 152-153.

<sup>249</sup> Ikäheimo et Laitinen, « Analyzing Recognition. Identification, Acknowledgment and Recognitive attitudes towards Persons », 33 ; cf. aussi Ikäheimo et Laitinen, « Recognition and Social Ontology » : An Introduction, 8.

<sup>250</sup> Selon Ricœur et Ikäheimo, cités par Honneth

<sup>251</sup> Le terme de *recognition* est surtout employé de manière équivalente à *acknowledgment* par les théoriciens des processus de justice transitionnelle : Regan, *Unsettling the settler within : Indian residential schools truth telling and reconciliation in Canada*.

<sup>252</sup> Cf. *Collins English Dictionary*, « recognize », « acknowledge » ; *The Free Dictionary*, « recognize », « acknowledge » ; *Cambridge Dictionary*, « recognize », « acknowledge ».

<sup>253</sup> Inwood, *An Hegel Dictionary*, 245 : « Dans la mesure où la reconnaissance (*recognition*) est personnelle, 'acknowledge' ne peut être employé : quelqu'un peut reconnaître, identifier/réaliser, (*recognize*) sa propre erreur mais pas la reconnaître, l'admettre ». Je traduis.

intérieurement quelque chose, l'anglais privilégiera l'emploi de *recognize*. Le premier niveau de sens de *acknowledge*, en revanche, est rattaché à l'idée d'admission. En outre, contrairement à *recognize*, il contient l'idée d'expression, de communication de cette admission. D'où, il est pertinent de rattacher *recognize* à notre première strate sémantique et *acknowledge* à la seconde. En allemand, ce glissement est plus net et peut-être qualifié de changement puisque le terme correspondant à la reconnaissance dans le sens d'admission est explicitement le terme *Anerkennung*.

Cette évolution lexicale au sein des langues anglaise et allemande trouve son fondement dans l'introduction de deux nouveaux éléments, capitaux selon moi, dans la compréhension de l'évolution sémantique de la notion étudiée : d'une part, l'attribution d'une valeur à l'objet reconnu ; d'autre part, l'expression ou la communication de cette attribution de valeur. Communication qui suggère la dimension fortement pratique de cette seconde strate sémantique.

Premièrement, au sein de cette strate, ce qui peut être reconnu se spécifie : ce que j'admets, accepte ou approuve, à la fois ouvertement et indirectement, est la valeur d'une chose, d'un fait ou d'une personne. Cette valeur peut être, entre autres, celle : de la *vérité* d'une pensée, de l'*existence* d'un fait, de la *légitimité* d'un ordre donné, de la *qualité* d'une capacité ou d'une compétence chez un individu, du caractère déplacé, *irrespectueux*, d'une parole ou d'un comportement préalablement identifié ou encore de celle d'un lien privilégié entre des individus, par exemple une filiation. En ce sens, je peux reconnaître mon *erreur*, ma *faute* et conséquemment ma *responsabilité*, la *pertinence* d'une *loi* ou d'une *remarque* qui m'est adressée, mais aussi un *génocide* et un *enfant*. Même si, nous le verrons, ces deux derniers objets, de par leur particularité ou la « catégorie » du réel auxquels ils appartiennent, viennent spécifier l'acte de reconnaissance-admission. Spécification que je propose de concevoir comme l'origine d'une troisième strate sémantique et qui fait l'objet du chapitre suivant.

Deuxièmement, afin d'être effectivement admise, cette assignation particulière induit son expression. Cette dernière est à entendre en son sens général de communication, c'est-à-dire comme l'action de rendre manifeste par l'une ou l'autre des possibilités du langage (visuelles, auditives, corporelles : parlé, écrit, gestuel, pictural, etc.) ce que l'on pense ou ressent. Par définition, l'expression suppose donc la présence d'un tiers, réel ou imaginé, présent ou absent, individuel ou collectif auquel elle s'adresse. Ce qui confère à cette seconde strate sémantique de la reconnaissance non seulement un caractère public, mais aussi une forte dimension pratique. Si la reconnaissance en termes d'identification désigne surtout un phénomène noétique qui, en tant que tel, peut demeurer privé, la reconnaissance en termes d'acceptation implique un contexte de relations entre le sujet reconnaissant, l'objet reconnu et un *tiers*. Par ailleurs, le cas particulier de la reconnaissance-identification des personnes nous avait déjà permis de montrer que celle-ci s'inscrit

toujours dans un contexte relationnel lui pré-existant et qu'elle modifie, touchant ainsi plus de personnes que seuls les individus directement impliqués dans le processus. Cette modalité spécifique à un type de reconnaissance-identification s'applique, d'après moi, à la reconnaissance-admission - comprise comme une attribution de valeur - dans son ensemble.

C'est à la fois la spécification de ce que l'acte reconnaîtif souligne de l'objet en question et la communication de cet acte qui font de ce niveau sémantique une *strate charnière*, un *sens pivot* dans la construction de la notion de reconnaissance selon moi. C'est pourquoi, dans ce qui suit, je montrerai comment la reconnaissance-admission - par le maintien du moment évaluatif de la reconnaissance-identification - conserve une dimension cognitive tout en se doublant d'une forte dimension pratique via l'ajout d'une attribution de valeur et d'un moment de communication de cette dernière. Pour ce faire, je partirai de l'examen d'énoncés idéal-typique de reconnaissance-admission prononçables par celui qui reconnaît (le Reconnaissant) puis j'exploiterai les résultats de cette analyse afin de proposer une définition de travail des actes reconnaîtifs.

Avant de procéder à l'analyse d'énoncés puis d'actes de reconnaissance-admission, précisons que la seconde idée-mère à laquelle Ricœur rattache la notion de reconnaissance diffère quelque peu de celle que je propose. En effet, si le second moment de son *Parcours* porte bien sûr la reconnaissance comprise en termes d'« attestation<sup>254</sup>» l'objet spécifique de cette reconnaissance-attestation diffère du mien. Dans la mesure où son dessein est d'expliquer et d'ordonner l'évolution conceptuelle de la reconnaissance-identification à la reconnaissance mutuelle par le truchement de la notion d'*identité*<sup>255</sup>, Ricœur choisit ce « vocable [car il lui permet de] caractériser le mode épistémique des assertions ressortissant au registre des capacités<sup>256</sup>».

Ricœur place ainsi le second sens souche de la reconnaissance au centre de la question de l'ipséité<sup>257</sup>, l'enjeu étant pour lui de rendre compte spécifiquement de la reconnaissance du soi « capable<sup>258</sup>», c'est-à-dire d'un sujet se reconnaissant comme un agent responsable. En effet, selon lui, « [s']il existe une parenté sémantique étroite entre l'attestation et la reconnaissance de soi », cette dernière est à placer « dans la ligne de la « reconnaissance de responsabilité<sup>259</sup>». En se reconnaissant responsable de ses actes, ce que le sujet affirme implicitement ce sont ses capacités à « dire », « faire », « raconter et se raconter » et « s'imputer à soi-même<sup>260</sup>». En d'autres termes, Ricœur s'intéresse au cheminement réflexif qui a conduit les individus à se définir progressivement comme des « centres de décisions<sup>261</sup>». D'où, il s'attarde d'abord, dans cette partie, sur la thématique grecque de la reconnaissance de responsabilité<sup>262</sup> puis sur celle, moderne, de la conscience

254 Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*, 152, 153, 234 (etc. liste non exhaustive).

255 *Ibid.*, 222.

256 *Ibid.*, 152.

257 *Ibid.*, 149.

258 *Ibid.*, 118, 122, 163, 165, 179, 205, 382 (etc. liste non exhaustive).

259 *Ibid.*, 121, 125, 153 (etc. liste non exhaustive).

260 *Ibid.*, 155, 159, 163, 205 (etc. liste non exhaustive).

261 *Ibid.*, 123, 124, 135. Ricœur renvoie ici explicitement au chap. 2 (*Centres of Agency*) du livre de Williams, *Shame and Necessity*.

262 *Ibid.*, 121-148.

réflexive<sup>263</sup> pour, enfin, aborder respectivement les problématiques de la mémoire et de la promesse<sup>264</sup> et celle des « capacités et pratiques sociales<sup>265</sup> ». C'est également la raison pour laquelle il rattache ce moment de l'évolution conceptuelle de la notion de reconnaissance à ce qu'il nomme le « foyer bergsonien<sup>266</sup> » : dans l'usage philosophique de la notion de reconnaissance, c'est avec la problématique réintroduite par Bergson de la « reconnaissance des images » que la paire lexicale « reconnaissance/reconnaître » « accède une nouvelle fois à la dignité de philosophème<sup>267</sup> ».

Pour ma part, je cherche plutôt à comprendre ce que signifie, de manière générale, « reconnaître un *x* comme *y* » au sein de cette seconde strate sémantique. En effet, je souhaite établir la logique phénoménale particulière de la reconnaissance-admission, en comprendre les raisons. Ainsi, ma question demeure : « que se passe-t-il - ou que fais-je - lorsque je reconnais, dans le sens d'accepter, quelque chose ou quelqu'un ? » et, conséquemment, « que se passe-t-il lorsque je suis reconnu.e par autrui en ce sens ? ». Ce qui induit que je ne limite pas ma présente analyse au problème de la reconnaissance de soi par soi ou, formulé autrement, d'une reconnaissance intro-subjective. Autrement dit, je m'intéresse, dans ce chapitre, à différents phénomènes de reconnaissance compris à la fois en termes d'admission, d'acceptation *et* d'attestation. Il s'agit donc d'essayer ce qui peut unifier des reconnaissances différant par l'objet dernier sur lequel elles portent : une reconnaissance d'un objet extérieur ou reconnaissance *subjective* ; une reconnaissance d'un autre sujet, autrement dit entre sujets humains ou *reconnaissance intersubjective* ; enfin, et au sein des reconnaissances intersubjectives, une reconnaissance de soi-même ou *reconnaissance intro-subjective*. C'est également une des raisons pour lesquelles, contrairement à Ricœur, j'adopte le couple « admettre/accepter » comme référence lexicale principale plutôt que le vocable « attester ». En effet, les mots admettre/accepter permettent, selon moi, de mieux rendre compte, de mieux comprendre les objets, de natures différentes, que peut viser la reconnaissance au sein de cette strate sémantique. En outre, l'acceptation et l'admission sont complémentaires et constituent un moment de l'attestation. Afin d'attester de quelque chose - dans le sens de témoigner, par exemple, de la vérité (*en soi*) d'une idée ou de l'existence (*en soi*) d'un fait ou d'une chose - il faut préalablement avoir fait sien, c'est-à-dire avoir accepté, admis (*pour soi*), le caractère vrai ou effectif de ce dont l'on témoigne. L'admission comporte une connotation d'expressivité plus forte que l'acceptation, conséquemment je choisis ce terme comme première notion de référence. Toutefois, il est possible selon moi d'user de l'un comme de l'autre de manière *quasi* équivalente. Enfin, ils présentent l'avantage - étant donné leur appartenance, « [d]ans la typologie des actes de discours » à la catégorie de l'« aveu<sup>268</sup> » - de conserver tout autant la dimension linguistique que le mouvement réflexif du sujet sur son savoir et/ou ses actions compris dans le terme d'« attestation » au sens de

263 Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*, 149-177.

264 *Ibid.*, 179-214.

265 *Ibid.*, 215-236.

266 *Ibid.*, 37, 40, 181, 185 (etc. liste non exhaustive).

267 *Ibid.*, 181.

268 *Ibid.*, 191.

« tenir pour [vrai]<sup>269</sup>». Cela étant, je conserve l'approche phénoménologique sur laquelle le texte de Ricœur repose en partie. De même que, parce que j'observe parfois des énoncés et actes relevant de la même famille que celui de la reconnaissance de soi-même - via, d'une part, la reconnaissance de responsabilité et, d'autre part, la reconnaissance des capacités d'un sujet (soi-même ou un autre) -, j'appuie certaines de mes remarques sur les résultats de l'analyse ricœurienne.

L'étude de cette strate comportera deux étapes. Je vais d'abord envisager la nature et la dimension de l'acte même en partant de l'analyse d'énoncés de reconnaissance-admission. Puis, j'appliquerai les éléments définitionnels obtenus plus largement aux actes cognitifs. Une telle 'extension' est possible dans la mesure où je situe principalement ce moment de l'analyse dans le cadre de deux théories : celle des actes de langage développée par Austin et Searle et celle de l'agir communicationnel telle qu'élaborée par Habermas. Autrement dit, dans une perspective qui conçoit la communication sociale comme regroupant des formes langagières et des formes non langagières d'interactions. Et ce, parce que comme le soulignait la conclusion du chapitre précédent, la reconnaissance est intrinsèquement liée à l'agentivité. Quelle soit communiquée sous une forme langagière ou corporelle (geste, attitude), elle correspond à une interaction autant qu'elle produit des modifications sur cette dernière. Enfin, je m'intéresserai aux sujets et objets possibles de tels actes. Pour conclure, je rappellerai les différentes caractéristiques de cette seconde strate sémantique en soulignant celles communes à la reconnaissance-identification et celles qui lui sont propres.

## **1. Nature et dimension de l'acte**

Premièrement, précisons que la première strate sémantique analysée - la reconnaissance-identification - n'est pas dissoute dans ce deuxième niveau de sens. Bien au contraire, la précédente acception reste contenue dans cette seconde strate sémantique. En effet, reconnaître dans le sens d'accepter/admettre, attester/approuver, suppose à la fois (a) l'opération d'identifier un objet, une idée, un événement, une personne, ou un trait particulier d'une personne (b) le fait d'attribuer à cet objet, idée, événement ou personne, une valeur et (c) l'action d'exprimer, d'extérioriser, le résultat de cette identification et attribution, autrement dit, les rendre effectives. D'où, reconnaître en cette seconde strate sémantique désigne un processus subdivisible logiquement en trois sous-opérations différentes : (a) l'identification d'un *x*, (b) l'attribution d'une valeur à ce *x*, (c) l'effectuation de cette attribution via l'expression de (a) et (b). Ce que Inwood formule ainsi : « (...) la notion de *Anerkennung* n'implique pas simplement l'identification intellectuelle d'une chose ou d'une personne (bien qu'elle présuppose typiquement une telle reconnaissance intellectuelle), mais

---

<sup>269</sup> Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*, 52, 153.

l'attribution à cette chose d'une valeur (positive) et l'expression explicite de cette attribution<sup>270</sup>». Du même coup, la reconnaissance-admission conserve certaines caractéristiques de la reconnaissance-identification dans la mesure où elle repose sur cette dernière. Elle comporte donc un caractère évaluatif, comparatif - et, par là, une dimension cognitive - nécessaire à l'effectuation des deux autres moments qui la composent. Le second moment se caractérise par une attribution spécifique, celle d'une valeur. La troisième et dernière opération de la reconnaissance-admission, la communication, en souligne son caractère fondamental d'acte communicationnel. Mais cernons plus avant ces deux moments.

### 1.1. L'attribution

Attribuer une valeur à un *x* implique d'avoir préalablement identifié ce *x* comme étant *y* ou *z*. En effet, « attribuer » signifiant assigner, conférer ou accorder quelque chose (*attribut* ; *prédicat*) à quelqu'un (*sujet*), il est nécessaire de distinguer cette seconde sous-opération de la reconnaissance-admission de la première, à savoir l'identification.

Cette dernière, nous l'avons vu, comporte une part d'attribution qui n'est pas à confondre avec celle qui nous intéresse ici et qui constitue, d'après moi, une nouvelle sous-opération de la reconnaissance-admission. La première étape du processus, l'identification, est nécessaire puisqu'elle permet de saisir les caractéristiques (*prédicats*) de l'objet en question et de les comparer à un référent afin de discerner quels sont les traits qu'il partage avec d'autres objets et ceux qui lui sont propres, et ce en vue de déterminer à quelle catégorie il appartient. En d'autres termes, lors de l'identification, se produisent simultanément une saisie et une liaison (perception et liaison des prédicats d'un sujet) d'une part, et, d'autre part, une attribution distinctive (des caractéristiques communes à d'autres objets et de celles qui lui sont propres à l'issue d'une évaluation comparative avec un référent).

Si la première sous-opération de la reconnaissance-admission comporte un moment attributif, la seconde étape de notre processus, elle, est uniquement une attribution. Et, en ce sens, il s'agit encore, dans la première sous-opération qu'est l'identification, de conférer quelque chose (*attribut* ; *qualité* ; *prédicat*) à un objet. D'où, les termes de *qualité*, *attribut* et *prédicat* sont à comprendre ici aussi comme une propriété rattachée, prédiquée, à un *x*. La spécificité de cette seconde attribution se situe, selon moi, à deux niveaux différents.

D'une part, elle se singularise au niveau du processus même qu'elle représente. En effet, elle octroie un *attribut* à une caractéristique (*prédicat* qui devient ici le *sujet* de l'attribution) ayant déjà fait l'objet de l'attribution distinctive ou prédication comprise dans l'étape 1 de l'identification.

---

270 Inwood, *An Hegel Dictionary*, 245 : « [t]hus Anerkennung involves not simply the intellectual identification of a thing or a person (though it characteristically presupposes such intellectual recognition), but the assignment to it of a positive value and the explicit expression of this assignment ».



D'où, cette attribution est doublement seconde puisqu'elle vient, logiquement, se greffer sur une attribution antérieure ou prédication que cette dernière soit explicite ou simplement présumée. D'autre part, cette seconde attribution se démarque par le type particulier d'attribut qu'elle confère à la caractéristique ou propriété préalablement cernée. En effet, elle correspond à l'assignation d'une valeur (*prédicat* ou *attribut*) à l'une ou plusieurs des propriétés préalablement identifiées. Et, par transitivité, à l'objet dernier auquel ces dernières sont prédiquées, autrement dit, à l'« objet matériel » de la reconnaissance-admission. L'objet matériel correspond donc à l'objet dernier ou final de la reconnaissance-admission, par exemple, dans le cas de la prédication d'une qualité ou d'une compétence à quelqu'un, l'objet matériel sera un individu humain, une personne. Certes, une personne n'est pas un objet matériel *stricto sensu* mais l'emploi de cette formulation me paraît offrir le double avantage de conserver l'idée que ce qui est « reconnu » fait l'« objet » de la reconnaissance en même temps que celle que la référence à cet objet peut dans certain cas être implicite ou indirecte.

C'est pourquoi, pour faciliter mon propos, je choisis d'appeler le prédicat de la première attribution qui est en fait une prédication : *caractéristique*, *propriété*, ou *prédicat* ; et celui de la seconde attribution : *attribut*<sup>271</sup>. Ce choix se fonde non seulement sur le besoin de clarifier l'analyse, mais également sur la distinction logique, que P. T. Geach emprunte à la terminologie grammaticale, entre les adjectifs dits « prédicatifs » et ceux qu'il nomme « attributifs ». Plus spécifiquement, Geach<sup>272</sup> applique cette distinction pour souligner deux usages différents, mais souvent confondus des adjectifs. Ces usages divergents sont fonction de la nature des adjectifs en jeu. Lorsque ceux-ci désignent une propriété concrète d'un objet et peuvent être employés dans une attribution directe, leur usage est dit « prédicatif ». Lorsque les adjectifs ne désignent pas une propriété des choses et donc ne peuvent faire l'objet d'une attribution directe à ces dernières, leur usage est dit « attributif ». Reprenons les exemples fournis par Geach. Dans la phrase, « ceci est une voiture rouge », l'usage de « rouge » est un usage prédicatif. En effet, il est possible de décomposer cette proposition en deux énoncés distincts sans en perdre l'intelligibilité : dire « ceci est une voiture » et « ceci est rouge » est possible, car je suis capable de désigner un objet lointain de la sorte. Cette disjonction n'est en revanche pas possible en ce qui concerne la phrase : « ceci est une bonne voiture ». Et ce, parce que dire « ceci est bon » est une formulation trop imprécise dans la mesure où l'adjectif « bon.ne » ne se comprend qu'en fonction d'une catégorie précise d'objets auxquels il est attribué. Un corollaire épistémologique de cette idée est qu'une personne peut percevoir qu'une voiture est rouge sans voir que c'est une voiture, mais nul ne peut accéder à la pensée qu'une voiture est bonne sans accéder au fait que c'est une voiture. En d'autres termes, « ceci est une bonne voiture » est un usage attributif dans la mesure où la proposition est intelligible si et seulement si j'emploie l'adjectif en le rapportant à une classe d'objets. Ainsi, « ceci est une

<sup>271</sup> On pourrait également les désigner, en termes plus cartésiens, de « qualités premières » et « qualités secondes ». cf. Descartes, *Principia philosophiae*, II, § 4. Voir aussi, Galilée, *Il Saggiatore*, in *Histoire de la science*, 459-460.

<sup>272</sup> Geach, « Good and Evil », 33-42.

bonne voiture » signifie réellement « cette chose est bonne *en tant que (qua)* voiture ». La thèse de Geach peut se résumer ainsi : les adjectifs de valeur ne sont pas des propriétés de choses, car, d'un point vu logique, ils ne sont pas des prédicats, mais des modificateurs<sup>273</sup> de prédicats et, par conséquent, tout ce qui a de la valeur n'en possède que relativement à une espèce ou catégorie. En d'autres termes, c'est toujours au sein d'une classe déterminée de choses que le bien, le bon, le beau, etc. s'évaluent. Ainsi, une chose est toujours bonne ou mauvaise, *pro tanto* ou *pro toto*, en fonction d'un ensemble de référence, une catégorie d'éléments, auxquels elle est comparée. Les usages grammaticalement prédicatifs des adjectifs de valeur ajoute-t-il sont en réalité des formulations incorrectes ou des usages attributifs implicites. En ses propres termes : « même lorsque [les termes] 'bon' ou 'mauvais' se présente[nt] comme [des] prédicat[s], et [sont] donc grammaticalement prédicatif[s], il faut supposer [dans l'énoncé] un certain substantif ; rien n'est juste bon ou mauvais, une chose est toujours bonne ou mauvaise en tant que cette chose<sup>274</sup> ». Je reviendrai plus en détail sur cette proposition de Geach lors de l'analyse des caractéristiques des concepts axiologiques<sup>275</sup>. Pour le moment, je conserve sa thèse d'après laquelle il n'existe qu'un usage attributif des prédicats de valeur. D'où, mon choix terminologique d'*attribut* pour désigner ce second prédicat. Enfin, je qualifie le sujet dernier - auquel sont conférés cette caractéristique (ou prédicat) et cet attribut - d'*objet dernier ou matériel* de la reconnaissance.

Pour illustration, lorsque je reconnais à ma voisine des qualités d'horticultrice, *j'identifie* une ou plusieurs *compétence.s* que je lui *prédique*. Dans un second temps - purement logique puisque ces deux moments adviennent simultanément dans la reconnaissance-admission - lorsque je lui reconnais la qualité d'avoir le « pouce vert », *j'attribue* à cette ou ces compétence.s une *valeur* positive. Je juge donc ici une habilité préalablement identifiée non seulement en fonction d'une échelle de valeurs, tout à la fois socialement acquises et intériorisées, mais également en fonction de la catégorie à laquelle se rapporte la caractéristique, ici « compétence horticole », faisant l'objet de cette attribution seconde. De plus, que l'expression de cette assignation soit extériorisée ou non, elle est nécessaire. Une simple intention de reconnaissance n'est pas une reconnaissance en tant que telle. Or, certaines *expressions* - parmi les plus courantes - de cette assignation particulière d'une valeur positive (attribut) à ses compétences (prédicat, objet direct de l'attribution) prennent la forme de propositions telles que : « Jeanne *est* douée avec les plantes » ou « ma voisine *a* la 'main verte' ». Ces formulations elliptiques soulignent la *transposition de la valeur* qui a tendance à s'opérer des habiletés de Jeanne à Jeanne elle-même (objet dernier ou matériel).

Cela étant posé, avant d'aborder la question de l'introduction d'une valeur au sein de cette sous-opération, je souhaite, dans un premier temps, revenir sur les notions de prédication, de catégorie,

273 Précisément, Geach les assimile aux « alienans », cf. *Ibid.*, 33.

274 Geach, « Good and Evil », 34: « even when 'good' or 'bad' stands by itself as a predicate, and is thus grammatically predicative, some substantive has to be understood; there is no such thing as being just good or bad, there is only being a good or bad so-and-so ».

275 Cf. *Deux sous-opérations similaires mais distinctes : le moment prédicatif et le moment attributif*, Les caractéristiques des concepts axiologiques.

de substance et d'accident chez Aristote. Ce détour permettra de cerner le type spécifique d'attribution en jeu dans le processus de reconnaissance-admission et par là même de mieux en saisir la nature et les dimensions.

### 1.1.1. La conception aristotélicienne de l'attribution

Afin de cerner les caractéristiques particulières de chacune de ces deux sous-opérations de la reconnaissance-admission - l'identification d'un prédicat et l'attribution d'une valeur - je souhaite revenir sur la signification qu'accorde Aristote aux notions de prédication, de catégorie, de substance et d'accident, dans certains textes - *Métaphysique*, *Catégories*, *Seconds Analytiques* et *Topiques*. Par l'élaboration de concepts et distinctions fondamentaux - tels que catégorie, substrat/sujet, être/essence/accident, genre/espèce, « être dans (un substrat) /se dire d'(un substrat) » qui sont celles qui m'importent particulièrement ici - la théorie aristotélicienne de l'attribution prédicative se révèle, d'après moi, utile à la clarification et à la compréhension du processus particulier que constituent les actes de reconnaissance.

#### *L'attribution : composante constitutive du discours prédicatif*

Sans entrer dans le détail des spécificités des logiques et métaphysiques aristotéliciennes, j'aimerais néanmoins relever certains éléments concernant le type de processus que représente l'attribution pour ce penseur.

En premier lieu, l'attribution, selon Aristote, relève essentiellement de l'énonciation et renvoie à la prédication. De manière générale, Aristote définit la prédication en lien avec la logique de l'énonciation, ouverte par Platon<sup>276</sup>, comme le fait d'« énoncer un être par [...] l'énonciation d'autre chose<sup>277</sup> ». Toutefois, il distingue la simple énonciation (*φάσις*) de la prédication qui constitue un jugement (*κατάφασις*)<sup>278</sup>. Et c'est à partir de cette définition de la prédication qu'Aristote va s'intéresser aux règles de l'assemblage prédicatif et à ce qu'il implique au niveau de la construction des connaissances portant sur le monde qui nous entoure. C'est pourquoi je souhaite analyser brièvement le terme grec « *κατηγορεῖν* » (*kategorēin*) duquel est issu la majeure partie du lexique aristotélicien de la prédication<sup>279</sup>. Ce verbe « *κατηγορεῖν* » (*kategorēin*) appartenait au vocabulaire juridique et signifiait « parler contre, répliquer, accuser, affirmer, avancer<sup>280</sup> » avant que ce sens original ne se soit atténué et ait pris celui d'« affirmer, nommer ». Il est intéressant de noter que ce terme renvoyait déjà à la catégorie du jugement - juridique - à l'époque où Aristote<sup>281</sup> en fit un usage logique. Dans le lexique du Stagirite, « *κατηγορεῖν* » signifie « prédiquer, attribuer » et le

<sup>276</sup> Platon, *Sophiste*, 251 a 8 - c 1.

<sup>277</sup> Aristote, *Métaphysique*, Δ, 29, 1024 b 26-36. Je suis, sauf indication contraire, les traductions de Tricot pour les extraits mentionnés.

<sup>278</sup> *Ibid.*, Θ, 10, 1051 b 24. Aristote précise brièvement ici que le jugement ou *κατάφασις* (*kataphasis*) s'oppose à la parole, à l'énonciation simple ou *φάσις* (*phásis*)

<sup>279</sup> Ildefonse, « Sujet et prédicat chez Platon, Aristote et les Stoïciens », 18.

<sup>280</sup> De *kata* « jusqu'à » ou « contre » et *agoreuein* « déclamer (dans l'assemblée) ».

<sup>281</sup> Le débat portant sur la paternité des textes des *Catégories* n'étant pas déterminant pour mon propos, je considère ici leur auteur comme étant Aristote.

terme de « κατηγορία » (*katēgoria*) renvoie non seulement à l'« action d'attribuer, de prédiquer » et, par transfert métonymique, à son résultat, l'« attribut », le « prédicat » ou « catégorie ». Notons au passage que la tradition sépare généralement les prédicats des catégories au niveau terminologique alors que ces deux termes sont reliés par une même racine, le verbe « κατηγορεῖν ». Racine commune qui rend la distinction chez Aristote sinon moins franche, plus complexe<sup>282</sup>. Ainsi, de par ses composantes liées à l'énonciation via la prédication logique, la reconnaissance-admission semble bien appartenir à la famille des énoncés, plus précisément des processus judiciaires. Le terme de processus est à entendre ici comme un ensemble d'opérations successives et organisées en vue d'un résultat déterminé. Dans le cas précis qui nous intéresse ici, la reconnaissance-admission se compose de trois sous-opérations successives logiquement : identification d'un ou plusieurs prédicats ; attribution d'une valeur à ce.s prédicat.s ; expression de cette attribution. Sa finalité première semble être la formation, par le sujet reconnaissant, d'un jugement de valeur sur le réel dans lequel il évolue. Dans cette perspective, la fin dernière d'un tel processus serait l'appréhension, la compréhension, de ce réel.

### *La prédication, un discours catégorisant l'être*

#### *Les diverses significations de la copule être*

Le cadre étant posé, ce qui me paraît pertinent de relever pour le propos de ce chapitre est, en second lieu, le point d'ancrage de l'analyse aristotélicienne de l'attribution conçue comme prédication. Celle-ci s'origine dans l'interrogation d'Aristote sur les différents sens de la copule être. Dans la *Métaphysique*, le Stagirite discerne à diverses reprises quatre acceptions de l'être<sup>283</sup>, dont la plus importante est assurément τό ὄν καθ'αυτό - l'être par soi - appelé aussi τό ὄν κατά τά σχήματα τῆς κατηγορίας (l'être selon les formes ou les figures de la catégorie/prédication), et c'est sous cette appellation que vont se classer les différents genres d'êtres par soi, à savoir, les catégories. Ou, dans les termes d'Aristote :

[i]l y a exactement autant d'êtres appelés 'par soi' qu'il y a de sens des formes de l'attribution, car autant il y a de formes de l'attribution, autant il y a de sens de l'être. Puisque donc, parmi les prédicats, les uns signifient *ce qu'est* la chose, d'autres qu'elle a une certaine *qualité*, d'autres qu'elle a une certaine *quantité*, d'autres sa *relation* avec quelque chose, d'autres une *action* ou une *passion*, d'autres où est la chose, d'autres enfin *quand* elle est, 'être' signifie la même chose que chacun de ces prédicats<sup>284</sup>.

<sup>282</sup> *Ibid.*, Δ, 7, 1017 a 8-30. Dans ce texte, les catégories ou prédicaments sont les « figures de la prédication » (*σχήματα τῆς κατηγορίας*). Pour plus de précisions sur les termes grecs et leur traduction, voir Ildefonse, « Sujet et prédicat chez Platon, Aristote et les Stoïciens », 20.

<sup>283</sup> Aristote, *Métaphysique*, E 2, 1026 a 33 - b 2 ; θ 10, début.

<sup>284</sup> *Ibid.*, Δ 7 1017 a 22-27. Je souligne.

Aristote place donc le verbe « être » dans son contexte d'usage le plus courant, celui de la prédication, plus précisément dans une série de propositions logiques dont les prédicats diffèrent. Ce qui le conduit à établir que le lien entre le prédicat et ce à quoi il se rapporte varie selon les propositions, de même que le verbe « être » possède des acceptions différentes dans chacune. En effet, de nombreux prédicats se disent d'une même réalité, ces derniers ne déclarent pourtant pas la même chose de leur sujet. Il est par exemple différent d'affirmer de Socrate qu'il est *homme* ou *blanc*, qu'il est de *tant de coudées* ou qu'il est *fil de Sophronisque et Phénarète* ou encore qu'il est *à Athènes*, etc. Force est de constater que tous ces prédicats ne se rapportent pas identiquement à leur sujet et qu'ils représentent diverses « significations possibles de la copule *être*<sup>285</sup> ». Cette précision permet, d'après moi, de mieux cerner le type de jugement qu'est la reconnaissance-admission. Cette dernière semble être la formation d'un jugement sur les propriétés de la chose reconnue via l'identification et la classification de ses prédicats et de la manière dont ils s'y rapportent.

#### *Les deux types de rapports principaux entre sujet et prédicat*

##### *a) La catégorisation des prédicats :*

Dans la perspective d'analyser ces divers rapports, Aristote range les prédicats acceptables d'un sujet en un nombre restreint de types et obtient par là ce que nous nommons « catégories ».

Ces dernières sont donc les significations, ou classes, les plus communes sous ou dans lesquelles peuvent se placer les prédicats d'une chose. En d'autres termes, les catégories représentent « les prédicats fondamentaux, les acceptions finies de l'être par soi<sup>286</sup> ». Ou, selon Benveniste « l'inventaire des propriétés [...] prédicables d'un objet<sup>287</sup> ». Le texte qui nous fournit la liste la plus exhaustive de ces propriétés, au nombre de dix, se situe au chapitre IV des *Catégories*<sup>288</sup>: « [c]hacune des expressions n'entrant pas dans une combinaison signifie : la *substance* ; ou *combien* ; ou *quel* ; ou *relativement à quoi* ; ou *où* ; ou *quand* ; ou *être en posture* ; ou *être en état* ; ou *faire* ; ou *subir*<sup>289</sup> ». Autrement dit, les principales catégories dégagées par Aristote renvoient à la substance, la quantité ou mesure, la qualité, la relation, le lieu, le temps, la posture ou l'attitude (être disposé), l'état (être dans un certain état), enfin, l'actif et le passif. Je conserve la traduction de Benveniste ici qui, selon moi, présente l'avantage, non seulement de montrer - par le biais d'une analyse linguistique détaillée des termes grecs et des exemples proposés par Aristote<sup>290</sup> - que ces catégories sont avant tout des catégories de langue, mais aussi de conserver leur signification originale. Des traductions que j'ai pu rencontrer, celle de Benveniste nous permet de cerner plus

285 Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, 164.

286 Ildefonse, « Sujet et prédicat chez Platon, Aristote et les Stoïciens », 19.

287 Benveniste, « Catégories de pensée et catégories de langue », 421.

288 Aristote, *Catégories*, IV, 1 b 25-2 a 6.

289 Je choisis de conserver la traduction littérale offerte par Benveniste dans son analyse. En effet, elle me paraît présenter l'avantage d'être proche du texte de départ et de mettre mieux en évidence la signification première de ces dix classes de prédicats. Il souligne. La traduction de Bodéüs est assez proche de celle de Benveniste : « Ce qui se dit sans aucune connexion indique, selon les cas, ou bien une substance ou une quantité ou une qualité ou un relatif ou une localisation ou un moment ou un *positionnement* ou une *tenue* ou faire ou subir », Aristote, *Catégories*, Je souligne.

290 Benveniste, « Catégories de pensée et catégories de langue », 422-425.

précisément les différents types possibles de prédicats envisagés par Aristote. En effet, contrairement aux traductions généralement adoptées<sup>291</sup>, il démontre bien en quoi les deux catégories « *κεῖσθαι* » (*keîsthai*) et « *ἔχειν* » (*ékhein*), et les exemples qui s’y rapportent ne renvoient pas exactement aux classes de la « posture » et la « possession », mais plutôt, respectivement, à une voix (le moyen<sup>292</sup>) et un aspect (le parfait<sup>293</sup>). Ce qu’apporte cette explication est une compréhension plus rigoureuse de la nature de ces prédicats. Comprendre, via l’analyse des exemples proposés par Aristote, qu’il s’agit de *moyens* et de *parfaits* importe dans la mesure où ce qu’ils désignent se particularise tout en rendant le texte grec plus intelligible. « *κεῖσθαι* » signale ainsi une « classe spécifique de verbes [...] qui indiquent entre autres la *posture*, *l’attitude* », plus exactement le moyen traduit « une *manière d’être* aussi caractéristique<sup>294</sup> » que celle traduite par les deux autres voix active et passive. De même « *ἔχειν* », compris comme la catégorie du parfait, indique clairement « un *mode spécifique* de l’être, *l’état* (ou *habitus*) du sujet<sup>295</sup> ». Cette précision nous permet d’intégrer, aux différents types de prédicats possibles des objets de la reconnaissance-admission, non seulement des actions, mais également des états ou *habitus*, ainsi que des attitudes ou postures de l’objet reconnu.

Un autre élément qui m’importe de souligner concernant les catégories aristotéliennes est leur possible division en deux groupes distincts : l’un est formé par la première catégorie de prédicat, à savoir la substance ; le second est composé des neuf catégories restantes ou dites « secondaires<sup>296</sup> ». D’après l’extrait mentionné plus haut, la « *substance* » selon Aristote est bien une catégorie et à ce titre elle fait partie des prédicats possibles d’un sujet. Pourtant, le Stagirite lui confère à maintes reprises<sup>297</sup> un statut particulier qui vient créer, sinon une contradiction, au moins une certaine tension : la substance, d’après ces passages, est *ce qui ne se dit pas d’une autre chose*, mais plutôt ce dont tout le reste s’affirme<sup>298</sup>, ce à quoi se rapportent tous les prédicats<sup>299</sup>. Toutefois, cette tension n’est qu’apparente si l’on comprend la différence entre *substance* et *prédicats* premièrement en termes de *sujet dernier d’attribution* (ou *substrat*), d’*essence* et d’*accidents* (ou *qualités*) et deuxièmement en termes de *type rapports possibles* entre ce qui est prédiqué - ou le *sujet/support* - de la prédication et ce qui prédique - ou le *prédicat/apport*. Intéressons-nous d’abord aux notions d’essence et d’accidents, puis aux types de rapports entre sujet et prédicat. Nous aborderons ensuite

291 La plupart des traducteurs (dont Tricot et Bodéüs) adoptent les termes de : « position » et « possession ».

292 Benveniste, « Catégories de pensée et catégories de langue », 424 : « À quoi peut répondre une catégorie logique du *κεῖσθαι* ? La réponse est dans les exemples cités : *ἀνάκειται* ? il est couché ? ; *κάθεται* ? il est assis ? Ce sont deux spécimens de verbes moyens. Au point de vue de la langue, c’est la une notion essentielle. (...) Un penseur grec pouvait à bon droit poser dans l’absolu un prédicat qui s’énonçait par une classe spécifique de verbes, ceux qui ne sont que moyens (les *media tantum*), et qui indiquent entre autres la « posture » et l’« attitude ». Également irréductible à l’actif et au passif, le moyen dénotait une manière d’être aussi caractéristique que les deux autres ».

293 *Ibid.*, « Ce qu’il y a de particulier et, à première vue, de déroutant dans cette catégorie est mis en lumière par les exemples : *ὑποδέεται* ? il est chaussé ? *ὀπλίσται* ? il est armé ? , et Aristote y insiste quand il revient sur le sujet (au chap. IX du *Traité*) ; il reprend à propos de *ἔχειν* les mêmes exemples, cette fois à l’infinitif : *τὸ ὑποδέεσθαι, τὸ ὀπλίσται* . La clef de l’interprétation est dans la nature de ces formes verbales : *ὑποδέεται* et *ὀπλίσται* sont des *parfaits*. Ce sont même, à parler strictement, des parfaits moyens ».

294 Benveniste, « Catégories de pensée et catégories de langue », 424.

295 *Ibid.*, p. 425.

296 J’emprunte l’expression aux articles de Mansion, « La première doctrine de la substance : la substance selon Aristote », 357 et Van Aubel, « Accident, catégories et prédicables dans l’oeuvre d’Aristote », 368.

297 Aristote, *Métaphysique*, A, 11, 1019 a 5 ; Z, 1, 1028 a 26-27 ; Z, 3, 1028 b 36-37, 1029 a 8-9 ; 13, 1038 b 15 ; 16, 1040 b 23-24 ; H, 4, 1044 b 9 ; K, 10, 1066 b 14. Aristote, *Seconds Analytiques*, I, 4, 73 b 5-8 ; 22, 83 a 24-28. Aristote, *Physique*, I, 2, 185 a 31-32 ; 7, 190 a 36-37 ; III, 5, 204 a 23-24.

298 Aristote, *Métaphysique*, Z, 3, 1028 b 36-37.

299 *Ibid.*, Δ, 8, 1017, b 13-14.

la dimension ontologique de la notion de substance comprise en termes de support dernier du discours prédicatif.

b) *Les notions d'essence et d'accident* :

À divers moments de la *Métaphysique*<sup>300</sup>, Aristote désigne la première catégorie par l'expression *τί ἐστίν*, usage qui traduit l'étroite affinité conceptuelle entre la notion de substance et celle d'essence. En effet, un prédicat appartenant à la catégorie de la substance se doit d'exprimer *ce qu'est* (*τί ἐστίν*), le *qui est* du sujet auquel il est lié, son essence totale ou partielle. Aristote précise que tout ce qui ne correspond pas à cette définition générale de la substance, autrement dit tout ce qui s'attribue à un autre sujet que lui-même, correspond à un accident (*συμβεβηκός*). D'où, il est possible de nommer la classe des prédicats signifiant une substance, la « catégorie de l'essence ». Par opposition, les autres catégories ou types de prédicats sont dites « secondaires » et se définissent comme *ce qui désigne une détermination qui advient* au sujet auquel il renvoie, autrement dit, des *accidents*. Pour mieux nous faire comprendre cette distinction, Aristote revient aux diverses acceptions de l'être :

L'être se prend en de multiples sens, suivant les distinctions que nous avons précédemment faites [...] : en un sens, il signifie *ce qu'est* la chose, la substance, et, en un autre sens, il signifie une qualité, ou une quantité, ou l'un des autres prédicats de cette sorte. Mais, entre toutes ces acceptions de l'être, il est clair que l'être au sens premier est le "ce qu'est la chose" (*τὸ τί ἐστίν*), notion qui n'exprime rien d'autre que la substance (*οὐσίαν*)<sup>301</sup>.

Les textes qui viennent éclairer cette différenciation opérée dans la *Métaphysique* sont des passages des *Seconds Analytiques*<sup>302</sup>. Au livre I, Aristote explique en effet que :

Les prédicats qui signifient la substance (*οὐσίαν*) signifient que le sujet auquel ils sont attribués *est* par essence le prédicat ou l'une de ses espèces. Ceux au contraire qui ne signifient pas une substance, mais qui sont affirmés d'un sujet différent d'eux-mêmes, lequel n'*est* pas essentiellement cet attribut ou une espèce de cet attribut, sont des accidents (*συμβεβηκότα*): par exemple, le blanc est un accident de l'homme, car l'homme n'*est* ni l'essence du blanc ni l'essence de quelque blanc, tandis qu'on peut dire qu'il *est* animal, puisque l'homme est essentiellement une espèce d'animal<sup>303</sup>

Explication qu'il précise plus bas dans ce même texte en recourant à la différence qu'il a préalablement établie entre *être par soi* et *être par accident* :

300 *Ibid.*, Δ, 7, 1017 a 25 ; Z, 1, 1028 a 11, 1028 a 35-37 ; θ, 1, 1045 b 33, etc.

301 Aristote, *Métaphysique*, Z, 1, 1028 a 10-15.

302 Aristote, *Seconds Analytiques*, 4, 73, a 34 – b 11; 22, 83 a 24-28 ; 22, 84 a 13-16.

303 *Ibid.*, I, 22, 83 a 24-30.

[o]r les attributs sont par soi de deux façons : soit parce qu'ils sont contenus dans l'essence de leurs sujets, soit encore parce que leurs sujets sont contenus dans leur propre essence. Tel est, par exemple, dans ce dernier cas, l'impair, attribut du nombre : bien qu'il appartienne au nombre, cependant le nombre lui-même est contenu dans la définition de l'impair<sup>304</sup>.

Ainsi, en dénombrant les sens de l'être, Aristote les classe en quatre sortes<sup>305</sup> dont les deux pertinents pour mon propos sont : « [ê]tre se dit de l'être par accident (κατὰ συμβεβηκός) ou de l'être par soi [essence] (καθ' αὐτό)<sup>306</sup> ». On comprend dès lors qu'il s'agit surtout de distinguer, dans le cadre de l'attribution, entre des prédicats qui expriment l'essence (οὐσία) de ce à quoi il se rapporte - des *prédicats essentiels* - et des prédicats qui sont affirmés d'un autre sujet qu'eux-mêmes, soit des *prédicats accidentels*. Distinction qui recoupe<sup>307</sup> celle de l'être par soi et de l'être par accident. Autrement dit, il y a des prédicats ou attributs *essentiels* ou encore dits *par soi* et des *prédicats accidentels*. Toutefois, en tant que tels, le prédicat et l'accident ne sont pas à confondre : l'accident est bien *ce qui arrive* à un être, le prédicat *ce qu'on peut dire* de cet accident ou de l'essence de l'être.

### c) Prédication essentielle et prédication accidentelle :

Conséquemment, l'on peut dire qu'Aristote opère une séparation au sein des prédicats en fonction du type de relation qu'ils entretiennent avec le sujet auquel ils se rapportent : soit un prédicat se rapporte essentiellement à son sujet, soit il s'y rapporte accidentellement<sup>308</sup>. Autrement dit, Aristote distingue deux types d'attribution ou prédication, l'une essentielle, l'autre accidentelle. La difficulté de les discerner tient à un fait de langue, c'est-à-dire au fait que toutes deux s'expriment par le recours au verbe être. Par exemple, les propositions du type « cet homme *est* blanc » ou « l'homme *est* musicien », d'une part, et « l'homme *est* un animal » ou « le blanc *est* blanc », d'autre part, ont bien la même forme (S est P), mais les premières sont des *prédications accidentelles* alors que les secondes sont des *prédications essentielles*. En effet, qu'un homme soit blanc ou musicien est contingent alors que le blanc n'est que blanc et l'homme est une espèce du genre animal. « La considération du langage n'[étant donc] ici d'aucun secours (...)»<sup>309</sup>, Aristote analyse les différents sens que nous conférons, dans chacune des deux formes prédictives, à la copule *être*. Le commentaire proposé par Aubenque du passage sus-mentionné est selon moi éclairant :

304 *Ibid.*, I, 22, 84 a 13-16.

305 Aristote, *Métaphysique*, Δ, 7 et θ 10, le début.

306 *Ibid.*, Δ, 8, 1017, a 8. Le terme d'« essence » est celui qui figure dans la traduction de Tricot.

307 Sans coïncider avec. En effet, il ne faut pas confondre l'être par accident et la propriété accidentelle. Autrement dit l'être par accident dans la proposition 'cet homme est blanc' ne se réduit pas à la propriété du blanc. L'*être par accident* est une *modalité* de l'être du sujet ou substrat auquel la propriété accidentelle est prédiquée. Aubenque l'explique ainsi : « [l']être par accident renvoie à l'être du sujet en tant que cet être provient, non de son essence, mais de l'accident qui lui advient ». Cf. Aubenque, *Le Problème de l'être chez Aristote*, 142.

308 Aristote, *Seconds Analytiques*, I 4, 73 a 24 -73 b 4.

309 Aubenque, *Le Problème de l'être chez Aristote*, 141.



[s]i l'on s'attache à la signification constante du verbe être dans ce passage, on s'aperçoit qu'Aristote, pour élucider le sens de l'attribution accidentelle, a recours à l'usage qu'on pourrait dire essentiel du verbe *être*, c'est-à-dire à celui où il sert de copule dans une proposition analytique : Aristote veut dire que l'homme n'est pas le blanc, qu'il n'y a pas identité entre homme et blanc, et qu'en cela le blanc ne sera jamais qu'un accident de l'homme. Mais si l'homme n'est pas le blanc, il n'en reste pas moins que nous disons de cet homme qu'il *est* blanc et que c'est donc encore au verbe *être* que nous avons recours pour exprimer la relation accidentelle<sup>310</sup>.

De la réflexion aristotélicienne, il est donc possible de dégager deux types de relation entre un substrat et ses prédicats, toutes deux exprimées par l'usage de la copule « être » : d'une part, *une relation d'identité* entre un être et ce qui constitue, en totalité ou en partie, son essence ; d'autre part, *une relation synthétique*, non réversible, entre un être et ses accidents. La première fait l'objet de la prédication essentielle ; la seconde, celui de la prédication accidentelle. Du même coup, le paradoxe de la prédication - à savoir que « le sujet *est* le prédicat, mais le prédicat *n'est* pas le sujet » - disparaît étant donné que le verbe être ne possède pas le même sens dans les deux propositions. En effet, si le sujet est accidentellement le prédicat - à savoir que le prédicat constitue l'élément contingent d'un tout - le prédicat n'est pas essentiellement le sujet, c'est-à-dire qu'il n'existe pas de rapport réversible d'identité de l'un à l'autre. Ceci implique que le sujet de la prédication, compris en termes d'essence, n'est pas réductible à ses multiples prédicats.

Ainsi, au sein même du discours prédicatif, il convient de distinguer entre l'*expression de l'essence* et l'*expression de l'accident*. Dans ce cadre, il existe bien une affinité conceptuelle entre la notion de *substance* et celle d'*essence* entendue comme une catégorie. Toutefois, la première n'est pas réductible à la seconde. En effet, Aristote discerne au sein même de la substance des substances « premières » et des substances « secondes ». Différenciation fondamentale dans la mesure où elle permet d'entrevoir la double dimension, logique et ontologique, du discours prédicatif chez Aristote.

#### *La double dimension de la prédication*

En effet, il apparaît clairement que la théorie aristotélicienne de l'attribution prédicative comporte deux pôles d'ordres différents et cependant relatifs l'un à l'autre : l'*ούσία* d'une part et le *dire* d'autre part. Autrement dit, l'attribution prédicative comporte une double dimension, logique et ontologique, puisqu'elle se définit comme un *dire de/sur l'être*.

#### *a) La double dimension de la substance :*

Cette double dimension correspond d'abord à la deuxième manière dont Aristote caractérise la notion de substance. Pour bien cerner l'enjeu de cette caractérisation, il faut rappeler succinctement

<sup>310</sup> *Ibid.*, 141-142. Je souligne.

la distinction qu'opère Aristote entre « substances<sup>311</sup> premières » et « substances secondes » : les *secondes* signalent « les *espèces* dans lesquelles les substances prises au sens premier sont contenues, et aux espèces il faut ajouter les *genres* de ces espèces : par exemple, l'homme individuel rentre dans une espèce, qui est l'homme, et le genre de cette espèce est l'animal. On désigne donc du nom de secondes ces dernières substances, à savoir *l'homme et l'animal*<sup>312</sup>». D'où, les substances secondes correspondent à des classes formelles dans lesquelles il est possible de ranger les substances premières. Par opposition, la *substance première*, précise-t-il, doit se comprendre comme le *sujet ultime*, ce dont tout le reste *s'affirme* et auquel « appartiennent ces attributs<sup>313</sup>». Ce mot que l'on transcrit par le terme « sujet » renvoie au terme grec *ὑποκείμενον* que je choisis de traduire par *substrat*. Transposition qui, d'après moi, présente un triple avantage. En premiers lieux, elle met en avant la dimension logique ici de la substance conçue comme le *support* du, ou des, prédicat[s] tout en évitant la confusion entre les notions respectivement logique et grammaticale de « support de validation » et de « sujet syntaxique<sup>314</sup>». Enfin, elle conserve le caractère ontologique contenu dans la notion de substance qui renvoie, dans ses deux autres acceptions, à ce qui *est déterminé* (*τόδε τι*) et *séparable* (*χωριστόν*)<sup>315</sup>.

En effet, lorsqu'il reconnaît ces autres sens à la substance, Aristote ne les juxtapose pas comme simplement différents ou extérieurs à celui de « sujet dernier » (*ὑποκείμενον*). Cela signifie que, pour être substance, il est nécessaire de posséder tous ces caractères à la fois. Examinons le premier de ces termes, *χωριστόν*, puisqu'il ne présente aucune difficulté particulière. Est *χωριστόν* ce qui peut exister sans autre chose que lui-même, ce qui est *séparé*. Autrement dit, les catégories secondaires de l'être telles que la qualité, la quantité, etc. ne sont pas des substances puisqu'elles ne sont pas séparables de leur sujet d'inhérence, qu'elles ne peuvent exister sans ce dernier. Ce que Aristote explique ainsi : ces catégories ne sont pas « des êtres proprement dits, mais des qualités et des mouvements<sup>316</sup>» de l'être. Si ces catégories ont des allures d'*êtres* c'est bien « parce qu'il y a, sous chacune d'elles, un sujet réel et déterminé : ce sujet, c'est la *substance* et *l'individu* qui est bien ce qui *se manifeste* dans une telle *catégorie*, car le bon ou l'assis ne sont jamais *dits* sans lui<sup>317</sup>». Par suite, ces catégories ne méritent l'appellation d'*êtres* que par la référence à la substance à laquelle elles se rapportent de multiples façons. D'où, à nouveau, la spécificité et la primauté de la catégorie de l'essence dans la mesure où « il est (...) évident que c'est par le moyen de cette catégorie que chacune des autres catégories existe<sup>318</sup>». Le statut de la substance est donc double, elle est tout à la fois une signification de l'être parmi d'autres et ce par quoi les autres significations signifient l'être.

311 Certains auteurs, dont Aubenque, traduisent le terme grec d'*οὐσία* par « essence ». Je conserve le terme classique de « substance ».

312 Aristote, *Catégories*, 5, 2 a 10-19.

313 Aristote, *Métaphysique*, 3, 1028 b 36 - 1029 a 15.

314 Sur ce point je renvoie en particulier à l'article de Maillard : « Y a-t-il prédication sans sujet ni verbe ? Approche interlinguistique », 23-32. Plus précisément, cf. le point 2. : « Le transfert des schémas logiques dans le domaine grammatical », 26.

315 Aristote, *Métaphysique*, Δ, 8, 1017 b 23-25.

316 *Ibid.*, Λ, 1, 1069 a 23-24. cf. aussi Z, 1, 1028 a 23-24.

317 *Ibid.*, Z, 1, 1028 a 23-28, 1028 a 33-34, je souligne ; N, 2, 1089 b 26.

318 *Ibid.*, Z, 1, 1028 a 29-30.

Aubenque résume ce double statut de la sorte : la substance « n'est donc pas au-delà ou en-deçà des catégories, comme on pourrait l'attendre du fondement, mais elle est le premier terme d'une série, c'est-à-dire d'un ensemble où il y a de l'antérieur et du postérieur et auquel elle appartient elle-même : le fondement est ici immanent à la série<sup>319</sup>».

Conséquemment, les catégories sont bien des *significations* de l'être en tant qu'elles sont constituées *dans* et *par* le discours prédicatif. Et, la substance occupe bien la fonction de fondement par rapport aux autres catégories : elle est le « fondement des significations multiples de l'être<sup>320</sup>» plus spécifiquement de l'« être-dit ». C'est en ce sens de substraction des significations que se comprend alors, selon moi, la formule d'Aristote : « l'être se prend en de multiples acceptions, mais, en chaque acception, toute dénomination se fait par rapport à un *principe unique* (*πρός μίαν ἀρχήν*)<sup>321</sup>». Toutefois, elle ne peut désigner leur fondement dans la connaissance : connaître la substance ne permet pas de connaître les autres catégories puisque, tel que l'explique Aubenque, « elle n'est pas *leur* essence [...] et [qu'] elle n'entre pas dans leur essence à titre de genre [...]»<sup>322</sup>. Partant, les catégories n'expriment pas (*κατά*) la substance, mais une relation, un rapport à (*πρός*) celle-ci.

Ainsi, les catégories ne sont pas les modalités de signification de la substance, de même que cette dernière ne se confond pas avec l'être en tant que tel. La substance, comme les autres catégories, expriment, l'une immédiatement, les autres, médiatement dans leur rapport à la première, « un *terme* [à la fois vocable et limite] plus fondamental encore, et qui est l'être<sup>323</sup>». Autrement dit, si la substance doit s'entendre comme le fondement des sens médiats de l'être, de par son autre statut, elle le signifie aussi immédiatement. Et ce statut duel de la catégorie de substance découle, d'après moi, de son deuxième sens lui-même relatif à sa seconde propriété.

En ce qui concerne le second caractère de la substance, le *τόδε τι*, il faut, pour bien la cerner, prendre en considération ce à quoi elle s'oppose<sup>324</sup>, à savoir « *τοιόνδε* » et « *τοσόνδε* » (de telle qualité, de telle quantité)<sup>325</sup>. Cette caractéristique a aussi pour finalité de marquer la distinction entre un *être* et *ce qui l'affecte*. De plus, ce terme connote également la subsistance<sup>326</sup>: la substance, étant sous-jacente aux accidents, sert de support aux attributs changeants. Par conséquent, l'*ὑποκείμενον* correspond au « substrat [a)] des qualités *individuelles*, qui ne sauraient subsister séparément » en même temps qu'il constitue « l'ancrage [b)] des qualités *spécifiques*, qui n'ont pas de subsistance séparée ». À cette distinction des qualités correspond au niveau formel deux usages

319 Aubenque, *Le Problème de l'être chez Aristote*. 195.

320 *Ibid.*, 193.

321 Aristote, *Métaphysique*, Γ, 2, 1003 b 6.

322 Aubenque, *Le Problème de l'être chez Aristote*. 193.

323 *Ibid.*, 196. Je souligne. Je cite cette expression de Aubenque, car l'emploi du vocable « terme » me paraît capital puisqu'il peut se comprendre à la fois dans les deux sens de la substance même (à savoir « mot » et « limite, borne »). De plus, il est le vocable par lequel est traduit le mot employé par Aristote en *Métaphysique*.

324 Cf. Mansion, « La première doctrine de la substance : la substance selon Aristote », 361.

325 Aristote, *Métaphysique*, Z, 13, 1038 b 35 - 1039 a 2 ; 1039 a 15-16.

326 De Vos, « *Het 'Eidos' als 'eerste substantie* », dans *de Metaphysica van Aristoteles*, 57-102.

qu'Aristote accorde au terme d'ὕποκειμενον : pour les premières, il « ne parlera pas d'adjectif, mais d'être dans un substrat » ; pour les secondes, il « ne parlera pas de nom commun, mais de se dire d'un substrat<sup>327</sup> ». Ainsi, la substance en tant que « sujet dernier d'attribution », ὑποκειμενον, désigne tout autant le support logique de validation dans une proposition qu'un être déterminé, subsistant, capable d'exister seul. Et c'est dans cette dimension physique de la substance qu'il faut entendre, selon moi, l'autre version<sup>328</sup> de l'affirmation d'Aristote concernant l'être : « l'être se prend en plusieurs acceptions, mais c'est toujours relativement à un terme unique, à une même nature (πρὸς ἓν καὶ μίαν τινὰ φύσιν)<sup>329</sup> ». C'est pourquoi cette double caractérisation de la substance chez Aristote s'éclaircit, encore davantage selon moi, lorsque l'on recourt à une autre manière de discerner les substances premières des substances secondes. Les premières renvoient à ce que Aubenque<sup>330</sup> nomme « l'être-là » et les secondes à « l'être-dit ». En effet, cette distinction permet de comprendre comment la substance peut être une catégorie, c'est-à-dire l'une des significations de l'être. Aubenque le formule ainsi : « [c]'est seulement dans sa *secondarité*, c'est-à-dire dans son *être-dit*, et non dans la *primarité* de son *être-là*, que la [substance] peut se constituer comme *sens*<sup>331</sup>. Si une telle différenciation entre *être dit* et *être là* s'avère inutile pour les autres catégories c'est bien parce qu'elles sont toutes des *être-dit*. Les autres catégories sont « toutes secondes par nature, en ce sens que seule la *puissance du discours* discerne la quantité, la qualité, la relation, le lieu, etc., et finalement [la substance] elle-même comme prédicat, dans l'indistinction de [la substance] concrète primitive<sup>332</sup> ».

D'où, la notion de substance possède des acceptions différentes, fonctions de ses propriétés, elles-mêmes fonctions de la dimension à laquelle appartient l'objet qu'elle désigne. Force est de constater que la problématique de la substance est pensée par Aristote selon deux ordres : celui de l'« être » et celui du « dire » et, conséquemment, du connaître.

#### b) Le caractère inséparable du dire et de l'être :

De là découle un autre des enjeux - et intérêt pour mon propos sur l'attribution - de la théorie aristotélicienne de la prédication, à savoir son ancrage dans un contexte philosophique particulier, celui « d'une logique indissociable d'une physique de l'οὐσία individuelle, déterminée et subsistant séparément<sup>333</sup> ». Pour le formuler autrement, l'un des intérêts majeurs de ce retour à la conception aristotélicienne de l'attribution réside, selon moi, dans le *caractère inséparable de l'être et du dire* que découvre le Stagirite au sein de la prédication.

En vue de saisir la portée de la position aristotélicienne, dans la compréhension du phénomène d'attribution, il implique donc de la replacer brièvement dans la perspective où son auteur la

327 Ildefonse, « Sujet et prédicat chez Platon, Aristote et les Stoïciens », 21.

328 quasi similaire à celle citée au paragraphe précédent et issue du même passage de la *Métaphysique*.

329 Aristote, *Métaphysique*, Γ, 2, 1003 a 33.

330 Aubenque, *Le Problème de l'être chez Aristote*, 171-172.

331 Aubenque, *Le Problème de l'être chez Aristote*. Je souligne. L'italique figure dans le texte original.

332 *Ibid.*, 172. Je souligne.

333 Ildefonse, « Sujet et prédicat chez Platon, Aristote et les Stoïciens », 21

développe, à savoir la réfutation de la théorie platonicienne des Idées, ou plus précisément sa conception des universaux. Pour Platon, les Idées représentent les essences des choses sensibles, autrement dit les universaux existent indépendamment des substances individuelles. Alors que chez Aristote, les universaux sont subordonnés à l'existence de la substance, plus spécifiquement des substances premières, c'est-à-dire des individus particuliers. En effet, pour le fondateur du Lycée, séparer l'essence de la chose dont elle est l'essence est non seulement illogique, mais également inutile, car cela ne rend pas compte de la réalité que l'on cherche à comprendre<sup>334</sup>. Comment, par exemple, l'Idée d'homme - ou l'homme en soi - pourrait-elle constituer l'essence des hommes particuliers si elle ne leur est pas immanente ? Autrement dit, « homme » n'a aucune subsistance séparée ou individuelle, mais représente une espèce et à ce titre il « *se dit de* » tel homme déterminé. De même, le cheval ne peut exister en tant que *substance seconde*, sans qu'il y ait, ou sans qu'il y ait eu, au moins un cheval. Les substances secondes adviennent donc par les substances premières, ou, dans les termes du Stagirite : « [f]aute donc pour ces substances premières d'exister, aucune autre chose ne pourrait exister<sup>335</sup> ». Dès lors, l'« οὐσία » ne représente pas simplement un terme logique, elle renvoie à un terme physique, une réalité, *un être que l'on caractérise par la manière dont on en juge*. De cela résulte que les catégories du Stagirite ne sont pas des concepts *a priori*, comme ce sera le cas chez Kant, mais des concepts mis en œuvre dans des jugements (κατάφασις) portant sur le réel. La prédication est donc, pour Aristote, une opération intellectuelle qui prend la forme d'un jugement propositionnel et catégoriel sur les choses mettant en rapport un sujet et un prédicat. Toutefois - et c'est là tout l'enjeu de la dimension ontologique de la prédication chez Aristote - le Stagirite n'oppose pas simplement, à une ontologie abstraite de l'Idée d'Être, la réalité singulière des êtres concrets. En d'autres termes, le langage n'est pas un propos immédiat sur l'être.

#### *Les catégories ne sont pas les divisions premières de la réalité*

En effet, les catégories ne sont pas des significations ou divisions de l'être-là (ὄν), mais bien celles, médiates, de l'être (εἶναι). Et ce, pour deux raisons.

La première parce que la notion de substance, de par sa double dimension, constitue, selon le Stagirite, le fondement de l'unité de la signification des mots. Afin de déployer cette idée, rappelons d'abord que l'analyse aristotélicienne du mot *être*, dans sa fonction copulative, procède de sa réflexion sur la valeur du langage humain. C'est assurément en cherchant un moyen valide de dénoncer les illusions sophistiques pour établir (ou sauver) la valeur signifiante du langage qu'Aristote dégage l'importance de distinguer les différents sens ou usages d'un mot. Distinguer ces significations est fondamental puisque c'est seulement par cette opération qu'il est possible de cerner, à travers le mot prononcé par un locuteur, l'intention qui anime ce dernier et par là même ce

<sup>334</sup> Aristote, *Métaphysique*, M, 5, 1079 b 16-17.

<sup>335</sup> Aristote, *Catégories*, 5, 2 b 5.

qu'il souhaite, à un moment donné, *dire*, c'est-à-dire, signifier. Contrairement aux sophistes qui conçoivent le langage comme renvoyant uniquement à lui-même, Aristote montre que ce dernier exprime bien quelque chose, qu'il renvoie à quelque chose, à savoir *une* intention humaine orientée, à un temps donné, vers l'appréhension d'une chose<sup>336</sup>. Dès lors, l'existence d'une unité objective - qui puisse constituer le fondement de l'unité de la signification des mots - est la condition de possibilité de tout énoncé ou dialogue. En effet, si un même mot pouvait renvoyer à un nombre indéfini de significations, tout discours - intérieur (pensée) et extériorisé (langage) - serait impossible dans la mesure où, comme le pose Aristote, « ne pas signifier une chose unique, c'est ne rien signifier du tout<sup>337</sup> ». Autrement dit, si les intentions communiquent dans un dialogue - et l'expérience nous confirme que c'est le cas -, il est nécessaire que les mots aient un sens défini. Et, selon Aristote, les mots possèdent un sens défini parce que les choses qu'ils signifient ont une substance (*οὐσία*) entendue comme quiddité (*τὸ τί ἐστι*) : « [p]ar signification unique, je veux dire ceci : si *homme* signifie *telle chose*, et si un être quelconque est homme, *telle chose* sera pour lui la quiddité d'homme<sup>338</sup> ». Ceci revient à dire que ce qui fonde l'unité de signification du mot *homme* est aussi ce qui fait que tout homme *est* homme, à savoir sa quiddité d'« animal rationnel » ou « bipède », dépendamment de l'intention signifiante de celui qui use du vocable. C'est pourquoi la substance n'est pas le simple résultat d'une distinction langagière ou noétique, mais bien plutôt le *lieu* même - ou *moment* - de l'articulation du *logos* et du réel. Ce sont bien des *être-dit* - ou *formes* - que l'âme rationnelle saisit, et pour ce faire, elle ne peut que les séparer de leur substrat afin d'en user dans des énoncés. En tant que forme elle-même, elle est le résultat d'un processus cognitif distinguant des entités qui, au niveau de l'existence, ne sont jamais divisées. Elle n'est pourtant pas une illusion noétique puisque cette forme que le *logos* retrouve dans le composé est inhérente à ce dernier. Envisagés de la sorte, les différents sens de la substance dégagés précédemment constituent des perspectives différentes sur une même chose : l'individu *étant* et qui, dans son « étance », manifeste la multiplicité de l'être. Autrement dit, dans et par la prédication, l'*être-dit* nomme et confère une intelligibilité - qui lui est inhérente - à l'*être-là*. Le discours in-forme donc l'objet sur lequel il porte et, en ce sens, le *constitue*, le détermine, *en même temps qu'il en procède*. D'où, la théorie aristotélicienne de la prédication présuppose une ontologie et inversement l'ontologie ne peut faire abstraction du *discours prédicatif* puisque ce dernier *ne sert pas uniquement à l'expression* d'un objet, *mais aussi à sa constitution*.

La seconde raison pour laquelle les catégories ne sont pas des divisions de l'être-là vient du fait qu'elles divisent aussi le non-être : « [I]es acceptions du non-être sont, en effet, multiple comme les acceptions de l'être lui-même : le non-homme signifie le *n'être pas ceci* (substance), le non-rectiligne signifie le *n'être pas tel* (qualité), le non-long-de-trois-coudées signifie le *n'être pas tant*

336 Aubenque l'énonce comme suit : « [I]e langage, institution humaine, renvoie d'un côté aux intentions humaines qui l'animent, de l'autre aux choses vers lesquelles ces intentions 'se portent' : en disant que le langage est signifiant, on ne fait rien d'autre que reconnaître cette double référence ». Cf. Aubenque, *Le Problème de l'être chez Aristote*. 121.

337 Aristote, *Métaphysique*, Γ, 4, 1006 b 7.

338 Aristote, *Métaphysique*, Γ, 4, 1006 b 32.

(quantité)<sup>339</sup>». Il ne s'agit dès lors pas tant de savoir en combien de parties se divise l'être-là, mais plutôt de cerner en quels sens l'être-là est « dit » *être* ou le non-être-là est « dit » *ne pas être*. Or, nous l'avons vu, le mot *être* se dit en une multitude de sens, il est un *πολλαχῶς λεγόμενον*, une pluralité de significations (*πολλαχῶς λέγεσθαι*). Cette pluralité irréductible des significations de l'être implique deux éléments concernant son statut.

### *L'être comme horizon du discours humain*

Le premier, au niveau logique, qu'Aristote formule ainsi : « l'être n'est jamais la substance de quoi que ce soit<sup>340</sup> ». L'être de par la diversité de ses significations ne peut être une substance que ce soit en son sens de composé ou de forme puisque cette dernière renvoie dans les deux cas à une unité de signification. De plus, si tel était le cas, cela signifierait, comme le démontre Aubenque<sup>341</sup>, que les catégories seraient des *espèces* de l'être et que par conséquent elles seraient « des « divisions » d'un genre plus universel<sup>342</sup> », à savoir l'être. Dans cette perspective, les espèces ou catégories auxquelles il s'attribue auraient en commun l'appartenance à un même genre et par conséquent ces dernières seraient « dans la même situation par rapport à l'être en tant qu'être que l'homme et le cheval par rapport au genre animal<sup>343</sup> » donc dans un rapport de synonymie. Or, toujours de par la multitude de significations qu'il possède, le mot être ne signifie pas uniquement des choses diverses (pluralité de signifiés), mais encore les signifie différemment puisqu'il se dit selon diverses catégories<sup>344</sup>, c'est-à-dire que sa signification même varie selon la catégorie à laquelle il renvoie. Conséquemment, il ne peut être un synonyme tel que défini dans les *Catégories* : la synonymie exprime un rapport réel consistant en l'appartenance à un même genre, sous-entendu elle ramène une pluralité de signifiés à une signification une<sup>345</sup>. C'est pourquoi Aristote range la pluralité irréductible des significations de l'être du côté d'une homonymie d'un type particulier, plus précisément, non accidentelle, car non solvable par l'application d'une dénomination définie à chacune de ses significations. En d'autres termes, le mot *être* n'est pas supprimable dans la mesure où, comme l'explique Aubenque, « il reste présent derrière chacune des catégories (...) puisque nous ne pouvons rien dire d'aucune chose sans dire qu'elle *est* ceci, qu'elle *est* telle, etc.<sup>346</sup> ». Partant, le second élément concernant le statut de l'être - que la pluralité de ses significations lui confère - se situe au niveau communicationnel : l'être en tant qu'être est à entendre principalement comme horizon toujours supposé de la communication humaine<sup>347</sup>. Si l'être n'est ni un genre, ni une substance - mais que cette dernière, en tant que fondement des

339 *Ibid.*, N, 2, 1089 a 16 ; Θ, 10, 1051 a 34.

340 Aristote, *Seconds Analytiques*, II, 7, 92 b 13.

341 Aubenque, *Le Problème de l'être chez Aristote*, 182.

342 *Ibid.*, 183.

343 *Ibid.*, 182.

344 Aristote, *Métaphysique*, Z, 1, 1028 a 10.

345 Aristote, *Catégories*, I, 1 a 6. Bien que le mot *animal*, par exemple, s'applique à une pluralité d'espèces et à une infinité d'individus (homme, cheval, chat, etc.), il demeure univoque puisque l'homme, le cheval et le chat partagent une même essence, celle d'appartenir au genre animal.

346 Aubenque, *Le Problème de l'être chez Aristote*, 189.

347 Sans entrer dans les débats complexes de la question de l'être en tant qu'être, je souhaite simplement souligner autrement le caractère indissociable du dire et de l'être souligné notamment par Aubenque dans l'opus cité.

catégories, exprime un rapport immédiat à celui-ci - il n'en demeure pas moins au cœur de toute proposition. En d'autres termes, il ne fait l'objet d'aucune intuition - qu'elle soit sensible ou intellectuelle -, et n'a d'autre support que le discours. Ce que nous apprend la caractérisation de l'être comme étant un *πολλαχῶς λεγόμενον*, c'est qu'il n'est pas possible de penser l'être en tant qu'être dans son unité. Formulé autrement, l'être en tant qu'être se manifeste dans ses multiples significations sans s'y réduire, il est donc au-delà de ses significations. Ceci explique alors pourquoi le principe objectif d'une entente possible entre les hommes, l'espace où leurs intentions peuvent s'entendre, est ce qu'au livre Γ de la *Métaphysique* Aristote nomme l'être (*τὸ εἶναι*). Aubenque résume ce rapport dialectique entre langage et être chez le Stagirite de la manière suivante :

[s]i les hommes communiquent, ils communiquent *dans* l'être. Quell[e] que soi[t] sa nature profonde (...), l'être est d'abord supposé par le philosophe comme l'horizon objectif de la communication. En ce sens, tout langage, (...) dans la mesure où il est compris par l'autre, est déjà une ontologie : non pas un discours immédiat sur l'être (...), mais un discours qui ne peut être compris que si l'être est supposé comme le fondement même de sa compréhension. De ce point de vue, l'être n'est autre que l'unité de ces intentions humaines qui se répondent dans le dialogue<sup>348</sup>.

Ainsi, dans son analyse des usages de la copule être - qui le conduit à caractériser ce dernier de *πολλαχῶς λεγόμενον* - Aristote découvre la multiplicité irréconciliable des sens de l'être. Cette irréductibilité des significations de l'être implique un élément important pour mon propos. Notamment que les catégories établies par le Stagirite ne constituent pas une liste fermée et définitive.

*Si l'être se dit en plusieurs sens, cela implique que les catégories ne constituent pas une liste fermée et définitive et la prédication est un moment de la définition :*

Nous l'avons vu, cette signification plurielle et irréductible de l'être (*εἶναι*) est révélée par les discours de formes multiples que nous tenons sur l'être-là (*ὄν*). D'où, parmi « les choses, [certaines] sont dites des êtres parce qu'elles sont des *substances*, telles autres parce qu'elles sont des *déterminations de la substance*, telles autres parce qu'elles sont un *acheminement vers la substance*, ou, au contraire, des *corruptions de la substance*, ou parce qu'elles sont des *privations*, ou des *qualités de la substance*, ou bien parce qu'elles sont des *causes efficientes ou génératrices*, soit d'une substance, soit de ce qui est nommé relativement à une substance, ou enfin parce qu'elles sont des *négations de quelqu'une des qualités* d'une substance, ou des *négations de la substance même*<sup>349</sup>». La pluralité des catégories correspond à celle infinie, ou impossible à définir, de l'être-là, elle-même manifestation des manières innombrables dont l'être signifie et peut être signifié. Aristote, par ailleurs, souligne dans plusieurs passages l'inexhaustibilité de la recherche sur l'être

348 Aubenque, *Le Problème de l'être chez Aristote*, 131-132.

349 Aristote, *Métaphysique*, Γ, 2, 1003 b 5-10.



dans son unité<sup>350</sup>: la question « qu'est-ce que l'être ? » est un « problème toujours en suspens ». Ce questionnement est d'autant plus problématique si, comme le pose Aristote, cette interrogation « revient à demander : qu'est-ce que la substance ? » ou plus précisément « comment la substance signifie-t-elle l'être ? ». En effet, la substance, en tant que composé, est soumise à la contingence, à des modifications, elles-mêmes fonction d'un *contexte* déterminé. Ce qui revient à poser l'impossibilité de délimiter, de manière définitive, arrêtée, les significations de l'être. C'est pourquoi il est non seulement inévitable, mais aussi primordial, que les catégories ne constituent pas un système clos, mais que leur nombre soit toujours inachevé<sup>351</sup>.

Du même coup, *penser la substance* - on peut aller jusqu'à dire ici *penser le réel* voire *penser tout court* - nécessite un travail constant de différenciation des significations de l'être, c'est-à-dire, des innombrables manières dont les substances et leurs accidents expriment ce dernier. Aristote assigne donc à cette tâche une importance capitale. Seule cette dernière assure la « clarté de la discussion [et de notre pensée] (car on peut mieux connaître ce que l'on soutient une fois qu'a été mise en lumière en combien de sens se prend telle proposition) ». Elle garantit aussi l'adéquation de « nos raisonnements [...] à la chose elle-même et non pas seulement à son nom ». En outre, elle permet la connaissance de « ce que chaque chose est puisque nous avons coutume de distinguer la raison propre de l'essence de chaque chose au moyen des différences appropriées à chacune ». Enfin, elle constitue un moment du processus définitionnel puisqu'elle nous fait « apercevoir ce qui en chaque [matière] est la même [chose] » et conséquemment, au moment de définir, nous aide « à déterminer dans quel genre il faut placer ce que nous voulons définir<sup>352</sup>».

C'est là le dernier point que je souhaite relever concernant la prédication chez Aristote et qui touche à sa finalité. De fait, l'autre fondement de la réflexion aristotélicienne sur l'attribution comprise comme prédication est sa volonté d'appréhender la manière dont la raison peut connaître le réel. Autrement dit, ce que vise Aristote à travers l'élaboration des catégories est de décrire le plus clairement possible les propriétés que revêtent les choses dans la raison lorsqu'elles s'y trouvent correctement connues. Plus précisément, Aristote cherche à établir les « premier[s] principe[s] de toute recherche de définition<sup>353</sup>» des choses, autrement dit, les premières étapes de toute démarche de la raison cherchant à se former la représentation la plus correcte possible de ce que sont ces choses. Or, l'attribution catégorielle - entendue comme la construction, par la raison, d'une structure de dépendance entre des choses et leurs propriétés afin de saisir les premières dans ce qu'elles ont à la fois de semblable et de spécifique - constitue, d'après Aristote, l'un des moments du processus définitionnel. En vue de vérifier la pertinence de cette affirmation, il faut revenir à ce qu'Aristote entend par « définition ». *Grosso modo*, la définition, d'après Aristote, est

350 *Ibid.*, Z, 1, 1028 b 2 ; *Réfutations sophistiques*, 9, 170 b 7.

351 Aubenque, *Le Problème de l'être chez Aristote*, 184-189.

352 Aristote, *Topiques*, I, 18, 108 a 18- 108 b 22.

353 Pelletier, « Le propos et le poème des Attributions (Catégories) d'Aristote », 31.

d'abord et avant tout un *discours* sur le réel dont la finalité est la connaissance même de ce que sur quoi elle porte, ou, en ses termes : « la définition est, en effet, une *énonciation une* et une *énonciation exprimant la substance* ; elle doit donc être l'énonciation d'un objet un, puisque la substance signifie, disons-nous, une chose une et un être déterminé<sup>354</sup> ». Aristote le reformule également dans les *Topiques* comme suit : « [u]ne définition, c'est un discours (...) qui signifie ce que [la chose] est au juste<sup>355</sup> ». Par ailleurs, en tant que discours elle comporte nécessairement des parties<sup>356</sup>, liées entre elles, qui se doivent de former un tout intelligible. Autrement dit, la définition est un énoncé sur un objet dont elle vise à saisir l'unité constitutive à travers l'examen de la multiplicité des éléments qui le caractérise. D'où, l'importance de l'attribution catégoriale qui permet de déterminer, nous l'avons vu, non seulement quels sont les attributs qui constituent la chose à définir, mais également de quelle manière ils la constituent et à quel degré.

Ainsi, la « doctrine aristotélicienne des prédicables » relève d'une logique aux implications ontologiques et a pour fonction d'« étudier[r] les liens pouvant exister entre les termes du jugement<sup>357</sup> ». Ou, en termes de linguistique contemporaine, elle cherche à comprendre la ou les opérations de construction valide d'un énoncé entendu comme l'expression d'un jugement portant sur un référent qu'il vise à saisir<sup>358</sup>. Dès lors, chez Aristote, l'attribution renvoie à la prédication conçue comme une opération cognitive consistant à établir une relation valide entre un sujet - conçu comme substrat ou support (*ὑποκείμενον*) - et une catégorie (*κατηγορεμα*) dont l'objectif est de dire quelque chose de ce substrat<sup>359</sup>. En d'autres termes, prédiquer une caractéristique à un substrat revient à *signifier quelque chose de ce substrat*, à cerner comment ce substrat *est dit être*. C'est pourquoi il importe de ne pas confondre la signification attributive (*σημαίνειν καθ' ἐνός*) et la signification essentielle (*σημαίνειν ἔν*) : l'une « signifie quelque chose d'un sujet déterminé », l'autre « signifie un sujet déterminé<sup>360</sup> ». Ce qui revient à dire que la prédication accidentelle ne peut se réduire à la prédication essentielle, que la prédication accidentelle ne signifie pas l'essence des choses, mais bien plutôt la multiplicité indéfinie des accidents possibles de l'être. En d'autres termes, les prédicats accidentels disent quelque chose du substrat, une de ses modalités d'être, mais ne disent pas ce dernier, son essence, sa quiddité. D'où, la prédication accidentelle tolère une multiplicité de prédicats puisqu'aucun d'eux n'est, ni à lui seul ni pris tous ensemble, l'essence du sujet auxquels ils sont attribués.

354 Aristote, *Métaphysique*, Z, 12, 1037 b, 25-28 ; cf. aussi *Seconds Analytiques*, II, 3, 90 b 30.

355 Aristote, *Topiques*, I, 5, 101 b 36-37. Dans la traduction de Brunschwing et Hecquet : « Une définition est une formule qui exprime l'essentiel de l'essence d'un sujet ». Je choisis de conserver le terme de « discours » qui traduit mieux le terme grec de « λόγος ».

356 Aristote, *Métaphysique*, Z, 10, 1034 b, 20.

357 Van Aubel, « Accident, catégories et prédicables dans l'œuvre d'Aristote », 362.

358 Muller, « Prédicats et prédication : quelques réflexions sur les bases de l'assertion », 361.

359 Cette appréhension du phénomène de prédication en termes de relations possibles entre un « apport et un élément stable » - préexistant logiquement et grammaticalement au premier - demeure, par ailleurs, l'une des trois approches dominantes en linguistique énonciative contemporaine. Sur ce point, je renvoie au texte de Merle, « La prédication : approche de la théorie des opérations prédictives et énonciatives », 3-7.

360 Aristote, *Métaphysique*, Γ, 4, 1006 b 15.

À ce stade, il est déjà possible de dégager certaines caractéristiques générales de l'attribution pertinentes pour mon propos. La première relève du type de phénomène que désigne l'attribution dans un contexte aristotélicien, à savoir une opération essentiellement cognitive de classification entendue comme la mise en relation d'un « sujet » (ou « substrat », ou « thème », dépendamment de la perspective adoptée<sup>361</sup>) et d'un « prédicat » ou « attribut » (ou encore « apport », ou « rhème »). Or, ce type d'opération cognitive est déjà présente dans la première strate sémantique de la reconnaissance-identification puisque cette dernière comporte un moment prédicatif. Par ailleurs, et dans la mesure où la reconnaissance-identification constitue un moment de la reconnaissance-acceptation, il me paraît envisageable de qualifier cette dernière de processus comportant un double mouvement : le premier, de type prédicatif, inhérent au processus d'identification, le second relevant plutôt du mode attributif de l'assignation d'une valeur.

La seconde porte sur les différents types d'attributs qui peuvent être rapportés à un « sujet » parmi lesquels il est possible d'établir une première distinction : il existe des prédicats qui expriment *ce qu'est* (substance/essence ou *quiddité*) le sujet auquel il renvoie, d'autres qui n'en révèlent qu'une détermination qui lui advient parmi d'autres (les autres catégories). Parmi les catégories qui indiquent une simple détermination, notons que chez Aristote figurent déjà celle de l'*attitude* ou *disposition* et celle de l'*état* ou *habitus*. Conséquemment, parmi les caractéristiques prédicables à un substrat, figureront non seulement la relation, la qualité, la quantité, etc., mais aussi l'attitude, la disposition et l'habitus de ce dernier.

La troisième est la conséquence logique de la précédente et concerne la diversité des modalités possibles du rapport établi entre un « sujet/substrat » et un « attribut/apport ». Je relève deux genres principaux de relations : soit un prédicat renvoie essentiellement à son substrat, soit il s'y rapporte accidentellement. Et il importe de ne pas confondre ces deux rapports sous peine de méconnaître le sujet dont nous parlons puisque le premier rapport « signifie un sujet déterminé » alors que le second « signifie quelque chose de » ce sujet. La nécessité de distinguer ces rapports découle de la nature même de l'attribution prédicative qu'Aristote définit comme un *discours sur l'être*, nature qui lui confère une dimension tout à la fois logique et ontologique : l'opération attributive est inhérente à un *dire sur l'être* dont la finalité est de déterminer ce qu'une chose est. D'où, un dernier élément significatif de la théorie aristotélicienne de l'attribution relève de sa finalité - la définition - et traduit une exigence rationnelle de clarté dans la construction des connaissances.

Voyons maintenant comment la conception aristotélicienne de la prédication nous permet de mieux cerner et discerner les deux premières sous-opérations de la reconnaissance-admission.

---

<sup>361</sup> Qu'elle soit logique ou linguistique, et, au sein même de la linguistique contemporaine, selon que l'on adopte une approche néoplatonicienne, néo-aristotélicienne ou encore une approche fondée sur la structure informative. Cf. Merle, « Présentation générale » dans *La prédication*, 7 et Merle, « La prédication : approche de la théorie des opérations prédicatives et énonciatives », 1.

*Les implications de la conception aristotélicienne de la prédication pour notre propos :*

De manière générale, ce bref retour à Aristote nous aide à mieux cerner non seulement la nature de l'acte de reconnaissance en son sens d'admission, mais également sa double dimension. Dans un premier temps, nous clarifierons la nature et la dimension de cet acte en distinguant ses deux premières sous-opérations que sont d'une part, l'identification d'un prédicat et l'attribution d'une valeur, d'autre part. Puis, nous verrons comment la double dimension de la prédication aristotélicienne permet, transposée à notre propos, l'élaboration d'une hypothèse concernant les raisons pour lesquelles les propriétés et attributs de valeur prédiqués sont souvent compris par celui qui reconnaît (prédique et attribue) et celui qui est reconnu (auquel est prédiqué et attribué) comme des caractéristiques constituant son identité. Enfin, nous introduirons la possibilité d'une définition de cette seconde strate sémantique de la reconnaissance en termes d'acte communicationnel revêtant des formes linguistique ou allocutoire.

*Deux sous-opérations similaires, mais distinctes : le moment prédicatif et le moment attributif*

*a) La prédication :*

Il apparaît clairement que la prédication, déjà chez Aristote, est une opération en grande partie cognitive d'identification telle que formulée dans notre premier chapitre. À savoir, une saisie sensible des caractéristiques d'un objet, accompagnée, au niveau intellectuel, d'une mise en relation et d'une classification de ces derniers sous la forme de catégories, autrement dit, en fonction d'un savoir préalable. La prédication est donc un énoncé catégoriel portant sur les propriétés d'un objet et dont la finalité en est une connaissance précise. Cette précision définitionnelle nous offre, d'après moi, la possibilité de mieux discerner les deux premières sous-opérations qui composent la reconnaissance-admission.

En effet, dans la mesure où la prédication renvoie en grande partie à un processus cognitif d'identification, il me paraît adéquat de poser ici une distinction fonctionnelle entre *prédication* et *attribution* recoupant la différence entre les étapes *d'identification* et *d'attribution de valeur* au sein de la reconnaissance-admission. Puisque *l'identification* correspond essentiellement à *l'octroi de propriétés*, génériques ou individuelles, à un objet en fonction de catégories, elle peut être qualifiée de *prédication*. Alors que la seconde étape, entendue comme *l'octroi d'une valeur* à une ou plusieurs des propriétés préalablement identifiées ou prédiquées, peut être désignée *d'attribution*. Désignation qui permet d'inclure le contraste relevé par Geach entre les usages prédicatifs et attributifs des adjectifs. D'où, la reconnaissance-admission se compose d'abord d'une *identification* entendue comme la prédication à un objet de propriétés spécifiques en fonction de catégories préalablement connues ; puis de l'attribution d'une valeur à ces propriétés comprise comme un jugement qualitatif sur ces dernières selon les classes d'après lesquelles elles peuvent être cataloguées. Toutefois ces moments constituent tous deux une prédication, c'est-à-dire qu'ils

appartiennent aux énoncés judiciaires, aux jugements catégoriels. De ce fait, la reconnaissance-admission comporte une dimension linguistique indéniable.

Dans la première étape, *l'identification* - à laquelle correspond essentiellement la première strate sémantique de la reconnaissance -, il s'agit de retrouver la ou les classes auxquelles appartiennent à la fois l'objet matériel de la reconnaissance et les caractéristiques ou propriétés qui lui sont prédiquées. Par exemple : animal, félin, chat, mon chat, le pelage de ce chat. Pour ce faire, l'identification place l'objet au sein d'une catégorie large (genre : caractéristiques communes) et une catégorie spécifique plus restreinte (espèce : différences spécifiques) qui allouent sa dénomination puis, au sein de la catégorie spécifique, elle lui attribue des caractéristiques qui distinguent sa ou ses propriétés individuelles (individu). Comme établi au chapitre précédent, le résultat de cette opération procède d'une évaluation comparative des propriétés saisies en fonction d'un référent, c'est-à-dire d'un savoir préalable, théorique ou issu de l'expérience, structuré en catégories. L'identification détermine, en un sens, *définit*, l'objet matériel général sur lequel elle porte et lui prédique un certain nombre de propriétés ou caractéristiques. Dans cette perspective, la reconnaissance-admission suppose l'identification d'un objet comme appartenant à une catégorie très générale (famille) telle que « chose naturelle », « chose artificielle », « fait/événement », « entités normatives », etc. L'identification implique aussi la prédication de caractéristiques particulières à cet objet qui permet de le classer dans des catégories de plus en plus spécifiques qu'on peut qualifier de sous-catégories (genre/espèce), par exemple : être vivant, animal/végétal, chat/être humain ; chose artificielle, outil, marteau/téléphone ; fait/événement, catastrophe naturelle/événement historique, tremblement de terre/accord économique-politique/génocide/ ; entité normative, loi/règles/principes. Autrement dit, cette première étape répond avant tout, selon moi, à la question : « qu'est-ce que c'est ? ». Il s'agit essentiellement d'un jugement de fait sur un objet et par là d'un énoncé dont la teneur est surtout descriptive, empirique ou factuelle. Ce qui me conduit à définir cette première étape de la reconnaissance-admission comme la production d'une proposition catégorielle permettant de mettre à jour le type de relation que l'objet, conçu comme composé, entretient à l'*être* (*εἶναι*) : ce jugement cherche donc à identifier comment l'objet en question est *dit être*. Lorsque l'objet matériel de la reconnaissance, et du même coup la caractéristique qui lui est prédiquée, appartiennent au groupe des entités concrètes, les catégories mobilisées lors de cette sous-étape sont généralement assez simples, car suffisamment définies et identiques pour les sujets reconnaissants. Dans la plupart des énoncés de la reconnaissance-admission, la catégorie la plus générale est implicite et c'est surtout la catégorie spécifique qui est mentionnée et qui fonctionne comme une classe générale puisque l'espèce comme le genre sont compris comme des déterminations de l'essence de la chose, de ce qu'elle est. En effet, la catégorie la plus générale (chose naturelle ; chose artificielle) et les spécifiques (animal/humain ; outil/téléphone) auxquelles l'objet reconnu appartient à ce stade correspondent

*grosso modo* à la catégorie aristotélicienne de la substance puisqu'elles permettent de classer l'objet en fonction de son genre et espèce, autrement dit de sa nature, de *ce qu'est* (*τί ἐστίν*) cet objet. La catégorie la plus spécifique (humain, téléphone) recoupe également le second sens de la notion d'essence, celle de sujet dernier de l'attribution (*ὑποκείμενον*) : à savoir, tout à la fois le substrat naturel et le sujet logique qui est l'objet de la prédication. De plus, cette catégorisation s'accompagne déjà de l'octroi implicite d'un statut : dire d'un *x* qu'il est une chose naturelle ou artificielle, une chose ou un être vivant, revient à lui conférer, indirectement la plupart du temps, une situation particulière au sein du réel, un rôle, un rang. Force est de constater que ces catégories générales et leurs catégories spécifiques déterminent déjà le type de statut de l'objet reconnu, de même que les types de caractéristiques qui peuvent lui être prédiquées. Prenons trois ensembles d'énoncés simples, à la première personne du singulier, mais typiques de la reconnaissance-admission. Ensemble I : (a) « je reconnais l'utilité de ce téléphone ». Ensemble II (b) « je reconnais que cette loi est injuste » ; (c) « je reconnais le génocide des Amérindiens ». Ensemble III : (d) « je reconnais *x* comme mon fils » ; (e) « je reconnais que ma voisine a le pouce vert ». Dans le premier énoncé, les catégories larges sont « chose artificielle/outil », la catégorie de l'espèce est « téléphone » qui peut se diviser en « ce téléphone fixe/mon cellulaire » qui, en termes aristotéliciens, désignent les substrats. Dans la phrase (b), la catégorie générale est « entité normative » et la spécifique est « loi juridique » qui peut se fractionner entre autres en « une loi constitutionnelle ou cette loi référendaire » impliquant des statuts différents pour ces lois. Dans la proposition (c), il y a identification d'un « fait ou événement historique » qui peut se subdiviser en « génocide » puis en « génocide des Amérindiens » qui désigne l'objet dernier ou matériel de la prédication ici. Dans les formules (d) et (e), les catégories les plus générales de l'objet reconnu est « être vivant/animal », la catégorie spécifique est « individu humain », elle-même sous-spécifiée en « parent/descendance/fils » et « connaissance/voisine ». Les deux derniers exemples illustrent bien comment le statut de l'objet se modifie en fonction de la catégorie la plus spécifique au sein de laquelle peut être classé l'objet/substrat de la reconnaissance. Il peut se préciser, être augmenté, diminué, voire supprimé ou rétabli selon la « catégorie dernière » à laquelle l'objet est rapporté. Par exemple, mon fils et ma voisine partagent un même genre et une même espèce (être vivant/animal/humain) et par là possèdent un statut commun. Toutefois, en tant qu'individus concrets, fils et voisine, ils bénéficient de statuts particuliers ou individuels différents. Autre exemple, le cas d'un citoyen qui se retrouve en prison : en tant que sujet humain et citoyen, il possède un certain statut qui se compose légalement d'un ensemble de droits et de devoirs, mais aussi d'une situation sociale particulière. En entrant dans la sous-catégorie « prisonnier », son statut social, économique et politique se modifie : il se voit soit doté d'un statut plus limité, soit privé de tout statut si, au sein de la classe des « prisonniers », il est identifié comme « terroriste » ou « menace pour la sécurité nationale » par exemple. Il peut également retrouver son statut de citoyen,

et les droits et obligations qui le composent, s'il est gracié par une autorité compétente. Ceci me conduit logiquement à une distinction nécessaire au sein de ces catégorisations entre celles qui sont essentielles et celles qui sont accidentelles. Si l'on applique la distinction aristotélicienne entre *prédication essentielle* et *prédication accidentelle* au premier moment de la reconnaissance-admission, ce dernier semble correspondre, pour les énoncés ci-dessus, à une prédication accidentelle se greffant sur une prédication essentielle implicite. En effet, dans les exemples (d) et (e) ainsi que pour celui du prisonnier, les seules catégorisations qui semblent pouvoir être qualifiées d'essentielles, dans le sens de *ce qu'est* (*τί ἐστίν*) l'objet identifié, sont celles de la famille au sens biologique, du genre et de l'espèce : être vivant, animal, individu humain. Les catégorisations de « fils », « voisine », « citoyen » ou « prisonnier » sont accidentelles dans la mesure où elles correspondent à des propriétés contingentes du substrat, plus précisément à des catégories sociales ou politiques. Elles sont donc des accidents (*συμβεβηκότα*), c'est-à-dire une ou des *déterminations qui adviennent au sujet-substrat* et qui *peuvent se dire d'une autre chose* que l'objet en question. En d'autres termes, « fils », « voisine », « citoyen », « prisonnier » sont les *être-dit accidentels* d'un substrat concret particulier (*x*) appartenant à l'espèce *être humain*, au genre *animal*. Étant donné que la prédication essentielle au sein de ces propositions est implicite, la relation d'identité qu'elle énonce entre les prédicats et le substrat est également implicite. Seule la relation synthétique entre les catégories accidentelles et le substrat est explicitement formulée. Ce qui est exprimé dans ces phrases sont *des modalités* selon lesquelles le substrat *est dit être* : la *relation* (fils, voisine), l'*état* (citoyen, prisonnier), le *faire* (compétence horticole). Toutefois, il est déjà possible à ce stade de remettre en question l'idée que la prédication explicite des énoncés indique simplement une relation synthétique entre les prédicats et le substrat. Certes, la relation de parenté est accidentelle, mais peut se concevoir comme essentielle également. En effet, que je sois le fruit d'une rencontre génétique particulière reste contingent, de même que d'avoir fait l'objet d'une adoption par *y* à un moment *t* ; dans les deux cas, je demeure dans la catégorie des « individus humains ». Pourtant, ces rencontres particulières et contingentes me conditionnent *essentiellement* dans la mesure où les caractéristiques qui me sont prédiquées, et qu'elles déterminent, sont la plupart du temps vécues sous un mode identitaire : si je n'étais ce fruit particulier ou si je n'avais pas été adoptée par *y* à un temps *t*, *je serais actuellement différente*, autre nom, autre culture, autres compétences, etc. Du même coup, ce que je désigne sous le terme de mon identité personnelle aurait un tout autre contenu, c'est-à-dire que les caractéristiques particulières - et non nécessairement la totalité des catégories auxquelles elles se rapportent - seraient autres. Autrement dit, le contenu des modalités selon lesquelles *je me dirais être et je serais dite être* serait différent. En effet, lorsque j'énonce ou que l'on énonce de moi-même : « je reconnais que je/elle suis/est la fille de Pierre-Marc », l'usage même de la copule *être* signifie, improprement, une relation d'identité entre le substrat (je) et l'accident prédiqué (fille de Pierre-Marc). Idem pour les compétences horticoles : ces dernières sont par définition acquises,

relatives à l'apprentissage d'un savoir-faire et peuvent, suite à un accident lui ôtant l'usage de certaines de ses capacités motrices, disparaître. Elles sont donc par définition accidentelles : Jeanne peut améliorer ou perdre certaines compétences acquises de jardinage sans pour autant cesser d'être Jeanne ni d'appartenir à l'espèce humaine. Pourtant, la capacité à faire pousser intentionnellement une plante d'une graine paraît être une caractéristique essentielle de l'espèce humaine puisqu'elle ne peut être dite d'une autre espèce animale, du moins en l'état de nos connaissances actuelles. En outre, comme dans l'exemple précédent, la perte de la compétence entraînerait une modification du contenu d'au moins une modalité selon laquelle ma voisine *est dite être* sans pour autant que la relation d'identité implicite entre « ma voisine » et « être humain » cesse d'exister. Pourtant, lorsque j'énonce ou que Jeanne énonce, dans le but de la/se présenter, de l'/s'identifier, en d'autres termes en vue de *la/se dire être* : « je reconnais qu'elle *est* une bonne hortultrice » ou « je *suis* une bonne hortultrice », c'est à nouveau l'usage du terme *être* dans sa fonction de copule qui suggère une relation d'identité entre l'accident prédiqué et le substrat. Par conséquent, il est important d'interroger ce décalage entre le rapport synthétique établi par « le dire de » et l'interprétation de ce « dire de » en termes d'identité par les interlocuteurs concernés. Plus spécifiquement, dans un cadre conceptuel non essentialiste du sujet humain, il s'agit d'établir, au sein des phénomènes de reconnaissance-admission, si, parmi les prédicats identifiés, certains peuvent être qualifiés d'essentiels. Il convient dès lors de déterminer si cette interprétation en termes d'identité est simplement provoquée par un biais linguistique, à savoir l'usage de la copule être dans ces types d'énoncés, ou si certaines des caractéristiques prédiquées (comme les compétences ou capacités) - dans le cas des individus humains - *disent d'eux* quelque chose d'essentiel. Si, l'essence est ici à entendre en termes d'identité personnelle, il se pourrait alors que ce soit bien le cas. Je reviens sur cette question à la fin de cette sous-partie. Pour le moment, je souhaite aborder le second moment de la reconnaissance-admission, celui de l'attribution.

*b) L'attribution :*

*La superposition d'un jugement de valeur sur un jugement de fait ou l'adoption d'une perspective particulière sur l'objet reconnu*

Dans la seconde sous-opération ou *attribution*, il s'agit d'évaluer, en termes axiologiques cette fois, la propriété prédiquée dans la première étape du phénomène à l'étude. Conséquemment, cette étape d'attribution répond à la question : « que vaut cette caractéristique de l'objet ? » Il s'agit donc de poser un jugement de valeur sur une caractéristique préalablement prédiquée de l'objet à reconnaître. Autrement dit, cette sous-opération correspond à la superposition d'un jugement de valeur sur un jugement de fait (identification). Ce qui me pousse à définir cette seconde sous-étape comme la production d'une seconde proposition, toujours de type catégoriel, portant cette fois sur le type de relation que l'objet est *dit entretenir* avec le *bien*. Plus spécifiquement, il est question, dans



cette sous-étape, de cerner, pour le sujet reconnaissant, quelle sorte de relation l'objet préalablement identifié entretient avec une modalité du bien. Jugement qui suppose comme horizon une conception du bien - qu'expriment en fait les divers systèmes de valeur des sujets - préexistante chez le sujet-reconnaissant. D'où, le processus revient, dans un premier temps, à *évaluer un rapport à ce qui est conçu comme bien ou bon d'une (ou plusieurs) propriété(s) de l'objet matériel de la reconnaissance en fonction de la catégorie à laquelle elle appartient et/ou de la catégorie spécifique à laquelle est rattaché son substrat*. Approfondissons en reprenant les exemples ci-dessus.

Dans le premier groupe, les objets matériels de la reconnaissance appartiennent à la classe générale de ce que l'on peut caractériser d'« entités objectives ». Lorsque je dis : « je reconnais l'utilité de mon téléphone cellulaire », ce que je signifie implicitement est la prédication d'au moins une caractéristique à ce téléphone particulier : sa portabilité, ses dimensions, la durabilité de sa batterie, son mode numérique de fonctionnement, son système intégré de géolocalisation, etc. Dépendamment de la catégorie au sein de laquelle se range la caractéristique implicitement prédiquée, une valeur peut lui être attribuée : en effet, si c'est la portabilité du téléphone qui est visée, alors la valeur appropriée serait la praticabilité ; si c'est la durabilité de sa batterie, il conviendrait de parler d'efficacité, de résilience, etc. Admettons que dans notre proposition, ce soit à l'ensemble des caractéristiques du téléphone qu'est attribuée la valeur d'utilité. Même dans ce cas, la formulation demeure elliptique. Ce que je sous-entends est en fait : (certaines ou) toutes les caractéristiques (faits ; caractéristiques) de ce téléphone cellulaire sont, selon moi, utiles (valeur). Le type de valeur - utilité, efficacité, praticabilité, fiabilité - que je suis en mesure d'attribuer à l'objet dépend aussi de sa catégorie générale et spécifique, ici : outil de télécommunication. Dans le second énoncé de cet ensemble, « je reconnais que cette loi est injuste », nous avons encore affaire à une affirmation elliptique. Ce qui est sous-entendu est ceci : certains (ou tous les) éléments (en puissance) ou effets concrets (en acte) (faits ; caractéristiques) de cette loi (constitutionnelle ou ordinaire) contreviennent, à mes yeux, soit à des valeurs morales (illégitimité), soit à des droits positifs (illégalité), soit renforcent les injustices structurelles en place (inégalité) (valeur). Le type de valeur attribuée dépend bien non seulement de la catégorie large sous laquelle tombe l'objet - règle générale impérative -, mais aussi de celle sous laquelle figure la caractéristique faisant l'objet de l'attribution de valeur (élément(s) ou effet(s) de la loi). Dans l'exemple II c), « je reconnais le génocide des Amérindiens », ce que je signifie, en premier lieu et implicitement, est : la destruction physique systématique (fait ; caractéristique) d'un groupe humain particulier a, *d'après mon jugement*, effectivement eu lieu (valeur) en un temps et un lieu défini. La valeur d'effectivité dépend ici aussi des catégories générales de l'objet reconnu : celle de l'événement historique, plus précisément du « crime ». Le dernier ensemble comporte des objets matériels de la reconnaissance appartenant plutôt à un genre spécifique qu'une catégorie linguistique, celle du vivant et au sein de ce genre à une espèce, celles des animaux humains. Les deux phrases qui le composent ont

également des tournures elliptiques. En effet, lorsque j'énonce que « je reconnais  $x$  comme mon fils ou que  $x$  est mon fils » ce que je signifie tacitement est : « je reconnais que  $x$  et moi avons une relation (caractéristique) particulière<sup>362</sup> et privilégiée (valeur) et que cette relation comporte des droits et des obligations pour chacune des deux parties en fonction du statut suggéré par le type de relation en jeu ». Ici l'attribution de valeur semble moins évidente : la filiation en tant que telle n'est pas à proprement parler un concept axiologique. Toutefois, le statut accordé à  $x$  en raison de cette relation particulière revient implicitement à lui attribuer une valeur. Ce qui est sous-entendu dans cette proposition est que «  $x$  a, pour moi, une *valeur* particulière en raison de (ou en fonction de) la relation qui nous unit ». L'énoncé (e) se déploie comme suit : « je reconnais que ma voisine possède, *de mon point de vue*, de bonnes (valeur) compétences (caractéristique) en matière d'horticulture ». Le concept axiologique attribué à la caractéristique préalablement prédiquée est explicite ici.

Conséquemment, l'attribution de valeur est fonction des catégories sous lesquelles se classe la caractéristique prédiquée à l'objet matériel ou, par transitivité, à l'objet lui-même. Par ailleurs, relevons que les formes généralement elliptiques de ce type d'énoncés traduisent et induisent simultanément le déplacement de cette attribution de valeur à l'objet matériel de la reconnaissance dans sa totalité. L'autre élément fondamental qui ressort de ces exemples est qu'ils expriment tous un jugement de valeur, à savoir une perspective particulière adoptée par le sujet reconnaissant sur une ou des caractéristiques de l'objet matériel. Cette perspective est donc doublement singulière : elle appartient à un individu déterminé qui envisage, sous un angle spécifique, un aspect de l'objet. Plus exactement, elle se définit comme *l'évaluation du rapport que ces propriétés entretiennent avec une conception du bien ou bon pré-existante chez le reconnaissant* et servant de référent, de norme, à cette évaluation. D'où, dans le cadre de notre seconde strate sémantique, il nous faut quelque peu modifier la question à laquelle répond cette deuxième sous-opération de la reconnaissance-admission. En effet, cette dernière se voit préciser ainsi : « que vaut cette caractéristique de l'objet selon moi/nous (individu, groupe, collectivité) ou d'après la perspective à partir de laquelle mon/notre jugement s'exerce ? ». Question souvent ramenée, de manière implicite, à une autre : « que vaut cet objet pour moi/nous ? ».

### *Le caractère accidentel de la valeur*

Observons maintenant si la valeur attribuée peut être considérée comme exprimant l'essence du substrat auquel elle est rattachée. En termes aristotéliens, la valeur prédiquée à une caractéristique accidentelle de l'objet ne peut, logiquement, qu'être qualifiée d'accidentelle : elle *dit quelque chose d'un accident*. Ce qui induit que si l'accident venait à disparaître, la valeur attribuée disparaîtrait à

<sup>362</sup> Génétique/naturelle, légitime, légale, affective/sociale : soit  $x$  est le fruit génétique de ma reproduction, soit  $x$  a fait l'objet d'une adoption informelle ou légale. Je considère ici que toutes les formes de filiation impliquent l'établissement d'une relation particulière, privilégiée et dont les implications sont à la fois comportementales, affectives, légales et statutaires, c'est-à-dire aussi bien psychologiques, sociales, juridiques, économiques etc. Cf. Weber, « Pour penser la parenté contemporaine », 73-106.

son tour. De plus, dans les exemples des premier et second ensembles, l'utilité d'un téléphone et le caractère injuste d'un règlement sont des particularités contingentes, car (1) elles pourraient aussi bien ne pas être ou cesser d'être sans que le substrat ne change de catégorie générale ; (2) ils peuvent se dire d'un objet appartenant à une autre classe : mon téléphone peut se casser il n'en demeure pas moins que ce sera toujours un objet inanimé et une pratique aussi peut être dite *utile* ; la loi peut être amendée, faire l'objet d'une jurisprudence sans perdre son caractère fondamental de loi et un comportement peut être désigné d' « injuste ». Quant à l'ensemble III, nous avons déjà souligné l'ambiguïté du caractère accidentel des caractéristiques prédiquées et évaluées en termes axiologiques. En elles-mêmes, et *logiquement*, ces caractéristiques sont contingentes. Une compétence dans un domaine peut, soit être améliorée, perfectionnée, soit diminuer voire disparaître, dépendamment des circonstances. Conséquemment, la valeur attribuée à cette dernière variera en fonction des changements qui affecteront cette compétence : elle est donc bien accidentelle puisque rattachée à un accident qui advient au sujet. De même, si la relation particulière qui me lie à  $x$  venait à disparaître,  $x$  ne cesserait ni d'appartenir à l'espèce « être humain », ni d'être  $x$  pour autant et réciproquement. Cependant, elles sont souvent *perçues, vécues*, par l'objet de la reconnaissance auquel elles sont prédiquées comme *essentiels*, dans le sens de « déterminantes pour l'identité personnelle ». Il est, effectivement, possible d'objecter que cette relation particulière ne peut effectivement pas cesser d'être totalement. Ni la mort, ni l'absence de communication par exemple, ne peuvent supprimer l'héritage génétique, culturel ou affectif que cette relation particulière, à un moment donné, a conditionnés. De même que l'on pourrait penser que si ce lien particulier cessait d'être, ou, plus spécifiquement ici, *d'être dit* de  $x$  et moi-même,  $x$  (*et moi-même*) pourrait(-ions) n'être plus tout à fait le(s) même(s) en termes d'identité personnelle. Toutefois, il s'agit ici des effets de la relation ou de son absence, non de la relation elle-même. D'un point de vue purement logique, la relation demeure adventice et, par suite, la valeur qui lui est attribuée est elle aussi contingente<sup>363</sup>.

Relevons par ailleurs que ces caractéristiques, objets d'une attribution de valeur, font partie, dans les deux ensembles d'exemples, des propriétés communes (en puissance) et accidentelles pouvant être prédiquées au type d'objet matériel duquel elles relèvent : outil/portabilité ; loi/conséquences ou effets produits ; fait/réalité ; individu humain/relation ; individu humain/compétence. Néanmoins, en acte, dans leur effectivité ou effectuation, elles expriment une caractéristique particulière, individuelle, de l'objet reconnu et c'est à ce caractère propre et personnel, ou à l'*occurrence, l'expression singulière* de cette caractéristique, qu'est attribuée, par le sujet reconnaissant, une valeur. Cette remarque me conduit à aborder un autre point fondamental du phénomène d'attribution de valeur, à savoir les quatre variables principales qui le conditionnent.

---

<sup>363</sup> Je réserve l'analyse du cas (c) de l'ensemble II correspondant à la reconnaissance-admission du génocide pour le chapitre IV : *La reconnaissance-admission comme acte social*.

### *Les quatre variables du jugement de valeur*

En effet, quatre paramètres sont à considérer dans la compréhension de cet acte évaluatif. Car c'est au sein de « la relation entre ces (...) opérateurs que se produit la valeur, à l'issue de l'ensemble des opérations par lesquelles une qualité est affectée à un objet<sup>364</sup>».

Tout d'abord, il faut prendre en compte, nous l'avons vu, (1) les catégories de l'objet-susstrat et/ou de la propriété qui lui est attribuée, c'est-à-dire : *qu'est-ce qui est évalué ?* Vient ensuite (2) le sujet reconnaissant : son bagage axiologique, *grosso modo*, les différents systèmes de valeurs qu'il connaît, pratiquement comme théoriquement, et dont il use consciemment et inconsciemment, tels parfois ceux dont il est issu. Ce qui revient à poser la question : *qui évalue ?* Ou *à partir de quel point de vue est évaluée la caractéristique ?* Puis, importe (3) le *contexte* dans lequel s'opère l'évaluation, ou, sous la forme interrogative : *dans quelles conditions s'effectue l'attribution de valeur ?* Ici, le vocable « condition » est, d'après moi, à entendre selon trois acceptions. Premièrement, comme *circonstances* dans lesquelles l'occurrence particulière de la caractéristique se manifeste. La caractéristique prédiquée étant un accident, elle est contingente. Elle est donc affectée par les circonstances concrètes au sein desquelles elle se donne à voir. Deuxièmement, dans le sens d'*état*, à la fois matériel et psychologique, dans lequel est pris le sujet reconnaissant lors du processus de reconnaissance. Ce que Boltanski et Thévenot désignent comme « les conditions pragmatiques de l'attribution<sup>365</sup> » de valeur. Enfin, en termes de *situation d'énonciation*, précisément les conditions normatives d'exercice de cette situation d'énonciation. Heinich parle de « contraintes normatives propres à l'épreuve de la décision<sup>366</sup> ». Au niveau de l'analyse des actes d'attribution axiologique, cela implique la nécessaire prise en compte du collectif, de l'institué, à l'instar des structures au sein desquelles sujet et objet de la reconnaissance évoluent. Ce sont ces trois éléments - conditions matérielles de l'occurrence de la caractéristique jugée ; état matériel et psychologique du reconnaissant ; situation normative de l'énonciation - qui affectent le Reconnaisant aussi bien que le Reconnu que je résume sous la notion de *contexte*. Cette variable, de par ce qu'elle recouvre, joue donc un rôle capital dans la formation d'un jugement de valeur. C'est pourquoi, et en écho à la catégorie aristotélicienne du temps ou de l'occasion d'après laquelle un *être-là peut être dit être*, il me semble pertinent de la considérer comme une catégorie à part entière sous laquelle non seulement l'objet évalué, mais également le sujet évaluateur peuvent être appréhendés. Enfin, il faut considérer, dans les cas de reconnaissance-admission intersubjective, (4) le sujet auquel appartient la caractéristique identifiée et évaluée : comme dans le cas du Reconnaisant, son bagage axiologique et les différents systèmes de valeurs qu'il connaît, pratiquement comme théoriquement, et dont il use consciemment et inconsciemment, tels parfois ceux dont il est issu. En d'autres termes : *qui est évalué ?* Ou *à partir de quelle perspective l'acte de reconnaissance est-il reçu ?* Cette variante correspond au contexte de réceptivité du jugement de valeur. Elle lui est donc,

<sup>364</sup> Heinich, *Des valeurs. Une approche sociologique*, 103-104. Nathalie Heinich pose trois paramètres : « sujet, objet, contexte ».

<sup>365</sup> Boltanski et Thévenot, *De la justification. Les économies de la grandeur*, 29.

<sup>366</sup> Heinich, *Des valeurs. Une approche sociologique*, 103.

contrairement aux trois précédentes, extérieure et non pas inhérente. Toutefois, elle en découle ; elle lui appartient donc en tant que condition de réception.

Dans cette perspective, que j'adopte, les valeurs ne sont pas un donné mais bien un produit de cette *relation*, toujours possiblement « réinvent[é], continûment recré[é]<sup>367</sup> ». Dès lors, la compréhension de l'attribution des valeurs, dans la mesure où celles-ci sont fortement conditionnées par les institutions, les normes ou règles tacitement ou explicitement en vigueur dans nos sociétés - autrement dit par les cadres cognitifs, juridiques, administratifs, relationnels, dominants en des lieux et temps déterminés - ne dépend pas seulement de la psychologie morale. Pour notre propos, cela sous-entend que l'attribution évalue la propriété de l'objet selon des catégories plus complexes et moins définies, moins arrêtées, fluctuantes, puisque les valeurs renvoient à des ensembles cohérents et contingents de référentiels, de normes, de conventions toujours en mouvement. Si la valeur n'est pas une règle ni une norme, ces dernières entretiennent un rapport dialectique. Les normes et règles prescrivent ce qui, dans un cadre donné, est permis, obligatoire ou interdit de faire, dire ou penser. Force est de constater que ce qui est permis ou interdit dépend d'une conception particulière du « bien ». Dans ce cas, les normes sont déterminées par les valeurs<sup>368</sup>. Cependant, il faut admettre que ce que nous valorisons comme « bien » ou « bon » est aussi fonction de ce qui nous est permis ou interdit de penser, faire ou dire. Pensons au poids de la tradition, de l'opinion publique et médiatique, de l'influence des *leaders d'opinion* ou, en jargon commercial contemporain, des *influencers* sur ce qu'il faut ou non valoriser. Il s'ensuit que ces ensembles ne sont pas simplement rattachés à des groupes ou des collectifs, mais aussi à des situations dans lesquelles ces groupes, et *a fortiori*, les individus de ces groupes, s'inscrivent<sup>369</sup>. Ainsi, les sujets-reconnaisants, tout comme les objets reconnus appartenant à la catégorie « individu humain », naviguent entre des ensembles de valeurs différents en fonction des contextes dont ils sont issus et des situations dans lesquelles ils sont pris. Ce qui contribue par ailleurs à faire de l'acte de reconnaissance-admission le résultat d'un processus complexe. Complexité qui s'intensifie dès lors que l'on constate qu'une même caractéristique peut être évaluée à l'aune de différents types de valeurs dépendamment du contexte et que l'on admet qu'une valeur appartenant à une catégorie peut conditionner une valeur appartenant à une autre catégorie. Par exemple, un trait de personnalité ou une disposition fera l'objet d'une évaluation positive ou négative en fonction de la catégorie de la valeur sous laquelle ils sont envisagés. Faire preuve de sensibilité est souvent perçu comme positif voire essentiel lorsqu'on juge ce trait de caractère à l'aune des valeurs familiales ou esthétiques, il l'est moins lorsqu'il est évalué sous l'angle des valeurs du travail telles que l'efficacité ou le rendement. De même, une valeur familiale peut déterminer l'adoption d'une valeur similaire au sein d'une autre catégorie de valeur : on peut penser qu'un individu qui au sein du giron parental a été imprégné de la positivité du partage aura plus tendance, même si ce n'est pas

367 Polin, *La création des valeurs*, 72.

368 Pettit, *Consequentialism*.

369 Sur ce point, je renvoie à Boltanski et Thévenot, *De la justification. Les économies de la grandeur*, 28-33.

là un trait systématique, à envisager la solidarité comme une valeur sociale positive. Actuellement, dans nos quotidiens, cette complexité de l'attribution de la valeur est renforcée par la démultiplication des catégories de valeur ou, au sein de ces catégories, des valeurs elles-mêmes. En effet, dans nos pratiques quotidiennes, de multiples catégories de valeurs sont mises à jour : outre les valeurs morales, religieuses, familiales, esthétiques et politiques, on trouve aussi les valeurs socio-culturelles, « professionnelles » en général ou du « travail en entreprise » en particulier, ou encore celles dites spirituelles, matérielles, intellectuelles, instrumentales, etc. Certes, il est possible de discuter du caractère fondé ou non de l'accroissement du nombre de ces catégories dans nos usages linguistiques quotidiens. Toutefois, cette discussion m'éloignerait de mon propos. Ce qui m'intéresse ici est simplement de relever le foisonnement actuel de ce qui est posé et pensé comme *valeur*, car, dans la mesure où la reconnaissance-admission est un énoncé exprimant un jugement de valeur, il constitue probablement l'une des raisons de l'augmentation des revendications de reconnaissance. C'est pourquoi il convient maintenant de s'interroger sur ce qu'est un concept axiologique ou ce qui peut être considéré, au plan réflexif, comme tel.

#### *Les concepts axiologiques : caractéristiques et rapport aux émotions*

Dans le domaine de la philosophie des valeurs, il convient de distinguer *a minima* trois groupes de questions concernant la notion. Le premier est d'ordre ontologique et porte sur l'essence des valeurs, leur nature ; leur classification possible en sortes ou catégories ; ainsi que sur leur existence ou leur réalité. Il inclut des questions telles que : les valeurs existent-elles ou existe-t-il des propriétés axiologiques comme la propriété d'être bon ou juste ? Les choses ont-elles une valeur indépendamment de nos attitudes à leur égard ? Les valeurs peuvent-elles se réduire à des non-valeurs ? Par exemple, peut-on réduire la propriété axiologique d'être bon à la propriété psychologique d'être désiré ou aimé ? Le second est d'ordre épistémologique et comprend des interrogations comme : est-il possible de savoir qu'une chose est bonne ou juste ? Si oui, comment est-ce possible ? Ou, sur quoi fonder ce savoir ? Ou encore, comment avoir des croyances axiologiques justifiées ? Enfin, le troisième groupe est d'ordre sémantique et regroupe des problématiques du type : « [d]es énoncés comme 'ceci est bon' ou 'cela est beau' ont-ils une fonction descriptive, dans le sens où nous chercherions à décrire une réalité à l'aide de tels énoncés ? Ces énoncés peuvent-ils être vrais au même titre que des énoncés jugés factuels, comme 'ceci est triangulaire' ?<sup>370</sup> ». Étant donné le cadre limité qui m'est imparti et l'objectif de mon analyse, je n'exposerai pas ici les diverses réponses - ou positions théoriques - possibles à ces questions, mais clarifierai minimalement certaines d'entre elles. En effet, l'intérêt de cette section est de poser une définition de travail, suffisante à la fonctionnalité de mon propos, des concepts axiologiques. Pour ce faire, je cernerai dans un premier temps les caractéristiques minimales et largement adoptées pour considérer un concept comme axiologique. On pourrait qualifier ces

<sup>370</sup> Tappolet, *Émotions et valeurs*, 4.

remarques, à la suite de Tappolet, de « truismes ou vérités conceptuelles au sujet des valeurs<sup>371</sup>». Dans un deuxième temps, je m'interrogerai sur les liens qu'il est possible d'établir entre des concepts de ce type et des phénomènes affectifs comme certaines émotions.

Remarquons tout d'abord qu'il existe une grande variété de concepts évaluatifs que nous exprimons souvent par des adjectifs : utile, inutile, vain, bon, mauvais, juste, inégal, injustifié, beau, sublime, joli, majestueux, admirable, laid, moche, grotesque, effroyable, respectable, correct, inapproprié, déplacé, incorrect, digne, estimable, louable, glorieux, détestable, ignominieux, infâme, méprisable, civilisé, cruel, arriéré, sacré, saint, pieux, impie, vil, infamant, intéressant, captivant, étonnant, nul, inintéressant, trivial, contre-productif, etc.<sup>372</sup>. Face à une telle diversité, la première question qui surgit est celle des propriétés distinctives des valeurs. Ou, quelles caractéristiques permettent de classer ces éléments au sein de la catégorie « valeur »?

Concernant les caractéristiques minimales, le premier point que l'on peut relever ici, et qui découle de nos remarques précédentes, est qu'il semble exister des catégories ou familles de valeurs<sup>373</sup>. On distingue généralement les valeurs cognitives des valeurs esthétiques, politiques ou morales. Toutefois, il n'est pas toujours possible de saisir ce qui distingue en propre ces différentes familles. En effet, il nous arrive souvent de qualifier une action dont la qualité morale nous touche de « belle » ou encore, l'altruisme semble être aussi bien une valeur morale que professionnelle<sup>374</sup>. Il semble donc que ces familles sont perméables. Étant donné que le problème de la démarcation des groupes de valeurs n'a pas de conséquence majeure sur mon raisonnement, je ne développe pas ce point. Je retiens surtout que, dépendamment de la ou des famille.s auxquelles la valeur attribuée par le processus de reconnaissance-admission se rapporte, l'énoncé de cette reconnaissance appartiendra à une ou des sphère.s particulière.s, ou sera pertinent dans un domaine plutôt qu'un autre, de l'espace commun auquel il se rattache. Par exemple, un énoncé de reconnaissance-admission attribuant une valeur esthétique à un objet relèvera surtout de la sphère culturelle ; de même, un énoncé de reconnaissance-admission conférant une valeur juridique à un objet concernera davantage la sphère juridico-politique du milieu dans lequel il est formulé. Ceci implique que la pertinence de l'énoncé de reconnaissance-admission ainsi que ses implications dépendront des valeurs et des normes structurant la ou les sphère.s desquelles il dépend.

En effet, ce qui paraît caractériser les valeurs est qu'elles ne sont pas réductibles à des concepts proprement scientifiques alors que les concepts dits naturels ou scientifiques tels que le cercle, la

---

371 *Ibid.*, 17.

372 Il serait possible de distinguer ici entre les valeurs elles-mêmes et les propriétés évaluées ou dites « de valeur » (*value properties*) - ou formulé autrement entre une valeur (la justice) et ce qui a de la valeur (un acte juste) ou ce qui est jugé, évalué, comme tel - et de s'interroger sur les rapports existants entre ces notions. Cependant ces questions nous éloigneraient sans grand gain de notre propos. Gardons à l'esprit ici que les propriétés de valeur sont souvent conçues comme des illustrations ou instanciations des valeurs elles-mêmes. Sur ce point - et sur les différentes problématiques liées à la notion de valeur - voir Mulligan, « Values », 402 : « [I]e sublime et l'injustice sont des valeurs. Si une symphonie est sublime ou un acte injuste, alors ils *exemplifient* les propriétés de ces valeurs. Les valeurs se rapportent aux propriétés de valeur comme les nombres se rapportent aux propriétés des nombres et les couleurs aux propriétés des couleurs ».

373 Sur ce point, voir, Tappolet, *Émotions et valeurs*, note 1, 14.

374 Super, *Questionnaire des valeurs professionnelles*. Super formalise dans ce manuel un questionnaire permettant de hiérarchiser quinze valeurs professionnelles : altruisme, esthétique, créativité, stimulation intellectuelle, réussite professionnelle, indépendance, prestige, direction des autres, avantages économiques, réussite sociale, ambiance de travail, relations avec les supérieurs, relations avec les pairs, genre de vie, variété.

couleur, la neige ou la liquidité peuvent l'être<sup>375</sup>. Comme le rappelle Tappolet, « de toute évidence, les concepts axiologiques ne semblent pas faire partie intégrante des théories scientifiques<sup>376</sup> ». Ils font partie de ce que nous comprenons, de manière large, comme le domaine des entités normatives parmi lesquelles on peut inclure les normes épistémiques, morales, socio-culturelles (correct, incorrect, vrai, faux, obligatoire, permis, interdit, convenable, approprié, déplacé), les vertus (courage, sagesse) et les vices (lâcheté, folie), les droits (positifs, naturels, de l'Homme, etc.), les biens et les maux (économiques, matériels, immatériels)<sup>377</sup>. Ce domaine regroupe donc des entités diverses et il n'est pas aisé de définir ce qui les unit. Ma position ici est que son unité repose, non pas sur des caractéristiques communes et partagées par toutes ces entités, mais sur le fait qu'elles sont liées les unes aux autres d'une manière privilégiée.

Comme souligné précédemment, je présuppose une conception dialectique des rapports existant entre les valeurs, les normes socioculturelles ou juridiques et les concepts déontiques puisque, dans une certaine mesure, ce qu'il convient, est permis ou interdit de faire, dépend de ce qui est conçu, dans un contexte donné, comme bon ou bien. Par exemple, tout système juridique, bien qu'il ne la crée pas, exprime une conception du bien partagée par un groupe à une époque donnée. Autrement dit, il repose sur des valeurs. Ainsi, le préambule de la charte des droits fondamentaux de l'Union européenne rappelle que « les peuples d'Europe, en établissant sans cesse une union plus étroite, ont décidé de partager un avenir pacifique *fondé sur des valeurs communes*. Consciente de son patrimoine spirituel et moral, l'Union se fonde sur les *valeurs indivisibles et universelles*, de dignité humaine, de liberté, d'égalité et de solidarité ; elle repose sur le principe de la démocratie et sur le principe de l'État de droit<sup>378</sup> ». Parmi ces valeurs contenues dans le droit, certaines sont propres à un groupe, d'autres, comme celles dont se réclament l'Union européenne, expriment une prétention à l'universalité. Qu'elles soient particulières à un système donné ou universalisables, dans le sens de justifiables rationnellement, elles traduisent généralement un idéal commun à un groupe et servent, la plupart du temps, un mode de gouvernance. Ce que Lochak résume ainsi : « le rôle du droit n'est pas seulement d'interdire ou de réglementer des comportements potentiellement nuisibles à autrui ou à la société, mais aussi de poser des interdits au nom de valeurs considérées comme fondamentale<sup>379</sup> ». De même que ce qui nous paraît bon ou bien de faire ou de penser est souvent influencé par les normes socio-culturelles et juridico-politiques qui régissent les rapports que nous entretenons avec les autres et organisent le milieu au sein duquel nous évoluons. Trivialement, nous avons évoqué le rôle actuel des *influencers* au niveau social. Sur ce même registre, on pourrait aussi mentionner le rôle des *médias*, comme le cinéma par exemple, dans la formation de certaines *valeurs esthétiques* ou *canons de beauté*. Au plan juridique, même si la règle de droit ne crée pas

375 Wiggins, « A neglected Position? », 303. Moore, *Principia Ethica*, 40.

376 Tappolet, *Émotions et valeurs*, 15.

377 Mulligan, « Values », 402-403 : « [l]es différentes propriétés que nous attribuons ainsi appartiennent à une très grande famille que, faute de terme plus précis, nous pourrions appeler propriétés *normatives*. Cette famille comprend les propriétés de valeur, la propriété déontique du devoir, les propriétés de justesse et d'erreur et les propriétés correspondant aux différents vices (folie, lâcheté) et vertus (sagesse, courage) ».

378 Journal officiel des Communautés européennes, *Charte des droits fondamentaux de l'union européenne*, 8.

379 Lochak, « Libertés, valeurs, interdits », 28.



les valeurs, elle peut aussi être utilisée pour favoriser leur évolution et conditionner les mentalités via l'encadrement des comportements. C'est dans cette perspective, par exemple, que s'est inscrit le débat sur les discriminations positives en France. La polémique sur la parité électorale, qui a conduit à la révision de la constitution en 1999, montre bien comment la norme juridique peut promouvoir des valeurs au sein d'un groupe en encadrant ses pratiques. Le système électoral français empêchait une représentation satisfaisante des femmes en politique, c'est pourquoi un dispositif législatif a été mis en place afin d'imposer une participation plus grande des femmes aux fonctions électives. Ces quotas, longtemps considérés comme inacceptables au nom de la tradition républicaine, sont aujourd'hui admis comme un moyen de garantir effectivement une égalité entre les citoyens.

Ce rapport dialectique entre les valeurs d'un groupe donné et ses normes socioculturelles ou juridico-politiques nous permet de souligner une autre particularité des concepts axiologiques : ils ne sont pas statiques, mais soumis à des évolutions, des changements puisque conditionnés par le contexte socioculturel et politique dans lequel ils s'inscrivent tout autant qu'ils le déterminent. On peut tout simplement penser à la notion esthétique de « beauté » et à son évolution définitionnelle, notamment à la diversité des canons du « beau », au cours des siècles, dans les Beaux-Arts visuels européens. Notons, par ailleurs que Weber, via la notion de « rapport aux valeurs<sup>380</sup>» (*Wertbeziehung*) qui correspond à une assignation originelle d'intérêt, tendait à montrer que ce que nous nommons « culture » n'est pas donné déjà constitué dans le réel, mais que ce sont les individus d'une époque qui choisissent ce qui, parmi l'infinité des événements dont se composent la vie en société, ce qui mérite ou ce qu'il convient d'être considéré comme relevant de la culture<sup>381</sup>.

De ce lien spécifique existant entre les valeurs et les normes - entendues en leur sens large de règles, coutumes, pratiques instituées, lois - d'un groupe donné découle le caractère essentiellement normatif des énoncés de reconnaissance-admission. En effet, de par la relation dialectique constitutive régissant la connexité des concepts axiologiques et normatifs ainsi que de l'attribution de valeur dont sont composés les énoncés de reconnaissance-admission, ces derniers seront logiquement et nécessairement en lien avec les normes du contexte dans lesquels ils sont énoncés et par lesquels ils sont déterminés en partie. Conséquemment, il convient d'en déduire que les énoncés de reconnaissance sont des énoncés qui *de facto* composent l'univers normatif duquel ils sont issus. Autrement dit, ces énoncés entretiennent également - à l'instar des valeurs qu'ils expriment via l'attribution qu'ils contiennent - des rapports dialectiques avec les normes, au sens large, du groupe au sein duquel ils sont prononcés. Ce qui implique également que les énoncés de reconnaissance-admission, comme les valeurs, ne sont pas figés ou statiques, mais que leur contenu évolue en fonction des changements auxquels les valeurs et les normes d'un groupe sont soumis.

380 C'est à Rickert que Weber a emprunté cette notion. Rickert, *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*.

381 Weber, *Essais sur la théorie de la science*, 159 : « [l]e concept de culture est un concept de valeur (*Wertbegriff*) ».

En outre, cette compréhension de la notion de « rapport aux valeurs » comme assignation ou attribution *d'intérêt* me permet de signaler une problématique essentielle dans l'analyse des concepts axiologiques et qui recoupe les questions du type : les choses ont-elles une valeur en elles-mêmes, une valeur intrinsèque ? Les débats portant sur l'existence de valeurs ou de biens intrinsèques et sur la manière dont il convient de les définir ou délimiter m'éloigneraient trop loin de mon propos. Toutefois, ils existent<sup>382</sup>. La position que je présuppose à ces questions est celle qui se rattache au constructivisme moral<sup>383</sup>, position d'après laquelle les propositions morales, et plus généralement les jugements normatifs, peuvent être dits vrais ou faux sans pour autant représenter des faits normatifs indépendants sur le monde. Il s'agit donc d'une position qui constitue une alternative ou juste milieu à l'opposition *réalisme* versus *anti-réalisme moral*. Dans cette perspective, la valeur est essentiellement le produit d'un rapport qu'un sujet humain établit entre des entités ou qu'il adopte envers ces dernières, autrement dit d'une évaluation. En termes sociologiques, cela revient à dire que les concepts axiologiques « correspondent à une estimation des choses, quoique l'estimation soit faite, suivant les cas, de points de vue différents<sup>384</sup> ». Ou, formulé autrement, et comme le soulignent notamment Wiggins<sup>385</sup> et Bagnoli<sup>386</sup>, à la « version évaluative<sup>387</sup> » de la question posée par Socrate à *Euthyphron* dans le dialogue éponyme - à savoir : « la valeur des choses vient-elle de ce que nous leur attribuons ces valeurs ? ou alors valorisons-nous les choses *parce qu'elles possèdent* ces valeurs indépendamment de nous ? » - il convient de répondre qu'elles sont le fruit d'un processus de construction à partir d'un point de vue pratique<sup>388</sup> donné. Selon le « constructivisme global », le standard à partir duquel un agent évalue ou juge moralement un fait ou une action dépend toujours de la perspective de cet agent, elle-même toujours et déjà conditionnée par des normes ou valeurs, des jugements normatifs ou évaluatifs qu'il adopte au sein du monde commun dans lequel il évolue. C'est donc, comme le formule Street, le point de vue d'une « créature évaluante<sup>389</sup> » (*valuing creature*). La valeur est, pour reprendre la proposition de ce philosophe, la construction ou le produit d'une attitude de valorisation d'un agent et la vérité d'une proposition normative, par exemple, consiste d'abord dans le fait pour cette proposition d'être impliquée du point de vue pratique. Le premier intérêt d'une telle position pour mon propos est qu'elle ne s'intéresse pas tant à la question de savoir si les jugements évaluatifs ou normatifs peuvent être vrais ou faux au sens où ils représenteraient le monde, mais qu'elle met en lumière une

382 Moore, *Principia Ethica*, 27 ; Lewis, *An Analysis of Knowledge and Valuations*, 282 ; Quinn, « Theories of Intrinsic Values », 123-132 ; Carter, « Intrinsic Value and the Intrinsic Valuer », 504-514 ; Korsgaard, « Two distinctions in Goodness », 169-195 ; Anderson, *Values in Ethics and Economics*, 3 ; Harman, Calhoun G. et Calhoun L. « La valeur intrinsèque », 245-255 ; Bernstein, « Intrinsic value », 329-343 ; Lewis et Langton, « Comment définir "intrinsèque" », 511-527 ; Dorsey, « Intrinsic value and the supervenience principle », 267-285.

383 Koosgard, « Two distinctions in Goodness ».

384 Durkheim, *Sociologie et philosophie*, 107.

385 Wiggins, *Needs, values, truth*.

386 Bagnoli, « Constructivism in Metaethics », *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, section 7.

387 Tappolet, « Les sentimentalismes moraux », *Manuel de métaéthique*.

388 Le point de vue pratique, dans la théorie constructiviste, est celui de l'agent qui juge, évalue ou valorise quelque chose. Selon Street, le point de vue pratique est « le point de vue occupé par toute créature qui considère qu'au moins certaines choses dans le monde sont bonnes ou mauvaises, meilleures ou pires, exigées ou optionnelles, ont une valeur ou sont sans valeur, et ainsi de suite - la perspective [*standpoint*] d'un être qui juge, que ce soit à un niveau réflexif ou non, que certaines choses appellent, demandent ou offrent des raisons aux autres », cf. Street, « What is constructivism in ethics and metaethics ? », 366.

389 Street, « What is constructivism in ethics and metaethics ? », 366.

fonction de ces jugements, celles d'être des solutions à des problèmes pratiques<sup>390</sup>. De même qu'elle rejoint la catégorie du contexte évoquée précédemment. Comme le souligne Bagnoli, le constructivisme présente l'avantage d'offrir une objectivité minimale à ce type de jugements, sans tomber, à première vue, dans les problèmes que soulève le réalisme tout en répondant au souhait anti-réaliste de défendre une compréhension de la moralité qui ne fasse pas appel à des concepts ontologiques étrangers au naturalisme. De même qu'elle prend nécessairement en considération le contexte dans lequel cette évaluation s'effectue. Les autres avantages de cette position est qu'elle permet aussi de souligner (1) un lien probable entre des phénomènes affectifs ou émotionnels et les jugements axiologiques et (2) le caractère motivant pour l'action de ces concepts. Les jugements de valeur informent, consciemment ou non, une grande partie de nos actions et les conditionnent vers une fin conçue comme un objectif désirable ou non. D'où, une valeur peut à la fois être une cause motrice et une cause finale de l'action. Pour les énoncés de reconnaissance-admission cela implique trois points importants : le premier est que ces énoncés peuvent être motivés, à leur source et dans leur finalité, par la promotion ou le rejet d'une valeur ; le second que ces énoncés de reconnaissance-admission sont, en retour, susceptibles de motiver une ou des actions ; le dernier est que leur énonciation est potentiellement conditionnée par ce qui, dans un contexte donné, importe ou non aux yeux de celui qui l'énonce ou de celui qui l'appelle.

Une cinquième caractéristique communément admise de ces concepts est que beaucoup obéissent à une polarité et que la plupart possèdent une valence. Par exemple, le concept du « beau » s'oppose à celui du « laid », celui du « bien » à celui du « mal », etc. Il y a donc des concepts axiologiques qui possèdent une valence positive, d'autres, une valence négative<sup>391</sup>. S'il semble bien qu'il n'existe pas de valeur qui ne soit en rapport avec une valence, il existe, à l'inverse, un grand nombre de propriétés qui ne le sont pas, comme celle d'être rond par exemple. Ces propriétés non-axiologiques peuvent être également une condition pour la possession de certaines valeurs : être droite pour une règle à mesurer est utile. Dans ce cas, être droite est une propriété non-axiologique qui conditionne la possession de l'utilité. Concernant la valence négative, il faut distinguer entre les concepts qui dénotent une absence de valeur positive et ceux qui expriment une « opposition réelle » à une valeur positive. À la suite de Tappolet, nous pouvons donc différencier les « opposés de privation » des « opposés réels<sup>392</sup> ». Par exemple, si l'inutile s'oppose à l'utile, il ne le fait pas sur le même mode que le nuisible. De même, quelque chose peut être dit beau ou laid, pourtant l'absence de beauté n'implique pas nécessairement la laideur. À la suite, « ne pas être bon » n'implique pas « être mauvais », une chose pouvant être ni bonne ni mauvaise. C'est pourquoi, à la suite de von Wright<sup>393</sup>, Tappolet conçoit les opposés de privation comme

390 Bagnoli, « Constructivism in Metaethics », section 7.2.

391 Scheler, *Le formalisme en éthique et l'éthique matérielle des valeurs*, 103 : « Posons d'abord ce fait essentiel que toute valeur (éthique, esthétique, etc.) est, pour parler simplement, ou positive ou négative. Cette dichotomie appartient à l'essence des valeurs et n'a rien à voir avec le fait que nous puissions sentir ces oppositions-axiologiques que sont, par exemple, les valeurs positives et négatives du beau et du laid, du bon et du méchant, de l'agréable et du désagréable ».

392 Tappolet, *Émotions et valeurs*, 18

393 Tappolet, *Émotions et valeurs*, note 3, 18.

des « concepts contradictoires » et les opposés réels comme des « concepts contraires ». Elle précise que certaines valeurs positives possèdent à la fois un concept contradictoire et un concept contraire, comme l'utile, l'inutile et le nuisible alors que d'autres n'ont qu'un opposé de privation tels que l'intéressant et l'inintéressant. En ce qui concerne les énoncés de reconnaissance-admission, ce qu'il importe, à ce stade, de retenir de cette caractéristique est (1) qu'ils posséderont aussi une valence, positive, négative ou neutre, en fonction de celle liée à la valeur qu'ils attribuent à un objet et (2) que cette valence, comme le type de la valeur octroyée, dépendra de l'univers normatif au sein duquel l'énoncé s'insère.

Une sixième caractéristique propre aux valeurs est qu'elles acceptent des degrés. Une chose ou une action peuvent être plus ou moins bonnes ou laides. Comme le formule Tappolet, de facto, « toute valeur se situe sur un continuum<sup>394</sup> ». D'où, elles peuvent également servir à des comparaisons. En effet, les adjectifs axiologiques prennent tantôt des formes absolues (bon ou mauvais), tantôt des formes comparatives (meilleur que, plus faible que) et parfois des formes superlatives (le meilleur, le pire ou le plus faible)<sup>395</sup>. Autre point qui découle de cette caractéristique est que certaines valeurs peuvent être considérées comme supérieures à d'autres ou, formulé autrement, « certains biens s[eraie]nt supérieurs à d'autres<sup>396</sup> ». Tappolet prend l'exemple de l'admirable et du plaisant, le premier pouvant être considéré comme supérieur au second. Pour mon propos, il est suffisant de conserver à l'esprit que les valeurs présentent une gradation et qu'il est possible d'opérer une hiérarchisation des valeurs<sup>397</sup>. D'où, (1) au sein des énoncés de reconnaissance-admission, l'attribution de la valeur pourra prendre des formes absolues ou comparatives et (2) ces derniers seront susceptibles d'exprimer une hiérarchisation de valeurs.

Une autre distinction importante à mentionner, et largement adoptée, au sein des concepts axiologiques est celle de Williams, entre les concepts dits « fins » et « épais » ou « substantiels<sup>398</sup> ». On peut également choisir, à la suite de Tappolet, une terminologie plus fonctionnelle et les désigner sous les termes de « concepts généraux » et « concepts spécifiques<sup>399</sup> ». Par exemple, « bon » et « mauvais » sont des concepts larges et pouvant être attribués à diverses catégories d'objets, d'où ils sont généraux, alors que « généreux » ou « juste » sont plus délimitables, d'où spécifiques. Notons par ailleurs que « bon » et « mauvais » semblent être les concepts axiologiques les plus généraux. L'autre point à relever ici est que la plupart du temps, si un concept spécifique est rattaché à une chose, cette dernière pourra également être rattachée à un concept général. Par exemple, on dira volontiers d'une action courageuse qu'elle est bonne. Ou, à tout le moins, qu'elle est bonne *pro tanto*, à savoir en raison d'au moins une de ses caractéristiques. Tappolet précise qu'une chose bonne/bien ou mauvaise/mal, en vertu de tous ses aspects, sera dite bonne ou

---

394 *Ibid.*, 18.

395 Sur les questions qui surgissent de cette caractéristique, voir *Ibid.*, 19 ; 33-37.

396 *Ibid.*, 19.

397 Aristote, *Éthique à Nicomaque*, I, 1.

398 Williams, « chapitre 8 : Connaissance, science, convergence », *L'éthique et les limites de la philosophie*, 144-168 ; Ogien, « Une introduction au réalisme moral », 56.

399 Tappolet, *Émotions et valeurs*, 20. Sur la filiation de cette terminologie, voir la note 1, 20.

mauvaise *pro toto*. Elle définit la valeur *pro toto* d'un objet comme dépendant de ses valeurs spécifiques positives et négatives. En ses termes, une chose peut être dite bonne ou mauvaise *pro toto* si : « elle ne possède que des valeurs spécifiques positives » ou négatives ou « si la valeur qui résulte des différentes valeurs spécifiques positives et négatives est elle-même positive<sup>400</sup> » ou négative. Afin d'explicitier les rapports existants entre les concepts généraux *bon/bien* ou *mauvais/mal pro tanto* et les concepts spécifiques, comme courageux ou lâche, Tappolet recourt à une seconde distinction, celles des « déterminables » et des « déterminés<sup>401</sup> ». Les concepts généraux *bon* ou *mauvais pro tanto* sont des « déterminables » et les spécifiques, des « déterminés ». Le type de relation qui régit leurs rapports est celle, logique, du « général » au « particulier ». Les déterminables ne sont donc pas un genre dont les déterminés seraient des espèces. Plutôt, et suivant une analogie de la couleur et du coloré, les déterminés sont des « modes<sup>402</sup> », des déterminables. J'ajoute que l'on peut dire de ces « modes », que sont les déterminés, qu'ils représentent, exemplifient ou instancient des manières d'être. Ainsi, le courage, la gentillesse, concepts spécifiques, sont des manières d'être du *bon* ou du *bien pro tanto*, concept général. Cette position rejoint dans une certaine mesure celle de Thomson<sup>403</sup> qui explique qu'une bonne chose est toujours, ou nécessairement, bonne *d'une certaine manière*. Arrêtons-nous sur cette idée et ses implications quant aux usages « attributifs » ou « prédicatifs » des concepts axiologiques.

L'expression « d'une certaine manière » peut se comprendre en trois sens différents ici. Le premier consisterait à penser que le caractère bon d'une chose provient du fait qu'elle possède un trait, une caractéristique qui exemplifie ou instancie la notion - ou valeur - de *bien*, qu'elle réalise, sous une forme particulière, spatio-temporelle déterminée, quelque chose de ce concept général. Par exemple, être bon *pro tanto* serait *posséder la propriété d'être bon pro tanto d'une certaine manière*, de même qu'être rouge c'est posséder la propriété d'être coloré d'une certaine manière. Toutefois, comme le souligne Thomson, du constat qu'être bon c'est toujours être bon d'une certaine manière, on peut aussi en déduire qu'il n'existe rien de tel que la propriété d'être bon ou mauvais<sup>404</sup>. En ses termes, une chose est bonne *pro tanto* signifie donc simplement qu'elle est bonne ou mauvaise d'une certaine manière<sup>405</sup>. En outre, Thomson, en se fondant sur la grammaire anglaise, précise qu'une chose peut être bonne ou mauvaise à (*good at, good to*) ou bonne ou mauvaise pour (*good for*), bonne ou mauvaise avec ou dans ses interactions avec une autre chose (*good with*). Selon Thomson,

---

400 Tappolet, *Émotions et valeurs*, 21.

401 *Ibid.*

402 *Ibid.*, 22.

403 Thomson, « Goodness and Utilitarianism », 149. Thomson, « On some ways in which a thing can be good », 96. Thomson, « Moral Objectivity », *Moral Relativism and Moral Objectivity*, 128.

404 Thomson, « Goodness and Utilitarianism », 149. Thomson, « Moral Objectivity », 128-129.

405 Thomson, « Goodness and Utilitarianism », 149 : « ma thèse ici n'est pas que la bonté aurait préséance (*supervenies*) sur les manières d'être bon : je ne veux pas dire qu'une chose est bonne *parce qu'elle* est bonne de telle ou telle manière. Dire, comme je suggère que nous le disions, que toute bonté est bonté en un sens, c'est dire plutôt et simplement son être bon de telle ou telle manière. La survenance est plus bas : ce sont les manières d'être bon qui ont préséance, et même préséance sur les caractéristiques naturelles des choses bonnes de ces manières ».

[n]ous pouvons découvrir ce que quelqu'un qui dit d'une chose lorsqu'il énonce quelque chose de la forme « *x* est bon », non pas en le complétant par un terme de genre G que « bon » viendrait modifier, mais en le complétant par une expression qui modifie « bon ». Supposons, par exemple, qu'Alfred dise « Alice est bonne ». Que dit-il d'Alice ? Le contexte peut nous dire que ce qu'il dit d'elle, c'est qu'elle est une bonne nageuse ou une bonne danseuse. Mais il peut nous dire, au contraire, que ce qu'il dit d'elle, c'est qu'elle est douée *pour* le calcul mental. Ou qu'elle est de bonne compagnie *pour* aller camper. Ou qu'elle est bonne *avec* les petits enfants .

Dans cette perspective, au niveau grammatical, les adjectifs axiologiques sont tout aussi bien des modificateurs de prédicats que « modifiables<sup>406</sup>» eux-mêmes, c'est-à-dire exprimant quelque chose *de la manière particulière d'être bon* de l'objet final auquel il se rapporte. Il semblerait donc bien qu'il existe des usages prédicatifs des concepts axiologiques et non pas seulement des usages attributifs comme l'affirme Geach. Cependant, la thèse de Thompson ne s'oppose pas à celle de Geach. Au contraire, elle me paraît compléter de la position de Geach - qui constitue la troisième lecture possible - pour lequel être bon d'une certaine manière signifie que la valeur d'une chose est fonction de la catégorie à laquelle la chose appartient et au sein de laquelle elle est évaluée. Qu'il y ait des usages prédicatifs des concepts axiologiques ne signifie pas que ces usages ne soient pas, implicitement, attributifs<sup>407</sup>. En effet, dire que « Alice est *bonne avec* les petits enfants » revient certes à dire qu'elle est *bonne d'une certaine manière*, comme par exemple qu'elle est *douce, patiente* ou *compréhensive avec les petits enfants*, et, implicitement, qu'elle est ainsi au sein d'une catégorie spécifique telle « pédagogue », « éducatrice », « gardienne d'enfants ». Par ailleurs, Alice est peut-être « *bonne avec* les petits enfants », mais « incapable de tenir une classe d'adolescents » (pédagogue ; professeur). Ce qui laisse suggérer qu'au sein d'une même catégorie, si cette dernière est suffisamment large, à savoir qu'elle recouvre une certaine multiplicité de sous-catégories, comme celle de « pédagogue », un même objet - appartenant à l'espèce être humain - peut, sans contradiction, être *bon ou mauvais pro tanto* dépendamment de la sous-catégorie au sein de laquelle il est évalué ou, plus précisément, à l'aune de laquelle ses qualités, actions ou compétences, sont estimées. De plus, si l'on considère qu'être « utile » est une manière spécifique d'être bon *pro tanto*, on ne dira pas pour autant qu'une personne, Jeanne par exemple, est « utile ». Non pas parce qu'il est impossible de le dire - je pourrais, en effet, dans un contexte strictement professionnel, dire que Jeanne est une personne « utile à connaître » -, mais parce que le dire, d'une part, nécessiterait une clarification et, d'autre part, susciterait certainement des réactions, à tout le moins de surprise, de la part de mon interlocuteur et ce, car cette manière spécifique d'être *bon pro tanto* semble, sinon incorrecte, du moins inappropriée, pour caractériser une personne (espèce d'être vivant). L'utilité étant généralement une manière d'être bon *pro tanto* qu'il convient, non seulement par usage linguistique, mais également par fonctionnalité et conviction éthique, d'attribuer à des choses

406 Thomson, « *Goodness and Utilitarianism* », 146-147.

407 Ce que reconnaît Geach par ailleurs.

inanimées comme des outils par exemple (catégorie). Dans un même registre, employer l'adjectif « digne » pour qualifier un ordinateur ou un met (catégorie) ou dire de ces objets qu'ils sont « dignes », est incorrect ou inapproprié. Dans ces cas de figure, comme le précise Thomson par ailleurs, soit le contexte, soit le locuteur lui-même en précisant sa pensée, nous permettra de saisir la signification de l'énoncé<sup>408</sup>. C'est pourquoi, il me paraît plausible de comprendre la valeur d'une chose ou d'une caractéristique comme étant *une manière spécifique d'être bon ou mauvais pro tanto* tout en admettant que *cette manière spécifique d'être bon ou mauvais pro tanto se détermine aussi en fonction de la catégorie* à laquelle cette chose appartient.

Cependant, certains auteurs considèrent qu'il peut y avoir des usages prédicatifs de concepts axiologiques qui ne seraient pas réductibles à des usages attributifs implicites, car ils « n'existe[rait] pas d'ensemble par rapport auquel il serait possible que [ces concepts ne soi[en]t pas bon[s] (ou du moins bon[s] *pro tanto*)<sup>409</sup>». Par exemple, dans les énoncés : « la connaissance est bonne » ou « l'amitié est bonne ». Intuitivement, il est vrai, nous avons tendance à penser que, tout bien considéré, la connaissance et l'amitié *sont de bonnes choses* dans la mesure où « la valeur qui résulte de leurs différentes valeurs spécifiques positives et négatives est elle-même positive<sup>410</sup>».

Toutefois, cela ne me semble pas impliquer que l'usage du concept axiologique ici est simplement prédicatif ou non réductible, la plupart du temps, à un usage attributif implicite, c'est-à-dire une attribution en fonction de la catégorie au sein de laquelle l'objet en question est évalué. En effet, ces énoncés paraissent incomplets dans la mesure où, dans ces deux usages du concept axiologique *bon/bien*, il manque un élément fondamental, qui n'est simplement pas la catégorie - dans le sens de type ou sorte de - sous laquelle l'amitié ou la connaissance sont évaluées, mais la catégorie - dans le sens de contexte ou finalité - à partir desquels elles sont estimées. En effet, que signifie, en dehors d'un cadre précis, « la connaissance est bonne<sup>411</sup> » ? Fondons notre propos sur une définition large de la connaissance comme un savoir de ou sur quelque chose<sup>412</sup>. Une connaissance du fonctionnement des circuits électroniques (catégorie) peut être bonne, *à savoir utile*, dans certains cas, par exemple, *lorsque j'ai besoin* de réparer un ordinateur (finalité). Ce même type de savoir me sera parfaitement inutile si c'est un problème de santé (catégorie) qui me préoccupe (finalité). De même, la connaissance historique (catégorie) est la plupart du temps *pertinente puisqu'elle permet de rendre intelligible* des situations politiques actuelles (finalité). Une autre sorte de connaissance, celles des us et coutumes, (catégorie) peut être bonne dans le sens *d'enrichissante pour l'esprit* (finalité) comme lorsque, durant un voyage, je découvre de nouvelles pratiques sociales. Ou encore, la connaissance des planètes (catégorie), indépendamment de son utilité scientifique ou pratique, peut être *intéressante ou plaisante* à acquérir lorsque *l'on cherche à*

408 Thomson, « Goodness and Utilitarianism », 148.

409 Tappolet, *Émotions et valeurs*, 32.

410 *Ibid.*, 21.

411 On pourrait aussi dire qu'avoir une valeur intrinsèque pour la connaissance ou le plaisir, c'est en fait d'être bon pour nous, ou que cela constitue ou contribue à notre bien.

412 Par ailleurs, de même qu'il n'y a qu'une conscience *de* quelque chose, il me semble qu'il n'y que des connaissances *de* ou *sur* un quelque chose.

*lire ou comprendre* (finalité), pour lui-même, un ciel étoilé. À l'inverse, connaître son histoire familiale personnelle (catégorie ou type de savoir) peut, dans des situations particulières, *ne pas être bénéfique*, dans le sens de *propice à la joie, au bonheur voire à un développement psychologique sain* (finalité), mais *nuisible à la construction de l'estime de soi* (finalité). Prenons l'exemple du dessinateur français Philippe Druillet pour lequel apprendre l'engagement politique fasciste durant la seconde guerre mondiale de ses parents fut une expérience douloureuse, mêlée de honte et de dégoût, qu'il décida de transcender, à soixante-dix ans, par l'écriture de *Delirium*<sup>413</sup>, ouvrage aussi bien autobiographique que thérapeutique<sup>414</sup>. On pourrait penser aussi à l'Électre de von Hofmannsthal<sup>415</sup>, qui, n'ayant jamais pu oublier ce qu'elle savait du meurtre de son père (catégorie) et incapable de vivre paisiblement (finalité ?) avec cette connaissance, répand la mort et la démence autour d'elle. Ce caractère possiblement néfaste du savoir ou de la connaissance à l'échelle personnelle - dépendamment du type de savoir, du contexte de ce savoir ou de la finalité sous laquelle il est envisagé - existe aussi à l'échelle collective, pensons à l'historicisme (catégorie ou forme de connaissance), qualifié entre autres, par Nietzsche et Yerushalmi, respectivement, de « nui[sance] [pour] le vivant<sup>416</sup> » et de « mal<sup>417</sup> » de la condition moderne. C'est, par ailleurs, en ce sens que doit s'entendre le caractère salvateur, régulateur socialement (finalité), de l'oubli souligné par Nietzsche<sup>418</sup>. Il semblerait donc que, dans certains « ensembles » ou catégories de connaissance - tels que des faits personnels - touchant à l'histoire familiale, à l'appartenance politique, à la confession religieuse -, dans des contextes déterminés ou au vu de certaines finalités, la connaissance ne soit pas toujours bonne. Quant à l'amitié, il en va de même, me semble-t-il. Tout d'abord, il conviendrait de définir l'amitié - disons qu'elle correspond à des attitudes intersubjectives et explicites de bienveillance<sup>419</sup> réciproque - et l'amitié *de qui* et *dans quel contexte*, sous l'angle de quelle finalité elle est évaluée. Car certaines amitiés n'ont pas toujours des conséquences bénéfiques pour les personnes concernées. Admettons qu'un ami d'enfance, toujours proche bien que nos chemins de vie se soient éloignés à certains égards, commette un acte irréparable ou compromettant et, sans intention malveillante envers moi, en raison de notre amitié et son désespoir, me demande de l'aider à dissimuler sa faute et, par-là, soit m'en rend complice, soit me fait accomplir un délit. Je ne suis pas certaine que, dans ce cas spécifique, l'amitié que je lui porte soit *une bonne chose pour moi*, soit, trivialement, *pour l'évolution positive* (finalité) de ma carrière, soit, plus sérieusement, *dans mes rapports* (finalité/contexte) avec la justice. De même qu'Aristote mentionnait que l'on peut « périr par (...) richesse » ou « périr par (...) courage<sup>420</sup> », il

413 Druillet, *Delirium. Autoportrait*.

414 Une objection serait de dire que, même dans ce cas, la connaissance de ce passé personnel fut une bonne chose dans la mesure où elle donna lieu à une œuvre littéraire et artistique. Soit, mais en aucun cas cette sublimation par l'art n'éradique la souffrance et les conséquences négatives qu'a engendré en Druillet ce savoir. Par ailleurs, il le qualifiait lui-même, en première de couverture de *Delirium*, de « drame de sa vie ».

415 Von Hofmannsthal, *Elektra*, 58.

416 Nietzsche, *Deuxième Considération inactuelle : De l'utilité et de l'inconvénient de l'histoire pour la vie*, 226.

417 Yerushalmi, « Réflexions sur l'oubli ».

418 Nietzsche, *Généalogie de la morale*, Deuxième dissertation, § 1, 789, 803. Voir aussi, la *Deuxième Considération inactuelle : De l'utilité et de l'inconvénient de l'histoire pour la vie*, 226.

419 Aristote, *Éthique à Nicomaque*, VIII, 2, 1156 a 1-5.

420 Aristote, *Éthique à Nicomaque*, I, 1, 15-18.



me paraît plausible de dire que l'on peut « pécher par amitié » ou encore « souffrir, voir périr, de connaître ou savoir quelque chose de ou sur ». Pensons au sort qu'ont connu Giordano Bruno et ces femmes guérisseuses sous l'Inquisition<sup>421</sup> (contexte ; type de savoirs). D'après ce qui précède, et dans tous ces cas, ce n'est pas tant le type de savoir ou d'amitié sous lequel sont jugés ces objets qui les rendent bons ou mauvais *pro tanto*, mais plutôt le contexte ou la finalité à partir desquels ils sont évalués. Autrement dit, attribuer un concept axiologique spécifique à un objet revient à (1) lui attribuer une manière d'être bon ou mauvais *pro tanto*. (2) Cette attribution est fonction (a) d'une caractéristique prédiquée, explicitement ou implicitement, à l'objet à laquelle est attribuée cette manière d'être bon ou mauvais *pro tanto*, et dans ce cas (a') de la catégorie à laquelle appartient la caractéristique de l'objet ou l'objet même auquel elle est prédiquée et (b) du contexte ou de la finalité sous l'angle desquels l'objet est évalué. Or, si l'on conçoit le contexte ou la finalité dans une perspective aristotélicienne comme étant des catégories ou « ensembles » - précisément celles, d'un côté, du temps combiné à celle de l'espace et celle, d'un autre côté, de la relation à - sous lesquelles l'être signifie et peut être signifié ou sous lesquelles un être-là (x) peut être dit être (y), alors, il semblerait possible de penser que ces usages prédicatifs sont aussi des usages attributifs. Il me semble même tout à fait possible d'inclure la notion de finalité à celle du contexte : dans cette perspective, la finalité sous laquelle est évalué un objet serait une quatrième composante du contexte. D'où, dans le cadre de mon analyse, je conserve les thèses similaires de Geach et Thomson selon lesquelles les adjectifs de valeur ont, la plupart du temps, un usage attributif, même lorsqu'ils sont employés, de manière elliptique, à savoir prédicative. Je considère qu'une valeur exprime une manière d'être bon ou mauvais *pro tanto* et que cette manière d'être bon ou mauvais *pro tanto* s'attribue en fonction d'une espèce - celle à laquelle appartient l'objet dernier ou matériel de l'attribution - et de catégories, celles, conjointes, voire corrélatives, de l'espace-temps et de la relation (contexte ; finalité) selon lesquelles cet objet est dit être bon ou mauvais.

De ce point, crucial dans la conception d'une attribution de valeur, il me semble que le plus important à retenir concernant les énoncés de reconnaissance-admission est que la valeur exposée par ces derniers sera fonction de (1) la catégorie de la caractéristique et l'espèce de l'objet dernier auxquels cette valeur est octroyée ; (2) le contexte - au sens triple développé précédemment de circonstances, état matériel et psychologique et conditions normatives - de l'énonciation ; (3) de la finalité sous laquelle l'objet ou sa caractéristique sont évalués par le sujet reconnaissant. De même, la réception de cet énoncé, dans le cas particulier où l'objet dernier (1') de la reconnaissance est un individu humain, sera-t-elle aussi conditionnée par (2') le contexte dans lequel l'individu ou sa caractéristique évalués se situent, mais aussi par la finalité (3') sous laquelle il envisage cette caractéristique qui lui est prédiquée et faisant l'objet d'une évaluation. Or, le contexte au sein duquel est pris le sujet reconnaissant et la perspective finale qu'il adopte peuvent être soit

421 Certaines connaissances peuvent mettre ceux qui les possèdent ou les dévoilent en danger de mort. Plus proche de nous et quelle que soit l'opinion que l'on se fait de la personne de Julian Assange, par exemple, force est de constater qu'avoir eu accès à certaines informations ne lui aura pas été bénéfique et ce dans la plupart des finalités sous l'angle desquelles ce savoir peut être jugé axiologiquement.

identiques, soit divergents, soit en opposition avec le contexte dans lequel s'insère l'individu reconnu et la finalité sous laquelle il envisage ce qui, le concernant, est évalué. C'est pourquoi un énoncé de reconnaissance peut faire l'objet d'une réception positive ou d'un rejet catégorique de la part de ou des individus concernés par cet énoncé et par là même d'un conflit entre les protagonistes de l'acte.

La dernière caractéristique des concepts axiologiques que je souhaite aborder ici est leur rapport aux émotions. Précisons dans un premier temps qu'il existe deux sortes de concepts axiologiques spécifiques : ceux qui « correspondent à des émotions » ou états affectifs et ceux qui ne possèdent pas de « relation aussi étroite<sup>422</sup>» avec ces états. Au sein de la première catégorie, que Tappolet désigne sous la rubrique « concepts spécifiques affectifs », prennent place des adjectifs tels que divertissant, ennuyeux, honteux, embarrassant, dégoûtant, désirable, enviable, haïssable, aimable, méprisable ou admirable, etc. Ces qualificatifs sont en lien, lexicalement et conceptuellement, avec des attitudes ou réactions affectives : le divertissement, l'ennui, la honte, le dégoût, le désir, l'envie, l'amour, le mépris, etc. C'est pourquoi, écrit Tappolet, « il y a des raisons de penser que les concepts correspondant à ces valeurs peuvent être élucidés à l'aide de concepts se rapportant à des émotions ou plus généralement à des réactions affectives<sup>423</sup>». Les concepts spécifiques de la seconde catégorie semblent dépendre, non pas d'états émotionnels, mais de propriétés naturelles. Tappolet les appelle donc « substantiels<sup>424</sup>». Toutefois, comme le souligne notre auteure, le mode du bon ou mauvais *pro tanto* servant l'analyse de ces concepts spécifiques substantiels est encore en rapport avec les phénomènes affectifs. En effet, il est possible de cerner les concepts substantiels par des concepts affectifs. Une action courageuse peut s'entendre comme une action admirable en raison d'une de ses caractéristiques, à savoir le fait qu'elle est posée en dépit du danger conscient qu'elle est susceptible d'engendrer pour le sujet qui l'entreprend. De la même manière, la lâcheté se laisse décrire par le mépris ou l'indignation qu'elle suscite. Il semble donc, à ce stade, exister au moins deux types de rapports entre les concepts évaluatifs, ou plus largement axiologiques, et les concepts affectifs. Soit, les premiers entretiennent une relation étroite, de correspondance lexicale et conceptuelle, avec les seconds. Soit, les premiers ont un rapport indirect, mais éclairant quant à leur signification avec les seconds. Ce rapport paraît *a priori* conceptuel puisqu'un concept substantiel - comme l'indifférence ou la cruauté - quoique ne possédant pas une signification affective immédiate, peut se décrire, s'expliquer, à l'aide des états affectifs qu'il est à même de provoquer en autrui - par exemple, dans le cas de l'indifférence ou la cruauté, la colère. Dans les termes de Tappolet, ceci induit que « les concepts axiologiques sont relatifs à nos réactions, dans le sens que leur élucidation comporte une référence essentielle à un type de réactions, nos émotions<sup>425</sup>». Autrement dit, un concept substantiel, c'est-à-dire une notion signifiant la valeur positive ou

422 Tappolet, *Émotions et valeurs*, 24. Dans la note 2, Tappolet renvoie à la classification opérée par Anderson.

423 *Ibid.*, 25.

424 *Ibid.*, 24.

425 Tappolet, *Émotions et valeurs* 250.

négative *pro tanto* attribuée à une ou plusieurs caractéristique.s d'un objet, est, dans certains cas, conditionné par des phénomènes - ou réactions - émotionnels positifs ou négatifs chez le sujet évaluant de même que l'attribution d'une valeur peut être à l'origine de phénomènes affectifs ressentis par l'objet dernier évalué lorsque celui-ci appartient à l'espèce humaine. Notons également qu'une chose à laquelle sera attribuée une valeur spécifique positive provoquera, sauf exception, une attitude réactive ou une réaction affective positive de la part de celui qui évalue comme de celui auquel cette valeur est rattachée si ce dernier est un individu. *A contrario*, une chose évaluée négativement aura tendance à occasionner des phénomènes émotionnels à valence négative. Les exceptions auxquelles je fais allusion se rapportent surtout à nos expériences esthétiques. Il arrive parfois qu'à la lecture, la vue ou l'écoute d'une œuvre d'art, à laquelle on attribue le concept substantiel positif « belle », d'éprouver des émotions dont la valence est plutôt négative, telles que la tristesse ou la peine. Une explication possible serait que l'œuvre posséderait des caractéristiques rattachables à des concepts substantiels négatifs. Toutefois, la lecture, la vue ou l'écoute de cette même œuvre, peut, à d'autres occasions, provoquer en nous des émotions positives comme l'admiration ou la joie. Il semblerait donc que ces émotions ne sont pas nécessairement et uniquement provoquées par les caractéristiques de l'objet évalué, mais aussi et en partie par l'état psychologique - ou la disposition émotionnelle - dans lequel le sujet évaluant se situe au moment précis de l'évaluation. C'est par ailleurs l'une des raisons pour lesquelles je qualifiais plus haut<sup>426</sup> le contexte, dans le sens d'*état matériel et psychologique* dans lequel, au moment de l'évaluation, sont pris les sujets évaluant et évalué, de variable inhérente au jugement de valeur. Ces relations qui semblent entretenir les concepts axiologiques et les concepts affectifs constituent une problématique complexe et importante pour la suite de mon propos. Plus spécifiquement, leur analyse nous permettra d'émettre des hypothèses quant à la place et au.x rôle.s qu'occupent les phénomènes affectifs au sein des actes de reconnaissance-admission définis comme des jugements de valeur apposés sur des jugements de faits. Pour le moment, il suffit de souligner que, par la relation étroite qu'ils entretiennent, dans leur constitution, avec des concepts axiologiques, l'hypothèse selon laquelle les énoncés de reconnaissance expriment tout autant qu'ils les provoquent des réactions affectives de la part des sujets concernés et qu'il importe, du coup, d'en tenir compte, semble se confirmer.

Pour finir, mentionnons que Heinich distingue trois « formes [principales] d'attribution<sup>427</sup> » de la valeur : la mesure, l'attachement et le jugement. D'après la sociologue, ces formes existent de manière plus ou moins pertinente selon les sujets, les objets et les contextes d'évaluation. Au sein de la mesure, elle explique que l'évaluation s'effectue par la médiation d'instruments tels que des codes, des récompenses instituées, des chiffres, des prix ou cotations. Ainsi, cotez une œuvre d'art,

426 Voir : « Si l'être se dit en plusieurs sens, cela implique que les catégories ne constituent pas une liste fermée et définitive et la prédication est un moment de la définition » 71

427 Heinich, *Des valeurs. Une approche sociologique*, 26.

marquez d'un émoticône une publication virtuelle, notez un vin, décorer d'une médaille ou mesurer les taux de fréquence de citations sont toutes des attributions de valeur selon la mesure. Cette forme d'attribution est généralement ouverte, explicite, « arithmétique »<sup>428</sup> et tend, selon moi, à rationaliser l'attribution, voire à la théoriser. L'attachement au contraire est une forme d'attribution « psychophysiologique »<sup>429</sup> de valeur à un objet et peut rester implicite. Elle correspond à une attribution via des gestes, des conduites ou des « manifestations émotionnelles exprimées corporellement »<sup>430</sup>. Ces derniers traduisent, entre autres, l'importance, l'indifférence ou le mépris, que l'on accorde à un objet. Enfin, l'attribution peut s'effectuer au sein d'un jugement, c'est-à-dire « essentiellement par des mots »<sup>431</sup>. Dans ce cadre, la valeur correspond principalement à la résultante de ces opérations de « valuation »<sup>432</sup> ou de « mise en valeur »<sup>433</sup> réalisées par le sujet évaluant. Comme la forme de la mesure, la forme du jugement comporte une dimension rationnelle à laquelle échappe, *a priori* du moins, la forme de l'attachement. Ainsi, la manière dont j'évalue un objet dépend bien, entre autres, de l'objet évalué et est donc soumise à des variables. Toutefois, il me semble que ces formes d'attribution correspondent aussi bien à des modes d'expression ou de communication de l'attribution qu'à la forme sous laquelle cette attribution est opérée. En effet, une notation, la remise d'une décoration, une marque d'attachement ou un énoncé axiologique sont eux-mêmes le produit d'une évaluation axiologique ou normative préalable. En ce sens ils le signifient, ils l'expriment. Je complète donc son propos en soulignant simplement qu'à ces formes d'attribution correspondent des modes d'expression de cette attribution et ces derniers peuvent être explicites ou implicites, visuels, langagiers, comportementaux, gestuels, corporels. Ce qui implique qu'une reconnaissance-admission, conçue comme un processus d'attribution de valeur à un objet, peut se communiquer sous un autre mode que celui strict de l'énoncé. Cela étant, je conçois ces différents modes de communication comme appartenant au domaine du discursif dans la mesure où ils ont tous pour fonction d'exprimer - au triple sens de dire, signifier et communiquer - cette attribution de valeur.

Ainsi, il existe une grande variété de concepts axiologiques. Cette multiplicité convoque un certain nombre de distinctions et de remarques. Au sein de cette pluralité, il est possible de dégager des traits spécifiques communs à ces concepts : ils ne sont pas réductibles pas à la catégorie des concepts naturels ou scientifiques, mais s'apparentent plutôt à des concepts sociaux dans le sens où ils servent à décrire ou expliquer des phénomènes relevant de la sociabilité et des interactions intersubjectives ; ils ne sont pas immuables ou anhistoriques, leur contenu évoluant en fonction des contextes socio-historiques, culturels et juridico-politiques dans lesquels ils s'inscrivent et qu'eux-mêmes déterminent ; ils peuvent faire l'objet de comparaisons et de hiérarchisations ; ils possèdent,

---

428 *Ibid.*, 26.

429 *Ibid.*

430 *Ibid.*, 28.

431 *Ibid.*, 30.

432 Heinich renvoie ici à Dewey et à son ouvrage de 1939, *La formation des valeurs*. cf. note 2, 30.

433 *Ibid.*, 31.

à l'instar des concepts affectifs, une valence positive, neutre ou négative ; ils expriment une manière d'être des objets auxquels ils sont octroyés et cet octroi est conditionné par la catégorie à laquelle l'objet final de l'attribution appartient et/ou par le contexte ou la finalité - qui recourent en un certain sens celles aristotéliennes du temps ou de la relation - sous l'angle desquels cet objet est dit être bon. Au niveau des distinctions, la plus importante est celle qui sépare les concepts généraux des concepts spécifiques. La seconde qu'il convient de souligner est celle qui délimite, parmi les concepts spécifiques, ceux qui entretiennent un lien étroit et quasi immédiat avec des phénomènes affectifs et ceux qui y sont liés indirectement. Enfin, il existe des manières différentes d'attribuer une valeur ou, plus précisément, de communiquer cette attribution.

Toutes ces caractéristiques des concepts axiologiques, par la présence de ces derniers au sein des énoncés de reconnaissance-admission, influent sur la constitution (forme ; contenu) et la réception de ces énoncés. Concernant l'attribution de valeur composant ces énoncés, elle peut se comprendre comme disant quelque chose sur la manière dont on se rapporte à l'être-dit de l'objet ou à l'objet lui-même, visé par le jugement.

Ces jalons étant posés, abordons maintenant la seconde implication de la pensée aristotélienne de la prédication important pour la compréhension des actes de reconnaissance-admission.

#### *Hypothèse de l'« illusion linguistique »*

Au début de mon retour à la pensée d'Aristote, j'ai rappelé que la réflexion du Stagirite sur la prédication avait pour point de départ les diverses significations de la copule être. Puis, à sa suite et conséquemment à cette pluralité de sens engendrée par l'usage de cette copule, j'ai distingué deux types de prédicats possibles : ceux appartenant à la catégorie de l'essence et qui expriment donc la substance, l'essence ou quiddité, du sujet auquel il est rattaché ; et ceux qui renvoient à une détermination parmi d'autres (les autres catégories) qui advient à ce sujet. À partir de cette distinction, j'ai relevé deux sortes principales de relation, établies par le recours à la copule être, entre le sujet et ses prédicats ou attributs : soit un prédicat renvoie essentiellement au sujet qu'il caractérise et par là « signifie un sujet déterminé » ; soit il se rapporte accidentellement à ce sujet dont il « signifie quelque chose ». Au sein de ce second mode de rapport, un prédicat ou attribut peut signifier une qualité, une quantité, une attitude/posture, une action ou une passion, un état, une relation, une situation en un lieu ou un temps<sup>434</sup>. J'ai également montré que ces catégories sont des instruments linguistiques permettant de penser et d'exprimer la multiplicité de l'être-là, elle-même reflet des innombrables manières dont l'être signifie ou peut signifier et dont les changements - dépendants d'un contexte déterminé - auxquels est soumise la substance en tant que composé, témoignent. J'en ai conclu, à la suite de Aubenque, que les catégories aristotéliennes ne

434 Cf. Aristote, *Métaphysique*, Δ 7 1017 a 22-27 ; Aristote, *Catégories*, 4, 1 b 25-27, « Ce qui se dit sans aucune connexion indique, selon les cas, ou bien une substance ou une quantité ou une qualité ou un relatif ou une localisation ou un moment ou un *positionnement* ou une *tenue* ou faire ou subir ». Je souligne.

composent pas un système clos, mais toujours inachevé ou parachevable<sup>435</sup>. C'est pourquoi, en lien, ou écho, avec les catégories aristotéliennes du temps, du lieu et de la relation, j'ai établi celle du contexte ou de l'occasion au sein desquels l'objet est dit être bon ou mauvais de telle ou telle manière. Puis, en m'appuyant sur la distinction opérée par Geach entre les usages prédicatif et attributif des adjectifs de valeur, j'ai distingué, simplement par souci de clarté, les prédicats des attributs. Je rattache donc ici, et seulement à des fins de clarté, le terme d'« attribut » à tout élément qui vient conférer une valeur ou un concept axiologique à un objet ou, plus précisément, à l'un de ses prédicats ou caractéristiques. Enfin, j'ai montré que la majorité des attributs, comme la plupart des prédicats, disent accidentellement quelque chose du sujet auxquels ils sont attribués ou prédiqués. À la suite de Geach et de Thomson, j'ai également mis en évidence que la plupart des énoncés exprimant un jugement de valeur sont des énoncés elliptiques dans la mesure où l'usage qu'ils opèrent des concepts axiologiques généraux ou spécifiques sont souvent incomplets et nécessitent des précisions soit sur la manière dont l'objet est dit être bon ou mauvais pro tanto - et, conséquemment sur le prédicat qui lui est conféré et sur lequel porte, en définitive, le concept axiologique - soit sur le contexte au sein duquel cet objet est dit être bon ou mauvais de telle ou telle manière.

Cet usage elliptique des concepts axiologiques, fondé sur le recours à la copule *être*, qu'ils soient généraux ou spécifiques, est souvent confondu avec un usage prédicatif, au sens où je comprends que Geach l'emploie, c'est-à-dire comme signifiant non pas « quelque chose de ou sur » un objet, mais l'objet lui-même. À partir de là, j'é mets l'hypothèse qu'en raison de la formulation elliptique - ancrée dans l'usage de la copule *être* et courante au sein de nos pratiques langagières ordinaires - des énoncés exprimant un jugement de valeur, nous saisissons souvent ces derniers comme signifiant une attribution essentielle. Cette hypothèse me conduit à en poser une autre : celle de la compréhension de ces énoncés exprimant des jugements de valeur comme étant des énoncés portant sur l'identité - entendue comme ce qui exprime l'essence particulière d'un être-là - de l'objet évalué, et ce, d'autant plus fortement lorsque ce dernier appartient à l'espèce « individu humain » au sein du genre « êtres vivants ». Cette hypothèse repose, d'une part, sur l'aspect transitif des attributions de valeur : celles-ci - bien qu'octroyées à une caractéristique de l'objet en fonction de catégories et du contexte où la caractéristique signifie accidentellement quelque chose de ou sur cet objet - sont, dans le langage courant, souvent reportées par transitivité à l'ensemble de l'objet dernier de l'attribution. D'autre part, cette transitivité s'opère en raison de l'usage au sein de ces énoncés de la copule *être* et d'un recours pragmatique à une formulation elliptique. Cet usage et ce recours se renforcent et viennent en quelque sorte masquer, couvrir, reléguer au second plan - autrement dit rendent implicite - l'attribution, logiquement antérieure, de cette valeur à une ou plusieurs des caractéristiques prédiquées à l'objet. Il me semble possible de qualifier cette confusion d'« illusion » ou d'« erreur » grammaticale. Lorsque nous disons : « Jeanne *est* bonne », la forme

<sup>435</sup> Aubenque, *Le Problème de l'être chez Aristote*, 184-189.

même de l'énoncé, elliptique et reposant sur l'emploi de la copule, nous laisse supposer que Jeanne serait soit *bonne pro toto* soit *par son essence même* ou encore que la bonté constitue, pour tout ou partie, son identité. Alors que, de même que dire « l'homme est blanc » ne signifie pas que « l'homme *est* la blancheur », dire que « Jeanne *est* bonne » ne nous permet pas d'en conclure que Jeanne est *essentiellement* bonne ou *bonne en substance*, encore moins que la bonté, prise hors de tout contexte, caractérise son essence. L'énoncé est elliptique, car « Jeanne *est* bonne » peut vouloir dire, entre autres, qu'« elle *est* une *bonne jardinière* », qu'« elle *est* *bonne en mathématiques* » ou qu'« elle *est* *gentille* la plupart du temps ». Ces derniers sont eux-mêmes elliptiques quoique plus compréhensibles. En effet, dire « Jeanne *est* une *bonne jardinière* » est une manière concise et ramassée pour dire : « Jeanne a développé des compétences horticoles qui, compte tenu des résultats probants obtenus habituellement, peuvent être dites *bonnes pro tanto* ou *efficaces, utiles, estimables, etc.* ». De même, « Jeanne *est* *gentille* » recouvre les faits que « Jeanne manifeste ordinairement, par ses actions, attitudes et paroles, de la courtoisie, du respect, du savoir-vivre, de la bienveillance, de l'équité, de la considération, de l'attention, dans ses rapports avec autrui » ou qu'« elle sait volontiers écouter, conseiller, partager, aider, guider, donner, etc. ». « Jeanne *est* *bonne* » peut aussi signifier que, « la valeur qui résulte des différentes valeurs spécifiques et négatives » qui peuvent être attribuées à tous ses accidents « est elle-même positive<sup>436</sup> ». Au vu de ces exemples, la pratique langagière courante de l'ellipse ainsi que l'usage ontologique de la copule *être* s'expliquent aussi bien par des raisons pragmatiques de commodité que par la force de l'habitude<sup>437</sup>.

L'objectif ici n'est pas d'élaborer une critique du langage ordinaire, mais de souligner les tournures langagières courantes qui conduisent à une interprétation - tant de la part du locuteur que de celle du destinataire - fréquemment essentialiste des énoncés axiologiques. Il est tout de même pertinent de souligner que les définitions conférées au terme d'« attribut » au sein de la langue française<sup>438</sup> ont contribué à l'équivocité de son usage dans cette même langue. D'après E. Littré, par exemple, les « attributs » désignent tout à la fois « ce qui est propre ou particulier à quelqu'un » au

436 Tappolet, *Émotions et valeurs*, 21.

437 Comme le souligne Bergson, le langage courant se nourrit de pratiques sociales habituelles et est conditionné par un besoin d'action, c'est pourquoi les notions emmagasinées en son sein « distribuent les objets et les faits d'après l'avantage que nous pouvons en tirer, jetant pêle-mêle dans le même compartiment intellectuel tout ce qui intéresse le même besoin », *La pensée et le mouvant*, 1276. Bachelard lui, confie à la science nouvelle la tâche de sortir de cette ontologie spontanée du langage. Bergson et Bachelard ont souligné, chacun à leur manière, le caractère pragmatique et paresseux du langage ordinaire dirigé vers les nécessités de l'action au détriment de la précision exigée par la connaissance. Voir Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, 38-39 ; *L'évolution créatrice*, 630-631, 687 ; *La pensée et le mouvant*, 1256. Voir Bachelard, *Le nouvel esprit scientifique*, 73 ; *La philosophie du non*, 85. Sur les rapports entre les réflexions de Bergson et Bachelard sur le langage, voir Stancati, « Bergson et Bachelard : les sciences, la métaphysique et le langage », 169-181.

438 *Dictionnaire de l'Académie Française*, 595 : « Attribut. s. m. v. Ce qu'on attribue à une personne, à une chose, ce qui luy est propre et particulier. *L'immensité est un des attributs de Dieu. Un des attributs de la souveraineté & c'est un des attributs de ma charge* ». ; 4<sup>e</sup> Édition : « Attribut, s. m., Ce qui est propre & particulier à chaque sujet. *L'immensité est un des attributs de Dieu. Un des principaux attributs de la Souveraineté, c'est... Ce droit est un des attributs de ma charge* ; chez les Peintres, les Sculpteurs, & les Antiquaires, se prend quelquefois pour Symbole. *La massue est un des attributs d'Hercule* ; en termes de Logique, est Ce qui s'affirme ou se nie d'un sujet, d'une proposition. Ainsi lorsqu'on dit, *Dieu est tout-puissant*, Dieu est le sujet, & *tout-puissant* est l'attribut ». ; 6<sup>e</sup> Édition : « Ce qui est propre et particulier à un être, à quelqu'un ou à quelque chose. *L'immensité est un des attributs de Dieu. Le droit de faire grâce est un des principaux attributs de la souveraineté. Ce droit était un des attributs de sa charge* ; en termes de Peinture, de Sculpture et d'Antiquités, désigne, Ce qui sert à caractériser une figure mythologique ou allégorique. *Le trident est l'attribut de Neptune. Le glaive et la balance sont les attributs de la Justice*. On dit dans un sens analogue, *Les attributs d'un art, d'une science ; les attributs de la peinture, de la musique, de l'astronomie, etc.* ; en termes de Logique, Ce qui s'affirme ou se nie du sujet d'une proposition. Ainsi lorsqu'on dit, *Dieu est tout-puissant*, Dieu est le sujet, et *tout-puissant* est l'attribut ».

sens double de qualités accidentelles et de qualités essentielles puisque le vocable peut renvoyer, en théologie, aux qualités propres de Dieu comme aux accidents de la matière ou, en logique et grammaire, sans précision du type de l'attribution, « à ce qui peut être affirmé ou nié d'un sujet<sup>439</sup> ». Cette confusion entre prédication accidentelle et essentielle des attributs axiologiques, qui établit - entre ces derniers et le sujet dont ils disent quelque chose - une relation d'identité en place d'une relation synthétique, touche également la perception des énoncés de reconnaissance-admission puisqu'ils sont constitués d'une apposition d'un jugement de valeur sur un jugement de fait implicite. Elle explique donc, à mon sens, en partie pourquoi les discours de reconnaissance-admission, lorsqu'ils concernent des sujets humains, sont souvent compris comme des « discours sur » ou, à tout le moins, comme « constitutifs de » l'identité de ces derniers.

Ce point me permet en outre d'avancer l'idée qu'une attribution de valeur suppose, explicitement ou implicitement, un jugement de fait. J'entends par là qu'une telle attribution me paraît précédée, logiquement, par une identification, consciente ou non, d'une ou plusieurs caractéristiques à un objet. Par ailleurs, et comme le suggère la possibilité de préciser la plupart des énoncés comportant une attribution en les déployant, il semble que cette identification est généralement implicite et secondaire par rapport à l'évaluation axiologique. D'où, ce constat n'implique pas que tout jugement évaluatif serait réductible à une variable d'ajustement des jugements de fait ou que la raison pratique ne serait qu'un instrument d'adaptation de la raison théorique et, du même coup, privée d'autonomie. En effet, même si un jugement de valeur contient, dans sa formation, une sous-opération telle qu'un jugement de fait - comme cela semble être le cas au sein des énoncés de reconnaissance-admission - cela ne signifie pas que la fonction de l'évaluation axiologique est uniquement, dans ce cadre, d'ajuster ce dernier. Ni même que « la valeur tien[drai]t essentiellement [ou seulement] à quelque caractère constitutif de la chose à laquelle elle est attribuée<sup>440</sup> ». Cela indique seulement qu'un jugement de fait, explicite ou implicite, sert d'appui, ou plutôt de soubassement, à un jugement de valeur. Dans cette perspective, le jugement de fait sert, en quelque sorte, le jugement de valeur en l'ancrant dans une pensée ou représentation du réel. Certains éléments dont se compose l'évaluation axiologique sont « empruntés à la réalité, mais (...) combinés d'une manière nouvelle<sup>441</sup> ». Ou, pour reprendre l'expression de Williams, ce type d'évaluation est « guidé par le monde<sup>442</sup> » sans pour autant y être subordonné. En ce sens le jugement de valeur induit un jugement de fait ou en procède tout en le dépassant<sup>443</sup>. Et ce, parce que son orientation diffère de celle du jugement de fait : ce dernier vise la connaissance, alors que le

439 Littré, *Dictionnaire de la langue française*, 237-238 : Attribut : « 1° Ce qui est propre ou particulier à quelqu'un ou à quelque chose. La recherche de la vérité est un attribut distinctif de l'homme. C'est un attribut du sage de... La fluidité, la dureté, la mollesse, le mouvement et le repos-se pouvant séparer de la matière, il s'ensuit que tous ces attributs ne lui sont point essentiels, MALEBRANCHE, *Rech. de la vér.* In, 3. || 2° Terme de théologie, qui se dit de toutes les qualités et perfections que l'on connaît être en Dieu et qui sont de sa propre essence, comme la justice, la sagesse. Les attributs divins. || 3° En termes de logique et de grammaire, ce qui se nie ou s'affirme du sujet de la proposition. Dans cette proposition : tout homme est mortel, mortel est l'attribut. || 4° En termes d'histoire naturelle, ce qui est permanent et essentiel dans une espèce, dans un individu ou dans une de ses parties. || 5° Décoration distinctive. Les attributs de la puissance, du souverain pouvoir. Il le revêtit des attributs du rang suprême ».

440 Durkheim, *Sociologie et philosophie*, chapitre IV « Jugement de valeur et jugement de réalité », 97.

441 Durkheim, *Op. Cit.*, 111. Cf. aussi 106.

442 Williams, « Connaissance, science, convergence », *L'éthique et les limites de la philosophie*, 152-153, 162.

443 Durkheim, *Sociologie et philosophie*, 107, 111, 114, 115.



premier a pour fin l'action<sup>444</sup> dans ses diverses dimensions : sa réalisation, sa compréhension, sa justification, en d'autres termes l'évaluation de ses rapports ou relations avec et dans un monde, essentiellement social, toujours déjà là et constitué d'une multitude d'actions autres et provenant d'autres individus. Je considère donc simplement qu'une évaluation axiologique repose, s'appuie sur, ou présuppose, l'identification, réfléchie ou non, d'une ou plusieurs caractéristique.s, de quelque chose qui peut être dit d'un sujet. Formulé autrement, il me semble que ce qui peut susciter un jugement de valeur c'est, au fond, ce que l'on peut identifier, plus ou moins distinctement, comme disant quelque chose d'un sujet sans que ce support n'ampute l'évaluation axiologique de ses fonctions propres<sup>445</sup>. Enfin, appliqué aux énoncés de reconnaissance-admission, ce raisonnement implique qu'ils sont un processus de nature essentiellement axiologique, ou normative si l'on considère les valeurs comme faisant partie du domaine normatif. C'est pourquoi une seconde hypothèse explicative de cette substitution s'opérant entre relation d'identité et relation synthétique, outre celle reposant sur des caractéristiques propres au langage, est la suivante : l'opération essentielle du processus d'un énoncé de reconnaissance-admission n'est pas l'identification de caractéristiques d'un objet, mais bien l'évaluation de celles-ci, et transitivement, de l'objet dernier de cette estimation axiologique. Si, dans le processus de reconnaissance-admission, le premier moment logique, prédicatif, d'identification est conservé, il sert principalement à cataloguer l'objet comme appartenant à un genre d'*êtres-là* puis une espèce par la prédication de caractéristiques (particularités de l'*être-là*) elles-mêmes classifiables en catégories (*êtres-dits*). Cependant, l'attribution axiologique secondarise cette étape et confère au processus une dimension essentiellement normative. La finalité de la reconnaissance dépasse donc, au sein de cette strate sémantique, la seule identification, ou plus précisément, s'appuie sur cette dernière. Dans cette perspective, la reconnaissance-admission représente bien une strate sémantique caractérisée par un saut *qualitatif*. Cette conception des rapports entre jugement de fait et jugement de valeur au sein des processus de reconnaissance-admission s'illustre bien par cet exemple emprunté à Cavell : en reconnaissant que je suis en retard et en m'en excusant, il s'ensuit que je sais que je suis en retard, « ce qui est ce que disent mes mots<sup>446</sup> » ; toutefois, du fait de savoir que je suis en retard, il n'en découle pas que je reconnais l'être et m'en excuse. C'est pourquoi Cavell précise : « ce n'est pas comme si être en position de reconnaître quelque chose était plus faible qu'être en position de le savoir. (...) On pourrait dire : la reconnaissance va au-delà de la connaissance. (Au-delà non pas, pour ainsi dire, dans l'ordre de la connaissance, mais du fait qu'elle demande que je *fasse* quelque chose ou *révèle* quelque chose *à partir de* cette connaissance)<sup>447</sup> ». Suite, aux éléments mis à jour dans cette section de l'analyse, je compléterais la thèse de Cavell en soulignant que les énoncés de

444 Williams, *L'éthique et les limites de la philosophie*, 153.

445 Heinrich, *Des valeurs: une approche sociologique*, 40-43. Heinrich distingue quatre fonctions à la prise d'opinion qui, me semble-t-il sont transposables (moyennant un contenu modifié) à l'évaluation axiologique : la normalisation (situation de l'objet sur une échelle de valeurs et de normes), la socialisation (l'instauration de rapports avec autrui, par exemple via le débat), la distinction (mise en valeur ou différenciation de l'objet) et la formation de l'identitaire (de soi et de l'objet évalué). Elle emprunte la distinction à P. Bourdieu et la formation de l'identitaire à E. Goffman.

446 Cavell, *Must we mean what we say*, 257.

447 Cavell, *Must we mean what we say*, 256-257.

reconnaissance-admission, entendus en termes d'attribution de valeur, *révèlent* en eux-mêmes *quelque chose* au sujet de la connaissance sur laquelle ils reposent et que le *contenu* de ce quelque chose *est en lien avec la manière dont l'énonciateur se rapporte à cette connaissance dans un contexte déterminé*. Autrement dit, la finalité de cette sorte d'énoncé n'est pas l'élaboration d'une connaissance, de type scientifique, sur un objet, mais celle *d'une estimation* de ce dernier sous l'angle de la *relation* et à *des fins pratiques*. Ici, l'élément définitionnel mis à jour au sein de la première strate sémantique de la reconnaissance resurgit : le processus de reconnaissance, qu'il soit à dominante identificatrice ou attributive, est bel et bien « un changement (*μεταβολή*)<sup>448</sup>» qui mène le Reconnaissant, aussi bien que le Reconnu humain, d'un type de connaissance ou savoir à une autre sorte de connaissance, passage qui entraîne nécessairement des bouleversements pratiques, notamment des statuts ou situations des individus concernés au sein du monde qui leur est commun. Ces bouleversements pratiques peuvent correspondre selon le contexte et le contenu de l'acte recognitif soit à une confirmation de statuts antérieurs soit à l'attribution de statuts différents, en d'autres termes à l'instauration de rapports nouveaux, transformés dans et par l'acte, entre les individus concernés. De même que la question implicite, de laquelle nous sommes partis et à laquelle répond l'étape attributive - « que vaut cet objet pour moi/nous ? » - se précise en : « que vaut, dans ce contexte déterminé, cet objet pour moi/nous ? », autrement dit, « quel.le place ou statut, au sein du monde commun, j'/nous accorde/accordons, dans ce contexte *C*, à cet objet ? ». La réponse, ou énoncé de reconnaissance, dépendra aussi de la finalité pratique sous laquelle l'évaluation de l'objet est envisagée.

C'est pourquoi, dans le cadre des énoncés de reconnaissance-admission, l'attribution n'est pas neutre éthiquement : en effet, au sein de ces énoncés l'attribution n'est pas descriptive dans la mesure où ce qui est attribué n'est pas, en définitive, constaté, mais bien plutôt prescrit, attesté ou revendiqué selon la forme de l'énoncé<sup>449</sup>. Dans cette perspective, j'é mets également la proposition suivante : ce type d'énoncés comportent, en raison de leur nature et de leur forte dimension axiologique, un certain nombre d'exigences quant aux actions, comportements, paroles et émotions qu'il convient d'accomplir, de poser ou de ressentir, conséquemment à leur énonciation. Hypothèse dont la vérification constituera l'un des objectifs de la fin de ce chapitre et de celui qui suit.

À ce stade de l'analyse, et afin d'achever de cerner la nature et la dimension des processus de reconnaissance-admission, il faut aborder la troisième opération dont ils se composent, celle de la communication de cette attribution de valeur.

---

448 Aristote, *Poétique*, XI, 1452 a, 29-30.

449 Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*, 235.

## 1.2. De l'attribution à la communication

En mettant à jour les opérations prédicative et attributive du processus de reconnaissance, c'est le caractère discursif du processus, sa dimension linguistique, qui a été établi. Via un tel processus, *quelque chose* d'un objet *est dit être* puis, via le moment attributif, cet *être-dit est dit être de telle ou telle manière* en fonction de sa classe ou catégorie d'appartenance et du contexte au sens large de l'énonciation. Reconnaître *x* comme *y* revient donc à affirmer et attester quelque chose de *x*, un « dire » qui n'est pas simplement descriptif, mais essentiellement ascriptif, c'est-à-dire s'insérant dans une finalité pratique. C'est la raison pour laquelle, tel que mentionné au début de ce chapitre, la troisième opération au processus correspond à la communication de ce dire.

Cette dernière opération est inhérente au processus du fait même de sa dimension discursive. Ce faisant, elle vient renforcer celle, normative, engendrée dans et par le moment attributif, et contribue à lui conférer une dimension pratique. Enfin, cette opération semble - sinon suffisante étant donné qu'elle ne constitue qu'une des étapes du processus - nécessaire. Cette nécessité de la communication prend racine dans l'opération principale de la reconnaissance au sens de cette seconde strate sémantique, celle de l'attribution. Nous avons vu, en effet, que le moment attributif comporte une admission : celle du Reconnaisseur qui fait sienne cette connaissance « nouvelle », pratique, *sur* ou *de* l'objet. Par conséquent, cette étape correspond, simultanément, à l'affirmation et l'attestation, par ce dernier et pour lui-même, soit de la vérité, soit de l'authenticité, soit de la légitimité, soit de la légalité de son « dire de » dépendamment du contenu propositionnel et du contexte de l'affirmation. L'énoncé « je reconnais *x* comme *y* » peut donc se décomposer comme suit : « j'admets (j'affirme + j'atteste) que *x* peut être dit *y* et que cet *être-dit* (ou *y*) de *x* peut être dit *être de telle ou telle manière* ». La question qui surgit ici est la suivante : quel sens l'affirmation et l'attestation de la validité ou de la légitimité de ce « dire de » pourrait-elle avoir si elle demeurait simplement, intérieure, personnelle ?

Une première réponse à cette question peut être apportée par l'exemple suivant : la reconnaissance-admission d'une erreur ou d'une faute que l'on a commise. Dans le cas de l'erreur, si l'identification d'un calcul mathématique puis son évaluation comme étant faux ou contrevenant aux règles de l'arithmétique ne sont pas admises comme tel, à savoir acceptées en soi et pour soi puis communiquées comme telles, il n'est pas possible qu'elle soit dite re-connue, dans le sens de connue différemment, de même qu'il n'est pas possible qu'elle soit corrigée. Par ailleurs, dans ce cas précis, la communication de ces attribution et admission peut être indirecte, ou non linguistique, c'est-à-dire *s'ex-primer*, *s'ex-térioriser*, être ex-posée ou montrée via une (ré)action, celle de la correction du calcul. Il n'en demeure pas moins que cette correction implique préalablement la reconnaissance, l'évaluation comme erronée d'une opération mathématique et son admission comme

telle, pour pouvoir être réalisée. Il en va de même pour la faute. Si j'ai commis une faute morale, un mensonge ou une trahison, je peux le savoir ou le penser sans pour autant le reconnaître, c'est-à-dire conserver pour moi, intérieurement cette connaissance, sans l'admettre, sans l'avouer. Tant que cette connaissance n'est pas admise, à savoir tant que je n'atteste pas ou n'avoue pas cette faute, ou, selon l'étymologie du verbe, si elle n'est pas « *envoyée à* ou *vers* », « adressée » (à quelqu'un d'autre), elle demeure à l'état simple de pensée intérieure, de pur constat personnel, mais n'est pas *re-*connue, autrement dit, *connue ou abordée sous un autre mode - voire une autre perspective -* notamment celui de l'aveu. Par conséquent, elle ne peut-être ni compensée ni pardonnée par autrui. Là encore, sa reconnaissance peut s'effectuer sous un autre mode que celui purement linguistique d'un énoncé d'excuses : je peux - dans la finalité de montrer à Autrui que j'ai blessé que je regrette et donc, implicitement assume - *re-*connais - le caractère immoral de mon action - modifier mon comportement ou mon attitude, poser certains gestes, qui *ex-*primeront cette admission. Cette perspective met en lumière un aspect fondamental de la reconnaissance-admission en tant acte langagier ou corporel (geste, attitude) : son rôle prépondérant dans l'établissement ou le rétablissement de rapports apaisés ou conflictuels entre les personnes impliquées dans l'acte.

Un second niveau de réponse se situe dans le caractère toujours et déjà intersubjectif des actes recognitifs. Notamment, la distinction opérée par Bakhtine entre la proposition - unité de la langue - et l'énoncé - unité de l'interaction ou de la communication (verbale)<sup>450</sup> - nous permet de caractériser les processus de reconnaissance-admission comme déjà et toujours dialogiques. D'une part, les énoncés de reconnaissance-admission, de par leur dimension linguistique, conforte l'institution du langage : ils s'inscrivent dans une institution, toujours déjà donnée, constituée de règles et de normes qui structurent leur formation ; ils sont donc en relation - en dia-logue - avec cet ensemble de pratiques communicationnelles élaborées par d'autres, qu'ils confirment par l'usage et qui leur confèrent leur signification objective ou partielle<sup>451</sup>. D'autre part, et comme souligné précédemment, ils sont insérés dans un contexte. Ils sont donc le produit linguistique d'un locuteur socio-politiquement caractérisé dont ils traduisent, explicitement ou non, la position au sein d'un espace social déterminé, d'un « espace de raisons », un espace structuré par des pratiques communicationnelles. En d'autres termes, l'énoncé de reconnaissance-admission a un contact immédiat avec d'autres énoncés - ceux des Autres - de la sphère de communication dans laquelle il se situe et établit des liens - de reflet, de désaccord, de filiation, d'anticipation, etc. - avec ces derniers. Enfin, en tant qu'unité d'interaction, ils supposent un destinataire dont les réponses présumées influent, également situé, capable de les comprendre, de les saisir, les interpréter. En effet, il ne peut y avoir émergence et constitution de sens de cet énoncé que dans un rapport intersubjectif. Ou, dans les termes de Bakhtine : « [l]e sens ne s'actualise pas tout seul, il procède de

450 Bakhtine, « Les genres du discours. Problématique et définition », 265-272. Searle ne dit pas autre chose lorsqu'il écrit : « (...) les actes de langage (...) sont les unités minimales de base de la communication linguistique ». Searle, *Les actes de langage*, 52 et 58.

451 Cf. Bourdieu, *Ce que parler veut dire. L'économie des échanges linguistiques*, 15 : « [l]a grammaire ne définit que très partiellement le sens, et c'est dans la relation avec un marché que s'opère la détermination complète de la signification du discours. Une part et non la moindre, des déterminations qui font la définition pratique du sens, advient au discours automatiquement et du dehors ».

deux sens qui se rencontrent et entrent en contact. Il n'y a pas de « sens en soi ». Le sens n'existe que pour un autre sens, avec lequel il existe conjointement<sup>452</sup>». Dans cette perspective, un énoncé peut être dit tel que si, et seulement si, il s'adresse à un allocataire ; dans le cas contraire, il demeure un objet strictement linguistique et son étude relèverait simplement de ce domaine. Autrement dit, « le produit linguistique ne se réalise complètement comme message que s'il est traité comme tel », à savoir exprimé, communiqué, donc effectué, puis « déchiffré ». C'est la raison pour laquelle les énoncés, à l'instar du « Mot<sup>453</sup>» chez Bakhtine, sont des phénomènes métalinguistiques. C'est-à-dire qu'ils ont des auteurs, y compris collectifs, qui expriment dans ces derniers tout autant leurs positions personnelles vis-à-vis d'un objet, d'un problème ou d'un phénomène, autrement dit leurs visions du monde, que leurs attitudes envers les contenus des énoncés émis par d'autres personnes et auxquels ils se réfèrent, qu'ils transmettent ou critiquent. Ou, dans les termes de Bourdieu, « le mot (...) n'existe qu'immergé dans des situations<sup>454</sup>». C'est aussi pourquoi ils suscitent une attitude responsive des interlocuteurs qui se manifeste soit par d'autres énoncés soit par des réactions psychophysiologiques qui expriment leur appréciation ou désapprobation de ce qui a été dit. L'énoncé, en général, comme celui de reconnaissance-admission en particulier, est donc un élément constitutif des échanges interindividuels, il est un phénomène essentiellement social, une interaction communicationnelle.

Ce propos fonctionne également pour les actes de reconnaissance-admission qui ne sont pas, à strictement parler, des « énoncés », mais qui ne disent pas moins, dans et par leur effectuation, une reconnaissance. En effet, factuellement, un acte de reconnaissance-admission peut se communiquer via un geste, une attitude, une expression faciale autant que par un énoncé linguistique. Pensons à la reconnaissance affective de parents envers leur nouveau né ; au geste d'applaudissements de collègues de travail saluant les accomplissements professionnels de l'un des leurs ; ou encore à l'attitude contrite, tête et regard baissés, visage d'embarras, de celui qui reconnaît, silencieusement, sa faute. Ici, la reconnaissance-admission de la valeur spécifique, positive ou négative, accordée au nourrisson, au parcours remarquable d'un collaborateur ou à un comportement fautif, est exprimée et transmise sous le mode de la gestuelle ou de l'expression corporelle. Il n'en demeure pas moins que la finalité de l'acte est la communication de cette attribution de valeur. Ces attitudes disent, transmettent, la reconnaissance autant qu'elles la constituent. De même, à l'instar des énoncés linguistiques, ces expressions corporelles ou attitudeles s'inscrivent - sinon toutes, pour la plupart - dans un réseau de normes, institutionnalisées, codifiées, par des règles culturelles, morales ou sociales, et à ce titre, sont encadrées par « une procédure, reconnue par convention, dotée par convention d'un certain effet, et comprenant [l'effectuation de certains gestes ou attitudes] par

452 Bakhtine, « Les genres du discours. Problématique et définition », 366.

453 Le « Mot » (avec une majuscule) est un néologisme introduit par Patrick Sériot pour traduire le terme russe *slovo* qui renvoie en français non seulement au « mot » (au sens typographique du terme), mais aussi au langage, à la parole, à la langue. Pour plus de détails, voir Sériot, « Préface », 19. Bakhtine formule sa conception du « Mot » dans *La poétique de Dostoïevski* où il le définit comme phénomène métalinguistique.

454 Bourdieu, *Ce que parler veut dire. L'économie des échanges linguistiques*, 16.

certaines personnes dans certaines circonstances<sup>455</sup>». Je considère donc que ces actes recognitifs, pourtant allocutoires, fonctionnent comme des énoncés<sup>456</sup>.

Ainsi, la dernière opération ou étape du processus formant un énoncé - illocutoire ou allocutoire - de reconnaissance-admission constitue également sa finalité, à savoir la communication à Autrui de l'attribution de valeur préalablement - logiquement à tout le moins - conférée à *x*. Afin de mettre en évidence ce caractère constitutionnellement social et la force propre des énoncés de reconnaissance-admission, complétons l'analyse en les établissant d'abord comme des actes de langage, ensuite comme des actes communicationnels.

### 1.3. La reconnaissance-admission comme acte de langage (AL)

Au sein de cette seconde strate sémantique, la reconnaissance-admission désigne un processus essentiellement normatif dont les opérations successives - identification, attribution de valeur et expression de cette attribution - comportent une dimension linguistique indéniable. Il s'agit précisément d'un mécanisme d'attribution de valeur à un objet - qui exprime ou se traduit par l'octroi, implicite ou explicite, d'un ou différents statuts à cet objet de l'évaluation axiologique - dont les modalités (forme et contenu) diffèrent en fonction du genre et de l'espèce de l'objet ou de la catégorie sous laquelle une ou plusieurs de ses caractéristiques sont dites être. C'est donc un processus complexe, aux étapes variées et aux dimensions multiples : un *dire particulier de ou sur* un objet qui est conditionné, d'une part, par un contexte (*C*) et, d'autre part, par la place, la valeur ou le statut que le Reconnaisant accorde - et admet accorder - à cet objet au sein d'un espace social toujours déjà là et normé. Conséquemment, cette admission détermine les statuts secondaires conférables ou conférés à cet objet. C'est pourquoi ce *dire axiologique de* non seulement fait quelque chose, mais implique également des effets autant sur le Reconnu que sur le Reconnaisant. Dans cette perspective, l'énoncé de reconnaissance-admission correspond à un acte de communication, un acte performatif complexe comprenant des visées perlocutoires. Enfin, ce type particulier d'actes de langage nécessite une interprétation, plus précisément la détermination des conditions de possibilité de leur validité.

#### 1.3.1. Un acte performatif et illocutoire

Rappelons brièvement que la théorie des actes de langage (*speech acts theory*) a été conçue sous des auspices juridiques. En effet, c'est Adolf Reinach, philosophe du droit, qui l'a développée au début du siècle dernier via sa théorie des « actes sociaux ». Puis, c'est un autre philosophe du droit, Hebert Hart qui a contribué à sa renaissance aux côtés du second fondateur de cette théorie, son

455 Austin, *How to do things with words*, Lecture III, 26.

456 Sur une compréhension élargie du paradigme communicationnel, cf. Honneth & Voiron, « La théorie critique de l'École de Francfort et la théorie de la reconnaissance », in Honneth, *La société du mépris*, pp. 161-166 ; Honneth, « La reconnaissance comme idéologie », in Op. Cit., p. 253.

collègue à Oxford, John Austin<sup>457</sup>. Austin a développé cette théorie en réaction à certains excès de la philosophie analytique, tels que le néo-positivisme ou le positivisme logique, qui consistaient à ne prendre au sérieux que les énoncés scientifiques, plus précisément, les énoncés pouvant être désignés comme vrais ou faux à la suite d'une vérification expérimentale, considérant donc tous les autres - en particulier ceux appartenant aux domaines de l'éthique ou du droit - comme dépourvus de sens, de référent réel et relevant soit de la métaphysique soit de l'émotionnel. En tournant sa réflexion sur ces autres énoncés, ceux du langage ordinaire - félicitations, remerciements, salutations, ordres, souhaits, promesses, etc. - Austin a mis en valeur ce que nous avons mentionné ci-dessus en nous appuyant sur Bakhtine et Bourdieu : leur caractère essentiellement social. À savoir, le fait que ces énoncés ne sont pas en eux-mêmes et pour eux-mêmes des données autonomes et que leur sens ou leur intelligibilité ne peut se saisir que dans le cadre de relations et pratiques sociales entre celui/ceux qui parle et celui ou ceux auxquels il s'adresse. Ou, selon la formule synthétique de Ricœur, « signification et usage sont ici indissociables<sup>458</sup> ». Ces énoncés constituent donc des actes de langage ou de parole, des actes humains et sociaux d'un type spécifique, accomplis en parlant. En d'autres termes, en parlant, nous agissons sur autrui et plus largement sur le monde et toute théorie du langage est en quelque sorte partie prenante d'une théorie de l'action. Ce que Searle formulera par la suite ainsi : « [...] parler est une forme de comportement régi par des règles » ou encore « [...] parler c'est accomplir des actes selon les règles<sup>459</sup> ». En résumé, « l'énoncé n'est qu'un élément d'un acte humain social accompli dans un certain contexte historique intersubjectif<sup>460</sup> », plus spécifiquement un « espace (communicationnel) de raisons<sup>461</sup> ».

Concernant la théorie elle-même, et étant donné qu'il existe une vaste littérature sur le sujet, je vais me contenter ici de rappeler que son point de départ se situe dans la distinction de Austin entre les énoncés *constatifs* et les *performatifs*<sup>462</sup>. Les exemples contrastés souvent donnés sont : « la séance est levée » prononcé par un président d'assemblée et performatif atypique parce qu'énoncé à la troisième personne du singulier et « la séance est levée dans la plus grande confusion », énoncé constatif émanant d'un journaliste assistant, en observateur/rapporteur, au déroulement de ladite séance. Toutefois, Austin a revu cette distinction puisqu'il s'est aperçu que les constatifs ne sont qu'une sorte de performatifs. C'est aussi la raison pour laquelle, Austin puis Searle ont élaboré une théorie plus large des valeurs pragmatiques attachées aux énoncés : celle de l'illocutoire. Tout énoncé peut s'analyser à travers ses valeurs locutoire, illocutoire et perlocutoire<sup>463</sup>. Le locutoire se rapportant aux aspects proprement sémantiques des énoncés et le perlocutoires à leurs effets secondaires, souvent d'ordre psychologique, ces *pragmaticiens* se sont surtout intéressés à l'illocutoire (*in-locutio*), à savoir la valeur intentionnelle traduisant les visées plus ou moins

457 MacCormick et Bankowski, « La théorie des actes de langage et la théorie des actes juridiques », 195.

458 Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*, 206.

459 Searle, *Les actes de langage*, 53, 59, 76, 81, 93.

460 Amselek, « Le locutoire et l'illocutoire dans les énonciations relatives aux normes juridiques », 386-387.

461 Sellars, *Empirism and the philosophy of mind*, §36.

462 Austin, *How to do things with words*, Lecture I, 1-11.

463 *Ibid.*, Lecture X, 120-131.

explicites de l'énonciateur. L'illocutoire est donc ce qui confère au locutoire sa « valeur » ou sa « force » comme le précisent Austin et Searle. Ainsi, lorsque je dis à quelqu'un « bonjour ! », ce locutoire compose une partie de l'acte que je souhaite accomplir en prononçant ce mot, un acte social d'un type déterminé, un acte de salutation ou de civilité. En d'autres termes, en prononçant ce mot, je lui impartis et exerce cette fonction de salutation ou civilité. De même, lorsque je dis « merci » à quelqu'un, j'accomplis un autre type d'acte social, j'exerce ici une autre fonction ou lui confère une autre finalité. D'où, nous parlons toujours *pour* (informer, saluer, remercier, protester, accepter, etc.) et ces actes sociaux exécutés en parlant sont des performatifs c'est-à-dire qu'ils possèdent une force illocutoire, une finalité, explicite ou non, déterminée. Autrement dit, pour reprendre l'expression *post-Tractatus* de Wittgenstein, à chaque fois que nous parlons, nous plaçons notre dire dans un certain « jeu de langage<sup>464</sup> », un certain registre instrumental. Il est par ailleurs possible de situer notre dire sous divers registres : dans un même flux de paroles, je peux saluer quelqu'un et le féliciter. Ou encore, placez simultanément un même énoncé sous des registres différents. C'est le cas, par exemple, des didascalies dans un texte dramatique qui sont dotées d'une double fonction illocutoire dépendamment de leur destinataire : pour le lecteur, ce sont des indications descriptives ; pour l'acteur, ce sont des indications scéniques prescriptives. Austin a proposé cinq catégories d'actes illocutoires (AI) : les *verdictifs* consistent à juger, à se prononcer sur un fait ou une valeur dont on a aucune certitude (acquitter, condamner, comprendre, décréter, calculer, estimer, évaluer, classer, diagnostiquer, décrire, analyser, etc.) ; les *exercitifs*, à décider d'actions à suivre, ils concernent l'exercice de pouvoir et exécutent des verdicts concernant une conduite ou une justification (renvoyer, excommunier, nommer, commander, condamner, accorder, léguer, pardonner, démissionner, supplier, recommander, implorer, conseiller, proclamer, promulguer, dédier, déclarer ouvert ou clos, etc.) ; les *promissifs* ou *commissifs* promettent, prennent en charge quelque chose et obligent le locuteur à agir d'une certaine manière ou à poser une suite d'actions déterminées (promettre, faire le vœu de, s'engager à, garantir, convenir, contracter, avoir décidé, avoir l'intention, jurer de, consentir, favoriser, etc.) ; les *comportatifs* ou *comportementaux* réagissent aux actes et comportements des autres, aux événements qui les concernent, ce sont des expressions d'attitudes à l'égard de leur conduite ou de leur expérience (remercier, s'excuser, féliciter, compatir, critiquer, souhaiter la bienvenue, exprimer des doléances, bénir, maudire, protester, défier, porter un toast, etc.) ; les *expositifs* sont utilisés pour exposer des conceptions, conduire une argumentation, clarifier l'emploi des mots, assurer les références, expliquer une manière de voir (affirmer, nier, répondre, objecter, concéder, exemplifier, paraphraser, rapporter des propos, nier, décrire, corriger, mentionner, argumenter, dire, interpréter, témoigner, rapporter, illustrer, expliquer, signifier, se référer, etc.). Searle a affiné cette typologie esquissée par Austin

---

464 Wittgenstein, *Cahier Bleu*, 126 : « donner des ordres et y obéir ; poser des questions et y répondre ; décrire un événement ; inventer une histoire ; raconter une blague ; décrire une expérience immédiate ; faire des conjectures sur des événements du monde physique ; faire des hypothèses et des théories scientifiques ; saluer quelqu'un ; etc. »



- dont une faiblesse était de reposer essentiellement sur une classification de verbes<sup>465</sup>- en introduisant le « principe d'exprimabilité<sup>466</sup>» et, conséquemment à ce dernier, les notions d'intention du locuteur et de convention. Sur la base d'un faisceau de douze paramètres, réductibles à quatre types de conditions<sup>467</sup>, il distingue également cinq grandes classes d'actes illocutoires en fonction de ces quatre conditions dont leurs finalités illocutoires : les *assertifs* - ou parfois *représentatifs* - au sein desquels la visée illocutoire est de représenter comment les choses sont dans le monde (état psychologique : conviction, croyance ; direction d'ajustement : mots→monde) ; les *directifs* tels que les demandes, questions, ordres et conseils, expriment des propositions dont le but est que l'allocutaire accomplisse une action future dans le monde (état psychologique : volonté, besoin ou désir ; direction d'ajustement : monde→mots) ; les *commissifs* ou *promissifs* comme les promesses, acceptations, vœux et serments, expriment des propositions qui engagent le locuteur à accomplir des actions futures (état psychologique : sincérité de l'intention ; direction d'ajustement : monde→mots) ; les *expressifs*, par exemple les excuses, remerciements, félicitations, louanges, expriment l'état mental ou psychologique du locuteur à propos d'états de choses dont ils présupposent en général l'existence dans le monde (∅ direction d'ajustement) ; et les *déclaratifs* tels que les licenciements, ajournements, bénédictions, ratifications, déclarations officielles, ont pour but d'instaurer une réalité (état psychologique : croyance ; double direction d'ajustement : mots↔monde). Cette première taxonomie avait pour défaut de ne pas pouvoir intégrer certains actes illocutoires, les refus par exemple. Afin d'y pallier, Searle suppose l'existence de forces illocutoires complexes. Il développe avec Vanderveken<sup>468</sup> l'idée qu'une force illocutoire est le produit d'une association d'opérations ajoutées aux forces illocutoires de base sus-mentionnées. Vanderveken l'exprime ainsi : « (...) d'autres actes illocutoires, comme les AL conditionnels ou les AI de dénégation, ont une forme logique plus complexe qui n'est pas réductible à celle des AI élémentaires. Ainsi, les AI conditionnels sont des AL complexes de forme  $P \rightarrow F(Q)$  dont le but est d'accomplir, de manière non catégorielle, un AI  $F(Q)$ , mais sous/à la condition que la proposition  $P$  soit vraie. Une offre, par exemple, est une promesse qui n'est pas catégorielle, mais conditionnelle à son acceptation par l'allocutaire<sup>469</sup>». Sans aller plus avant dans ce rappel, je souhaite tout de même relever deux éléments qui constituent les apports les plus importants de cette théorie. Le premier est d'avoir souligné l'incomplétude du locutoire. En effet, ce dernier doit être resitué dans la fonction illocutoire que le locuteur, dans un contexte particulier, a choisi de lui assigner ou d'exercer. C'est donc dans le cadre de cette visée et contexte que le locutoire acquiert sa signification véritable qu'il

465 Searle, « Taxonomie des actes illocutoires », *Sens et expression*, 39-70. Pour plus de détails sur ce point, cf. Anquetil, *Représentation et traitement des actes de langage indirects*, 34-37.

466 Searle, « 1.5 Le principe d'exprimabilité », *Sens et expression*, 55-58.

467 Le but illocutoire ; la direction d'ajustement entre les mots et le monde ; l'état psychologique exprimé (condition de sincérité de l'acte) ; l'intensité dans l'expression du but illocutoire ; le statut du locuteur et de l'auditeur (conditions préparatoires) ; la manière dont l'énonciation se rattache aux intérêts propres du locuteur et de l'auditeur ; le rapport avec le reste du discours ou contexte discursif ; le contenu propositionnel ; le caractère institutionnel (extra-linguistique) des actes illocutoires (AI) ; l'usage performatif des verbes ; le style dans l'accomplissement des AI ; et la nature des AL (actes de langage à proprement parlé & actes accomplis comme tels). Les quatre conditions principales sont : deux conditions essentielles (but illocutoire et contenu propositionnel) ; la condition de sincérité ; les conditions préparatoires.

468 Searle et Vanderveken, *Foundations of illocutionary logic*.

469 Vanderveken, *Meaning and speech acts*, 13.

s'agit d'interpréter. Dans cette perspective, la théorie des actes de langage porte sur la relation entre les signes employés, le contexte de leur emploi et leurs interprètes. C'est aussi la raison pour laquelle, si le contenu propositionnel d'un acte de langage peut obéir à des conditions de vérité, l'acte illocutoire, lui et comme toute action humaine, répond à des conditions de succès et de satisfaction<sup>470</sup>. Selon Searle, l'acte illocutoire peut être accompli, mais défectueux lorsqu'il ne remplit pas l'une des conditions propres à sa catégorie<sup>471</sup>. Le second apport de cette théorie est d'avoir mis en évidence l'irréductibilité de la fonction illocutoire au locutoire : la finalité assignée à l'illocutoire lui est transcendante, autrement dit, elle n'est pas une propriété du locutoire. Certes, le locuteur peut, parfois, exprimer clairement le but illocutoire qu'il vise ou indiquer explicitement le type d'acte de langage qu'il accomplit. Dans ce cas, l'acte sera un performatif explicite, tel que « je t'ordonne de venir ». À l'inverse, « viens ici ! » sera un performatif « primaire », implicite. Mais dans ces deux cas, la visée illocutoire ne dépend pas de la forme du locutoire, mais bien de l'intention du locuteur. En d'autres termes, la fonction de l'énonciation est irréductible au locutoire, c'est une donnée extérieure qui peut se signaler, se refléter, distinctement ou tacitement dans l'énoncé aussi bien que dans d'autres éléments de l'acte d'énonciation, entre autres, l'intonation de la voix, la gestuelle, le regard, etc.

À partir de là, voyons à quel.s type.s d'acte.s illocutoire.s peuvent, de manière générale, correspondre les énoncés de reconnaissance-admission. Que fait un énoncé de reconnaissance-admission idéal-typique<sup>472</sup>? Quels sont ses effets possibles ?

Premièrement, à travers l'attribution axiologique, l'énoncé de reconnaissance-admission prend la forme d'un acte performatif puisqu'il « fait ce qu'il dit » : lorsqu'il dit *reconnaître x comme y*, le locuteur *attribue une valeur* à ce *x*, il *l'évalue*, et de ce fait même lui *confère une position, un statut*, dans le contexte au sein duquel il parle en même temps qu'il *témoigne de cette attribution*, à savoir qu'il exprime une connaissance nouvelle ou d'un type particulier, ici axiologique, sur *x*. D'où, via les opérations d'admettre *x* comme *y* et d'attester de cette attribution, l'énoncé de reconnaissance au sens de cette seconde strate sémantique se classe d'abord dans la catégorie des énoncés performatifs au sens élaboré par Austin, à savoir des énoncés de forme indicative, se présentant comme des affirmations ou descriptions d'événements, mais qui possèdent la propriété d'effectuer, de réaliser ou d'accomplir les événements décrits<sup>473</sup>. Formulé autrement, la performativité d'un énoncé de reconnaissance-admission découle du fait qu'il s'agit d'un AL dirigé vers une intervention active dans le monde. Notons par ailleurs qu'un énoncé de reconnaissance-admission peut également avoir

470 Les conditions de succès d'un acte illocutoire sont les conditions qui doivent être remplies dans un contexte possible d'énonciation pour que le locuteur réussisse à accomplir cet acte dans ce contexte. Dans le cas de la promesse, les conditions de succès sont l'engagement du locuteur à accomplir ce qu'il promet. Les conditions de satisfaction correspondent à celles qui doivent être accomplies pour que cet acte se réalise ou soit satisfait dans le monde du contexte en question. Par exemple, la condition de satisfaction de la promesse est que le locuteur l'accomplisse. La notion d'insuccès est celle élaborée par Austin. Cf. Austin, *How to do things with words*, Lectures II & III, 12-38.

471 Searle, *Les actes de langage*, 95.

472 Weber, *Essais sur la théorie de la science*, 181 : « On obtient un idéaltype en accentuant unilatéralement un ou plusieurs points de vue et en enchaînant une multitude de phénomènes donnés isolément, diffus et discrets, que l'on trouve tantôt en grand nombre, tantôt en petit nombre et par endroits pas du tout, qu'on ordonne selon les précédents points de vue unilatéralement, pour former un *tableau de pensée* homogène. On ne trouvera nulle part empiriquement un pareil tableau dans sa pureté conceptuelle : *il est une utopie* ».

473 Austin, *How to do things with words*, Lecture X, 6.

la forme d'un performatif implicite si sa formulation ne comporte pas explicitement le verbe « reconnaître ». En effet, l'énoncé « Jeanne est une bonne hortultrice » peut s'entendre aussi, dépendamment du contexte, comme la formulation elliptique de « je reconnais que Jeanne est une bonne hortultrice ». Pour des raisons évidentes de cohérence et concision du propos, je n'envisage dans ce travail que les énoncés explicites de reconnaissance-admission de forme générale : « je/nous reconnais.sons  $x$  comme  $y$  ».

De plus, il semblerait bien que cet acte de langage relève de différents types d'actes illocutoire puisqu'un énoncé de reconnaissance-admission est un processus composé d'opérations aux contenus et dimensions différentes. En effet, si l'on part simplement du marqueur de force illocutionnaire qu'est le verbe « reconnaître », force est d'admettre qu'il relève aussi bien de la classe des expositifs, des commissifs et des verdictifs selon la classification austinienne ou tout à la fois des assertifs, des promissifs et des déclaratifs selon celle de Searle. Bien entendu, ce qui permettrait de distinguer à quelle classe un énoncé de reconnaissance-admission appartient à l'une ou l'autre de ces catégories sont séparément ou conjointement (1) le but illocutoire assigné à l'acte par le locuteur, (2) le contexte au sens large (chez Searle : état psychologique et conditions préparatoires) dans lequel l'acte est énoncé et (3) le contenu propositionnel. Il n'empêche qu'un énoncé de reconnaissance-admission, du fait même du processus qu'il recouvre, est difficilement rattachable à une seule de ces classes, et ce, quel que soit son contexte, sa visée illocutoire et son contenu propositionnel.

Revenons aux trois ensembles précédents d'exemples et voyons comment les caractériser en tant qu'acte de langage. Soit, Ensemble I : (a) « je reconnais l'utilité de ce téléphone ». Ensemble II (b) « je reconnais que cette loi est injuste » ; (c) « je reconnais m'être mal comportée » ; (d) « je reconnais le génocide des Amérindiens ». Ensemble III : (e) « je reconnais  $L$  comme mon fils » ; (f) « je reconnais que ma voisine a le pouce vert ». Au sein de ces énoncés, l'objet ( $x$ ) est reconnu comme ( $y$ ). Pour l'analyse,  $M$  correspond au monde commun ;  $C$  au contexte et  $S$  au statut dans le sens général de situation de ( $x$ ) dans  $M$ . Cela donne :

\* Pour l'exemple (a) de l'ensemble I :

= Je reconnais l'utilité ( $y$ ) de ce téléphone ( $x$ )

[(1 = (j'identifie, au sein de ( $M$ ) et en fonction de ( $C$ ), ( $x$ )) / (le classe dans l'espèce outil communicationnel portatif))

+ (2 = (je lui attribue la valeur ( $y$ ) en fonction de (1) et de ( $C$ ) et conséquemment (le (re)situe ( $S'$ ) au sein de ( $M$ ) en fonction de ( $y$ ) et ( $C$ ))

+ (3 = (j'atteste de cette attribution (2) au sein de ( $M$ ) et conséquemment (j'engage ici la sincérité, l'authenticité de mon attribution (2)))]

- but illocutoire : assertif ; déclaratif // directif ; expressif

- direction d'ajustement : mots→monde et mots↔monde
- état psychologique : conviction, croyance
- condition de sincérité : requise
- contenu propositionnel : attribution d'une valeur positive à une chose

Si l'on ajoute un contexte du type : je suis en conversation avec un proche à la recherche d'un nouveau téléphone ou tout simplement insatisfait de son cellulaire actuel. Mon intention ici ou but illocutoire pourrait être de lui suggérer voire le convaincre d'en acquérir un identique au mien. Dans ce cas, la visée illocutoire d'essayer de l'amener à faire quelque chose s'ajoutera à ma déclaration assertive et l'acte sera également directif. Un autre contexte tel que celui d'un partage entre moi et ce proche autour de l'utilité de nos téléphones respectifs viendrait conférer à mon énoncé la visée illocutoire de transmettre mon état psychologique (satisfaction) et l'acte sera dans ce cas à dominante expressive. Dans tous les cas, cet acte confère à cet objet un nouveau statut pratique ( $S'$ ), le re-situe d'une manière particulière au sein de  $M$ .

\* Pour l'exemple (b) de l'ensemble II<sup>474</sup>:

= je reconnais que cette loi ( $x$ ) est injuste ( $y$ )

[(1 = (j'identifie, au sein de ( $M$ ) et en fonction de ( $C$ ), ( $x$ )) / (le classe comme fait institutionnel /entité normative/loi positive))

+ (2 = (je lui attribue la valeur ( $y$ ) en fonction de (1) et de ( $C$ ) et conséquemment (le (re)situe ( $S'$ ) au sein de ( $M$ ) en fonction de ( $y$ ) et ( $C$ ))

+ (3 = (j'atteste de cette attribution (2) au sein de ( $M$ ) et conséquemment (j'engage ici la sincérité, l'authenticité de mon attribution (2))]

- buts illocutoires : assertif ; déclaratif // expressif ; promissif ; directif

- directions d'ajustement : mots→monde et mots↔monde

- état psychologique : conviction, croyance, déplaisir

- condition de sincérité : requise

- contenu propositionnel : attribution d'une valeur négative à une entité normative

Dans ce cas spécifique d'attribution d'une valeur négative à un fait institutionnel<sup>475</sup> (contenu propositionnel), l'acte comporte une troisième visée illocutoire, celle expressive puisque j'exprime ici un état psychologique de déplaisir vis-à-vis d'un état des choses. Selon le contexte, il pourra aussi être directif, car, de par cette attribution de valeur négative, peut aussi s'exprime mon désir d'amener l'auditeur à réagir, à poser une action qui viendrait modifier cet état de choses ainsi que promissif puisque cette attestation du caractère négatif de l'entité normative devrait logiquement

<sup>474</sup> L'exemple (d) est l'objet du chapitre IV.

<sup>475</sup> Searle, « 2.7 Distinction entre faits bruts et faits institutionnels », *Les actes de langage*, 91-94.

m'engager à adopter une conduite future qui pourrait modifier cet état de choses ou en atténuer le caractère négatif. Ici, l'acte confère un statut, réévalué négativement ( $S$ ) à l'objet, c'est-à-dire qu'il lui ôte ou refuse, théoriquement au moins, cette place qu'il occupe au sein de  $M$ .

\* Pour l'exemple (c) de l'ensemble II :

= je reconnais m'être mal ( $y$ ) comportée ( $x$ )

[(1 = (j'identifie, au sein de ( $M$ ) et en fonction de ( $C$ ), ( $x$ )) / (le classe comme comportement humain, action))

+ (2 = (je lui attribue la valeur ( $y$ ) en fonction de (1) et de ( $C$ ) et conséquemment (le (re)situe ( $S'$ ) au sein de ( $M$ ) en fonction de ( $y$ ) et ( $C$ ))

+ (3 = (j'atteste de cette attribution et re-situation de ( $x$ ) (2) au sein de ( $M$ ) et conséquemment (j'engage ici la sincérité, l'authenticité de mon attribution (2))]

- buts illocutoires : assertif ; déclaratif // promissif ; expressif

- directions d'ajustement : mots→monde et mots↔monde

- état psychologique : conviction, croyance // désir, regret

- condition de sincérité : requise

- contenu propositionnel : attribution d'une valeur négative à mon action = établissement d'une relation de responsabilité entre moi et ( $x$ )

Cet exemple correspond à l'attribution d'une valeur négative, à savoir contra-normative ici, à une action, un geste ou une parole posée dans une de mes interactions passées avec un autre individu et donc à sa re-situation ( $S$ ) au sein de  $M$  : cet acte n'est plus un simple geste anodin, mais quelque chose qui, pour des raisons normatives, est considéré comme n'ayant pas de « place » au sein de  $M$  et qu'il convient de corriger. Il s'agit précisément d'un énoncé de reconnaissance-admission de 'faute' qui peut selon le contexte ( $C$ ) correspondre soit à une faute morale (comportement déplacé ou insultant dans une interaction avec un parent ou un collègue de travail, etc.) soit à un délit ou un crime (vol, agression physique ou verbale contrevenant à une loi positive, etc.). Reconnaissance qui correspond à un aveu et du même coup à une admission de responsabilité : j'admets avoir agi de manière incorrecte, précisément d'une manière qui allait à l'encontre de certaines règles institutionnelles, et j'en atteste la responsabilité dans le sens ici à tout le moins d'imputabilité. Cet énoncé assertif-déclaratif porte donc sur un fait institutionnel auquel une valence négative est attribuée en raison de normes morales, sociales ou juridiques. L'une des conséquences de cet énoncé est celle qui découle de la re-situation de ( $x$ ) au sein de  $M$  et qui affecte aussi, via la notion de responsabilité, mes propres place ou statut ( $S$ ) au sein de  $M$  duquel je peux être mise à l'écart ou exclue dépendamment de la nature de ma *faute* (renvoi, privation de droits positifs, etc.). De plus, selon ( $C$ ), il est également susceptible d'exprimer - implicitement ou via une

gestuelle caractéristique (regard fuyant, visage contrit, tête baissée, ton frustré, etc.) - l'état d'esprit dans lequel je me situe par rapport à cet objet : je peux, lors de l'énonciation, éprouver, ou non, du regret de m'être laissée aller à un comportement inapproprié envers un aîné, ressentir de la honte de n'avoir pas réussi à conserver mon calme devant mes collègues de travail ou encore de la colère envers moi pour cette même raison. Dans cette perspective, l'énoncé comporte une dimension expressive qui accompagne, voire confirme, tacitement ou clairement, l'attestation déclarative de ma *faute*. De même, cet énoncé de reconnaissance-admission de responsabilité contient une visée promissive - puisque, logiquement, il suppose certains comportements à adopter à sa suite : par exemple, s'excuser -, mais aussi une certaine attente envers l'allocutaire - par exemple, celle d'être excusée ou pardonnée. Attente qui induit, par mon énoncé de reconnaissance-admission, celle de retrouver la place ou le statut (*S*) dont je bénéficiais avant (*x*).

\* Pour l'exemple (e) de l'ensemble III :

= je reconnais *L. (x)* comme mon fils (*y*)

[(1 = (j'identifie, au sein de (*M*) et en fonction de (*C*), (*x*)) / (le classe comme être humain))

+ (2 = (je lui attribue la valeur (*y*) en fonction de (1) et de (*C*) et conséquemment (le (re)situe (*S'*) au sein de (*M*) en fonction de (*y*) et (*C*))

+ (3 = (j'atteste de cette attribution et re-situation de (*x*) (2) au sein de (*M*) et conséquemment (j'engage ici la sincérité, l'authenticité de mon attribution (2))]

- buts illocutoires : assertif ; déclaratif // promissif ; expressif

- directions d'ajustement : mots→monde et mots↔monde

- état psychologique : conviction, croyance, désir

- condition de sincérité : requise

- contenu propositionnel : attribution d'une valeur spécifique à un être humain = établissement d'une relation privilégiée ou particulière entre moi et (*x*)

Ce cas est intéressant de par la particularité du Reconnu. Certes, en reconnaissant *L.* comme mon fils, je lui attribue, dans *C*, et au sein de *M*, une place, un statut, particuliers voire privilégiés. De ce fait, la visée promissive est inhérente ici à l'énoncé puisqu'il m'engage, moralement à tout le moins, à adopter une conduite précise envers *L. (x)*. Autrement dit, il signifie aussi ma responsabilité morale envers *L.* tout autant que mon admission de cette responsabilité. Or, la reconnaissance de filiation correspond également à un fait institutionnel. D'où, le caractère engageant de l'acte prend ici une dimension supplémentaire, juridique, et qui peut devenir prépondérante selon le contexte. Par exemple, dans le cas où cet énoncé est prononcé dans le cadre légal d'une déclaration de naissance ou au cours d'un procès entraînant, du même coup, ma responsabilité juridique. Dans un tout autre registre, cet énoncé peut même être implicite : « c'est mon fils ! » dis-je, fière comme Artaban ou

« comme Viala », lors d'un événement artistique ou sportif durant lequel il se distingue. Dans ce contexte, la dimension expressive dominera sans pour autant annuler celle assertive-déclarative (contenu propositionnel implicite = « action ou capacité ou performance bonne, réussie ») de l'attribution et de sa re-situation ( $S'$ ) au sein de  $M$ , ni, dans ce cas précis, ma responsabilité (qu'implicitement et en quelque sorte, je revendique ici)

\* Pour l'exemple (f) de l'ensemble III :

= je reconnais que Jeanne ( $x'$ ) a le 'pouce ( $x$ ) vert ( $y$ )'

[(1 = (j'identifie, au sein de ( $M$ ) et en fonction de ( $C$ ), ( $x$ )) / (le classe comme compétence d'un être humain))

+ (2 = (je lui attribue la valeur ( $y$ ) en fonction de (1) et de ( $C$ ) et conséquemment (le ( $x'$ ) (re)situé ( $S'$ ) au sein de ( $M$ ) en fonction de ( $y$ ) et ( $C$ ))

+ (3 = (j'atteste de cette attribution (2) au sein de ( $M$ ) et conséquemment (j'engage ici la sincérité, l'authenticité de mon attribution (2))]

- buts illocutoires : assertif ; déclaratif // promissif ; expressif

- directions d'ajustement : mots→monde ; mots↔monde ; monde→mots

- état psychologique : conviction, croyance, désir

- condition de sincérité : requise

- contenu propositionnel : attribution d'une valeur positive à une compétence humaine

Selon le contexte, notamment lors d'une conversation avec un Tiers, cet énoncé peut chercher à transmettre mon admiration pour les compétences de Jeanne. Si c'est le cas, l'énoncé aura également une visée illocutoire expressive. De plus, dans cet exemple, le caractère promissif de l'acte découle de son contenu propositionnel, à savoir l'attribution d'une valeur positive à des aptitudes de Jeanne, et correspond à des attitudes, gestes ou paroles que je devrais adopter ou exprimer envers ou à Jeanne, tels que des félicitations, des applaudissements, des compliments, voire selon le contexte, des compliments ou une recommandation de ses services à d'autres personnes. Toutefois, l'acte demeure une déclaration assertive, de même qu'il donne, transitivement, à Jeanne un statut spécifique ( $S$ ) au sein de  $M$ .

De cette analyse succincte, il est possible de définir, de manière générale, un énoncé de reconnaissance-admission comme un AI, précisément une déclaration assertive comportant *de facto* une double direction d'ajustement et auquel une ou plusieurs visées illocutoires peuvent être ajoutées en fonction du contenu propositionnel et du contexte d'énonciation. C'est donc un AI complexe qui, dans un même énoncé et selon le contexte, peut comporter une superposition d'AI. Il est même doublement complexe puisque, d'une part (1) il semble bien que sa valeur primitive soit

celle, déjà combinée, d'une déclaration assertive et que, d'autre part (2) cette visée illocutoire fondamentale peut se doubler d'autres visées illocutoires. D'où, ici, (1) « dire, c'est faire plusieurs choses à la fois » ou (2) « dire c'est faire une chose sous les apparences d'une autre<sup>476</sup> ». C'est la raison pour laquelle, dans ce second cas, il convient de le définir comme un acte de langage indirect (ALI). Cette catégorie d'acte, introduite par Searle<sup>477</sup>, s'enracine dans la notion d'intention - centrale chez cet auteur, puisqu'elle structure la classification des AI<sup>478</sup>- et dans l'observation d'une pratique courante, à savoir le fait qu'un locuteur, en prononçant un énoncé, veuille certes dire ce qu'il dit, tout en voulant dire aussi quelque chose d'autre<sup>479</sup>. L'ALI correspond donc à « un acte illocutoire accompli par le biais d'un autre acte illocutoire<sup>480</sup> ». Concisément, et de manière suffisante pour l'analyse<sup>481</sup>, retenons d'abord (1) qu'un ALI est « un acte de langage généré par un ALD sous-jacent<sup>482</sup> » dans le cas des énoncés de reconnaissance-admission, l'ALD ou AI est celui de la déclaration assertive. Ensuite, (2) que la visée « dérivée<sup>483</sup> » n'annule pas la visée primitive de l'ALD sous-jacent, au contraire, elle s'y joint. Ce que Anquetil formule ainsi : « la valeur primitive n'est donc pas absorbée par celle qu'elle a générée durant le processus de dérivation illocutoire, et cela, même si la valeur dérivée est cristallisée en langue<sup>484</sup> ». Comme les exemples l'ont montré, il demeure possible d'ordonner hiérarchiquement ces visées en fonction du contexte. Le contexte joue donc un rôle prépondérant dans l'identification de la *valeur interactive*<sup>485</sup> de l'énoncé de reconnaissance-admission. L'énoncé de reconnaissance-admission est donc d'abord un AI déclaratif-assertif qui, dans certains cas, c'est-à-dire en fonction du contexte, peut être caractérisé comme un ALI sans pour autant perdre sa visée illocutoire de base. Dans cette perspective, l'énoncé de reconnaissance-admission en tant qu'assertif a pour but d'engager le locuteur, à des degrés divers, à ce que quelque chose soit effectivement ce qu'il affirme. Son accomplissement sera réussi s'il instaure la correspondance voulue entre le contenu propositionnel et la réalité. En tant que déclaratif, l'énoncé de reconnaissance réalise l'état de choses représenté dans la proposition, lui confère une existence. L'acte ici sera réussi s'il instaure la correspondance voulue entre le contenu propositionnel et la réalité. Et, pour accomplir comme il faut un tel acte - comme celui de déclarer la guerre - cela nécessite un certain nombre de conditions (*felicity conditions*) qui sont aussi en rapport nécessaire avec des institutions extra-linguistiques, à savoir des systèmes de règles qui viennent s'ajouter aux règles constitutives du langage - la guerre est un fait institutionnel, un fait qui « suppose l'existence de certaines institutions humaines<sup>486</sup> ». Searle définit l'acte d'accomplir une

476 Kebrat-Orecchioni, *Les actes de langage dans le discours*, 33.

477 Searle, « Indirect speech acts », 59-82.

478 Anquetil, *Représentation et traitement des actes de langage indirects*, 47-54.

479 Cf. l'énoncé analysé par Searle : « Peux-tu attraper le sel ? ». Searle, (1975), *Op. Cit.*, p. 60.

480 Anquetil, *Représentation et traitement des actes de langage indirects*, 12.

481 L'analyse strictement linguistique des énoncés de reconnaissance-admission n'étant pas la finalité de ce travail, j'appuie mon propos sur le travail approfondi de Anquetil consacré aux ALI et n'en retiens que ce qui peut éclairer ma réflexion.

482 Anquetil, *Représentation et traitement des actes de langage indirects*, 65.

483 *Ibid.* Anquetil à la suite de Searle parle de « valeur dérivée ». Cependant, dans le contexte de mon travail et par souci de clarté, je préfère user du terme de « visée » qui a en plus le mérite de conserver la notion d'intentionnalité des AL.

484 *Ibid.*, 65.

485 Kebrat-Orecchioni, *Les actes de langage dans le discours*, chapitre 3 : selon cet auteur il faut distinguer la valeur illocutoire d'un énoncé, à savoir sa valeur hors-contexte et sa valeur interactive, à savoir sa valeur en contexte, en relation avec des actes antérieurs par exemple.

486 Searle, *Les actes de langage*, 92.



promesse comme un fait institutionnel<sup>487</sup>. Étant donné sa dimension essentiellement axiologique ou normative au sens large, l'acte d'énoncer une reconnaissance-admission est aussi un fait institutionnel. Le problème qui se pose dans le cas de cet AL complexe est celui, soulevé par Searle, à propos des ALI : « (...) comment est-il possible pour l'allocutaire de comprendre l'ALI lorsque la phrase, qu'il entend et comprend, signifie autre chose [?]<sup>488</sup> ». Afin de répondre à cette question, j'émetts ici une double hypothèse. D'une part, les conditions de réussite ou succès d'un énoncé de reconnaissance-admission - autrement dit ce qui permet de juger non seulement de la validité du contenu propositionnel de l'acte, mais aussi de la sincérité du locuteur - sont en fait l'effectuation des implications normatives qui le fondent, à savoir, (1) l'attribution implicite d'un statut liminaire via celle de statuts secondaires et (2) la réalisation des engagements contractés lors, dans et par l'énoncé lui-même, conséquemment à cette attribution implicite. D'autre part, et en raison de la complexité constitutive de cet AI, l'un des outils permettant l'appréciation de l'effectivité de ces conditions de succès de l'acte est, entre autres, la présence de phénomènes affectifs engendrés par ce dernier. Puisque l'objectif de ce chapitre est d'établir le caractère d'AI des énoncés de reconnaissance-admission, je développe d'abord l'idée d'attribution implicite de statut liminaire au point 2.3. Dans les chapitres III et IV, je teste respectivement les première et seconde partie de cette hypothèse.

Ainsi, comme tout acte de langage, l'énoncé d'admission-reconnaissance accomplit au moins trois actes différents : il dit quelque chose dans une langue donnée (acte locutoire) ; il accomplit quelque chose en le disant (acte illocutoire) et de ce fait même transforme les rapports entre les interlocuteurs ; enfin, il produit des effets, intentionnels ou non, sur l'allocutaire, mais également, c'est une autre hypothèse ici, sur le locuteur lui-même (acte perlocutoire). Vérifions cette dernière.

### 1.3.2. Un acte *perlocutoire* (AP)

L'acte perlocutoire est défini par Austin comme « le fait d'arriver à certaines conséquences en disant quelque chose<sup>489</sup> ». Il constitue un aspect téléologique de l'énonciation lorsqu'elle comprend une visée qui n'est pas explicitement contenue en elle. Par exemple, une question rhétorique peut être prononcée dans l'intention de faire réagir l'allocutaire, lui faire plaisir ou le troubler. Dans ce cas, cette intention constituera la dimension perlocutoire de l'acte. De plus, Austin signale la nécessité de « distinguer entre les actions qui ont un objet perlocutoire (convaincre, persuader) de celles qui ne produisent qu'une suite (ou conséquence) perlocutoire<sup>490</sup> ». Il précise par ailleurs que

---

<sup>487</sup> *Ibid.*, 93.

<sup>488</sup> Searle, « Indirect speech acts », 60.

<sup>489</sup> Austin, *How to do things with words*, Lecture X, 120. Voir aussi : 106 : « l'acte perlocutoire peut inclure ce qui est, en quelque sorte, des conséquences, comme lorsque nous disons : « en faisant x, je faisais y » : nous déclenchons toujours une étendue plus ou moins grande de 'conséquences' dont certaines peuvent être 'involontaires' » ; 109 : « [c]ar il est clair que tout acte perlocutoire, ou presque, est susceptible d'être provoqué, dans des circonstances suffisamment spéciales, par l'émission, avec ou sans calcul, de quelque énoncé que ce soit, et en particulier par un simple énoncé constatif (si tant est qu'il existe un tel animal) ».

<sup>490</sup> Austin, *How to do things with words*, Lecture IX, 117.

certaines actes perlocutoires consistent souvent en des « conséquences » (*sequels*) plutôt qu'ils n'ont des « objets » (*objects*), c'est le cas des actes illocutoires qui n'ont pas de formule illocutoire<sup>491</sup>.

C'est la raison pour laquelle « je peux vous surprendre ou vous bouleverser ou vous humilier bien qu'il n'y ait pas de formule illocutoire par laquelle je vous surprends : « je vous surprends par...<sup>492</sup> ». Enfin, il ajoute que ces actes perlocutoires ont pour « caractéristique » d'accomplir ces effets « additionnellement ou entièrement par des moyens non-locutoires<sup>493</sup> ». Il illustre ce point par l'exemple de l'intimidation qui peut être provoquée par l'agitation d'un bâton ou d'un pistolet dirigé vers l'allocutaire. Cette analyse conduit Searle à distinguer l'intention de produire un acte illocutoire de celle de produire une suite perlocutoire : « [d]it de façon sommaire, Grice définit en fait la signification comme l'intention d'accomplir un acte perlocutoire, mais dire quelque chose, et vouloir le signifier concerne l'intention de réaliser un acte illocutoire, et pas nécessairement un acte perlocutoire<sup>494</sup> ». Autrement dit, l'acte perlocutoire est surtout la conséquence ou l'effet possible, intentionnel ou non, d'un acte illocutoire. C'est pourquoi je préfère plutôt de parler de « visée perlocutoire<sup>495</sup> » d'un acte illocutoire. En effet, un acte illocutoire peut avoir des conséquences ou effets divers et multiples, intentionnels ou non. Certaines de ces visées sont consubstantielles à l'acte illocutoire : c'est le cas de celles engendrées par le but illocutoire et qui par conséquent allouent l'identification de la visée illocutoire de l'acte<sup>496</sup>. En d'autres termes, les AL possèdent un caractère fonctionnel dans la mesure où ils « sont censés produire des effets conventionnels déterminés sur le monde<sup>497</sup> ». Ce caractère est mis en évidence par Sadock qui suggère que les AL « ont ordinairement trois aspects communicationnels différents, à savoir : (1) un *aspect informationnel ou représentationnel* (INF) au sein duquel des négociations conversationnelles sont conduites en termes de propositions pouvant être jugées exactes par rapport à des mondes réel ou possible. (2) un *aspect effectif, social* (EF) par le biais duquel des effets conventionnels sont accomplis sur des caractéristiques socialement déterminées du monde. (3) un *aspect émotif ou affectif* (AF) utilisé comme moyen d'évacuer ou exposer les sentiments réels ou apparents du locuteur<sup>498</sup> ». Toutefois, certaines visées perlocutoires ne sont pas inhérentes à l'AI. C'est pourquoi Anquetil propose de distinguer entre « la *visée perlocutoire canonique* qui est conventionnellement attachée à l'énoncé » des « *visées perlocutoires discordantes* qui ne sont pas données à observer par le locuteur, mais qui peuvent être malgré tout intentionnelles<sup>499</sup> ». Ces visées perlocutoires discordantes, ajoute-t-elle, correspondent à un « type d'intention [qui] n'entretient pas de lien conventionnel avec l'acte illocutoire<sup>500</sup> ». Je souhaite utiliser cette distinction entre les visées perlocutoires tout en la modifiant quelque peu. En effet, Anquetil semble assimiler entièrement la

491 *Ibid.*

492 *Ibid.*

493 *Ibid.*

494 Searle, *Les actes de langage*, 84, 86.

495 J'emprunte cette notion à Anquetil qui l'attribue à Valency, G. Cf. Anquetil, *Représentation et traitement des actes de langage indirects*, 84.

496 *Ibid.*, 85.

497 *Ibid.*, 84.

498 Sadock, « Toward a grammatically realistic typology of speech acts », 397. Je souligne.

499 Anquetil, *Représentation et traitement des actes de langage indirects*, 86.

500 Anquetil, *Représentation et traitement des actes de langage indirects*, 89.

visée perlocutoire canonique avec le but illocutoire lui-même<sup>501</sup>. Pour ma part, je considère que certains actes illocutoires, de par leur constitution complexe, tels que les énoncés de reconnaissance-admission, comportent des visées perlocutoires canoniques qui ne se réduisent pas au but illocutoire de l'énoncé tout en lui étant inhérentes. Je conserve la notion de « visées perlocutoires discordantes » pour désigner les intentions qui ne sont pas exposées par le locuteur et qui peuvent diverger, voire aller à l'encontre, des visées perlocutoires canoniques et, conséquemment, du but illocutoire de l'acte.

De ces remarques, on peut d'ores et déjà souligner que, concernant les énoncés idéal-typiques de reconnaissance-admission, en tant qu'AI de type déclaratif-assertif, ces derniers possèdent des visées perlocutoires canoniques. Comme nous l'avons souligné à travers les exemples, par la combinaison de visées illocutoires assertive et déclarative attachées à un contenu propositionnel normativement déterminé, l'énoncé de reconnaissance-admission, envisagé autant que faire se peut hors d'un contexte donné, a, à tout le moins, trois conséquences perlocutoires canoniques.

La première est celle découlant de l'appartenance de ce type d'énoncé à la catégorie des *μεταβολαί* : parce qu'il correspond au passage d'une connaissance (*c*) sur (*x*) à une re-connaissance (*c'*), une connaissance nouvelle - orientée normativement dans une finalité pratique via une *évaluation axiologique* - de cet objet, il conduit nécessairement à une re-situation (*S'*) de ce dernier au sein du monde commun (*M*) dans le cadre duquel il est évalué. Ce premier effet perlocutoire canonique est donc un *changement de situation, de statut (S')* de l'objet reconnu au sein du monde (*M*) dans lequel il évolue et est évalué, bouleversement corrélatif, voire consubstantiel, à la modification (*c'*) d'un savoir préalable (*c*) sur cet objet. La révision ou l'évolution de mon savoir (*c'*) sur (*x*) conduit inévitablement à celle de la place (*S'*) qu'il convient de lui octroyer dans notre monde commun. On pourrait éventuellement aller jusqu'à dire que l'une des visées (ou buts) illocutoires de l'énoncé de reconnaissance-admission est via celle d'attribution d'une valeur, l'octroi d'un statut au Reconnu. Toutefois, parce que le contenu propositionnel des énoncés de reconnaissance-admission est généralement composé par une attribution de valeur, celle du statut en procède sans pour autant pouvoir se confondre avec la première. C'est pourquoi je la considère comme une visée perlocutoire canonique. Revenons aux exemples. De téléphone portable parmi tant d'autres, la reconnaissance-admission de l'efficacité d'un modèle en particulier correspond *de facto* à l'octroi d'un statut différent, particulier, à cet outil communicationnel. De même, la reconnaissance-admission du caractère injuste d'une loi positive entraîne logiquement, pour ce Reconnu (*x*), l'assignation d'une non-place, d'une exclusion, ou le refus de son statut positif (*S'*) au sein de *M*. Il en va semblablement pour la reconnaissance-admission de ce lien privilégié, tant aux niveaux affectif, social que juridique, qui me relie à mon fils : elle lui attribue forcément un statut (*S'*) correspondant à, ou exprimant la singularité de, cette relation au sein de *M*. Enfin, l'attribution de compétences de valence positive à Jeanne entraîne de la même manière que dans l'exemple

<sup>501</sup> *Ibid.*, 86-87.

précèdent une révision de son statut (*S'*) au sein de *M* afin que cette dernière concorde avec cette caractéristique positive qui lui est impartie, ou la signifie de manière appropriée. À cela s'ajoute le fait que, via la dimension axiologique de l'attribution qu'exprime le contenu propositionnel de l'énoncé, le Reconnu se retrouve dans la position de l'évalué. Cela étant, cet effet perlocutoire portant sur le statut du Reconnu (*x*) engendré par la modification (*c'*) de ma connaissance ou savoir préalable (*c*) sur (*x*) touche également le locuteur qui, en attestant de ce nouveau savoir (*c'*) sur (*x*), passe, à tout le moins et *de facto*, du statut de Connaissant à ceux de *Re-connaissant*, à entendre ici au sens d'évaluateur et de témoin. Et, dans la mesure où le Reconnaisant exprime l'admission de cette connaissance nouvelle - augmentée ou rectifiée selon le contexte -, le Reconnu, lorsqu'il coïncide avec un individu humain, en devient lui-même un *témoin*, dans le sens de « celui qui assiste à ». Ainsi, cette première visée perlocutoire canonique affecte autant le Reconnu que le Reconnaisant.

La seconde visée perlocutoire canonique correspond à la présence inévitable de formes d'engagement de la part du locuteur. Par « formes d'engagement », il faut entendre un certain nombre d'actions, d'attitudes (geste, comportements), de paroles ou d'émotions que le locuteur se doit, soit d'accomplir, soit de poser, soit de dire ou d'éprouver, en raison même du statut (*S'*) qu'il attribue au Reconnu et dont il atteste. En effet, nous l'avons vu lors de l'établissement des caractéristiques des concepts axiologiques, l'attribution de valeur de même que l'octroi de statut qu'elle entraîne sont en réalité des faits institutionnels dans le sens où ils obéissent à des « systèmes de règles constitutives » « suppos[ant] l'existence de certaines institutions humaines<sup>502</sup> ». Or, l'une des règles constitutives régissant la notion de statut, au sens de position ou situation d'un objet dans le monde commun, est que cette dernière implique ou suppose *une ou plusieurs manières - conventionnelles - de se rapporter à l'objet* auquel le statut en question est conféré corrélativement à la valeur attribuée. Autrement dit, les notions de valeur et de statut contiennent analytiquement celle de forme(s) appropriée(s) d'interactions à avoir avec l'objet possédant ce statut en raison de cette valeur. Ces formes appropriées d'interaction correspondent à des actions, attitudes, gestes ou émotions qu'il convient ou non d'effectuer, poser ou ressentir. Leur contenu varie dépendamment de celui du statut conféré. Pour emprunter les mots de Searle : « [c]e sont ces règles qui [en partie] donnent au[x] mot[x] ['statut' et 'valeur'] [leur] signification<sup>503</sup> ». Force est d'admettre que je ne peux pas me comporter de la même manière lorsque j'interagis avec mon téléphone que lorsque j'interagis avec ma mère. De même que je ne peux pas poser les mêmes gestes dans mes interactions avec ma mère, mes professeur.e.s, un collègue de travail ou la reine Elizabeth II. Il en va de même pour les émotions que je peux éprouver en relation avec ces personnes : elles sont en partie déterminées par le statut que possède, pour moi et d'après certaines normes « institutionnelles », chacun de ces individus. La seule différence concernant l'implication

502 Searle, « 2.7 Distinction entre faits bruts et faits institutionnels », *Les actes de langage*, 93-92.

503 Searle, « 8 Dérivation de 'doit' à partir de 'est' », *Les actes de langage*, 241.

d'éprouver certaines émotions comprises comme une visée perlocutoire canonique est qu'elle dépend surtout de l'espèce à laquelle appartient le Reconnu. Quand bien même je peux éprouver un certain attachement envers mon téléphone en raison de l'utilité que je lui reconnais, les émotions que l'on peut ressentir en raison d'un énoncé de reconnaissance-admission sont essentiellement dues au caractère intersubjectif de l'AL qu'il constitue. Formulé autrement, des formes émotionnelles d'engagement peuvent être requises de manière appropriée seulement lorsque le Reconnu appartient au genre du vivant, spécialement à l'espèce humaine. Il n'est pas encore question ici d'éthique ou de moralité à proprement parlé, mais bien de conventions<sup>504</sup>, et si ces dernières semblent nécessaires d'un point de vue moral cela est dû à la forme d'internalisation dont elles ont fait l'objet tout au long de mon vécu. D'où, il est possible de dire qu'une obligation de se comporter par rapport au Reconnu selon certaines manières est exigée autant par la visée illocutoire que le contenu propositionnel de l'énoncé de reconnaissance-admission et que ces façons de s'y rapporter sont également déterminées par ce même contenu. Un second élément vient renforcer cette obligation d'adopter un comportement approprié envers le Reconnu en raison même de l'énoncé de reconnaissance-admission. En effet, si par son caractère assertif, l'énoncé de reconnaissance-admission doit se conformer au monde - direction d'ajustement qui encadre ce qui peut être reconnu et comment il peut l'être -, sa visée illocutoire déclarative lui impose également de conformer le monde (*M*) à son contenu. Ceci signifie que, premièrement, le locuteur engage sa responsabilité sur l'existence d'un état de choses (ce qu'il re-connaît ou contenu propositionnel) et, deuxièmement, il doit faire en sorte que l'état de choses, passé ou présent, qu'il déclare et atteste se conforme à ses mots, c'est-à-dire qu'il doit rendre effectif le contenu de son acte. Or, si son contenu correspond, comme nous le pensons, à l'attribution d'une valeur et d'un statut en rapport dialectique à cette valeur, alors, il est nécessaire pour le locuteur de se comporter conformément aux règles constitutives qui structurent et découlent de ces valeur et statut dont il se porte témoin ou garant. C'est pourquoi il me paraît judicieux de rapprocher les actes de reconnaissance-admission de ceux d'une part de témoignage (dû à l'assertif) et d'autre part de promesse (due au témoignage). « Rapprocher » ne signifie pas ici « assimiler », mais bien souligner le caractère relevant simultanément de ces deux types d'actes de langage. L'énoncé de reconnaissance-admission n'est pas *stricto sensu* une promesse, mais comporte, par son aspect assertif-déclaratif, une visée perlocutoire canonique qui s'en rapproche. D'un côté, le Reconnaisant s'engage quant à l'existence ou la véracité de son affirmation sur un état de choses ; d'un autre, cet engagement le conduit à contracter une forme d'obligation, celle de rendre effectivement adéquat au réel le contenu de son affirmation. La raison de cette dimension promissive, ou disons prospective, de réaliser, dans le monde commun, le « dire de » ou l'état de choses déclaré découle aussi du caractère normatif au sens large du contenu propositionnel de l'énoncé. En effet, même si, d'après la typologie searlienne, un déclaratif a pour fonction de créer un état de choses simplement en disant qu'il existe,

<sup>504</sup> Searle, *Les actes de langage*, 230 : « [i]l s'agit de 'doit' (au sens général de 'a obligation de') et non de 'doit moralement' ».

concrètement, un déclaratif suppose, pour être réussi, l'effectuation de cette déclaration dans le réel, effectuation qui *de facto* implique une durée. Lorsque je dis « je vous déclare la guerre », certes, cette dernière est *déclarée*, rendue effective, à l'instant (*t*) de l'énonciation, mais si, après cet instant (*t*) les mesures et actions devant être prises et accomplies en raison même de cette énonciation ne le sont pas - autrement dit si les règles institutionnelles correspondant au fait « guerre » ne sont pas suivies après (*t*) - cette dernière échoue, devient caduque. Ainsi, il ne suffit pas de « déclarer la guerre » pour la rendre effective, il faut d'abord posséder « l'autorité requise<sup>505</sup> » pour transformer cette déclaration en AL et, ensuite, la faire, c'est-à-dire inscrire cette déclaration dans un espace et une durée (*T*). Auquel cas, cet AL ne serait, au mieux, qu'une menace ou l'expression d'une intention de dissuasion, au pire qu'une « parole ». Il en va de même pour l'énoncé « je te baptise » : certes par cette déclaration le sujet concerné acquiert immédiatement le statut de « baptisé » si (1) la personne qui l'énonce est un « mandataire légitime<sup>506</sup> » d'un ministère religieux, et (2) si ce statut - qui implique un certain nombre de règles institutionnelles à suivre - s'inscrit, selon ces règles, dans la durée (*T*) pour être effectif. Il en va de même pour un énoncé de reconnaissance-admission : déclarer (*x*) comme étant (*y*) lui confère bien immédiatement et seulement logiquement un certain statut (*S'*) au sein de *M*, mais ce statut, étant un fait institutionnel, implique un certain nombre de règles constitutives à suivre au-delà de l'instant (*t*) de l'énonciation pour le rendre effectif. À l'affirmation de Bourdieu selon laquelle « l'énoncé performatif comme acte d'institution ne peut exister socio-logiquement indépendamment de l'institution qui lui confère sa raison d'être<sup>507</sup> », il convient d'ajouter - au risque de le rendre « dépourvu de sens » ou de ne le réduire à n'être qu'une « clameur inane, enfantillage ou démence<sup>508</sup> » - une deuxième condition à la caractérisation d'un énoncé comme AL, celle de la réalisation ou « effectuation<sup>509</sup> » dans une durée (*T*) et au sein de (*C*), de son contenu prépositionnel. Ici, nous touchons également à la troisième visée ou intention perlocutoire d'un énoncé de reconnaissance-admission : celle de convaincre l'allocutaire.

Théoriquement, et en tant que déclaration assertive, l'énoncé de reconnaissance-admission s'apparente à un *témoignage* au sens de certification ou authentification de son contenu propositionnel en même temps qu'à une *promesse* de fournir une preuve effective de ce témoignage à savoir de le réaliser, l'inscrire dans le réel. Il est donc en rapport avec une certaine temporalité ou possède une « ampleur temporelle<sup>510</sup> » : en tant que témoignage, il renvoie à un état des choses passé ou présent ; en tant que promesse, entendue comme une conséquence de l'attestation<sup>511</sup>, il porte sur un état des choses futur, possible. Or, *témoigner* et *promettre*, de même que *reconnaître* dans le sens de cette seconde strate sémantique, supposent déjà et toujours un destinataire de ces actions qu'il s'agit de convaincre, en d'autres termes, il importe de conduire l'allocutaire à accréditer ces AL. On

505 Bourdieu, *Ce que parler veut dire. L'économie des échanges linguistiques*, 71.

506 *Ibid.*, 73.

507 *Ibid.*, 71.

508 Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, 273. Cité par Bourdieu, *Ibid.*, 71.

509 *Ibid.*

510 Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*, 203.

511 *Ibid.*, 208.

retrouve ici le caractère nécessairement dialogique de l'énoncé. D'où, via un énoncé de reconnaissance-admission, le locuteur contracte bien un certain nombre d'*obligations*, cet engagement correspond en quelque sorte à un accord pris - à l'instar d'un *pacte* ou d'une *dette* - aussi bien *envers soi* qu'*envers son interlocuteur*, à<sup>512</sup> faire, dire, se comporter adéquatement ou conformément à ce qu'il atteste. Envers lui-même, le locuteur engage à tout le moins sa parole tant au sens propre qu'au figuré : il l'engage à être, sinon vraie, au moins, authentique, autrement dit ici *effective*, et, conséquemment, il engage ses actions et comportements *futurs*, précisément il s'engage à ce qu'ils soient adéquats ou conformes à sa parole, la signifient convenablement. Si sa parole porte sur quelque chose le concernant ou concernant son allocataire, il s'engage donc, envers lui-même et ce dernier, à interagir, dorénavant, en accord avec ce « dire de ». Et ce, parce qu'admettre quelque chose comme étant *y* et en attester suppose aussi l'intention perlocutoire de convaincre l'allocataire du bien-fondé de cette admission. Et convaincre implique ici une certaine forme d'agir qui viendra conforter la fiabilité du témoignage, en quelque sorte, le rendre authentique ou véridique. Autrement dit, l'énoncé de reconnaissance-admission a pour test, d'une part, l'évaluation de la justesse ou pertinence du contenu de son « dire de » en fonction de l'état de choses du monde commun sur lequel il porte, et, d'autre part, l'évaluation de l'adéquation de ses actions et comportements à son « dire de ». Formulé autrement, l'énoncé « j'admets et atteste que (x) peut être dit être (y) de telle ou telle manière » est valide (1) et réussi (2) lorsqu'il peut être vérifié, c'est-à-dire que (1) si, et seulement si, ce « dire de » correspond effectivement à un état de choses du monde ou, *a minima*, à une conception de celui-ci partagée par l'allocataire ; et (2) si, et seulement si, les implications découlant de la dimension essentiellement normative ou institutionnelle de ce « dire de » et de sa direction d'ajustement mots↔monde soient réalisées et que, conséquemment, l'état de choses concorde réellement avec ce « dire de ». Ainsi, l'énoncé de reconnaissance-admission possède un caractère prospectif qui correspond, pour reprendre les mots de Ricœur, à « la certification ou l'authentification de la déclaration du témoin par son comportement ordinaire<sup>513</sup> » ou, laconiquement, « la tenue ou non [dans le monde commun] de la parole [énoncée]<sup>514</sup> ». Cette seconde visée perlocutoire canonique affecte donc bien tout autant le locuteur de l'énoncé qui est placé par son AI dans une situation d'engagement que l'allocataire qui se retrouve dans l'expectative de la réalisation effective de cet engagement.

Ce dernier point me permet de soulever une problématique importante de ce type d'AL : leur lien indirect avec le domaine moral. Je dis *indirect*, car « le fait qu'en [reconnaissant (x) comme (y)], on contracte l'obligation de faire » certaines choses « est [d'abord] interne au concept de reconnaissance-admission<sup>515</sup> ». Nous l'avons souligné, ne pas accomplir ces engagements - inhérents à l'énoncé de reconnaissance-admission - à interagir de manière adéquate avec l'allocataire ou objet

512 Ricœur, *Parcours de la reconnaissance* 206, 208.

513 *Ibid.*, 209.

514 *Ibid.*

515 Searle, *Les actes de langage*, « 8 Dérivation de 'doit' à partir de 'est' », 243.

de l'énoncé, revient à annuler l'énoncé, le rendre caduc. Mais, envisagé sous un autre angle, non plus strictement linguistique, cela revient aussi, pour le Reconnaisant, à « trahir » son énoncé, autrement dit, « sa parole<sup>516</sup> ». Cette dimension morale est mise en exergue par Ricœur lorsqu'il précise que, dans le cas de la trahison de la parole prononcée - qu'il assimile au « parjure »<sup>517</sup>-, « ce qui est effrayant », c'est (1) qu'elle est toujours une possibilité ou une option possible pour le locuteur ; (2) qu'elle « affaiblit l'institution toute entière du langage en tant que reposant sur la confiance dans la parole d'autrui<sup>518</sup> ». J'ajoute un troisième élément ici qui correspond à une conséquence du non-respect de l'énoncé dans les faits qui lui sont postérieurs : (3) le fait qu'elle ruine ou met en péril la possibilité des interactions entre les locuteurs et les allocutaires. En effet, lorsque le contenu propositionnel de l'énoncé de reconnaissance-admission porte sur un fait institutionnel, telle une faute morale, une infraction ou un délit, si cette énonciation de reconnaissance n'est pas suivie d'un comportement conséquent et adéquat à ce contenu, ce dernier échoue puisque sa visée illocutoire n'est pas réalisée. Il ne suffit d'identifier, d'accepter et d'exprimer sa faute pour que le déséquilibre, engendré par cette dernière dans les interactions avec autrui, soit corrigé et que des rapports équilibrés ou apaisés soient rétablis. Il faut aussi que cet énoncé se réalise, c'est-à-dire que le rétablissement de rapports équilibrés via l'attribue de statuts qu'il exprime s'actualise dans des actions, paroles ou comportements. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle il est nécessaire de prendre en compte, en sus de la pertinence du contenu propositionnel, l'accomplissement des visées perlocutoires de l'énoncé de reconnaissance-admission afin de déterminer si ce dernier est réussi. Ou, comme le précise P. Kemp, « l'élément illocutoire du langage ne suffit pas à expliquer comment notre parole peut être à la fois bonne et mauvaise<sup>519</sup> ». En effet, souligne Kemp, l'acte perlocutoire est celui qui tend « à produire une action affective et effective sur l'interlocuteur » et, du même coup, permet d'agir sur autrui selon des finalités diverses, « par exemple dans le but de [le] dominer, de [le] subjuguier ou de [l]'humilier ». C'est d'ailleurs cette capacité du perlocutoire à déclencher des réactions affectives ou émotionnelles qui en fait, selon lui, « l'acte de parole le plus important qu'il nous soit donné d'examiner » et « auquel nous devons prêter davantage attention<sup>520</sup> ».

Cela étant posé, cette acception des énoncés de reconnaissance comme des AI particuliers peut être affinée via le recours à la notion d'acte communicationnel. Cette définition fournira l'occasion d'éclaircir divers points concernant ces AI. Tout d'abord, celui des conditions de possibilité de leur validité et de leur réussite. En effet, par la dimension essentiellement axiologique de leur contenu propositionnel, ces énoncés ne peuvent être considérés comme simplement « vrais » ou « faux », mais plutôt comme soit « acceptables » ou « réussis », soit « inacceptables », « irrecevables » ou

516 Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*, 207.

517 *Ibid.*, 393.

518 *Ibid.*, 394.

519 Kemp, « Repenser la philosophie : le pouvoir de la parole », 38.

520 *Ibid.*



« manqués », « échoués ». Conséquemment, ces AI requièrent une pratique d'interprétation aussi bien qu'une interprétation pratique. Enfin, en raison de leur dimension performative, c'est leur rapport à la notion de pouvoir qu'il faut cerner.

### 1.3.3. Un acte communicationnel

La première conséquence qu'il faut relever ici de cette définition des énoncés de reconnaissance comme AI relève des conditions de possibilité de leur validité d'une part et de leur réussite d'autre part. Celles-ci relèvent de trois éléments. Elles dépendent nécessairement (1) de la nature du contenu propositionnel qui le constitue, précisément de la classe des concepts dont ce contenu relève, et (2), conséquemment à cette dernière du contexte normatif, et plus largement dans le monde (commun) vécu, dans lequel s'insèrent cette énonciation et les interlocuteurs, elle-même structurée par un ensemble de règles institutionnelles, enfin (3) de l'effectuation, dans la pratique, dans le monde commun, des implications normatives découlant de ce contenu propositionnel. Pour la clarté du propos, il convient d'explicitier certaines notions et présupposés théoriques auxquels je fais référence tels que la catégorie du monde commun vécu ; les notions d'acte communicationnel et de sincérité ; l'interprétation comme condition de validité des énoncés axiologiques.

#### *Le monde (commun) vécu :*

Le monde (commun) vécu<sup>521</sup> renvoie à un ensemble de pratiques, de normes, de règles institutionnelles ou non, partagées par les membres d'une société, ou dans les termes de Sellars évoqués plus haut, un « espace de raisons ». Ce monde commun, cet « espace de raisons », est « toujours à la fois donné et porteur de significations historiques sédimentées, d'une histoire de la raison en acte ; il révèle une activité historique antérieure qui s'exprime sous la forme d'institutions, de pratiques, d'habitudes<sup>522</sup> ». Il ne correspond donc pas « simplement un état du monde », mais à un espace de vie, constitué dans et par « un travail pratique d'appropriation<sup>523</sup> » composé notamment des interactions communicationnelles des individus, et qui constituent en retour ces pratiques. En d'autres termes, les traditions culturelles, les solidarités sociales, les conceptions politiques, les compétences personnelles alimentent tout autant l'agir social qu'elles ne sont alimentées par ce

---

521 Le monde vécu constitue selon Habermas l'horizon des ententes intersubjectives : « les sujets qui agissent de façon communicationnelle s'entendent nécessairement à l'horizon d'un monde vécu », cf. Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, 86. Ce monde vécu possède des significations qui diffèrent selon le type de collectivité : dans une communauté conventionnelle, les traditions couvrent *a priori* les ententes possibles, tandis que dans une société dite post-conventionnelle ce seront les accords rationnellement motivés qui rempliront le « réservoir » de convictions du monde vécu. En quelque sorte, le monde vécu sédimente les pratiques sociales dans des interprétations plus ou moins explicites dont les locuteurs se servent pour se comprendre mutuellement. Il s'agit donc d'un « concept de société à double niveau » (*zweistufiges Gesellschaftskonzept* dans *Théorie de l'agir communicationnel*, 14) qui prend en compte le monde vécu et le « système socioculturel » (cf. *Raison et légitimité*). Cette notion de monde vécu s'enracine dans celle développée par Husserl, à la suite de Dilthey, dans *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie ; Husserliana*. Sur l'histoire intellectuelle ou philologique et philosophique de la notion, cf. respectivement : Welter, *Der Begriff der Lebenswelt. Theorien vortheoretischer Erfahrungswelt* ; Bermes, « 'Lebenswelt' (1836-1936). Von der Mikroskopie des Lebens zur Inszenierung des Erlebens », 175-197 ; Bermes, « 'Monde' et 'monde vécu' dans la philosophie au XIXe siècle et dans la philosophie husserlienne », 175-195 ; sur les rapports de cette notion avec celle de *Zusammenhang des Lebens* chez Dilthey, cf. Farges, « Monde de la vie et philosophie de la vie. Husserl entre Eucken et Dilthey », 191-217 ; sur sa réception phénoménologique, cf. Majolio et de Gandt, *Lectures de la Krisis de Husserl* ; sur ses réceptions particulières par des auteurs tels que Heidegger, Patočka, Schütz, Merleau-Ponty, cf. Bégout, *La découverte du quotidien* ; sur sa fonction critique, cf. Haber, « Le 'monde de la vie' comme catégorie critique aujourd'hui », 58-74.

522 Haber, « Le 'monde de la vie' comme catégorie critique aujourd'hui », 62.

523 *Ibid.*

dernier : « [l']agir [...] se présente comme un processus circulaire où l'acteur est à la fois l'initiateur d'actions dont il doit rendre compte et le produit des traditions où il s'inclut, le produit des groupes solidaires auxquels il appartient, le produit des processus de socialisation et d'apprentissage auxquels il est soumis<sup>524</sup>». Ceci implique (1) qu'« [e]n tant que *ressource* le monde vécu a une fonction *constituante* pour les processus d'intercompréhension<sup>525</sup>» et donc qu'une partie de la signification des objets, des normes et des expériences vécues est constituée dans et par le monde vécu ; et (2) que, dans la mesure où comprendre une expression langagière c'est savoir comment on pourrait l'employer pour s'entendre avec quelqu'un « sur quelque chose dans le monde<sup>526</sup>», cette signification dépend aussi et en dernier lieu, chez Habermas, d'une entente entre locuteurs. Autrement dit, la signification des objets, des normes et des expériences vécues correspond à un processus de construction déterminé, d'une part, par le monde commun - dont les règles linguistiques partagées sont partie prenante - et d'autre part, via un usage communicationnel du langage, par lequel les interlocuteurs problématisent des contenus de ce monde vécu en les soumettant à une procédure rationnelle et délibérative soumise à l'autorité du meilleur argument présidant en dernière instance à la formation d'un accord (*Einverständnis*) ou consensus, en vue d'atteindre une intercompréhension<sup>527</sup> (*Verständigung*) sur cette signification. Sans entrer plus avant dans la conception habermassienne de la rationalité procédurale, je conserve l'idée que le monde commun est tout autant la condition de l'agir social dans sa globalité - et donc, en partie, de l'agir communicationnel - que son produit : il en est « l'horizon »<sup>528</sup>, à la fois ce qui l'encadre, le modèle et ce par quoi il est informé, son « réservoir »<sup>529</sup>. Autrement dit, il constitue, au sens fort, le « contexte d[u] processus d'intercompréhension<sup>530</sup>». De même, s'il semble important d'admettre un lien interne entre le langage et l'intercompréhension consensuelle, cette dernière ne peut être conçue que comme la limite idéale, le point de mire d'une théorie de l'agir communicationnel sans pour autant la confondre avec les finalités propres des actions communicationnelles individuelles concrètes dont l'analyse se doit d'être contextuelle et compréhensive afin d'en rendre compte. Éclaircissons maintenant ce que nous entendons par « acte communicationnel ».

524 Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, 148.

525 Habermas, « Explications du concept d'activité communicationnelle », *Théorie de l'agir communicationnel*, 432.

526 *Ibid.*, 431.

527 Habermas, *La technique et la science comme « idéologie »*, 156 : « L'intérêt qui pousse à l'émancipation (*Mündigkeit*) n'est pas seulement une vague idée, c'est quelque chose de clair *a priori*. Ce qui nous distingue de la nature, c'est justement la seule chose que nous soyons en mesure de connaître selon sa nature, à savoir le langage. Avec la structure du langage, voilà une exigence d'émancipation qui est posée pour nous. Avec la première phrase prononcée, c'est aussi une volonté de consensus universel et sans contrainte qui s'exprime sans ambiguïté » ; cf. aussi Habermas, « Signification de la pragmatique universelle », 332 : Habermas précise que l'intercompréhension est un « processus » à analyser sous l'aspect dynamique de la *réalisation* d'un accord » ; voir également *Théorie de l'agir communicationnel*, tome 1, 297 : « L'intercompréhension consensuelle est inhérente au langage commun comme son *telos* ». Selon Wellmer, Habermas développe cette intuition sous deux versions, l'une faible (objet d'une pragmatique universelle), l'autre forte (objet d'une théorie discursive de la vérité et de la justesse), qu'il convient de distinguer. Sous sa version faible, cette intuition prend la forme d'une démonstration de l'existence d'un lien interne entre un acte de parole, les prétentions à la validité et l'intercompréhension. Sous sa version forte, elle prend la forme d'une démonstration d'un lien interne entre acte de parole, situation idéale de parole et la vérité ou la justesse. Cf. Wellmer, « Konsens als Telos der sprachlichen Kommunikation ? », 18-30 ; *Ethik und Dialog*. 51-113.

528 Habermas, « Explications du concept d'activité communicationnelle », 431.

529 *Ibid.*, 432.

530 *Ibid.*, 431.

## *La notion d'acte communicationnel*

### *a. Un acte médiatisé par le langage engendrant une relation interpersonnelle :*

Selon une approche praxéologique, Habermas distingue à tout le moins<sup>531</sup> deux types d'agir social : l'agir stratégique et l'agir communicationnel<sup>532</sup>. Ces derniers se différencient d'abord par leur « mécanisme de coordination », à savoir ce qui permet la connexion, structurée par un « certain nombre de règles<sup>533</sup>» des interactions au sein ces agir : « [c]e qui distingue les concepts de l'agir social, c'est la façon dont les actions finalisées des différentes parties prenantes de l'interaction font l'objet d'une coordination : comme engrenage des calculs égocentriques d'utilité (où le degré de coopération ou de conflit varie en fonction de la situation présente des intérêts) [agir stratégique] [...] ou comme entente prise au sens d'un procès coopératif d'interprétation [agir communicationnel]<sup>534</sup>». Une action communicationnelle est donc, selon Habermas, un processus coopératif d'interprétation permettant une entente entre les agents et par là même la poursuite de leurs interactions. Ce processus - tout comme celui de l'agir stratégique - suppose l'emploi du langage. Cela ne signifie pas pour autant que toute interaction langagière soit une activité communicationnelle. C'est la raison pour laquelle Habermas pose un second critère de différenciation fondé sur une séparation entre l'attitude performative (celle de la première ou de la deuxième personne, orientée selon les prétentions à la validité vers l'intercompréhension) et l'attitude objectivante (celle de la troisième personne dont la finalité est le succès)<sup>535</sup>. Cela induit qu'au sein des attitudes performatives, autrui est conçu comme un *alter ego*, un partenaire (*Gegenspieler*) et que la finalité de nos interactions avec ce dernier est l'établissement d'un accord alors qu'au sein des attitudes objectivantes, il est envisagé comme un instrument manipulable en vue d'une fin calculée. Partant de ces deux sortes d'attitudes, Habermas émet une autre distinction, pertinente pour notre propos, au sein même de la notion d'action stratégique : il est nécessaire selon lui de séparer l'agir stratégique « ouvert » de celui « dissimulé » ou « masqué ». Dans une action stratégique « ouverte », je dirais *explicite*, tous les participants agissent clairement de manière stratégique ; dans une action stratégique « masquée » ou implicite, l'un des interlocuteurs croit, généralement à tort, que l'interaction qui les concerne se *déroule de façon communicationnelle*.

Habermas ajoute qu'un « agir stratégique médiatisé par le langage » doit être considéré

<sup>531</sup> La taxonomie habermassienne regroupe d'autres types d'actions. Sans compter l'action instrumentale qui n'a pas le statut d'action sociale, Habermas distingue deux sortes d'agir stratégique : l'action stratégique au sens restreint et l'action systématiquement médiatisée. Il conçoit également trois types d'actions communicationnelles : celle régulée par des normes (Parsons), celle dramaturgique (Goffman) et celle communicationnelle au sens strict : cf. *Ibid.*, 422.

<sup>532</sup> La notion d'agir communicationnel est au centre de la pensée de Habermas. Toutefois il n'a pas présenté cette notion de manière systématique dans *TAC* mais l'aborde dans différents textes parmi lesquels : *Théorie de l'agir communicationnel*, 100-118, 283-345 ; « Aspekte der Handlungsrationality », 441-472 ; « Explicite du concept d'activité communicationnelle », 413-446 ; « Handlungen, Sprechakte, sprachlich vermittelte Interaktionen und Lebenswelt », 63-105. Dans cette section, je m'appuie surtout sur les textes de 1976 et 1982.

<sup>533</sup> Habermas, « Explicite du concept d'activité communicationnelle », 414.

<sup>534</sup> Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, 117.

<sup>535</sup> *Ibid.*, 296 : « [l]es actions sociales peuvent être distinguées en fonction de l'attitude adoptée par les participants, selon que cette attitude est orientée vers le succès ou vers l'intercompréhension ».

comme *masqué* lorsque « l'un des participants au moins veut susciter par ses actions langagières des effets perlocutoires chez un vis-à-vis<sup>536</sup> ». D'où, selon Habermas, un troisième critère, ici la visée perlocutoire, permet de déterminer si une action est stratégique ou communicationnelle. Cette reprise de la visée perlocutoire par Habermas pose certains problèmes<sup>537</sup>. Celui qui m'intéresse en propre est la confusion que notre auteur semble établir entre « visée perlocutoire » d'un côté, et « manipulations voilées », « attitudes objectivantes » et « utilisation manipulatrice du langage<sup>538</sup> » de l'autre. En effet, la perlocution n'équivaut pas *de facto* et nécessairement à un usage, conçu comme dévoyé de sa finalité propre, du langage. Elle correspond plutôt à un mécanisme intrinsèque au langage et à ce titre est *a priori* ou en *soi* neutre. Nous l'avons vu, certaines visées perlocutoires sont propres, voire inhérentes à certains actes illocutoires ; elles sont « canoniques » dans la mesure où elles ont « une existence linguistique<sup>539</sup> ». C'est pourquoi il paraît capital de distinguer ces dernières des visées perlocutoires discordantes qui, elles, peuvent, sans être « données à *observer par le locuteur*<sup>540</sup> » être intentionnelles et correspondre, selon l'intention propre régissant l'AI émis, à ce que Habermas désigne sous le terme de « manipulations voilées ». Dans une perspective bourdieusienne, il est aussi pertinent de distinguer entre « l'agir stratégique masqué conscient » et celui « masqué inconscient » et lié à l'*habitus*<sup>541</sup>. D'où, je modifie quelque peu le troisième critère habermassien (visée perlocutoire) permettant la discrimination des actes communicationnels et stratégiques. En effet, selon Habermas ce dernier repose sur la visée perlocutoire d'un énoncé, il me semble plus pertinent de le fonder sur les visées perlocutoires discordantes. Quoiqu'il en soit, cela revient à admettre que « le mode originaire de tout emploi du langage », à savoir l'intercompréhension, peut toujours être dévoyé par un emploi stratégique, « parasitaire<sup>542</sup> » de ce dernier ; et (2) que la déclaration ou le caractère explicite des intentions du locuteur, et du même coup les objectifs qu'il poursuit dans l'interaction, joue un rôle similaire à celui d'un critère de validité concernant les actes communicationnels. Enfin, ce qui m'intéresse particulièrement ici est la notion d'acte stratégique « masqué » que je conserve comme la possibilité, pour un acte communicationnel, d'être vicié ou perversi, c'est-à-dire dont les fonctions communicationnelles d'intercompréhension et d'accord mutuel sont détournées au profit d'intentions stratégiques implicites. Cela implique que les énoncés de reconnaissance-admission effectifs peuvent, dans certains cas, être des actes stratégiques masqués, c'est-à-dire impliquer une « utilisation manipulatrice du langage » plutôt que son « emploi intercompréhensif<sup>543</sup> ». Si, l'acte communicationnel est une forme d'interaction médiatisée par le langage et excluant les « perlocutions discordantes » ou manipulations volontairement ou inconsciemment voilées, un

536 Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, 421, 304.

537 Sur ces derniers, liés notamment à la notion de pouvoir, cf. Wagner et Zipprian, « Habermas on Power and Rationality », 102-109. Sur la critique possible de la reprise habermassienne de la notion du perlocutoire, cf. Alexander, « Habermas and Critical Theory », 239-242 ; Tugendhat, « Habermas on Communicative Action », 179-186.

538 Habermas, « Explications du concept d'activité communicationnelle », 421

539 Anquetil, *Représentation et traitement des actes de langage indirects*, 87.

540 *Ibid.*, 86.

541 Bourdieu et Boltanski, « Le fétichisme de la langue », 2-33 ; Bourdieu, *Ce que parler veut dire. L'économie des échanges linguistiques*, 204-205.

542 Habermas, « Explications du concept d'activité communicationnelle », 436.

543 *Ibid.*, 421.

dernier critère doit intervenir pour le discriminer d'un acte stratégique ouvert au sein duquel les participants manifestent clairement leur intention de ne pas viser une entente rationnellement motivée avec autrui, mais d'exercer sur ce dernier et ses décisions une influence<sup>544</sup> concrète en vue de la réalisation de leurs buts égoïstes. Pour formuler ce dernier critère, Habermas recourt de nouveau au mécanisme de coordination des actions : dans l'agir stratégique, les plans d'action des agents sont conçus monologiquement et coordonnés par des calculs égocentriques de succès (*ego sur alter*) ; dans l'agir communicationnel, en revanche, ils sont coordonnés par un accord rationnellement motivé (*ego et alter*<sup>545</sup>) reposant seulement sur la reconnaissance intersubjective des prétentions, toujours critiquables, à la validité<sup>546</sup>. Enfin, il importe de mentionner que l'agir communicationnel ne se réduit pas à ce qui le caractérise en propre - à savoir la visée intercompréhensive des acteurs qui cherchent à coordonner leurs actions sur le fondement d'une définition commune de la situation - puisqu'il possède, comme tout autre type d'action, une structure téléologique. Ce que Habermas précise ainsi : « [l]e modèle communicationnel d'action n'assimile pas action et communication. Le langage est un médium de la communication, qui sert à l'entente entre les gens qui veulent communiquer [aspect communicationnel], tandis que les acteurs, en s'entendant mutuellement pour coordonner leurs actions, poursuivent chacun des objectifs déterminés [aspect téléologique]<sup>547</sup> ». Cela étant posé, la question qui se pose ici est celle des conditions empiriques de la coordination des actions des interlocuteurs sur la base d'un accord rationnellement motivé. Le problème est que Habermas n'élabore pas ces conditions. En effet, il délaisse l'analyse, historico-sociologique, des conditions institutionnelles - telles que les formes de violence structurelle - et celle, psychosociale, des conditions cognitives et motivationnelles de l'agir communicationnel au profit d'une approche logico-philosophique faisant abstraction des conditions concrètes de l'accord rationnel. C'est la raison pour laquelle Habermas lui-même évoque les « idéalisations fortes », cognitives et motivationnelles, inhérentes à son modèle de l'accord rationnel qui « ne prend pas en compte les capacités restreintes d'élaboration cognitive [...], plus particulièrement, il fait abstraction de la distribution inégale de l'attention, des compétences et des connaissances qui caractérisent le public. Il ignore également les dispositions et les motifs qui contrarient l'orientation vers l'intercompréhension, il est aveugle à l'égoïsme, à la faiblesse de la volonté, à l'irrationalité et à la capacité des participants à s'illusionner<sup>548</sup> ». Mais cette carence n'empêche pas la pertinence de l'analyse théorique des actes communicationnels élaborée par Habermas pour la compréhension de certains AI, notamment ceux qui nous intéressent : les énoncés de reconnaissance-admission. C'est pourquoi je conserve cette notion d'acte communicationnel dont certains éléments fondamentaux permettent de mieux cerner les énoncés de reconnaissance au

544 Habermas, « Explications du concept d'activité communicationnelle », 415, 416, 417.

545 *Ibid.*, 418.

546 *Ibid.*, 416.

547 Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, tome 1, 117.

548 Habermas, *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, 395.

sens de notre seconde strate sémantique (mais également toutes actions allocutoires communicant une reconnaissance).

En premier lieu, il convient de garder à l'esprit que par des AI, des sujets capables de parler, d'agir et de poursuivre des objectifs propres instaurent des relations intersubjectives dont la finalité est, *idéalement*, un accord rationnel au sujet des définitions cognitives, normatives et expressives de la situation d'action<sup>549</sup>. En ce sens, l'activité (ou agir) communicationnelle correspond à « l'activité élémentaire par laquelle deux ou plusieurs sujets sont capables de se mettre spontanément d'accord sur un projet d'action commune ou sur une réalité partagée<sup>550</sup> » ; et, dans cette perspective, le rôle constitutif de la force illocutoire correspond à l'instauration de relations interpersonnelles puisque, via la médiation des AI, un rapport intersubjectif s'instaure entre les interlocuteurs et leur alloue la possibilité de se comprendre réciproquement<sup>551</sup>. D'où, le concept d'agir communicationnel désigne moins une logique particulière de l'action sociale concrète, comme peut le faire la notion d'agir stratégique, que la condition d'une interprétation rationnelle des interactions sociales en général. En second lieu, je retiens qu'il est possible d'avoir des AL qui correspondent à des actes communicationnels, d'autres à des actes stratégiques ouverts, d'autres encore à des actes stratégiques intentionnellement ou inconsciemment masqués. D'où, dans le cadre de mon analyse, un quatrième critère pour identifier les actes communicationnels est à prendre en considération : celui de la sincérité du locuteur.

#### *b. Prétentions à la validité et engagements :*

Ce critère correspond à l'une des *quatre prétentions à la validité développées* par Habermas pour définir les actes communicationnels. En effet, pour distinguer les actes communicationnels de l'agir stratégique ouvert, Habermas recourt de nouveau au mécanisme de coordination des actions : dans l'agir stratégique, les plans d'action des agents sont conçus monologiquement et coordonnés par des calculs égocentriques de succès (*ego sur alter*) ; dans l'agir communicationnel, en revanche, ils sont coordonnés par un accord rationnellement motivé (*ego et alter*<sup>552</sup>) reposant seulement sur la reconnaissance intersubjective des prétentions, toujours critiquables, à la validité<sup>553</sup>. Autrement dit, (1) les actes ou pratiques communicationnels reposent sur l'engagement implicite des locuteurs, envers leurs allocutaires, d'assumer, explicitement si cela s'avérait nécessaire, la justification de la validité de leurs affirmations, opinions, croyances et actions ; (2) tout locuteur peut s'attendre, de la part de ses interlocuteurs, soit à la reconnaissance de ses prétentions, soit à une remise en question critique de ces dernières. Ces « *prétentions* » ne sont pas équivalentes « aux conditions de validité d'une phrase grammaticalement correcte, d'une proposition vraie, d'une expression intentionnelle

549 Habermas, « Explications du concept d'activité communicationnelle », 418.

550 Bouchindhomme, *Le vocabulaire de Habermas*, 26.

551 Habermas, « Explications du concept d'activité communicationnelle », 437. Habermas précise que l'instauration de cette relation interpersonnelle correspond « au résultat de la force illocutoire en cas de succès d'un acte de parole » : cf. Habermas, « Signification de la pragmatique universelle », 400.

552 Habermas, « Explications du concept d'activité communicationnelle », 418.

553 *Ibid.*, 416.

sincère ou d'une énonciation adéquate au contexte et normativement juste<sup>554</sup>» - ou « conditions contextuelles d'ordre universel<sup>555</sup>» -, mais correspondent aux conditions théoriques de possibilité de l'intercompréhension dans la mesure où le succès d'un acte communicationnel repose sur leur reconnaissance. D'où, un AL est dit « 'en conformité' avec [un] contexte limité en fonction de [ses] caractéristiques » et « valide » seulement « au regard 'une prétention fondamentale' ». Expliquons brièvement. Habermas a révisé la distinction austinienne entre l'acte illocutoire et l'acte locutoire en conférant au premier la fonction d'établir une relation interpersonnelle, une interaction, entre des interactants. Ceci présuppose qu'une intercompréhension n'est d'abord envisageable que si les participants accèdent simultanément aux deux niveaux (illocutoire ; locutoire) de la communication, à savoir : « [...] a) le niveau de l'intersubjectivité où le locuteur et l'auditeur établissent, au moyen d'actes illocutoires, les relations qui leur permettent de se comprendre réciproquement ; et b) le niveau des expériences et des états de choses au sujet desquels ils cherchent à s'entendre<sup>556</sup>». Ensuite, et puisque Habermas, contrairement à Austin, ne tente pas de reconstruire les conditions de réussites des AL ayant une fonction spécifiquement institutionnelle, mais des AL en général, il fonde l'intercompréhension sur la thèse suivante : « par leurs actes illocutoires, les intéressés émettent des prétentions à la validité et en exigent la reconnaissance<sup>557</sup>». Selon Habermas, les « prétentions à la validité » sont universelles et inévitables, car tout AL les contient implicitement. Leur reconnaissance n'est pas *a priori* irrationnelle puisqu'elles sont critiquables lorsque non argumentées ; cette reconnaissance garantit l'intercompréhension, car, via l'acceptation de ces prétentions, les interlocuteurs s'accordent *eo ipso* sur leur bien-fondé<sup>558</sup>. Ainsi, lorsqu'un actant communicationnel pose un acte communicationnel, autrement dit lorsqu'il s'engage dans un processus d'intercompréhension, il émet, implicitement et « simultanément<sup>559</sup>», quatre prétentions à la validité, toutes originelles, irréductibles, et sous-jacentes aux conditions de validité de l'énonciation : l'intelligibilité (il prétend à une expression intelligible) ; la vérité (il a « l'intention de communiquer un contenu propositionnel *vrai* » dans une optique de « *partage [du] savoir* » ; la justesse (il choisit « une énonciation *juste* au regard des normes ou des valeurs en vigueur ») ; la sincérité (il « doit vouloir exprimer ses intentions sincèrement afin que l'auditeur puisse [le] *croire* (...) (lui faire confiance)<sup>560</sup>»). Ces quatre prétentions renvoient à quatre pans différents de la réalité mobilisés à chaque énonciation : le langage ; la « nature externe » ou « monde extérieur », « objectif » (l'ensemble des choses représentables et manipulables) ; la société (les interactions instaurées légitimement) ; le « monde intérieur » ou « nature interne » (« l'ensemble des

554 Habermas, « Signification de la pragmatique universelle », 333.

555 *Ibid.*, 398.

556 *Ibid.*, 379, 393.

557 *Ibid.*, 404.

558 Habermas, « Signification de la pragmatique universelle », 404. : « (...) cette reconnaissance n'est pas forcément irrationnelle, car les prétentions à la validité ont un caractère cognitif et sont susceptibles de vérification. C'est pourquoi je défendrai la thèse suivante : en dernière instance, si le locuteur peut agir sur l'auditeur, et l'auditeur sur le locuteur, l'un et l'autre sur le mode illocutoire, c'est que les engagements caractéristiques des actes de parole sont liés à des exigences de validité cognitivement vérifiables ».

559 *Ibid.*, 408.

560 *Ibid.*, 331

expériences vécues » auxquelles le locuteur accède « de façon privilégiée<sup>561</sup>»). Quoique contenues tacitement dans chaque AL, ces prétentions, nous l'avons vu, peuvent faire l'objet d'une critique explicite. L'intercompréhension n'est envisageable que si l'interlocuteur accepte le caractère fondé, justifié, de ces prétentions émises par le locuteur. Dans la vie courante, celles-ci sont naïvement acceptées dans la mesure où elles font l'objet d'un accord présumé ou « consensus fondamental ». Lorsque ce consensus « est remis en question » - notamment par le fait que, « pour l'une au moins de [ces] prétentions (...), la présupposition de son accomplissement ([i.e.] la possibilité de l'honorer) est suspendue - [non seulement] l'activité communicationnelle ne peut être poursuivie<sup>562</sup>», mais la relation intersubjective qu'il s'agissait de nouer ou créer entre les interactants ne s'établit pas. Dans ce cas, les interactants se retrouvent « en principe dans la situation suivante » : « passer à l'activité stratégique, ou interrompre toute communication, ou reprendre l'activité intercompréhensive au niveau du discours argumenté<sup>563</sup>», à savoir la discussion rationnellement motivée (*Diskurs*)<sup>564</sup>. Pour rappel, la discussion permet donc la poursuite de l'activité communicationnelle. Contrairement à cette dernière, la discussion requiert une « suspension de toutes les contraintes pratiques<sup>565</sup>» afin de ne retenir que « celle du meilleur argument<sup>566</sup>». En sus de cette suspension des contraintes pratiques, la discussion exige aussi une « virtualisation des prétentions à la validité<sup>567</sup>», à savoir l'abandon de l'attitude naturelle et l'adoption de l'attitude hypothétique. Ce changement d'attitude est requis afin d'envisager les faits et normes du point de vue de leur existence ou de leur légitimité possible, donc comme des hypothèses qui peuvent être retenues, révisées ou réfutées. Ainsi, lorsque le consensus fondamental garantissant le fonctionnement sans heurts du langage ordinaire est affecté ou remis en cause, les interlocuteurs peuvent passer de l'activité communicationnelle à la discussion pour soumettre les prétentions à la validité à un argumentaire. Cette possibilité est présumée par Habermas qui reconnaît que les discussions sont, dans les faits, des « formes de communication improbables ; des îles dans la mer de la *praxis*<sup>568</sup>». Si cette présupposition d'une possibilité de discussion argumentée pour justifier les prétentions à la validité est largement contre-factuelle, elle demeure indispensable à la pratique communicationnelle : ordinairement, nous agissons en la considérant comme une « fiction inévitable » sur laquelle « repose l'humanité des relations entre les hommes qui sont encore des hommes, c'est-à-dire qui ne sont pas encore devenus totalement étrangers à eux-mêmes en tant que sujets par une auto-objectivation<sup>569</sup>», donc sur des individus sociaux non aliénés et dont

561 Habermas, « Signification de la pragmatique universelle », 408-409 et « Explications du concept d'activité communicationnelle », 426-429.

562 *Ibid.*, 332.

563 *Ibid.*

564 Dans sa théorie consensuelle de la vérité, Habermas développe surtout cette troisième option. Sur cette théorie cf. « Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz », 123-141 ; « Vorlesungen zu einer sprachtheoretischen Grundlegung der Soziologie », 104-126 ; « Théories relatives à la vérité », 275-328. Pour un aperçu des critiques, cf. Ferrara, « A Critique of Habermas's Consensus Theory of Truth », 47-55.

565 Habermas, « Théories relatives à la vérité », 279.

566 Habermas, *Connaissance et intérêt*, 347.

567 Habermas, « Théories relatives à la vérité », 279.

568 Habermas, *Vergangenheit als Zukunft*, 147.

569 Habermas et Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, 120.



les interactions ne sont pas réifiées au sein une « situation idéale de parole<sup>570</sup> ». De plus, elle permet de mettre à jour le fait capital pour notre propos « *que les engagements caractéristiques des actes de parole sont liés à [ces] exigences de validité cognitivement vérifiables (...)* autrement dit que les obligations réciproques ont une base rationnelle<sup>571</sup> ».

Pour mieux cerner ces engagements, revenons aux prétentions à la validité. L'intelligibilité de l'énoncé ne posant pas de difficulté particulière, je ne m'y étends pas. Notons simplement qu'elle n'est pas *stricto sensu* une prétention à la validité, mais qu'elle constitue plutôt une « [pré]condition de la communication<sup>572</sup> ». En ce qui concerne la vérité et la justesse<sup>573</sup>, Habermas précise que la question de la validité des énoncés ne se résout pas par une théorie de la constitution de l'objet et ce, parce que si l'objectivité de l'expérience est une condition nécessaire de la vérité, elle n'en est pas, contrairement à ce qu'affirme la théorie de la vérité-adéquation ou correspondance, une condition suffisante : « [u]ne prétention fondée sur l'expérience n'est pas encore une prétention justifiée. La vérité que nous revendiquons pour des énoncés, lorsque nous les affirmons, dépend de deux conditions : elle doit a) être fondée dans l'expérience [...], et b) elle doit pouvoir être honorée par la discussion, c'est-à-dire que l'énoncé doit pouvoir résister aux contre-arguments et pouvoir trouver l'assentiment de tous les participants possibles d'une discussion ». D'où, les théories de la vérité comme adéquation et comme résultat d'un consensus issu d'une démarche argumentative doivent se compléter. Adoptant une conception peircienne<sup>574</sup> de la vérité d'après laquelle un énoncé est dit vrai si, et seulement si, il fait l'objet d'un assentiment universel et contre-factuel de la communauté de communication en général, Habermas étend les conditions de la vérité à la justesse normative. Ainsi, par un AI, le locuteur émet une prétention à la vérité du contenu prépositionnel de son énoncé lorsqu'il réfère à des faits ou des états de choses du monde commun ; et une prétention à la justesse de son énonciation c'est-à-dire à sa conformité à un contexte normatif (règles, lois, normes, valeurs) existant lorsqu'il formule une proposition à teneur normative ou axiologique. La justesse est donc un critère normatif fonctionnant dans les limites des normes et valeurs en vigueur. La vérité et la justesse peuvent être « honorées » dans et par la discussion. Ce qui l'amène à distinguer deux sortes de discussions, à savoir les discussions théoriques et les discussions pratiques<sup>575</sup>. Concernant celle qui nous intéresse particulièrement ici, la sincérité, Habermas estime

570 Habermas, « Théories relatives à la vérité », 320-328 ; Habermas et Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, 136-141. La situation idéale de parole précise les propriétés formelles et suffisantes des argumentations discursives afin d'obtenir un consensus rationnel et non pas un simple compromis ou accord de circonstance. Dans cette perspective, la situation idéale de parole correspond à une métanorme permettant la distinction entre un consensus factuel ou empirique et un consensus véritablement rationnel. Ces conditions formelles sont celles de la symétrie et de la réciprocité ; elles garantissent l'exclusion des déformations systématiques de la communication. Bien entendu, Habermas est conscient des restrictions fondamentales qui empêchent l'entière réalisation des conditions idéales et auxquelles est soumise toute discussion concrète. D'où, cette situation est dite idéal au sens kantien. Sur le caractère irréaliste des présuppositions de la situation idéale de parole, cf. Habermas et Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, 328-341.

571 Habermas, « Signification de la pragmatique universelle », 404.

572 Habermas, « Théories relatives à la vérité », 288. Condition de la communication ou prétention à la validité, le statut exact de l'intelligibilité est quelque peu incertain. Dans *Théorie de l'agir communicationnel*, (I, 38, 58) Habermas la présente comme une prétention à la validité qui peut être honorée dans une discussion explicative.

573 Dans sa postface à *Connaissance et intérêt*, 333-371, Habermas reconnaît qu'il n'a pas suffisamment distingué les conditions de l'objectivité de l'expérience - analysées dans la théorie des intérêts de connaissance - des conditions de la justification des prétentions à la validité, qui, elles, font l'objet d'une théorie discursive ou consensuelle de la vérité.

574 « La vérité est cette concordance d'un énoncé abstrait avec la limite idéale vers laquelle une investigation infinie tendrait à amener une croyance scientifique » : Peirce, *Collected Papers* 8, 565.

575 Habermas, « Signification de la pragmatique universelle », 405.

qu'on ne peut pas en répondre, contrairement aux deux autres, « de manière discursive », mais seulement par la « conduite cohérente » de l'énonciateur<sup>576</sup>. Sa fonction est de « garanti[r] la transparence d'une subjectivité qui s'exprime par le langage<sup>577</sup> ». Enfin, Habermas distingue trois modes d'utilisation du langage qui chacun thématise spécifiquement une de ces prétentions et auxquels est associé un type particulier d'AL et d'engagement. En mettant l'accent sur le contenu propositionnel, les *constatifs* s'utilisent essentiellement sous le mode cognitif et thématisent la vérité. Au sein de cet usage cognitif du langage, *l'engagement* inhérent à l'AL contracté par le locuteur est celui de « justifier ses affirmations<sup>578</sup> ». Les AI expressifs reflètent les intentions du locuteur et thématisent sa prétention à la sincérité<sup>579</sup>. Ici, le locuteur prend « *l'engagement de résister à l'épreuve des faits*, de montrer par son action ultérieure qu'il a exprimée l'intention qui le guide effectivement<sup>580</sup> ». Autrement dit, la prétention à la sincérité se rapporte à « la faculté d'un sujet à assumer des responsabilités<sup>581</sup> ». Finalement, renvoyant directement au monde social, les AI dit « régulateurs<sup>582</sup> », ceux dont relèvent les énoncés de reconnaissance-admission, s'emploient sous un mode interactif (ou *performatif*<sup>583</sup>) et mettent au premier plan la justesse, ou sa « contest[ation] », de « l'arrière-plan normatif pour les relations interpersonnelles<sup>584</sup> » instaurées dans l'activité communicationnelle. Ceci implique que « *l'engagement de nous justifier*, que nous prenons par les actes de parole régulateurs, porte immédiatement sur la prétention à une conformité entre l'acte de parole effectué et un arrière-plan normatif existant<sup>585</sup> ». Ainsi, « le contenu de l'engagement pris par le locuteur est donc défini par deux aspects : [a] le sens spécifique de la relation interpersonnelle qu'il s'agit de nouer, et [b] par une prétention à la validité universelle qu'il a explicité<sup>586</sup> », formulé autrement, le « contenu de l'engagement est constitué par le type des obligations<sup>587</sup> ». C'est par ailleurs la raison pour laquelle Habermas opte pour l'analyse de la *réussite* ou de *l'échec* d'un AL en « termes d'acceptabilité<sup>588</sup> » de l'acte. En effet, nous l'avons vu, Habermas cherche à cerner l'origine de la « force singulière de l'illocutoire<sup>589</sup> », c'est-à-dire de cette force, qui, - indépendamment de celle qui « peut être *immédiatement* empruntée à la validité des normes pratiques établies<sup>590</sup> » au sein des AI dont le contenu porte sur des entités institutionnelles - permet au locuteur d'agir sur l'auditeur, « et l'auditeur sur le locuteur<sup>591</sup> ». Selon le philosophe, cette force inhérente à l'illocutoire correspond au fait que nous avons établi ci-avant, celui pour le

576 Habermas, « Explications du concept d'activité communicationnelle », 438.

577 Habermas, « Signification de la pragmatique universelle », 398.

578 *Ibid.*, 405.

579 *Ibid.*, 393-396, 399.

580 *Ibid.*, 406.

581 *Ibid.*, 405.

582 *Ibid.*, 395.

583 *Ibid.* : « [c]e qu'Austin avait visé en distinguant les énonciations constatives des énonciations performatives (...) me semble correspondre à la différence existante entre l'usage cognitif et l'usage interactif du langage ».

584 *Ibid.*, 396.

585 *Ibid.*, 405, 406. Je souligne.

586 *Ibid.*, 405.

587 *Ibid.*, 403.

588 *Ibid.*, 400.

589 *Ibid.*, 402.

590 *Ibid.*, 402.

591 *Ibid.*, 404.

locuteur de prendre des engagements inhérents et simultanés à l'énonciation. Cette prise d'engagement ajoute-t-il est la « condition essentielle pour la réussite d'un AI<sup>592</sup>», car elle commande la possibilité pour l'auditeur de faire confiance au locuteur<sup>593</sup>. D'où, pour qu'un AI soit réussi, il faut, selon Habermas, que soient remplies deux conditions. Tout d'abord que le locuteur « *s'engag[e]* », c'est-à-dire [qu'il] *manifest[e]* son *intention* de *tirer* certaines *conclusions pratiques* lorsqu'il se trouve dans une situation déterminée<sup>594</sup>. Ensuite que cet engagement soit sincère. Il fait ici écho à la règle searlienne de la sincérité (*sincerity rule*<sup>595</sup>). Dans cette perspective, un AI réussi est produit par un locuteur sincèrement « engagé » qui manifeste ou « déclare<sup>596</sup> » le type précis de relation interpersonnelle qu'il souhaite nouer avec son interlocuteur via l'explicitation de la prétention à la validité qu'il émet<sup>597</sup>. En abrégé, cela donne, pour tout acte illocutoire : **R** = E (Vr/Pvé) + SE<sup>598</sup>.

*c. Force illocutoire, types d'engagements, acceptabilité et réussite :*

C'est ici que je souhaite distancier quelque peu mon analyse de celle de Habermas. Et ce, pour quatre raisons, toutes en lien avec une forme d'ambiguïté, à différents niveaux, au sein de deux textes : « Signification de la pragmatique universelle » et « Explications du concept d'activité rationnelle ». D'un côté, ce qui distingue en propre la force illocutoire de tous les AI en général semble se confondre, dans ces écrits avec les conditions nécessaires à leur réussite. D'un autre côté, la notion de réussite d'un AI tend, dans l'analyse habermasienne, à se réduire à celle de l'acceptabilité formelle de ces actes. Enfin, ces textes développent insuffisamment la différence entre la 'prétention à la sincérité' et la 'règle de la sincérité', différence pourtant capitale à la compréhension de ce que peut être un AI, et plus particulièrement un acte régulateur *acceptable*, d'une part, et *réussi*, d'autre part. Or, afin de (1) cerner la force illocutoire propre et inhérente aux AL en général, la méthode la plus fructueuse consiste, en fait, à (2) dégager la particularité de ces AI ayant une fonction institutionnelle. Cette particularité s'origine dans la présence, au sein de ce types d'actes, deux de sortes d'engagements qu'il importe de discriminer. Cette distinction permet non seulement de mieux saisir en quoi consiste la force illocutoire des AL, mais également de distinguer, pour les actes régulateurs, entre (3) « acceptabilité » et « réussite » et, conséquemment, de (4) renforcer la notion de réussite de ces actes en la dotant d'un critère pragmatique effectif.

Dans les textes cités, ce qui semble constituer la force illocutoire des AI est aussi ce qui est nécessaire à leur réussite. Habermas mentionne qu'il suit ici la voie instaurée par Austin et Searle pour l'analyse de la force illocutoire<sup>599</sup>. Autrement dit, il pense - à la suite de Austin et Searle - que

592 Habermas, « Signification de la pragmatique universelle », 402.

593 *Ibid.*, 402, 404.

594 *Ibid.*, 402-403. Je souligne.

595 Searle, *Les actes de langage*, 102.

596 Habermas, « Signification de la pragmatique universelle », 405.

597 *Ibid.*, 404.

598 Ici **R** correspond à la réussite d'un AI ; E pour engagement ; V/v pour volonté ou intention ; r pour relation ; S pour règle de sincérité ; Pvé pour prétention à la validité.

599 Habermas, « Signification de la pragmatique universelle », 400.

ce qui permet de rendre compte de « la force singulière de l'illocutoire » de tout AI est aussi ce qui permet sa « réussite » ou son « acceptabilité », à savoir : « le fait que le locuteur prenne chaque fois un certain *engagement* permettant à l'auditeur de lui faire confiance<sup>600</sup> ». En ce sens, on peut dire que Habermas assimile et, du même coup, réduit, la « réussite » d'un AI (1) à sa force illocutoire, précisément à (2) l'engagement contracté au moment même de l'énonciation lui-même conditionné par les prétentions universelles à la validité et particulièrement celle thématifiée dans cette énonciation. Or, même s'il est pertinent (1) de distinguer des types d'AI en fonction du contenu de l'engagement - à savoir dépendamment du « sens spécifique » de la relation intersubjective qu'un locuteur cherche à nouer - et (2) d'associer les notions de réussite ou d'échec d'un AI à l'engagement pris par le locuteur et à la règle de la sincérité, il me paraît problématique d'assimiler la force illocutoire des AI à leur réussite ainsi comprise. Et ce, parce qu'un AI peut être formellement correct et donc « acceptable » - à savoir répondre aux « conditions contextuelles générales » des AI en même temps que remplir les « conditions de possibilité de l'intercompréhension » - sans pour autant être effectivement « réussi », c'est-à-dire sans parvenir à instaurer dans la pratique, à établir réellement, la relation intersubjective revendiquée par l'AI. En effet, factuellement, certains énoncés de reconnaissance-admission répondent formellement à ces trois types de conditions sans pour autant être réussis : c'est souvent le cas de certaines énonciations, de type juridico-politique, de reconnaissance-admission de crimes, par exemple, de « génocide » ou de « crime contre l'humanité ». Dans la pratique, certains Reconnaissements (collectifs), tels que des États ou des gouvernements, émettent des reconnaissances-admissions de crimes qui, formellement, paraissent adéquates à des AI « réussis » dans le sens où non seulement leur contenu propositionnel obéit aux critères d'intelligibilité et de correspondance à la vérité d'un fait passé, mais aussi à celui de la justesse ou conformité à un « arrière-plan normatif reconnu » et sont pourtant contestés, remis en question, ou rejetés par leurs destinataires ou allocutaires<sup>601</sup>. Ces contestations et rejets ne proviennent donc pas nécessairement d'un manquement aux critères formels des AI, mais bien plutôt à l'échec de ces énoncés à produire concrètement la relation intersubjective qu'ils énoncent vouloir établir. Ce qui implique trois conséquences : la première est que la réussite d'un énoncé ne peut se définir que par sa « réussite » formelle ou théorique ; la seconde qu'il est donc nécessaire de distinguer la « réussite » formelle d'un AI de sa « réussite » effective ou pratique, autrement dit, d'établir une différence entre « l'acceptabilité » théorique d'un énoncé et son « acceptabilité » pratique à tout le moins pour les AI de type « régulateur » ; la troisième est que cette « réussite » ou « acceptabilité » effective semble devoir répondre à des critères qui dépassent aussi bien les conditions de validité des AI que les conditions de possibilité de l'intercompréhension, donc que ces critères sont également à chercher dans les pratiques concrètes devant découler de l'énonciation ces AI. L'idée ici est la suivante : la réussite ou acceptabilité

600 Habermas, « Signification de la pragmatique universelle », 402, 403.

601 Cf. chapitres IV.

effective ou pratique d'un AI, et surtout des actes régulateurs, doit aussi se mesurer au respect de la règle de sincérité et cette dernière ne peut se réduire à la simple intention du locuteur, mais doit impliquer un critère concret d'évaluation du respect de cette règle. Précisément, ce critère d'évaluation de la sincérité réside dans la réalisation effective des implications normatives contenues dans ces derniers. Ces implications normatives sont multiples, diverses et correspondent aux différents éléments composant un AI : le niveau formel linguistique et sémantique (règles institutionnelles d'une langue particulière), le niveau théorique de l'intercompréhension (engagement contracté dans l'énonciation), le niveau immédiatement normatif du contexte de l'énonciation et du contenu propositionnel de l'énonciation. Autrement dit, un *acte régulateur théoriquement acceptable* est un énoncé conforme aux règles institutionnelles d'une langue particulière comportant un engagement *explicite* sincère de la part d'un locuteur à établir une relation interpersonnelle et un contenu propositionnel en lien adéquat (1) avec cette intention, d'une part et (2) l'arrière-plan normatif de l'énonciation, d'autre part<sup>602</sup>; puis, un *acte régulateur effectivement acceptable* est un acte régulateur théoriquement acceptable qui réalise, concrètement, les engagements contractés dans l'énonciation. D'où, ces conditions de réussite des AI, mises à jour par Habermas, en particulier pour les « actes régulateurs », sont bien nécessaires à leur « acceptabilité » théorique, mais pas suffisantes à leur « acceptabilité » pratique. On peut dire aussi, à des fins de clarté du propos, qu'un *acte régulateur peut être acceptable sans être réussi ou accompli* et donc penser l'« acceptabilité » en termes théorico-discursifs et la « réussite » ou l'accomplissement en termes théoriques et pratiques. Habermas est conscient de cette nécessité d'ancrer les conditions de réussite des AI dans la pratique, mais ne l'approfondit pas. Effectivement, à diverses reprises et sous diverses formulations<sup>603</sup>, il mentionne que :

(1) pour qu'un AI soit réussi il est nécessaire que : (a) le locuteur « prenne un engagement » à nouer une relation interpersonnelle d'un certain type (cognitif, normatif, expressif) *et* (b) cet « engagement » soit *sincère*, formulé autrement, que le locuteur manifeste (b) *sincèrement* « son intention de tirer des conclusions pratiques » quant (a) à la relation qu'il cherche à établir et (2) précise que la règle de la sincérité ou « la volonté perceptible et sincère du locuteur » ne se vérifie que « par *l'épreuve* ».

Toutefois, il ne spécifie jamais, dans ces deux textes, à quoi renvoient exactement ces 'conclusions pratiques', ni si la règle de la sincérité et la prétention à la sincérité sont un seul et même élément ou s'il convient de les discriminer et, si oui, sur quelle base. Au contraire, le fait qu'il pose l'« épreuve des faits » comme pouvant rendre compte à la fois de la « prétention à la sincérité » et de la « règle de sincérité » laisse supposer qu'il tend à les assimiler l'une à l'autre ou leur conférer le même

602 Signalons que Habermas souligne la différence entre la « conformité » d'un AL « avec des contextes limités en fonction de leurs caractéristiques » et leur « validité (...) au regard d'une prétention fondamentale » qu'un locuteur émet simultanément à l'énonciation. Cf. Habermas, « Signification de la pragmatique universelle », 392. J'inclus sous le terme « acceptabilité » les notions de conformité et de validité ainsi définies. Par ailleurs, dans ce texte Habermas use du vocable « validité » pour désigner aussi la « conformité », cf. *Ibid.*, 394, 395.

603 Habermas, « Signification de la pragmatique universelle », 402-403, voir aussi : 398, 400, 401, 404, 405, 406, 407 ; « Explications du concept d'activité communicationnelle », 437-438, 439, 441.

contenu<sup>604</sup>. Or, *a minima*, trois autres raisons portent à croire qu'il envisage bien la possibilité de conditions pratiques comme nécessaires à la réussite d'un AI. La première est la mention qu'un AI est réussi « à partir du moment où (...) [il] noue effectivement la relation<sup>605</sup> » recherchée. Mis à part cette unique mention, Habermas n'explique pas en quoi consiste cette effectivité de la relation. La seconde se situe dans le texte de 1982 dans lequel il ajoute que « la force rationnellement motivante » des AI ne procède pas de « la validité de ce qui est dit », mais bien plutôt d'une « garantie » fournie par le locuteur de « s'engage[r] à s'efforcer d'honorer, le cas échéant, la prétention<sup>606</sup> » thématifiée. Cette « garantie », formulée de la sorte, revient à un second engagement explicitement assimilable à une action, « honorer », consécutive à l'engagement contracté par l'émission de prétentions. D'après l'auteur, et sans autre indication, le contenu de cette action correspond, selon le type d'acte, soit à la production discursive de raisons (justification argumentée - *Diskurs*), soit à « une conduite cohérente<sup>607</sup> ». Un peu plus loin, il écrit, concernant les actes régulateurs : « [i]l appartient à l'intention communicationnelle du locuteur : a/ d'effectuer une action *juste* au regard du contexte normatif donné, afin de réaliser une relation interpersonnelle entre lui-même et l'auditeur et dont la légitimité soit reconnue<sup>608</sup> ». D'où, la troisième raison est la discrimination qu'il établit entre *engagement* et *prétention à la validité*. En effet, quand un AI échoue, l'une des solutions proposées, nous l'avons vu, est la discussion argumentée (*Diskurs*). Lorsque Habermas précise le contenu de la discussion pour un acte régulateur, celui-ci, contrairement à un acte constatif, n'est pas la justification de la prétention à la validité (i.e. à la justesse), mais celle de la « prétention à la validité de la norme sous-jacente ». Il fait cette même précision concernant les actes communicationnels expressifs : « *l'épreuve des faits* » questionne l'engagement et non pas la prétention à la validité (i.e. à la sincérité)<sup>609</sup>. Ce qui renforce mon hypothèse : il est nécessaire de distinguer entre « acceptabilité » et « réussite » ou « accomplissement ». Habermas ne fournit pourtant aucune explication quant à la raison de cette différence du type de 'remédiation' lors de l'échec d'un constatif et de celui des régulateur et expressif. Clairement, cette différence s'enracine à même le type d'AI que sont les régulateurs et les expressifs, à savoir des actes, par nature, (1) en rapport dialectique avec le monde de la praxis<sup>610</sup> et (2) plus soumis à la dimension subjective des intentions des interactants. Sa volonté d'explicitier au niveau théorique la force illocutoire de tous les types AI - sans recourir à la force d'obligation issue des normes et valeurs - le contraint, dans son analyse, à faire abstraction de cette particularité des actes régulateurs (et expressifs). Contrainte légitime au vu de son objectif, mais qui, du même coup, ne lui permet pas d'éclaircir de manière convaincante les conditions de réussite de ces derniers. Les

604 Habermas, « Signification de la pragmatique universelle » ; « Explicitations du concept d'activité communicationnelle », 438, 439.

605 *Ibid.*, 400.

606 Habermas, « Explicitations du concept d'activité communicationnelle », 437-438.

607 *Ibid.*, 437-438 ; cf. aussi 446 : « L'unité de la raison est assurée par la manière de procéder, à savoir [pour les actes constatifs et régulateurs] la démarche qui consiste à honorer des prétentions à la validité au moyen d'arguments ».

608 Habermas, « Explicitations du concept d'activité communicationnelle », 439.

609 Habermas, « Signification de la pragmatique universelle », 406.

610 Habermas, « Explicitations du concept d'activité communicationnelle », 438.

actes régulateurs, plus fortement encore que les actes thématissant un mode et un contenu cognitif, sont dépendants de la condition de sincérité : l'ambiguïté de cette condition chez Habermas provient du fait qu'il ne développe pas suffisamment la différence existante entre la prétention à la sincérité - qui est au fond une condition théorico-formelle de possibilité de l'intercompréhension - et la règle de la sincérité qui, elle, doit pouvoir s'évaluer concrètement via la réalisation effective des implications normatives composant le contenu propositionnel de l'acte régulateur. Certes, Habermas mentionne bien que cette « règle de sincérité doit toujours être remplie dans le cas d'une activité inter-compréhensive<sup>611</sup> » et qu'un acte stratégique peut être « masqué ». Mais, il n'accorde pas, à ma connaissance, d'analyse approfondie à ce type d'acte et ne propose pas non plus d'explication quant aux critères qui nous permettraient d'évaluer la « sincérité » ou de diagnostiquer un acte stratégique masqué. De même, à cette règle de sincérité définie comme « la volonté perceptible et sincère du locuteur de nouer un certain type de relation interpersonnelle », il octroie, subrepticement et sans précision, « un statut particulier<sup>612</sup> » par rapport aux autres conditions générales contextuelles. Il me paraît possible de pallier à cette carence en clarifiant les notions de « sincérité » et d'« épreuve » auxquelles Habermas fait plusieurs fois allusion sans les expliciter en détail. Dans un premier temps, je pense qu'il est nécessaire de distinguer clairement la (a) *sincérité* en tant que *prétention, formelle, à la validité* de (b) la *sincérité* en tant que *règle comme condition, pratique, de réussite* d'un AI. En effet, une différenciation stricte présente le double avantage de (1) conserver le caractère formel et inhérent à la force illocutoire de la prétention à la sincérité et du même coup son statut de condition de possibilité de l'intercompréhension ; (2) de doter l'évaluation de la réussite d'un AI d'un critère plus concret que la simple intention du locuteur et donc (3) d'identifier, par un critère rationnel plus pragmatique que la seule intention, les actes stratégiques masqués. C'est la raison pour laquelle il convient de préciser la notion d'« épreuve ». Cette étape de l'« épreuve » se comprend mieux si l'on pose auparavant, pour les actes régulateurs et expressifs, une autre distinction portant sur la notion d'engagement. En effet, ces actes tirent leur particularité de la présence en leur sein de deux types d'engagements distincts, mais simultanés qui se superposent ou s'ajoutent l'un à l'autre. Il y a, d'une part, l'engagement, mis à jour par Habermas, issu des prétentions à la validité émises dans chaque AI et qui équivaut à ce qu'il considère comme un engagement formel et fondamental inhérent aux AI et, d'autre part, une autre forme d'engagement, que l'on peut considérer comme seconde puisqu'elle est issue non pas des prétentions à la validité, mais découle du pouvoir d'obligation propre aux règles institutionnelles, normes et valeurs du contexte de l'énonciation que le contenu propositionnel de l'énoncé thématise ou convoque. Par ailleurs, Habermas indique ouvertement que les actes régulateurs possèdent une « force d'obligation » « empruntée » aux « normes pratiques (ou évaluatives) en vigueur », de « conventions », qui « actualisent un schème relationnel déjà établi » et dont il convient « toujours

611 Habermas, « Signification de la pragmatique universelle », 403.

612 *Ibid.*

déjà<sup>613</sup>» de présupposer la validité. L'ennui, c'est qu'il néglige, au cours de l'analyse, ce pouvoir d'obligation en un sens « extérieur » à l'acte régulateur et qui, *de facto*, engage le locuteur qui les mobilise. Et ce, je crois pour deux raisons distinctes. Premièrement, parce qu'il conçoit cette force d'obligation seulement comme une « présupposition pragmatique » de l'acceptabilité d'un AI et non comme une *condition sine qua non* de la réussite, comprise en termes d'accomplissement, d'un acte régulateur<sup>614</sup>. Deuxièmement, parce qu'il ne prend pas en considération des énoncés concrets et donc n'envisage pas le cas précis des AI complexes tels que les énoncés de reconnaissance-admission, c'est-à-dire des énoncés possédant une force illocutoire mixte et des visées perlocutoires canoniques<sup>615</sup>. D'où, à tout le moins pour les actes communicationnels régulateurs tels que les reconnaissances-admissions, il importe de distinguer deux conditions de succès (acceptabilité// réussite-accomplissement) correspondant chacune à un double engagement du locuteur : celui formel, universel, inhérent à la force illocutoire en général et thématissant une prétention à la justesse (*acceptabilité*)<sup>616</sup> et celui, pratique, contextuel, thématisé dans et par le contenu propositionnel, qui place le locuteur dans l'obligation de conformer son énonciation à ses actes, de réaliser ce qu'il énonce dans la pratique (*accomplissement*). Dans cette perspective, les actes communicationnels régulateurs tels que les énoncés de reconnaissance-admission, possèdent une double force d'engagement du locuteur : celle qui s'enracine dans leur caractère d'AI et celle qui s'origine dans les normes et valeurs convoquées dans le contenu propositionnel ou leur caractère d'acte régulateur. Dans cette perspective, il devient possible de cerner la force illocutoire propre aux AI en la liant essentiellement à l'engagement formel conditionné par les prétentions à la validité et, par conséquent, de la distinguer plus nettement de la réussite des AI. Ici la force illocutoire correspond aux engagements inhérents à l'énonciation et la réussite de l'énoncé à, d'une part, la force illocutoire et, d'autre part, à la réalisation des engagements issus de la fonction institutionnelle des AI. En bref<sup>617</sup>,  $f = E (Vr/Pvé)$ . Cette conception permet aussi de rendre compte des raisons pour lesquelles un AI - répondant aux conditions « contextuelles et aux exigences formelles des prétentions à la validité, mais ne réalisant pas, suite à son énonciation, les implications normatives propres au contenu propositionnel qu'il exprime - peut être dites acceptables sans pour autant être réussies. Par suite, la notion d'« épreuve » peut elle aussi s'entendre en une double acception : représente-t-elle l'épreuve de la justification de la prétention à la validité de la norme sous-jacente via la discussion argumentée ? Ou est-ce l'épreuve de la pratique, celle par laquelle le locuteur rend effectif, par la « consistance de [son] action ultérieure<sup>618</sup>», l'engagement contracté dans et par l'énonciation ? Habermas envisage ces deux possibilités tout en les réservant à des AI différents puisqu'il écrit :

613 Habermas, « Signification de la pragmatique universelle », 394, 395. Par ailleurs, plus en amont dans ce texte, Habermas rappelle, sans plus d'explication, qu'une partie de la validité des actes régulateurs « dépend (...) indiscutablement de la bonne application d'une norme reconnue à un cas donné (ou de l'application de la norme appropriée à ce cas) (...) », cf. 397.

614 *Ibid.*, 406-407.

615 Habermas, « Explications du concept d'activité communicationnelle », 440.

616 *Ibid.*, 445.

617 Ici *f* correspond à la force illocutoire ; E à l'engagement formel ; V/v à la volonté ou intention ; r pour relation ; Pvé pour prétentions à la validité.

618 Habermas, « Signification de la pragmatique universelle », 406.



« tous les engagements inhérents [donc formels ici et renvoyant à une prétention thématifiée] aux actes [régulateurs et expressifs] peuvent être honorés à deux niveaux, à savoir directement dans le contexte de l'énonciation, (...) et indirectement dans des discussions ou par la consistance de l'action ultérieure<sup>619</sup>». Or, conséquemment à la présence des deux types d'engagements au sein des actes régulateurs et à la possibilité pour ces derniers d'être acceptables sans être accomplis, l'étape consistant à « résister à l'épreuve des faits » ne peut être réservée aux actes expressifs. Puisque les actes régulateurs obéissent, comme tous les autres AI, à la règle de la sincérité et qu'ils possèdent une force d'obligation supplémentaire découlant des normes ou valeurs en vigueur thématifiées dans leur contenu propositionnel - donc une force d'obligation en lien immédiat à la praxis - il importe d'ajouter l'« épreuve des faits », pensée en termes d'accomplissent des implications inhérentes à leur contenu propositionnel, aux conditions pragmatiques nécessaires à leur réussite.

Ainsi, à chaque AI, le locuteur émet bien des prétentions à la validité (dont la sincérité), formelles et théoriques, inhérentes à l'acte même et déterminant sa force illocutoire, qui le rendent « acceptable » - et du même coup, potentiellement réussi - et tout AI doit répondre, en sus de ces prétentions et sous peine d'échec, à une condition nécessaire, universelle, et évaluable concrètement - car fondée sur l'effectuation des implications normatives émises implicitement via le contenu propositionnel de l'AI - : la règle de la sincérité. Concisément, un acte régulateur réussi est un acte formellement acceptable qui réalise, dans et par des pratiques ultérieures, le contenu propositionnel normatif qu'il énonce. En abrégé :  $R = f(E (Vr/Pvé) + SE (CPc + CPe))^{620}$ .

Ces distinctions étant établies, précisons maintenant comment l'acceptabilité d'un acte régulateur tel qu'un énoncé de reconnaissance-admission peut être mesurée. Nous avons déjà mentionné que cette dernière dépend nécessairement (1) de la nature du contenu propositionnel qui le constitue, précisément de la classe des concepts dont ce contenu relève, et (2), conséquemment, du contexte normatif dans lequel s'insère l'énonciation en question. Dans le cas des énoncés de reconnaissance-admission - dont le contenu propositionnel est essentiellement normatif ou axiologique - la méthode la plus appropriée pour déterminer leur acceptabilité ou recevabilité est celle de l'interprétation. L'avantage de cette méthode c'est qu'elle permet aussi d'inclure la discussion telle que théorisée par Habermas.

#### *Un contenu propositionnel soumis à une pratique d'interprétation :*

Du fait de la spécificité des actes de reconnaissance-admission, à savoir leur dimension essentiellement axiologique, les conditions de leur acceptabilité sont celles qu'il convient

619 Habermas, « Signification de la pragmatique universelle », 406.

620 Ici **R** correspond à la réussite d'un AI ; **f** pour force illocutoire ; E pour engagement ; V/v pour volonté ou intention ; r pour relation ; S pour règle de sincérité ; Pvé pour prétention à la validité ; CP pour contenu propositionnel ; c pour conforme à l'arrière-plan normatif ; e pour effectif.

d'appliquer aux concepts « identifiant une valeur ou une non-valeur<sup>621</sup>», ou selon la terminologie de Dworkin, à la classe plus générale des « concepts interprétatifs<sup>622</sup>».

Selon Dworkin, ces derniers se distinguent des concepts critériologiques (« être chauve », « livre », « quai », etc.) et des concepts d'espèce naturelle par ce trait spécifique : il n'existe pas pour ces concepts de « test décisif<sup>623</sup>» qui nous permettrait de déterminer si nous partageons avec autrui un même sens de la notion en question, autrement dit, si nous usons de ces concepts de la même manière, voire adéquatement. Alors que, dans le cas du concept d'espèces naturelles par exemple, afin de savoir si l'animal dont on discute l'appartenance à l'espèce *panthera leo* est effectivement un lion, un tel test pourrait être l'analyse de son ADN. Plus précisément, au niveau des valeurs, Dworkin défend une théorie de l'interprétation conceptuelle<sup>624</sup> dont la fonction est de prendre « en charge le sens et la possibilité de la vérité », tout en « assum[ant] le caractère ineffable de cette vérité, ainsi que le conflit (...) des opinions sur la question de savoir où se trouve cette vérité<sup>625</sup>». Autrement dit, contrairement aux propositions dites scientifiques, « les propositions interprétatives ne peuvent pas être tout simplement vraies : elles ne peuvent être vraies qu'en vertu d'une justification interprétative qui s'appuie sur un complexe de valeurs dont aucune ne peut être tout simplement vraie non plus<sup>626</sup>». Ce qui revient à refuser l'application de la bivalence logique aux jugements de valeur. Plutôt, dans cette perspective qui est celle que nous adoptons ici, une proposition axiologique est « vérifiable » et « vérifiée » lorsque « les raisons pour l'accepter sont meilleures que les raisons pour accepter toute autre [proposition] concurrente<sup>627</sup> » ; cette position induit donc un point de vue holistique « actif<sup>628</sup>».

L'interprétation conceptuelle - de laquelle relèvent les jugements axiologiques ou les raisonnements moraux<sup>629</sup> et conséquemment le contenu propositionnel d'un énoncé de reconnaissance-admission - correspond dès lors à la recherche du sens d'un concept dont une communauté particulière fait usage. Cela signifie que nous partageons un même concept axiologique si nous admettons « que leur application correcte est fixée par la meilleure interprétation des pratiques dans lesquelles ils figurent<sup>630</sup>». Autrement dit, si nous sommes « suffisamment d'accord sur ce que nous tenons pour des exemples paradigmatiques et, sur certains cas paradigmatiques, de réponse appropriée à ces exemples<sup>631</sup>». Pour le concept de justice, par

621 Dworkin, *Justice pour les hérissons. La vérité des valeurs*, 179.

622 Dworkin, *L'Empire du droit*, 49-97. Soubrenie y traduit l'expression « *interpretative concepts* » par celle de « concepts d'interprétation ». Toutefois, il me semble que la notion de « concepts interprétatifs » exprime mieux le concept d'origine.

623 Dworkin, *Justice pour les hérissons. La vérité des valeurs*, 179.

624 *Ibid.*, 141-175. Pour rappel, la théorie de l'interprétation conceptuelle (que le concept à interpréter soit critériologique ou naturel) implique au moins les trois éléments suivants. (1) Que la signification possède un caractère *social* : Dworkin ne s'interroge pas sur le sens d'un concept mais sur les conditions d'après lesquelles nous savons que nous *partageons* un même concept. (2) Que partager un concept c'est être à même d'en user dans des interactions : la signification d'un concept repose donc sur son *usage commun*. (3) Que l'on détermine ce partage en recourant à un test décisif qui correspond à une pratique *publique et manifeste* qui fixe le sens du concept et définit du coup les modalités d'acquisition de ce concept. Ainsi, partager un concept revient à *partager un savoir portant sur la pratique à laquelle il convient de recourir pour décider si ce concept est utilisé à bon escient*.

625 *Ibid.*, 149.

626 *Ibid.*, 173.

627 *Ibid.*, 173.

628 *Ibid.*,

629 *Ibid.*, 176.

630 *Ibid.*, 179.

631 *Ibid.*, 180.

exemple, si nous sommes d'accord pour penser « qu'il serait injuste pour un État de taxer la richesse produite par le travail des pauvres au seul bénéfice des riches paresseux » ou « d'inculper et de punir quelqu'un dont on sait qu'il est innocent d'un crime<sup>632</sup>», alors nous pouvons dire que nous le partageons. C'est donc sur des exemples-types d'un concept que peut s'engager un débat axiologique ou moral et c'est au sein d'une interprétation que peut advenir la validité ou acceptabilité d'une proposition ou d'un argument. Ou, pour le dire différemment, nous savons que nous sommes d'accord grâce à la possibilité de participer collectivement à une pratique d'interprétation qui montre que nous partageons bien un même concept, même si parfois nous ne nous entendons pas sur la 'réponse appropriée' qu'il convient à chaque fois de donner à un cas concret. Il s'agit donc bien d'une pratique sociale et à ce titre manifeste et publique<sup>633</sup>. Le point crucial ici est qu'il n'existe pas de position extérieure ou externe aux pratiques d'interprétation, de position à partir de laquelle nous serions en mesure de déterminer quelle pratique est une interprétation conceptuelle et telle autre non. L'interprétation conceptuelle diffère de celle collaborative ou explicative parce qu'elle porte sur un concept « qui a été créé et recréé non par des auteurs isolés, mais par la communauté dont le concept est issu<sup>634</sup>». Ce qui revient à dire que la pratique interprétative est tout autant la pratique qui forge le concept que celle qui l'interprète<sup>635</sup>. Concernant les cas d'interprétations conceptuelles portant spécifiquement sur des concepts de valeur, donc des cas auxquels appartiennent des énoncés de reconnaissance-admission, leur spécificité est de porter sur des concepts dont l'emploi doit être compris comme « interprétant les pratiques dans lesquelles ils figurent<sup>636</sup>». Ces pratiques se fondent selon Dworkin sur deux types d'usages des concepts interprétatifs : (1) elles attribuent ce concept à une action ou une réalité et (2) elles les qualifient comme une action ou une réalité qui réalise ou non ce concept axiologique. Entre ces deux usages, il existe une relation étroite : en effet, c'est en qualifiant de juste ou d'injuste tel acte ou tel comportement que nous parvenons à affiner notre concept de justice. C'est pourquoi cette méthode interprétative, mise en lumière par Dworkin, présente le double avantage d'inclure tout autant (1) la nécessité d'une discussion argumentée sur les concepts en jeu afin d'en déterminer leur validité ou acceptabilité que celle (2) d'une « épreuve » ou d'un « test » permettent l'évaluation de la « justesse », via des pratiques concrètes les effectuant, de ces normes ou concepts axiologiques thématiques dans et par l'énonciation. Par ailleurs, rien n'empêche, suite à ces pratiques, qu'une nouvelle discussion soit instaurée afin de pallier aux défauts de ces dernières.

632 Dworkin, *Justice pour les hérissons. La vérité des valeurs*, 180.

633 *Ibid.*, : « l'interprétation est un phénomène social. Nous ne pouvons interpréter comme nous le faisons que parce qu'il existe des pratiques et de traditions d'interprétation auxquelles nous pouvons adhérer ». Cf. aussi, p. 117 : « nous possédons tous des convictions morales irréflechies [...] déposées dans des notions [héritées] de nos parents et de notre culture et, peut-être, dans une certaine mesure des dispositions génétiques de notre espèce. Très jeunes, nous nous réclamons surtout de l'idée de ce qui est juste, puis nous acquérons et mettons en jeu des concepts moraux plus sophistiqués [...]. Plus tard [...], nous avons besoins d'opinions morales plus détaillées [...]. Nous formons et interprétons nos opinions morales de manière irréflechie, à la lumière des autres, l'interprétation reliant ainsi les valeurs. Nous sommes moralement responsables dans la mesure où nos différentes interprétations concrètes réalisent une intégration d'ensemble de manière à ce que chacune soutienne les autres dans un réseau de valeurs auxquelles nous adhérons de manière authentique ».

634 *Ibid.*, 155.

635 C'est la raison pour laquelle il n'y a plus lieu d'opposer un auteur (individuel ou collectif) à un interprète. L'interprète « professionnel » comme l'éthicien par exemple fait partie de la communauté dont la pratique est elle-même une interprétation, en perpétuelle évolution, des concepts sur lesquels il travaille.

636 Dworkin, *Justice pour les hérissons. La vérité des valeurs*, 183.

Dans cette optique, l'énoncé de reconnaissance-admission, par sa dimension normative, suppose un travail d'interprétation et, au besoin, d'ajustement, des concepts axiologiques auxquels il recourt. L'une des conditions nécessaires à ce travail d'interprétation et d'ajustement suppose l'effectuation, dans la pratique, des implications normatives liées, d'une part, à la forme d'AI complexe que sont ces énoncés et, d'autre part, au contenu axiologique en jeu dans ces derniers. C'est, en effet, en sus de l'évaluation de la validité formelle de l'énoncé, via la réalisation ou l'absence de réalisation des implications normatives qui y sont contenues que l'acceptabilité et la réussite d'un tel énoncé peuvent être, en définitive, jaugées.

Ainsi, les actes de reconnaissance-admission sont des actes complexes possédant une performativité propre et un caractère essentiellement normatif - tant au niveau formel que matériel - qui les constituent en activités communicationnelles, à savoir des « interaction[s] médiatisée[s] par des symboles (...), [se conformant à des *normes en vigueur*] (...), qui définissent des attentes de comportements réciproques et doivent être nécessairement comprises et reconnues par deux sujets agissants au moins<sup>637</sup>». Cette compréhension suppose une pratique d'interprétation non seulement du contenu axiologique de ces énoncés, mais aussi de la réalisation de leurs implications normatives. Toutefois un autre élément doit être pris en considération dans l'évaluation de la réussite d'un tel énoncé : le fait que celle-ci dépend aussi d'une attente et d'une reconnaissance antérieure. Fait qui nous force à aborder brièvement le caractère particulier du rapport de ces énoncés au pouvoir.

#### *La relation de ces actes régulateurs au pouvoir :*

Clairement, les énoncés de reconnaissance-admission en tant qu'actes régulateurs performatifs possèdent un rapport étroit au pouvoir : celui de faire être un état de choses. En effet, « [t]out en prenant la forme d'une prise d'acte d'une réalité qui lui préexiste (...), l'acte de reconnaissance crée le statut, la définition, l'identité qu'il reconnaît<sup>638</sup>». Ce rapport est mis en exergue, sous des angles divers, par l'ensemble des théories contemporaines de la reconnaissance<sup>639</sup>. Certaines mettent l'accent sur la dimension intersubjective de la construction de l'identité personnelle et de l'autonomie<sup>640</sup>. D'autres, sur la possibilité pour Autrui - conçu comme une instance décisive - soit de *me* reconnaître ou non comme *y*, c'est-à-dire de reconnaître mes capacités et compétences, ce que je conçois comme mes besoins, mes droits, de m'instituer comme membre d'une collectivité, soit de *me* refuser cette reconnaissance<sup>641</sup>. D'autres encore, sur le fait que des actes de type

637 Habermas, *La technique et la science comme « idéologie »*, 22.

638 Ferrarese, « Performativité, pouvoir, vulnérabilité. À propos de quelques immanquables corrélats de l'idée de reconnaissance », *La reconnaissance aujourd'hui*, 309-310. Cf. aussi, Ferrarese, « Pourquoi refuse-t-on la reconnaissance ? », 97.

639 De nombreux ouvrages abordent explicitement cette problématique, d'autres l'abordent indirectement. Cf. non exhaustivement: Van den Brink et Owen, *Recognition and Power. Axel Honneth and the tradition of critical social theory*; Donner, *reconnaître, dominer. Trois modèles en philosophie sociale*; Renault, *Reconnaissance, conflit et domination*.

640 Cf. entre autres : Habermas, Taylor, Ricœur, Tugendhat, Wildt, Siep, Honneth qui développent, différemment - à la suite de Hegel et de Mead, ainsi qu'un recours, chez Honneth, aux théories de l'attachement - l'idée d'une individuation dans et par la socialisation.

641 Ferrarese, « Pourquoi refuse-t-on la reconnaissance ? ».

recognitifs peuvent servir à la production ou reproduction de « représentations conformes au système<sup>642</sup> » et, comme outil idéologique de domination sociale, à l'assujettissement, parfois *quasi* volontaire, des sujets<sup>643</sup>. Enfin, certaines mettent en exergue le fait que les dénis ou privations de reconnaissance sociale peuvent constituer un facteur de résistance à la domination<sup>644</sup>. Ces diverses perspectives soulignent donc différemment le fait que la reconnaissance permet l'exercice par Autrui d'un pouvoir, et dans certains cas, d'une force limitante ou contraignante, sur ce que je peux être dit être, advenir, voire obtenir en termes d'opportunités, de droits, etc. Autrement dit, quel que soit la manière dont ces perspectives abordent les formes de pouvoir qu'Autrui peut exercer sur moi via un acte reconnaissant, elles mettent toutes en exergue une vulnérabilité issue du présumé sur lequel reposent les théories de la reconnaissance : celle du sujet humain dont la construction et le développement, tant au niveau psychologique que social, moral et politique, dépend essentiellement des divers rapports pratiques qu'il entretient à Autrui. Cette vulnérabilité originaire du sujet procède donc du caractère essentiellement intersubjectif des processus d'individuation tels que la reconnaissance, elle leur est inhérente. C'est pourquoi « [l]e principe d'une vulnérabilité constitutive est au cœur de l'idée de reconnaissance, selon laquelle ne pas être reconnu, c'est ne pas être en mesure de développer une relation intacte à soi-même<sup>645</sup> ». Toutefois, comme le souligne Ferrarese, ce constat d'une indissociabilité entre reconnaissance et pouvoir ne permet pas de faire de ce dernier « la réalité de la première, ni que la première soit fautive en tant qu'intuition normative<sup>646</sup> ». Et ce, principalement, pour deux raisons. La première tient au type du pouvoir contenu dans les actes reconnaissants. La seconde, au concept même de reconnaissance.

Tout d'abord, il convient de s'interroger sur la nature du pouvoir inhérent aux énoncés de reconnaissance-admission. En leur forme idéal-typique, ces énoncés performatifs ont le pouvoir de faire exister, de faire être, ce dont ils attestent, à savoir l'attribution, par un Reconnaisant, d'une certaine valeur à un *être dit* du Reconnu. Une première limite à ce pouvoir provient du fait, qu'en termes de contenu, les énoncés de reconnaissance-admission sont limités. Comme souligné plus haut, le contenu propositionnel de ces énoncés - essentiellement normatif quoique possédant un socle cognitif - ne permet pas d'attribuer n'importe quelle valeur à n'importe quel objet ni dans n'importe quel contexte<sup>647</sup>. Une seconde limite à ce pouvoir procède du fait qu'en tant que performatifs régulateurs, les énoncés de reconnaissance-admission peuvent échouer. Par exemple et non exhaustivement : soit parce qu'ils sont inacceptables ; soit parce que, bien qu'acceptables, ils ne satisfont pas, dans leur effectivité, les implications normatives qu'ils recouvrent ; soit parce qu'ils

642 Honneth, « La reconnaissance comme idéologie », 245, 248.

643 Fraser et Honneth, « Recognition without ethics? », 21-42.; Fraser, *Redistribution or recognition? A political-philosophical exchange*; Markell, *Bound by recognition*; Olivier, *Witnessing. Beyond recognition*; Butler, « Taking Another's view: ambivalent implications ».

644 Renault, *Reconnaissance, conflit et domination*, 121-139.

645 Ferrarese, « Performativité, pouvoir, vulnérabilité. À propos de quelques immanquables corrélats de l'idée de reconnaissance », 304. Cf. aussi, Habermas, *De l'éthique de la discussion*, 67 ; Honneth, « Between Aristotle and Kant – Sketch of a morality of recognition », 51.

646 Ferrarese, « Performativité, pouvoir, vulnérabilité. À propos de quelques immanquables corrélats de l'idée de reconnaissance », 304

647 *Ibid.*, 318.

proviennent d'un Reconnaisant non reconnu par le Reconnu. Autrement dit, dans tous ces cas, parce qu'ils ne correspondent pas aux attentes qui les fondent. Quelle que soit la forme qu'elles prennent et que ces attentes soient explicitées ou inconscientes, il n'empêche qu'elles doivent *a minima* exister. Certes, un Reconnaisant peut « reconnaître *x* comme *y* » indépendamment d'une demande directe ou indirecte de *x* d'être reconnu comme tel. Mais si, à tout le moins, l'attente d'une telle reconnaissance n'existe nullement chez *x*, l'énoncé de reconnaissance-admission ne parviendra pas à réaliser sa fonction : établir ou rétablir une relation particulière avec *x* puisqu'en un sens c'est la possibilité même d'interaction qui serait refusée ici. D'où, le pouvoir inhérent aux relations de reconnaissance-admission correspond spécifiquement, non à une réalité de ces dernières, mais à une *double possibilité* : celle, pour Autrui, de ne pas répondre ou de répondre inadéquatement à une demande de reconnaissance et celle, pour le Reconnu, d'accueillir positivement ou non, la reconnaissance proposée par Autrui. Il est donc conséquent à l'émission d'une demande traduisant une attente et par laquelle j'offre à Autrui la possibilité de réagir à cette attente. Cette possibilité est réciproque quoique non symétrique : nous possédons tous deux un pouvoir dont le contenu diffère. Lorsque je considère autrui comme une instance possible et valide de reconnaissance-admission, je lui offre le pouvoir de ne pas répondre ou de répondre inadéquatement à ma demande, mais, suite à ma demande, je peux toujours refuser un énoncé de reconnaissance-admission si ce dernier ne correspond pas à l'attente que j'ai précédemment formulée ou si je ne reconnais pas ou plus l'instance de reconnaissance et son autorité. Dans le premier cas, par son refus d'exprimer la reconnaissance-admission réclamée, autrui me prive du statut de « reconnu » et, ce faisant, voit le sien passer de « Reconnaisant potentiel » à « non-Reconnaisant » ; dans le second, en refusant un énoncé de reconnaissance-admission que je comprends comme inadéquat, j'ôte à autrui le statut d'« instance<sup>648</sup> » potentielle de reconnaissance ou le statut possible de « Reconnaisant ». C'est pourquoi, au fond, le pouvoir inhérent aux actes de reconnaissance-admission est celui corrélatif à la présence d'une attente et dépend, logiquement à tout le moins, d'une reconnaissance antérieure. Caractéristique qui constitue autant qu'elle vient la renforcer la dimension relationnelle des actes de reconnaissance compris comme des actes régulateurs : en son idéal-typique, aucune reconnaissance-admission ne peut être extorquée ou conférée unilatéralement. D'où, une reconnaissance-admission ne peut être effective ou réussie qu'à condition qu'elle réalise une certaine adéquation entre non seulement des *attentes* de reconnaissance (provenant du requéreur) et des *effets* de reconnaissance (produits par l'acte), mais également entre ces derniers et des *propositions* ou *offres* de reconnaissance (émises par l'instance sollicitée)<sup>649</sup>. Bien entendu, et nous l'avons déjà souligné, en tant qu'actes communicationnels régulateurs, les énoncés de reconnaissance-admission sont, factuellement, manipulables. Ils peuvent, en effet, servir une autre fonction que celle de l'instauration d'interactions libres entre agents - à savoir « permettant [la] réalis[ation] [de] leurs

648 Ferrarese, « Performativité, pouvoir, vulnérabilité. À propos de quelques immanquables corrélatés de l'idée de reconnaissance », 305.

649 Cf. sur ce point Renault, « Reconnaissance, lutte, domination : le modèle hégélien », 29 ; article repris dans Renault, *Reconnaissance, conflit et domination*, 47.

projets d'action respectifs<sup>650</sup>», une fonction « stratégique », « instrumentale », « calculatrice ». Nous avons précisé également qu'un moyen d'évaluer la réussite des actes régulateurs est la *règle de la sincérité*, critère plus pragmatique et objectif que celui de l'intention du locuteur. Toutefois, force est d'admettre qu'agir sur un mode communicationnel étant agir dans la perspective d'engendrer une coordination des différents projets individuels d'action, ce type d'agir suppose, comme condition de possibilité, comme 'base' nécessaire quoique non suffisante à son déploiement, un « accord<sup>651</sup> » entre les actants. Cet « accord » peut se comprendre, en un sens général et minimal, comme l'adoption d'une « attitude intercompréhensive<sup>652</sup> », précisément une attitude excluant « l'influence<sup>653</sup> » - la manipulation - comme mécanisme de coordination des actions. L'adoption de cette attitude semble donc être une condition de possibilité nécessaire, mais non suffisante à la réalisation de tels actes. La question qui surgit est dès lors celle de la compréhension d'une telle attitude. À quoi, exactement, correspond-elle ? *A priori*, pour qu'un énoncé de reconnaissance-admission réussisse, il semble que soit aussi présent, en amont de l'énonciation, un double désir, ou volonté, à entendre : entendre la demande de reconnaissance aussi bien qu'entendre la réponse qui est accordée à cette demande. On peut aussi concevoir, de manière plus générale, cette volonté désirante comme une « disposition émotionnelle » positive à/envers quelque chose<sup>654</sup>. Si ce désir ou cette volonté sont inexistantes ou s'ils comportent des résistances ou des obstacles - de formes et d'intensités variées - leur absence ou défaut soit corrompt l'acte reconnaissant, soit le transforme en son strict opposé, un déni ou refus de reconnaissance-admission. C'est pourquoi Hegel énonce, dans une explication du « pur concept de reconnaissance<sup>655</sup> », une première condition indispensable à la réalisation de la reconnaissance : « il faut (...) que les hommes veuillent se retrouver l'un dans l'autre<sup>656</sup> ». C'est en cette dépendance de la volonté désirante d'autrui que s'origine l'émergence du pouvoir au sein des actes de reconnaissance-admission et de son potentiel exercice au sein de la relation effective que ces derniers ont pour fonction d'établir. C'est aussi en cette nécessité de la présence d'une volonté/désir que réside l'émergence d'une réelle réciprocité au sein de ces actes. Car c'est seulement cette forme de volonté/désir d'établir un certain type de relations que peuvent avoir en commun les actants, le contexte au sens large dans lequel ils évoluent n'étant, lui, jamais strictement identique. C'est en cette volonté désirante comme condition nécessaire quoique non suffisante, enfin, que résident la puissance effective de l'acte reconnaissant et sa fragilité. Soit ce pouvoir, dans la réciprocité de la présence de volontés désirantes, est commun, partagé, et alloue l'établissement de rapports positifs. Soit, le pouvoir - dans la non-réciprocité de cette volonté

désirante ou dans sa trop faible présence - est nécessairement déséquilibré puisque soumis à une

650 Habermas, « Explications du concept d'activité communicationnelle », *La société du mépris*, 418.

651 *Ibid.*, 415-418.

652 *Ibid.*, 417.

653 *Ibid.*, 416.

654 Au sens développé par Naar dans son article : « A dispositional theory of love ».

655 Hegel, « IV. La vérité de la certitude de soi-même, A. Autonomie et non-autonomie de la conscience de soi ; domination et servitude », 197. L'explication du « pur concept de reconnaissance » s'étend précisément des paragraphes débutant par « Il y a pour la conscience de soi une autre conscience de soi (...) » et se terminant par « Les extrêmes se reconnaissent comme se reconnaissant mutuellement ». Dans notre édition de la *Phénoménologie*, cela correspond aux pages 196-197.

656 Hegel, « Encyclopédie des sciences philosophiques III », § 431, p. 532.

volonté orientée vers d'autres fins (instrumentales) et donne lieu à, soit des actes recognitifs viciés, masqués, soit à des refus de tels énoncés, des dénis ou contestations de reconnaissance. Ce qui vient complexifier la présence de cette volonté désirante et, conséquemment, le pouvoir inhérent aux énoncés, est que cette dernière, comme toute faculté humaine, est malléable, travaillable, manipulable, annihilable ou renforçable. Et ce, sauf exceptions près, à tout moment du développement physique, psychologique, moral, social et politique de l'individu. Toutefois, malgré cette contingence de la volonté désirante, sa nécessaire présence met en lumière une caractéristique fondamentale de la reconnaissance-admission idéal-typique : elle ne peut-être extorquée. Car outre, le fait qu'on ne voit pas bien quel.le valeur ou intérêt aussi bien épistémique que pratique, il serait possible d'accorder à quelque chose obtenu sous la contrainte, il y a celui, simplement logique, de la contradiction : comment un énoncé ou un geste peuvent-ils formuler une reconnaissance-admission si ce qu'ils attestent en paroles est nié en pensée et, conséquemment, ne réalise pas ou ne réalise que partiellement voire improprement les implications normatives que cet énoncé comporte ? D'où, le pouvoir contenu dans et par la possibilité de ne pas répondre ou de répondre inadéquatement à une attente de reconnaissance n'est pas intentionnel<sup>657</sup> : il n'est *a priori* pas lié, pour l'instance reconnaissante, à une intention d'exercer un pouvoir, quelque que soit sa forme, sur autrui. De même, une attente de reconnaissance n'est pas intentionnellement dirigée par et vers la soumission à autrui. Lorsque je suis dans l'expectative d'une reconnaissance par autrui de ce qui importe fondamentalement pour moi - autrement dit, lorsque je considère autrui comme une instance de reconnaissance possible - je ne lui offre pas, ni *a priori*, ni logiquement, d'exercer sur moi une domination.

Cela nous conduit à poser la seconde raison pour laquelle le pouvoir inhérent aux processus idéal-typique de reconnaissance-admission, bien qu'inévitable, ne peut prendre la forme d'une contrainte ou d'une domination exercée sur autrui. Formulé autrement, la domination effective qui peut venir structurer les rapports concrets dits « de reconnaissance » n'est pas nécessaire, d'un point de vue strictement logique, au concept de la reconnaissance-admission. Et ce d'abord parce que - quoique souvent présentée sous la forme d'une lutte - la reconnaissance-admission, par définition, ne peut s'entendre dans les termes d'un conflit instrumental entre sujets stratégiques. En son idéal-typique, l'énoncé de reconnaissance-admission correspond à un acte régulateur dont la finalité immédiate n'est pas la poursuite d'intérêts particuliers, mais la communication. Communication d'une attribution de valeur, d'une perspective singulière - personnelle ou collective sur un *x* - et toujours discutable, dont la fonction principale et dernière est l'établissement de rapports pratiques avec Autrui, c'est-à-dire d'interactions permettant tout autant la construction d'une cohésion sociale que son accroissement. Parce que leur *telos* est de rendre possible et assurer l'intégration sociale des membres du groupe auxquels ils s'adressent, les actes régulateurs que sont les énoncés de

657 Ferrarese, « Performativité, pouvoir, vulnérabilité. À propos de quelques immanquables corrélats de l'idée de reconnaissance », 306.



reconnaissance-admission idéal-typique, ne peuvent en définitive advenir qu'en dehors d'un contexte de domination.

C'est ce qu'explique en définitive Hegel non seulement lorsqu'il présente, au chapitre IV-A de la *Phénoménologie de l'Esprit*, le « pur concept de reconnaissance<sup>658</sup>», mais également lorsqu'il y déploie deux formes d'échec de la reconnaissance ou de non-reconnaissance. Étant donné le cadre limité de mon propos, je le fonde en grande partie, mais non exclusivement, sur les analyses de Fischbach<sup>659</sup> et Renault<sup>660</sup> qui exposent précisément la conception hégélienne de la reconnaissance ainsi que les différents types d'interprétations<sup>661</sup> auxquelles elle a donné lieu, depuis Kojève<sup>662</sup>, au sein des théories de la reconnaissance. Comme on le sait, il n'existe pas, dans l'œuvre hégélienne, de théorie définie de la reconnaissance, mais des analyses de la notion, dispersées dans ses écrits, et qu'il convient de mettre en résonance<sup>663</sup>. Toutefois, je concentre la réflexion, dans cette section, sur une lecture de ce passage, car, en sus d'exposer une définition - suffisamment définitive dans la pensée de Hegel - du concept que je cherche à cerner, il en donne aussi une application phénoménologique dont le contenu, mettant en scène des positions extrêmes, déploie clairement le mouvement de ce dernier et permet de mieux saisir, par la négative, la nature du processus décrit et la place du pouvoir qui lui est inhérent.

Rappelons cinq (5) éléments indispensables à la compréhension du « pur concept » de la reconnaissance tel qu'il est déployé par Hegel dans ce chapitre. (1) Le premier correspond à trois considérations techniques : (a) le problème général discuté dans la *Phénoménologie* ; (b) ce que vise Hegel à travers ce problème ; (c) le sens du terme « savoir ». Dans cette œuvre, comme le rappelle Siep, (a) « il est question de la relation entre « savoir » et « objet », ou de ce qu'on pourrait appeler en langage moderne, les « engagements ontologiques » (*ontological commitments*) »<sup>664</sup>, car, (b) ce que tend à y démontrer Hegel est le caractère « intenable » de l'opposition stricte entre savoir et objet, « entre la subjectivité et la réalité elle-même<sup>665</sup> ». (c) L'acception hégélienne du « savoir » doit s'entendre en termes « très large[s] ». D'après Siep, Hegel recouvre sous ce vocable « toutes les prétentions à la vérité - pas seulement les prétentions théoriques à énoncer quelque chose de vrai, mais également les certitudes de la vie pratique, de la morale et de la religion, voire les prétentions des *vraies* œuvres d'art et des institutions légitimes<sup>666</sup> ». (2 & 3) Le second et le troisième renvoient à deux « principes » hégéliens distincts, mais complémentaires. (2) Tout

658 Hegel, « IV. La vérité de la certitude de soi-même, A. Autonomie et non-autonomie de la conscience de soi ; domination et servitude », 197 ;

659 Fischbach, *Fichte et Hegel. La reconnaissance*.

660 Renault, *Reconnaissance, conflit et domination*.

661 D'après le découpage de Renault que j'adopte ici, il y a principalement « trois interprétations concurrentes » : théorie de l'anthropogénèse, théorie de l'intersubjectivité sociale, théorie néo pragmatiste de la société. Cf. Renault, « Reconnaissance, lutte, domination : le modèle hégélien », 25 ; Renault, *Reconnaissance, conflit et domination*, 43.

662 Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*.

663 À savoir, *Le système de l'éthicité*, les *Philosophies de l'esprit*, la *Phénoménologie de l'esprit*, les *Principes* et l'*Encyclopédie*. Cf. Fischbach, *Fichte et Hegel. La reconnaissance*, 67-68 ; Siep, « Le mouvement de la reconnaissance dans la *Phénoménologie de l'esprit* », *La phénoménologie de l'esprit de Hegel*, 182 ; Renault, *Reconnaissance, conflit et domination*, 42.

664 Siep, « Le mouvement de la reconnaissance dans la *Phénoménologie de l'esprit* », 182.

665 *Ibid.*, 183. Cf. aussi Fischbach, *Fichte et Hegel. La reconnaissance*, 68.

666 Siep, « Le mouvement de la reconnaissance dans la *Phénoménologie de l'esprit* », 182-183.

d'abord, il convient de garder à l'esprit, lors de la lecture de ce passage, l'idée qu'un savoir, pour être vrai, se doit d'être effectif. Cela signifie qu'« [à] la conscience quotidienne comme à [celle] scientifique appartient le même souci de s'assurer qu'une conception de la réalité est adéquate, qu'elle fait ses preuves dans l'action et dans la comparaison avec l'opinion d'autrui<sup>667</sup>». Autrement dit, tout savoir, afin d'être vrai, doit être « éprouvé », soumis au « test de l'expérience<sup>668</sup> », seul test permettant le dépassement<sup>669</sup> de l'opposition apparente du sujet et de l'objet, de la subjectivité et de l'objectivité. Ce n'est que dans et par sa mise à l'épreuve du réel, sa confrontation avec celui-ci, que je peux trouver la confirmation, aussi bien théorique que pratique, de la prétention qu'il exprime. D'où, ce n'est que dans l'action, dans la réalisation de ce savoir, que je peux l'éprouver tant au sens de « vérifier », d'en « établir la valeur positive » que d'en « faire soi-même l'expérience<sup>670</sup> », de l'expérimenter, et, par là, l'élever du statut de certitude, de *mon* savoir, à celui d'une vérité, d'un savoir *en soi et pour-soi* (*an und für sich*). Par ailleurs, ce principe recoupe, en même temps qu'il la fonde indirectement, la règle de la sincérité précédemment développée. Mon idée ici est que ce mouvement, ce processus de confirmation de nos prétentions - certitudes, valeurs et conceptions de nous-mêmes, d'autrui ou du monde - est celui du concept de reconnaissance : un passage de soi dans l'autre, un procès d'abolition et conservation (*Aufhebung*) de soi et de l'autre comme *alter ego*. En d'autres termes, un changement positif d'état ou statut de ce qui fait l'objet de ce mouvement, à savoir tout autant moi-même que mon autre (le monde, autrui) ainsi que le savoir que j'ai de moi-même et de l'autre. Ce changement, lorsqu'il s'effectue selon certaines conditions, est nécessairement positif, c'est-à-dire permettant, au sens fort, un gain au niveau du savoir (de soi et du monde) : de certitude, ce dernier devient vérité. (3) En sus, et corrélativement à ce qui vient d'être mentionné, il faut considérer que « l'être vrai de l'homme est bien plutôt son acte ; c'est en cet acte que l'individualité est effective (...)»<sup>671</sup>, principe que l'on retrouve sous une formulation différente dans les PPD : « [c]e qu'est le sujet, c'est la série de ses actions<sup>672</sup> ». (4) Le quatrième élément à prendre en considération pour la lecture de ce passage est le fait que Hegel, présupposant l'intersubjectivité, ne tend pas ici à la construire, mais questionne les conditions de possibilité de la

667 Siep, « Le mouvement de la reconnaissance dans la Phénoménologie de l'esprit », 183.

668 *Ibid.*

669 Ce dépassement est à poser, en termes hégéliens, comme une *Aufhebung*. Ce terme - que Hegel considère comme incarnant le génie spéculatif de la langue germanique - réunit en son sein deux significations opposées : conserver (*aufbewahren*) et d'abroger ou supprimer (*hinwegräumen*). Cette identité entre abrogation et préservation revient à poser que maintenir quelque chose (en le protégeant de la corruption par exemple) est identique à le supprimer comme se supprimant, le poser en niant sa négation. Toutefois, l'*aufhebung* désigne plus précisément le mouvement de négation en tant qu'elle affirme, la suppression en tant qu'elle conserve. Dans ce contexte, la médiation est le moment de l'antithèse où l'être se pense, en s'opposant à soi par un mouvement de négation et de dépassement ; et, par cette pensée revient à soi muni d'une connaissance de soi de laquelle renaîtra l'opposition. Ce moment du « négatif » n'est pas foncièrement destructeur mais nécessaire dans la mesure où il permet le devenir et rend compte d'un développement de la conscience. La médiation est donc le passage même du premier terme ou moment, au dernier. Ce terme a d'abord été traduit en français par « dépassement », notamment chez H. Lefèbre. Yvon Gauthier a forgé le néologisme « sursomption ». Cf. Bourgeois, *Le Vocabulaire de Hegel*, 13 ; Lefèbre, *Métaphilosophie*, 30-48 : « Le mot « dépassement » indique un mouvement plus complexe, et qui mène vers une plus haute complexité de la pensée : « « dépasser » et le « dépassé », c'est un des concepts les plus importants de la philosophie, c'est une détermination fondamentale qui revient absolument partout, dont il faut saisir le sens avec précision et qu'il faut en particulier distinguer du néant. Ce qui se dépasse ne devient pas pour cela néant... « Aufheben » a dans la langue deux sens. Ce mot signifie « garder », « conserver » et en même temps « faire cesser », « mettre fin à... ». Le terme « dépassé » est en même temps quelque chose de conservé qui a seulement perdu son existence immédiate, mais n'est pas pour cela détruit. C'est en ces termes que Hegel, dans un texte du premier chapitre de la grande *Logique*, introduit le concept de dépassement ».

670 Cf. Centre national de ressources textuelles et lexicales (CNRTL).

671 Hegel, « IV. La vérité de la certitude de soi-même, A. Autonomie et non-autonomie de la conscience de soi ; domination et servitude », 295.

672 Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, § 124, 276.

reconnaissance par autrui<sup>673</sup>. (5) La raison en est que le problème plus fondamental (*explicandum*) qu'il cherche à résoudre Hegel dans cette section est celui, double, de la nature de la liberté humaine et de ses conditions effectives<sup>674</sup> dans l'élaboration nécessairement intersubjective d'un sujet, d'un individu inévitablement social et doté d'une conscience de soi incarnée. En d'autres termes, qu'est-ce qu'être libre pour un animal politique, à savoir un être désirant, agissant et pensant toujours au sein d'un groupe lui-même toujours déjà donné ? Ou plus laconiquement, comment être libre au sein d'un groupe qui conditionne autant ce que je prétends être que ce que je prétends savoir ? Ou encore comment parvenir à 'l'union libre' d'un « *Je* qui est un *Nous* et un *Nous* qui est un *Je*<sup>675</sup> » ?

La liberté, selon Hegel, se situe nécessairement, quoique non exclusivement, dans certaines de nos actions<sup>676</sup>. Précisément, les interactions - ou relations intersubjectives - qui rendent effective l'articulation des moments particulier et universel de la liberté, à savoir des processus de reconnaissance (*expliquant*)<sup>677</sup>. C'est en effet par ce type d'actes que l'individu non seulement comprend la nature de la liberté humaine, mais se sait, en se saisissant, comme effectivement libre. Car c'est seulement dans des interactions qui traduisent, ou admettent, la nécessité de concilier nos actions et nos aspirations - à savoir désirs, intérêts, volontés, valeurs fondamentales et certitudes qui constituent nos identités en mouvement - avec celles d'autrui que nous pouvons acquérir une connaissance adéquate de la liberté et, conséquemment, une réelle autonomie, une autonomie effective. En d'autres termes, je ne peux obtenir la confirmation de ma prétention à conférer, aux contenus particuliers des buts que je poursuis, une valeur universelle que d'autrui, à savoir un autre moi que moi, affirmant une prétention du même type<sup>678</sup>. Et ce, pour deux raisons intrinsèquement liées. (1) La conscience de soi « n'a de certitude d'elle-même que par l'abolition d'[un être] autre qui s'expose à elle comme vie autonome<sup>679</sup> » - autrement dit, elle « ne se pose qu'en s'opposant » c'est-à-dire en s'objectivant - (2), car elle « est désir<sup>680</sup> ». Par la satisfaction du désir donc, elle atteint la certitude de soi. Mais cette certitude de soi - et le désir - dépendent du même coup de l'autonomie de l'objet : si elle l'abolit au sens premier, s'il meurt, cette certitude de soi tourne à vide sans parvenir à sa vérité, car elle - le désir - subsistent sans n'être plus satisfaits. Elle est donc désirs (*Begierden*), certes, en cela nous sommes des animaux. Mais l'impossible satisfaction du désir - par la consommation ou mise à mort de l'objet, « par cette expérience » de la *fin* - la conduit à cette « vérité » : « en fait, c'est *autre* chose que la conscience de soi qui est l'essence du désir<sup>681</sup> ».

673 Fischbach, *Fichte et Hegel. La reconnaissance*, coll. Philosophies, 74-75. Cf. aussi Renault, *Reconnaissance, conflit et domination*, 51.

674 Renault, « Reconnaissance, lutte, domination : le modèle hégélien », 27 ; Renault, *Reconnaissance, conflit et domination*, 45 ; Siep, « Le mouvement de la reconnaissance dans la Phénoménologie de l'esprit », 184-185 ; Pippin, *Hegel on self-consciousness: desire and death in the Phenomenology of spirit*, 62.

675 Hegel, « IV. La vérité de la certitude de soi-même, A. Autonomie et non-autonomie de la conscience de soi ; domination et servitude », 195. Cf. Siep, « Le mouvement de la reconnaissance dans la Phénoménologie de l'esprit », 185.

676 *Ibid.*, 295 : « L'être vrai de l'homme est bien plutôt son acte ».

677 Renault, « Reconnaissance, lutte, domination : le modèle hégélien », 27 ; Renault, *Reconnaissance, conflit et domination*, 45-46.

678 *Ibid.* ; *Ibid.*

679 Hegel, « IV. La vérité de la certitude de soi-même », 193.

680 *Ibid.*, 193.

681 *Ibid.*

Par la conscience de la limite, celle de l'illimité, de l'infini survient, « adv[ient]<sup>682</sup> ». Elle se sait donc comme possédant des désirs de 2<sup>e</sup> ordre (*Wünsche*)<sup>683</sup> : elle est capable de penser et se penser au-delà de cette limite, de (se) concevoir (dans) un autre monde, un ordre autre que celui simplement naturel, de penser sa transcendance<sup>684</sup>. Elle se sait comme étant plus que « simplement vivante<sup>685</sup> ». Elle se comprend *autre* (indéterminée, autonome, libre, « fluidité universelle ») qu'*elle-même* (déterminée, limitée, dépendante, singularité), aussi bien *autre* que *même*. En d'autres termes, elle se sait comme apte à *nier* son immédiateté, sa détermination, à *se nier* et, ce faisant, à être « tout aussi autonome dans cette négativité de soi-même<sup>686</sup> ». Cette certitude de sa valeur<sup>687</sup> - celle d'un être capable d'auto-négation ou auto-limitation - de la valeur de sa liberté doit obtenir confirmation, devenir « vérité<sup>688</sup> ». Et pour ce faire, elle doit être admise, donc reconnue, comme telle par un *objet* pouvant « accompli[r] lui-même la négation sur lui-même<sup>689</sup>, à savoir une autre conscience de soi, un autre soi que soi, un individu se comprenant lui aussi *autrement* que comme « simplement [chose] vivante ». D'où, « [*I*]a conscience de soi ne parvient à sa satisfaction que dans une autre conscience de soi<sup>690</sup> ».

Dès lors, se comprend aussi pourquoi, afin qu'il y ait reconnaissance véritable d'une conscience de soi par une autre - ou constitution d'un savoir vrai et vérifié de ce qu'est être libre effectivement - l'une et l'autre doivent, dans et par leurs actions, opérer un double mouvement. Chacune doit d'abord « aboli[r] cet être-autre qui est le sien », ce faisant donc, elle « s'aboli[t] elle-même ». D'où, « [c]ette abolition à double sens (soi et autre) de son être-autre à double sens (autre que soi et autre soi) est pareillement un retour à double sens en soi-même » : « elle se réobtient elle-même », se libère, « et donc re-libère l'autre<sup>691</sup> ». Autrement dit, chacune d'elles doit nier « la finité de sa propre action (la particularité de ses désirs) en affirmant l'infinité de sa volonté (en affirmant pratiquement une valeur universelle qui puisse être reconnue comme telle par une autre conscience de soi)<sup>692</sup> ». Mouvement qui en suppose un autre : toutes deux doivent nier la particularité de l'autre, c'est-à-dire interagir avec autrui d'une manière qui traduise une compréhension de l'autre, non pas comme un objet de désir parmi d'autres - un moyen en vue d'une

682 Hegel, « IV. La vérité de la certitude de soi-même ».

683 Pippin, *Hegel on self-consciousness: desire and death in the Phenomenology of spirit*, 55.

684 Cf. Pascal, *Pensées*, Liasse I-XV, fragment 347, 1156-1157 : « La grandeur de l'homme est grande en ce qu'il se connaît misérable. Un arbre ne se connaît pas misérable. C'est donc être misérable que de se connaître misérable ; mais c'est être grand que de connaître qu'on est misérable. (...) L'homme n'est qu'un roseau, le plus faible de la nature ; mais c'est un roseau pensant. Il ne faut pas que l'univers entier s'arme pour l'écraser : une vapeur, une goutte d'eau, suffit pour le tuer. Mais, quand l'univers l'écraserait, l'homme serait encore plus noble que ce qui le tue, parce qu'il sait qu'il meurt, et l'avantage que l'univers a sur lui, l'univers n'en sait rien. Toute notre dignité consiste donc en la pensée. (...) Travaillons donc à bien penser : voilà le principe de la morale ». Cf. Pippin, *Hegel on self-consciousness : desire and death in the Phenomenology of spirit*, 55-57.

685 Hegel, « IV. La vérité de la certitude de soi-même », 194.

686 *Ibid.*

687 Brandom explique cette particularité des « êtres conscients de soi » par le fait (1) qu'ils possèdent des « conceptions d'eux-mêmes » (self-conceptions) qui constituent « un élément essentiel de ce qu'ils sont en eux-mêmes ». Ce qui induit qu'ils sont des « créatures (partiellement) autoconstitutantes », autrement dit, qu'ils sont capables d'« autotransformation » : « [ils] peuvent se rendre différents en se prenant différemment ». Ils « ont [donc] des histoires plutôt que des natures ». Et (2) certains aspects de cette conception de soi sont considérés ou « trait[és] comme (...) essentiels » et ce qui les « constitue » comme tels est « l'attitude pratique qu'on adopte » envers ces derniers, lorsqu'on s'y identifie donc, lorsqu'on est « prêt à se risquer et se sacrifier ». Brandom donne l'exemple du samouraï et du sens du *seppuku*. Cf. Brandom, « La structure du désir et de la reconnaissance : conscience de soi et autoconstitution », 17-22. Cette conception est reprise par Pippin. Cf. Pippin, *Hegel on self-consciousness: desire and death in the Phenomenology of spirit*, 67-68.

688 C'est par ailleurs le titre du chapitre IV : « La vérité de la certitude de soi-même » (trad. de Lefebvre).

689 Hegel, « IV. La vérité de la certitude de soi-même », 193-194.

690 *Ibid.*, 194.

691 *Ibid.*, 196.

692 Renault, *Reconnaissance, conflit et domination*, 46.

fin -, mais bien plutôt comme une autre conscience de soi universelle - une fin en soi. Cela signifie que « la *structure* qui définit chez Hegel le « pur concept de reconnaissance<sup>693</sup> » est ce double mouvement, réciproque et symétrique<sup>694</sup>, de négation et d'affirmation de soi et d'autrui comme un autre soi, qui compose l'acte de reconnaissance. En termes proprement hégéliens :

L'élément médian est la conscience de soi qui se décompose en ces extrêmes, et chaque extrême est cet échange de sa détermination et passage absolu dans l'extrême opposé. Toutefois, si, en tant que conscience, l'extrême passe bien *hors de lui-même*, il est pourtant en même temps dans son être hors de soi retenu en lui-même, pour soi, et son hors de soi est *pour lui*. Ce qui est pour lui, c'est qu'immédiatement il *est*, et *n'est pas* une autre conscience. Et, pareillement, que cet autre n'est pour soi qu'en s'abolissant lui-même en tant qu'être pour soi, et n'est pour soi que dans l'être pour soi de l'autre. Chaque est aux yeux de l'autre l'élément médian par lequel chacun s'intermédiaire et se concatène avec lui-même, et chacun est immédiatement à ses yeux et à ceux des autres une essence qui est pour soi, laquelle en même temps n'est ainsi pour soi que par cette médiation. Les extrêmes se *reconnaissent* comme *se reconnaissant mutuellement*<sup>695</sup>.

Cela signifie également que la reconnaissance désigne bien un processus, cognitif et pratique, en même temps que le produit de ce dernier : une relation conservant cette double dimension du mouvement qui l'engendre. J'identifie un être-là et l'évalue comme un *alter ego*, un être désirant certes, mais pas seulement, qui lui-même m'identifie et m'évalue de semblable façon. Et cette quadruple identification-évaluation, réciproque dans son mouvement et symétrique dans son contenu - (1- moi comme un être fini, déterminé, particulier et libre, capable de s'élever au-delà de ses déterminations, et 2- autrui comme un autre moi ; 1'- lui-même comme un être fini fini, déterminé, particulier et libre, capable de s'élever au-delà de ses déterminations, et 2'- moi comme un autre lui) - doit *se traduire dans nos comportements respectifs* l'un envers l'autre. D'où le caractère « indissociablement descriptif et normatif » de la reconnaissance idéal-typique : « descriptif parce qu'[elle] désigne un certain type de rapport entre des individus interagissant consciemment ; normatif parce qu'[elle] fixe un objectif qui ne peut être atteint qu'en satisfaisant un certain nombre d'exigences<sup>696</sup> ». Conséquemment, si, dans une relation intersubjective, ces exigences ne sont pas remplies, il n'est logiquement pas possible de considérer cette dernière comme une relation de reconnaissance.

C'est exactement ce que la dialectique de la maîtrise (*Herrschaft*) et de la servitude (*Knechtschaft*) sert à démontrer. Cette dernière est donc une expérience de pensée qui met en jeu

693 Renault, *Reconnaissance, conflit et domination*, 46.

694 Hegel, « IV. La vérité de la certitude de soi-même, A. Autonomie et non-autonomie de la conscience de soi ; domination et servitude », 197 : « Le mouvement est donc tout simplement le mouvement double de l'une et l'autre conscience de soi. Chacune voit l'autre faire la même chose que ce qu'elle fait ; chacune fait elle-même ce qu'exige l'autre, et elle fait aussi, en conséquence, ce qu'elle fait, uniquement dans la mesure où l'autre fait la même chose ; l'activité unilatérale serait inutile ; parce que ce qui doit arriver ne peut réussir que par l'intervention des deux ».

695 *Ibid.*

696 Renault, *Reconnaissance, conflit et domination*, 46.

moins des entités socio-historiques que des « *figures opposées de la conscience*<sup>697</sup> » et constitue la phénoménalisation des deux moments idéels du rapport de reconnaissance. Dans cette expérimentation, Hegel présente une conception minimale de deux consciences, certaines d'elles-mêmes « mais pas de l'autre, et c'est pourquoi [leur] propre certitude de soi n'a pas encore de vérité ; car ce qui serait sa vérité, ce serait seulement que son propre être pour soi se fût exposé comme objet autonome<sup>698</sup> ». Toutefois, comme vient de le montrer l'exposition du « pur concept de reconnaissance », cela n'est réalisable que « si chacun, agissant pour l'autre comme l'autre agit pour lui, accomplit sur lui-même par sa propre activité, et à son tour par l'activité de l'autre, cette pure abstraction de l'être pour soi<sup>699</sup> ». Ce qui signifie clairement que, dans cette expérience théorique minimale, le rapport de départ dans lequel sont pris ces deux individus n'a encore rien d'un rapport de reconnaissance. Au contraire, chaque conscience est en proie avec elle-même, en prise avec une conception, qui lui est propre, de sa liberté. Conception, compréhension de soi et de sa valeur, qu'elle cherche à faire confirmer ou reconnaître par l'autre<sup>700</sup>. Pour se faire reconnaître comme une conscience de soi libre, chacune suppose qu'elle doit se « montrer [comme] attaché[e] à aucune existence déterminée, absolument pas *attaché[e]* à la singularité universelle de l'existence<sup>701</sup> », autrement dit comme totalement dépourvue de lien à la *vie*, à la matérialité, à ses déterminations, ses particularités. Mais aussi, et cela importe, comme entièrement autosuffisante, indépendante du monde et des autres consciences qui l'entourent, « déliée » donc « de tout rapport ». Notons au passage, le choix du terme « attaché » qui souligne l'idée nécessairement double d'absence de lien et d'absence d'affect, induisant par là qu'il n'y a pas d'attachement sans affect ni d'affect sans attachement. On pourrait donc aller jusqu'à dire qu'elle se représente comme un « pur esprit », une « pure liberté » et doit s'exposer comme telle. Ce qui, distinctement, ne peut s'entendre, ni comme une conception adéquate de la liberté ni comme une conception adéquate de la vie. Dans cette perspective, chacune va prouver son entière « liberté » en mettant sa vie, et celle de l'autre, « *en jeu*<sup>702</sup> » : elle va s'auto-nier - et se faisant nier l'autre -, nier l'autre - et se faisant s'auto-nier. Pour être exacte, elle va nier une part majeure d'elle-même, fondamentale, vitale ; nier cette même partie de l'autre. Dans cette épreuve, dans l'action de cette négation absolue, extrême, donc dans l'expérience concrète de la mort ou du pouvoir que je peux avoir sur ma vie, mes désirs et ceux des autres et, du même coup, du pouvoir de vie et de mort que les autres peuvent exercer sur moi, je le réalise, l'éprouve dans sa totalité, à savoir tout autant dans sa dimension physique, corporelle, qu'affective, psychique. C'est donc seulement dans l'agir que s'« éprouve », et par là même « s'avère », « que l'essence, pour la conscience de soi, ce n'est pas l'*être*, ce n'est pas la façon *immédiate* dont elle entre en scène<sup>703</sup> » : par l'activité, l'effectuation dans la pratique de l'idée

697 Hegel, « IV. La vérité de la certitude de soi-même, A. Autonomie et non-autonomie de la conscience de soi ; domination et servitude », 200.

698 Hegel, « IV. La vérité de la certitude de soi-même, A. Autonomie et non-autonomie de la conscience de soi ; domination et servitude », 198.

699 *Ibid.*

700 Cf. de nouveau le samouraï et le *seppuku* : inscrire, par nos actes, dans le réel cette conception de soi.

701 Hegel, « IV. La vérité de la certitude de soi-même, A. Autonomie et non-autonomie de la conscience de soi ; domination et servitude », 198.

702 *Ibid.*, 199.

703 Hegel, « IV. La vérité de la certitude de soi-même, A. Autonomie et non-autonomie de la conscience de soi ; domination et servitude », 199.

que j'ai de moi-même comme autre chose qu'un être simplement vivant et déterminé par la matérialité que cette idée devient vérité. Et si cette conception est erronée, c'est également par son effectuation que je vais réaliser, comprendre son caractère inadéquat. C'est ce qui arrive à nos deux consciences engagées dans un « combat à mort » pour la liberté, autrement dit dans une opposition extrême de ces deux valeurs qui symbolisent leur double nature : vie - comprise comme dépendance absolue - *ou* liberté - entendue comme indépendance absolue. L'issue de ce combat - qu'elle soit la mort ou la conservation dans un rapport de domination - est insatisfaisante pour l'une et l'autre des consciences. Dans la mort, l'insatisfaction est évidente : l'une a cessé d'être et avec elle sa conception d'elle-même tout autant que la confirmation attendue d'elle par l'autre. La reconnaissance exigée à corps et à cris ne peut advenir :

(...) cette épreuve et cette avération par la mort abolissent tout aussi bien la vérité qui devait en procéder que, du même coup, et pareillement, tout simplement la certitude de soi-même ; de même, en effet, que la vie est la position naturelle de la conscience, l'autonomie sans la négativité absolue, la mort en est la négation naturelle, la négation sans l'autonomie, et qui demeure donc dépourvue de la signification de reconnaissance qui était revendiquée<sup>704</sup>.

Dans le rapport de domination, l'insatisfaction est au premier abord moins perceptible, au moins pour la conscience dite « maîtresse », celle qui n'a pas reculé devant la possibilité d'une mort imminente. Mais là encore, il n'y a pas (eu) de reconnaissance véritable - ou réalisation complète du concept. Car, - bien que le « maître » ait nié, et nie encore dans la domination, l'esclave et sa liberté et que le « serviteur » se soit bien nié via l'abandon de sa liberté et ait admis, dans une certaine mesure, celle du « maître » - le premier ne s'est pas nié lui-même et le second n'a pas nié le premier. Le processus de reconnaissance est, du coup, amputé d'une partie essentielle de son mouvement, les deux consciences restantes enfermées dans les extrêmes (détachement absolu de la vie - attachement absolu à la liberté / attachement absolu à la vie - détachement absolu de la liberté)<sup>705</sup>:

[t]outefois, il manque à la reconnaissance proprement dite le moment où le maître ferait aussi à l'encontre de lui-même ce qu'il fait à l'encontre de l'autre, et où ce que l'asservi fait à l'encontre de lui, il le ferait aussi à l'encontre de l'autre. Et c'est ce qui a fait naître une reconnaissance unilatérale et inégale<sup>706</sup>.

Le processus est incomplet parce que leur action l'est aussi :

<sup>704</sup> *Ibid.* Cf. Hegel, « Encyclopédie des sciences philosophiques III », § 432, 532-533.

<sup>705</sup> Situation radicale de dépendance/indépendance, cf. Pippin, *Hegel on self-consciousness: desire and death in the Phenomenology of spirit*, 62.

<sup>706</sup> Hegel, « IV. La vérité de la certitude de soi-même, A. Autonomie et non-autonomie de la conscience de soi ; domination et servitude », 202. Cf. aussi Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques III*, § 433, 534.

[I]eur action, c'est la négation abstraite, pas la négation de la conscience qui *abolit* de telle manière qu'elle *préserve* et *conserve* ce qui est aboli, et survit ainsi au processus de sa propre abolition<sup>707</sup>.

Ainsi, les deux moments de la reconnaissance présentés sous les figures de la lutte à mort puis de la maîtrise servitude ne sont pas des reconnaissances, mais plutôt des « figures de l'échec<sup>708</sup> » d'un tel processus. En effet, aucun de ces moments ne permet à la conscience de soi d'accéder à sa vérité, à se savoir effectivement comme « conscience de soi universelle<sup>709</sup> », mais demeure « enfoncée dans le désir et la singularité<sup>710</sup> ». Ni l'anéantissement des consciences, ni l'asservissement de l'une à l'autre ne permet la réalisation, l'effectuation d'une relation intersubjective « authentique<sup>711</sup> », c'est-à-dire une relation à l'intérieur de laquelle je suis libre, 'auprès de moi dans l'autre'. Ou, dans les termes de Fischbach, la conscience de soi, dans ces relations négatives, n'obtient ni (a) « la reconnaissance du sens universel de sa singularité », ni (b) « sa reconnaissance dans une abolition de son existence singulière au profit de son existence universalisée<sup>712</sup> ». Autrement dit, elle n'est pas - et ne peut être - reconnue, ni comme *humain* (a) ou sujet de droits, ni comme *citoyen* (b)<sup>713</sup>.

Cela implique que la reconnaissance n'est ni un processus d'annihilation de soi ou de l'autre ni un mouvement d'imposition d'une conception de soi à autrui, mais bien l'acquisition d'un savoir nouveau sur soi et sur autrui<sup>714</sup>. Car, d'une part (1) tant que je « donne une valeur absolue à mes désirs », je ne permets pas à autrui de saisir dans mon comportement la conscience de sa liberté, car ce comportement le réduit à une « chose vivante » ; de même, il ne peut « attribuer une valeur universelle à mes actions<sup>715</sup> » et ainsi me comprendre comme une conscience de soi. D'où, c'est en « supprimant en moi-même (et en autrui lorsque je n'agis plus envers lui comme envers une chose vivante, mais en le considérant dans mon action comme libre) l'immédiateté » que je peux « donne[r] un être-là à ma liberté<sup>716</sup> » et à la sienne. Et d'autre part, (2) « cette immédiateté est, en même temps, la corporéité de la conscience de soi, dans laquelle celle-ci a, comme dans son signe et son instrument, son propre *sentiment de soi* et son être *pour d'autres* [consciencés de soi], ainsi que la relation qui la médiatise avec elles<sup>717</sup> ». Il faut donc réconcilier ces deux moments de la conscience de soi, son être « *en soi* » et son « *être pour soi* » et cette réconciliation n'est possible que si j'inscris, dans et via mon immédiateté ou particularité (*en soi*), mon être « *pour soi* », mon

707 Hegel, « IV. La vérité de la certitude de soi-même, A. Autonomie et non-autonomie de la conscience de soi ; domination et servitude », 200.

708 Fischbach, *Fichte et Hegel. La reconnaissance*, 76-77.

709 Hegel, « Encyclopédie des sciences philosophiques III », § 436, 232.

710 *Ibid.*, § 433, 231.

711 Fischbach, *Fichte et Hegel. La reconnaissance*, 76-77.

712 *Ibid.*, 70.

713 Hegel, « Encyclopédie des sciences philosophiques III », § 432, 532-533. La reconnaissance comme *Homme* et la reconnaissance comme *citoyen* sont les deux directions vers lesquelles tendent la reconnaissance mutuelle dans les écrits hégéliens. Ces deux directions ne s'opposent pas, mais l'une présuppose l'autre. C'est que le chapitre suivant cherchera à montrer. Cf. Fischbach, *Fichte et Hegel. La reconnaissance*, 69-71.

714 Renault, « identité et reconnaissance chez Hegel », 179 : « (...) de même la reconnaissance permet d'obtenir une conscience de soi supérieure à celle que procure le désir, et les différentes formes de la reconnaissance pourront elles-mêmes être évaluées à la lumière de la connaissance de soi qu'elles produisent ».

715 Renault, *Reconnaissance, conflit et domination*, 46.

716 Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques III*, § 431, 230.

717 Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques III*, § 431, 230.



autonomie, ma liberté, le « sens universel de ma singularité<sup>718</sup>». Autrement dit, c'est seulement si j'inscris ma liberté - et celle d'autrui -, dans et par mes activités, que je peux être effectivement libre et être reconnu comme tel par un autre que moi qui, pour être également et effectivement libre, *doit faire de même*. Ce qui revient à poser la liberté d'abord comme une auto-limitation<sup>719</sup>, à savoir, une *lutte permanente contre soi-même*, un « combat où il y a va de la vie et de la mort<sup>720</sup>». Ce qui est recherché, dans cette « lutte », est bien la confirmation de la certitude que j'ai de ma liberté, c'est donc une « lutte *pour* la reconnaissance » par autrui. Je dois lui prouver, *en me le prouvant et l'éprouvant*, que je suis effectivement libre. Pour ce faire, je dois tout autant nier (la vie de) l'autre lorsqu'il me réduit à une chose vivante que nier ma propre particularité de chose vivante en mettant *en jeu, en danger* - « mais seulement en tant que c'est : *en danger*<sup>721</sup> » - ma propre vie. Car, c'est en dépassant les limites - les nôtres et celles d'autrui - et qu'autrui les dépasse également, qu'on peut les com-prendre, dans leur rationalité (sens) et leur phénoménalité : on les éprouve. C'est dans leur négation qu'on saisit leur nécessité pour l'un comme pour l'autre. Dès lors, cette « épreuve » me permet, certes, de démontrer ma liberté à autrui, mais aussi, et surtout, d'obtenir la confirmation de cette certitude, qui m'est propre, de sa positive absoluité. Ou, tel que Renault le formule, elle est « une occasion de prendre conscience de son absoluité véritable qui est une absoluité négative<sup>722</sup> ». Ce que Hegel résumait ainsi :

Pour surmonter cette contradiction, il faut que les deux Soi qui se font face l'un à l'autre se posent et se reconnaissent, dans leur *être-là*, dans leur *être-pour-un-autre*, comme cela même qu'ils sont *en soi* ou selon leur concept, - c'est-à-dire comme des êtres non simplement *naturels*, mais *libres*. C'est seulement *ainsi* que se réalise la *vraie* liberté ; car, puisqu'elle consiste dans l'identité de moi-même avec l'autre, je ne suis vraiment libre que lorsque l'autre aussi est libre et est reconnu par moi comme libre. Cette liberté de *l'un* dans *l'autre* réunit les hommes d'une manière intérieure, alors que, par contre, le *besoin* et la *nécessité* ne les rapprochent que de manière extérieure. (...). C'est pourquoi la liberté exige que le sujet conscient de soi, ni ne laisse subsister sa propre naturalité, ni ne tolère la naturalité de l'Autre, mais bien plutôt, indifférent à l'égard de l'être-là, mette en jeu, dans ses affaires singulières immédiates, la vie qui lui est propre, et la vie étrangère, pour la conquête de la liberté<sup>723</sup>.

Cette interprétation de la « lutte à mort » comme essentiellement une lutte contre soi-même, sa propre *ὑβρις*, me semble rendre bien mieux compte du « pur concept de la reconnaissance » tel qu'il est présenté par Hegel dans la *Phénoménologie de l'esprit*. Quatre raisons. (1) Outre que l'objectif du philosophe est de montrer comment il est possible de *se faire reconnaître par autrui* comme *être humain libre* - et, du même coup, à quoi cette liberté humaine - à savoir la liberté de chacun au sein

718 Le concept de reconnaissance articule donc deux moments du concept de liberté, le moment universel et le moment particulier. Cf Renault, « identité et reconnaissance chez Hegel », 180.

719 Honneth, « La reconnaissance comme idéologie », *La société du mépris*, 257, 261.

720 Hegel, « Encyclopédie des sciences philosophiques III », § 432, 230.

721 *Ibid.*, § 432, 231.

722 Renault, « Reconnaissance, lutte, domination : le modèle hégélien », 37.

723 Hegel, « Encyclopédie des sciences philosophiques III », § 431, 532.

d'un groupe - correspond effectivement -, (2) les situations de lutte et de domination décrites par Hegel sont explicitement des expériences mettant en scène des refus ou dénis de reconnaissance ainsi que leurs conséquences (lutte/mort/domination). De plus, (3) il précise qu'elles correspondent en définitive au *commencement phénoménal* des États<sup>724</sup>, à un « état de pur non-droit<sup>725</sup> » ou « état de nature<sup>726</sup> ». Ensuite (4), parce que si elles ne représentent pas des expériences de reconnaissance, elles doivent pourtant être comprises comme des moments nécessaires à la reconnaissance. Puisque pour qu'il y ait reconnaissance mutuelle, je dois prouver à autrui que je suis capable de renoncer à moi-même, que je suis libérée, dans les faits, de mon attachement à ma singularité, que je n'y suis pas soumise et réciproquement. La reconnaissance mutuelle comme processus suppose donc cette renonciation à soi au profit du sens universel de soi qui ne peut advenir que dans l'auto-limitation. Dans ses explications du « pur concept de reconnaissance », Hegel ne mentionne pas de « combat », mais une abolition au sens d'*Aufhebung* de soi et de l'autre. Et cette dernière n'est possible que si elle est le mouvement de l'une et l'autre des consciences, chacune *en soi et pour l'autre*. La lutte ne surgit que dans le déni, lorsque ce mouvement double d'autolimitation ne se fait pas (lutte à mort) ou ne se réalise que partiellement donc incorrectement, en contradiction avec son concept (domination). Je pense donc, à la suite de Renault<sup>727</sup>, qu'il importe de distinguer entre la « lutte pour la reconnaissance » et les « luttes (dites) de reconnaissance ». La première se comprend comme un apprentissage de mes limites et corrélativement de celles d'autrui : apprentissage qui se fait dans l'auto-limitation volontaire réciproque, dans l'activité disciplinée, le travail et les charges politiques. Il n'est donc pas anodin que, au bout du compte, le moment de la conscience servile, qui connaît tout aussi bien « la crainte de la mort », ce « maître absolu », que le « service en général<sup>728</sup> », puisse constituer « le commencement de la sagesse ». Ni même que ce texte ait donné lieu à une lecture en termes plus anthropologiques du développement de l'individualisation par la socialisation. Les secondes, comme des luttes d'ordre agonistique. C'est par ailleurs le duel ou la lutte d'honneur qui a servi de modèle à Hegel dans deux textes antérieurs à la *Phénoménologie* : la *Première philosophie de l'esprit*<sup>729</sup> (1803-1804) et la *Philosophie de l'esprit* de 1805-1806. Dans la version de 1805, Hegel présente le cas d'un individu lésé dans la possession par un autre en proie à la simple affirmation de ses désirs. Cet individu, explique Hegel, n'est pas seulement privé de la possession, il est également atteint dans sa conscience de soi, il est « l'offensé » (*der Beleidigte*) ou « l'exclu » qui, pour exister « dans le se-savoir de l'autre<sup>730</sup> », détruit la possession de cet autre et provoque l'offenseur en duel. Dans les deux versions, Hegel dépeint, en fait, l'origine de l'engagement dans une lutte : une offense, une blessure morale. Dans les deux versions également, il montre que c'est en mettant la vie de l'autre en jeu, et non la sienne, que l'offensé tente de

724 Hegel, « Encyclopédie des sciences philosophiques III », § 433, remarque p. 231.

725 Fischbach, *Fichte et Hegel. La reconnaissance*, 80.

726 Hegel, « Encyclopédie des sciences philosophiques III », § 432, 532-533.

727 Renault, *Reconnaissance, conflit et domination*, 53-61.

728 Hegel, « IV. La vérité de la certitude de soi-même, A. Autonomie et non-autonomie de la conscience de soi ; domination et servitude », 200.

729 Hegel, *Le premier système. La philosophie de l'esprit*. 1999.

730 Hegel, *La philosophie de l'esprit*, 47.

recouvrir son honneur - même si « *pour nous* », lecteurs avertis, c'est aussi « la sienne propre », un « suicide<sup>731</sup> ». Dans le cadre d'une telle lutte, l'offensé ne cherche pas à prouver qu'il vaut plus qu'une chose vivante, mais bien plutôt « à prouver la réalité de son honneur en indiquant à l'offenseur que l'offense fonde un droit absolu non pas seulement sur toutes les choses appropriables, mais également sur la vie d'autrui<sup>732</sup> ». La différence entre ces deux types de lutte ne relève donc pas seulement de ce qu'elles mettent d'abord en jeu (soi-même ou autrui), mais également de la finalité qu'elles poursuivent, les deux étant intrinsèquement liées cela dit. Le *telos* de la lutte *pour* la reconnaissance est la réconciliation réciproque de soi dans l'autre et de l'autre en soi : elle vise l'établissement d'un rapport effectif de reconnaissance mutuelle. Celui de la lutte *de* reconnaissance ou *pour l'honneur* envisage l'affrontement - et non la reconnaissance mutuelle - comme une résolution du conflit engendré par la blessure morale ; d'où, dans ce contexte, ce qui s'établit est plutôt l'auto-engendrement d'une violence, sa perpétuation sous des formes différentes.

Ainsi, il n'y a pas et ne peut advenir de reconnaissance-admission conforme à son concept au sein de rapports de violence et de domination. Les rapports de violence et de domination sont le strict opposé d'un rapport de reconnaissance et, dans certains cas, le résultat de dénis de reconnaissance<sup>733</sup>. Il existe bien un *pouvoir inhérent* au concept de reconnaissance *corrélatif à l'attente* qu'il suppose : nous pouvons refuser, nier, la demande ou attente de reconnaissance qui nous est adressée, ou y répondre inadéquatement - ce qui au fond est une forme de refus ; comme nous pouvons nier la réponse qui est apportée à notre demande ou refuser son déni. En ce sens, aucune reconnaissance ne peut être extorquée ou imposée. Factuellement, les rapports de violence et de domination structurent nos sociétés et, conséquemment, conditionnent négativement la possibilité même d'instaurer des relations de reconnaissance. D'où, les critiques opérées à l'encontre de certains usages de la notion de reconnaissance sont à prendre en considération puisqu'elles trouvent leur justification dans et par les faits : certains actes (dits) de reconnaissance servent de moyen de reproduction des rapports de domination leur pré-existants<sup>734</sup>. Or, par définition, un acte visant autre chose que la liberté effective de chacun et de tous, donc *un acte au sein duquel je ne considère pas et ne traite pas autrui comme un alter ego*, une liberté incarnée - ou en termes kantien comme une fin en soi - *n'est pas* un acte reconnaissant. Ces actes sont donc « masqués » ou « manipulés » : ils prennent l'apparence d'actes reconnaissants, leur finalité étant pervertie. Cela étant, dans la mesure où ils traduisent un déni de reconnaissance, ils sont aussi féconds. En maintenant des formes de violence, ils créent aussi la nécessité d'en « sortir<sup>735</sup> » : ils possèdent donc une force motivationnelle telle qu'elle peut conduire à mettre en jeu la vie d'autrui et, conséquemment la sienne propre. En engendrant, du même coup, un sentiment d'injustice, ils

731 *Ibid.*, 49.

732 Renault, *Reconnaissance, conflit et domination*, 55-56.

733 Honneth, « La reconnaissance comme idéologie », *La société du mépris*, 247.

734 *Ibid.*, 246-249.

735 Hegel, « Encyclopédie des sciences philosophiques III », § 502, remarque, p. 292.

permettent, aux victimes, un retour réflexif sur leurs attentes (implicites) de reconnaissance<sup>736</sup>, mais aussi, et surtout, sur les cadres normatifs et institutionnels qui produisent ces dénis ou en sont solidaires : ils possèdent donc une force critique et subversive qui peut, et doit, servir de point de départ à la transformation de ces cadres et à la mise en place de conditions matérielles propices à la réalisation d'actes recognitifs appropriés à leur concept. Enfin, l'instrumentalisation de la reconnaissance et des attentes qu'elle traduit peut être celle de groupes dominés afin de composer avec la domination en pensant par-là la « contourner », « s'adapter à la domination plutôt qu'y résister ouvertement » : l'adaptation n'interdisant pas la critique confère « à cette reconnaissance instrumentalisée une forme hautement ambivalente<sup>737</sup> ». Ce sont les raisons pour lesquelles il importe de prendre en considération ces luttes puisqu'elles révèlent, indiquent, à revers ou négativement, quelque chose de la nature de la reconnaissance proprement dite ainsi que des conditions de possibilité, théoriques et matérielles, de sa réalisation au sein de notre monde commun.

En résumé, ce détour hégélien nous permet de dégager plusieurs éléments concernant la reconnaissance-admission en général, la reconnaissance-admission intersubjective et la reconnaissance mutuelle de type hégélien. Le premier point qu'il faut souligner est leur identité de structure. Pour la mettre en évidence, je souhaite revenir sur la reconnaissance-admission intersubjective sous sa forme mutuelle. Dans une perspective hégélienne, cette dernière désigne un type d'interactions par lequel nous comprenons, en l'éprouvant, ce que nous sommes, l'un et l'autre et l'un pour l'autre. Elle est cette relation qui engendre une réelle liberté de chacun et de tous parce qu'elle nous révèle la teneur véritable de la liberté humaine. Elle nous fait saisir que cette dernière ne se situe ni dans le renoncement absolu à la vie, à nos déterminations et particularités, ni dans l'affirmation ou attachement absolus et à tout prix de ces dernières. Elle réside plutôt dans l'admission de notre interdépendance, c'est-à-dire dans la réconciliation - en et pour chacun de nous - de ce qu'en définitive nous sommes tous : des êtres vivants, « attachés » et conscients de soi, capables de « détachement », des libertés incarnées : « [d]ans cette expérience, il advient à la conscience de soi que la vie lui est aussi essentielle que la pure conscience de soi<sup>738</sup> ».

Souvenons-nous, au départ, il y a bien « pour la conscience de soi une autre conscience de soi ; elle est parvenue hors d'elle-même ». Autrui est donc déjà tout autant « un élément de mon univers cognitif » que je suis « un élément » du sien et ce fait est une « donnée de [nos] univers cognitif[s]<sup>739</sup> » respectifs. Ce que le mouvement de la reconnaissance alloue est de transformer cette connaissance théorique en une connaissance vraie ou vérifiée en la soumettant à l'épreuve de l'expérience. Ce faisant, elle la dote d'une dimension pratique : je ne suis plus seulement une

<sup>736</sup> Honneth, *La lutte pour la reconnaissance*, chap. 5.

<sup>737</sup> Renault, *Reconnaissance, conflit et domination*, 138. Sur ces trois points, je renvoie au chapitre 4 de l'ouvrage de Renault.

<sup>738</sup> Hegel, « IV. La vérité de la certitude de soi-même, A. Autonomie et non-autonomie de la conscience de soi ; domination et servitude », 200.

<sup>739</sup> Renault, *Reconnaissance, conflit et domination*, 44.

donnée de l'univers cognitif d'autrui, j'acquies également une valeur et une place, un statut dans son univers pratique et *vice versa*. Je ne pense plus autrui comme celui qui limite ma liberté, mais je le re-connaiss comme celui qui la rend possible. Formulé autrement, la reconnaissance mutuelle, au sens propre, est un mouvement consistant en l'admission réciproque, dans et par la pratique, d'un savoir jusqu'à lors purement théorique, celui du caractère nécessairement intersubjectif de la constitution d'un soi libre. Et dans l'effectuation de ce savoir ou dans sa réalisation pratique, je et autrui sommes nécessairement contraints (1) de le modifier, de l'adapter, de l'ajuster en fonction de l'autre, mais aussi, et conséquemment (2) de revoir nos pratiques en fonction de ce savoir modifié, autrement dit, d'ajuster l'état des choses en fonction de ce savoir. Autrui et moi-même ne sommes plus une simple composante théorique de nos univers cognitifs, mais devenons une composante effective de notre univers pratique (moral) dont notre agir respectif doit tenir et rendre compte. Comment se réalise cette acquisition d'un savoir nouveau ou complété sur soi et sur Autrui ? En passant par la double limitation de notre nature désirante, par une reconnaissance, une admission effective « du sens en soi universel de [nos] essence[s] singulières ». La reconnaissance mutuelle est donc un processus d'admission, dans et par la pratique, de notre interdépendance constitutive. Ce qui implique est qu'être libre c'est nécessairement reconnaître-admettre notre interdépendance et, par-là, la nécessité de coordonner nos actions sur cette « base », sur ce « savoir partagé<sup>740</sup>», « cette conviction intersubjectivement partagée ». Ce savoir commun constitue dès lors tout autant le fondement que la condition de possibilité d'un « accord<sup>741</sup>» minimal, condition nécessaire à la coordination non instrumentale des interactions puisqu'il « signifie que les intéressés acceptent la validité d'un savoir, c'est-à-dire sa force d'obligation intersubjective<sup>742</sup>». La liberté de chacun et de tous nécessite, pour être effective, l'acceptation de notre interdépendance et le processus qui rend possible cette acceptation est le mouvement de la reconnaissance-admission mutuelle comprise en termes hégéliens de mouvement réciproque et symétrique d'auto-limitation de soi permettant une modification du savoir que j'ai de moi-même, de ma valeur et de ma liberté, et de celles d'autrui.

Dans cette perspective, la reconnaissance-admission mutuelle - étant une reconnaissance-admission intersubjective, conserve la caractéristique de son premier moment - la reconnaissance-identification - puisqu'elle correspond encore à une *μεταβολή* : un processus de transformation « d'état d'êtres déterminés<sup>743</sup>», « un changement qui fait passer de l'ignorance à la connaissance<sup>744</sup>», une modification selon la qualité ou altération (*ἀλλοίωσις*)<sup>745</sup>. Précisément, « *ce qui change* » à travers le mouvement de la reconnaissance est une conception ou certitude que j'ai de moi-même ou d'autrui, de ma valeur et de sa valeur (a) ; « *ce en quoi* » il change est le

740 Habermas, « Explications du concept d'activité communicationnelle », 416.

741 *Ibid.*, 416.

742 *Ibid.*

743 Bréhier, *Histoire de la philosophie : antiquité et moyen âge*, 181.

744 Aristote, *Poétique*, XI, 1452 a, 29-30.

745 Aristote, *Physique*, III, 1, 200 b 34-201 a 3.

mouvement même de la reconnaissance-admission (prédication ; attribution ; communication) ; « ce vers quoi il change<sup>746</sup> » est une re-connaissance, une connaissance modifiée, augmentée ou corrigée, de ma conception de départ<sup>747</sup> (b).

La reconnaissance-identification, la reconnaissance-admission, la reconnaissance-admission intersubjective et la reconnaissance mutuelle possèdent donc une commune structure, un même squelette : elles désignent toutes un processus de transformation de la qualité d'un savoir sur un objet. À partir d'une connaissance vague, intuitive ou a priori, inadéquate<sup>748</sup> sur  $x$ , le mouvement de la reconnaissance, compris comme une confrontation à - ou vérification par - l'expérience, conduit à une connaissance plus précise, affinée, voire augmentée, plus adéquate, sur  $x$ . Elles correspondent donc à un mouvement double de modification : via le « test de l'expérience », mon savoir au sens large (croyance, certitude, connaissance hypothétique ou purement théorique) de ou sur  $x$  se modifie, de même et consécutivement, que le statut que je lui accordais (à  $x$ ) auparavant. En ce sens, elles sont bien une re-connaissance, une connaissance sous un autre angle de  $x$ , un changement de perspective sur ce dernier. Cette identité de structure ou unité formelle explique notamment les multiples et divers usages de la notion. La reconnaissance-identification de terrain, les reconnaissances-admissions de l'utilité d'un objet, de la légitimité d'une loi, d'une erreur, d'une faute, d'une capacité, la reconnaissance-admission mutuelle, ont, à tout le moins, ceci de commun qu'elles désignent des *μεταβολαί*, une altération du savoir que j'avais de ces différents  $x$  avant le processus de reconnaissance. Elles appartiennent donc à un genre commun, la *μεταβολή*, et un même type, l'altération (*ἀλλοίωσις*). Voyons à présent en quoi elles se distinguent.

Une première différence entre la reconnaissance-identification et la reconnaissance-admission est que la seconde comprend une attribution de valeur - *ergo* de statut - consécutive, logiquement, à une identification et sa communication. Ce qui confère à la reconnaissance-admission une dimension pratique et axiologique dont peut être dépourvue la reconnaissance-identification. Mais cette différence est ténue, car on peut bien concevoir la reconnaissance de terrain comme un processus d'acquisition d'une « meilleure » connaissance de ce dernier, plus détaillée, plus spécifique, approfondie, etc. Un second élément de distinction est le fait que la reconnaissance-admission soit un acte communicationnel. Non seulement elle exige, contrairement à la reconnaissance-identification qui peut demeurer intérieure au Reconnaisant, une communication de l'attribution de valeur qu'elle constitue : elle est un acte communicationnel. Mais encore, sa finalité diffère puisqu'elle vise précisément l'établissement et la continuation d'interactions entre les actants : elle est un acte régulateur. Ce que ne poursuit pas nécessairement la reconnaissance-identification. Quoique, comme notre analyse de la notion aristotélicienne d'*anagnôrisis* l'a souligné, la reconnaissance-identification des personnes correspond déjà à un cas particulier de la

<sup>746</sup> *Ibid.*, VI, 5, 236 a 1-2.

<sup>747</sup> *Ibid.*, VI, 4, 234 b 10-17 : « puisque tout changement va d'un terme à un autre (...) il est nécessaire qu'une partie de ce qui change soit dans un des deux termes et qu'une partie soit dans l'autre ; car qu'il soit dans les deux à la fois, ou ni dans l'un ou dans l'autre, cela est impossible ».

<sup>748</sup> Centre national de ressources textuelles et lexicales (CNRTL): « Qui ne rend pas compte de son objet de manière exhaustive en compréhension et en extension ».

reconnaissance-identification dans la mesure où elle transforme qualitativement le lien unissant les actants. Une troisième différence est que la reconnaissance-identification porte possiblement sur tout objet, alors que la reconnaissance-admission induit une réduction des catégories des objets sur lesquels, en définitive, elle s'applique dans nos pratiques quotidiennes. Comme nous le verrons dans la section suivante, la reconnaissance-admission tend à prendre pour objet « quelque chose de l'humain ». En cela, la reconnaissance-admission est largement intersubjective et la reconnaissance mutuelle demeure, sur ce point, une reconnaissance-admission. Elles possèdent toutes deux la caractéristique d'être ouvertement et fondamentalement relationnelles. D'une part, elles définissent une relation entre des individus, d'autre part elles visent à l'établissement d'interactions entre ces derniers. Ce qui les particularise est, à nouveau, une spécification de l'objet. La reconnaissance-admission mutuelle, d'après notre lecture de Hegel, correspondant essentiellement à l'admission du caractère intersubjectif de notre liberté, valeur universelle si l'en est. Elle n'est donc pas à proprement parler une condition de la conscience de soi<sup>749</sup> mais plutôt un processus d'acquisition d'une forme particulière de conscience de soi. Pour être précis, elle est un moyen, une médiation qui alloue d'une part, la confirmation et, d'autre part, la connaissance de la liberté qui appartient en propre et immédiatement à toute conscience de soi. Ce moyen, comme le souligne Renault, est aussi un « objectif à atteindre afin d'obtenir une véritable conscience de soi<sup>750</sup> ». La reconnaissance mutuelle hégélienne comporte donc une dimension morale qu'une simple reconnaissance juridique ne permet pas de combler. C'est également la raison pour laquelle, selon Hegel, seule l'action morale, en adéquation avec une « conviction » morale dite, supportée par un discours, peut conduire à une reconnaissance véritable et pleine. En ce sens, il conviendrait peut-être de caractériser la reconnaissance mutuelle idéal-typique comme une espèce de reconnaissance-admission intersubjective. Une espèce normative, une idée régulatrice de l'agir libre. Ce qui conforte l'hypothèse que nos strates sémantiques fonctionnent surtout à la spécification de la catégorie de l'objet que le processus de reconnaissance se donne. Venons-en, donc, aux sujets et objets de la reconnaissance-admission.

## 2. Sujets et objets de l'acte

Il importe à ce stade de l'analyse de clarifier ce qui peut être considéré comme un sujet reconnaissant (ou le Reconnaisant) et ce qui peut être l'objet (ou le Reconnu) d'une reconnaissance-admission comprise avant tout comme un acte communicationnel. Pour commencer, soulignons qu'au sein de cette seconde strate sémantique le Reconnaisant et le Reconnu, à l'instar du processus lui-même, se spécifient.

---

<sup>749</sup> Renault, « identité et reconnaissance chez Hegel », 179.

<sup>750</sup> *Ibid.*

## 2.1 Sujets

En effet, contrairement aux processus de reconnaissance-identification qui peuvent émaner de machines, le Reconnaisant ne peut être ici qu'un individu humain, un groupe d'individus, une collectivité ou une institution. Et ce, puisque la reconnaissance-admission est fondamentalement un processus assimilable à un acte communicationnel et décomposable en un jugement de valeur apposé sur un jugement de fait, logiquement préalable et largement implicite.

Établir que le Reconnaisant peut désigner un individu aussi bien qu'un ensemble d'individus, que ce dernier possède une représentation institutionnelle ou non, implique qu'une reconnaissance-admission s'énonce aussi bien à la première personne du singulier qu'à la première personne du pluriel. Autrement dit, à « je » ou à « nous ». Par ailleurs, il semblerait bien que certaines reconnaissances-admissions s'énoncent plutôt à la première personne du pluriel qu'à celle du singulier. C'est le cas par exemple de l'énoncé : « je reconnais le génocide des Amérindiens ». En effet, cette reconnaissance-admission se formule généralement, dans les faits, à la première personne du pluriel puisqu'elle correspond à la reconnaissance-admission des actes passés d'un groupe d'individus ou d'une entité institutionnelle, telle qu'un gouvernement ou un État, dont les conséquences touchent un nombre important d'individus eux-mêmes constitués en groupe.s. Il conviendrait donc d'analyser si un acte de reconnaissance-admission prononcé à « nous » et dirigé vers un autre « nous » (groupes ou institutions) diffère de manière radicale, dans ses modalités, d'une reconnaissance-admission à « je » au point de constituer, sinon une espèce différente de reconnaissance-admission, une sous-espèce de celle-ci. Étant donné que ce type d'énoncé de reconnaissance-admission fait l'objet du chapitre suivant, je conserve cette analyse pour ce même chapitre. Pour le moment, je me contente de soulever cette problématique.

Lorsqu'un individu ou un groupe, institutionnel ou non, énonce une reconnaissance-admission, il acquiert, voire s'autoconfère, implicitement ou explicitement, des positions spécifiques au sein du groupe auquel il se rattache, plus précisément des statuts. Explicitement, via l'acte de langage, il obtient celui d'*évaluateur*, de *juge*, de l'objet reconnu. Implicitement, via la communication de cette reconnaissance-admission, il endosse celui de *témoin*, dans le sens de personne qui admet et exprime cette évaluation et en atteste. En outre, et du fait même que l'acte de reconnaissance-admission correspond à un processus d'attribution de valeur et de communication de cette attribution, le Reconnaisant atteste également (1) de la validité et légitimité qu'il confère aux normes et valeurs à partir desquelles il opère l'évaluation et de son (2) adhésion à ces dernières. En ce sens, par la reconnaissance-admission, il confirme ces normes et valeurs en même temps qu'il leur confère une effectivité dans la pratique. C'est pourquoi, via l'énoncé de reconnaissance-admission, le Reconnaisant acquiert, dans un premier temps, le statut double d'*auteur* et *producteur* de ces normes et valeurs.



Conséquemment, le Reconnaisant confère au Reconnu la position d'« évalué », de « jugé ». Afin d'aller plus loin dans l'analyse des processus de reconnaissance-admission et de leurs effets sur le Reconnu, établissons d'abord les objets sur lesquels ils peuvent porter.

## 2.2 Objets

Concernant les objets de la reconnaissance-admission, il faut inclure toutes les catégories ou *êtres-dits* possibles des genres pouvant donner lieu à un jugement axiologique. D'où, une reconnaissance-admission peut porter sur des choses, des faits historiques, des entités normatives, des êtres vivants, dont les individus humains, ou des collectivités.

Toutefois, comme le suggèrent par ailleurs les exemples choisis plus haut, les types d'objets privilégiés de la reconnaissance-admission sont, en dernière instance, les individus humains. Et ce, parce que les choses renvoient majoritairement à la production humaine ; les faits historiques sont rattachables, pour leur grande part<sup>751</sup>, à la catégorie des actions humaines ; les entités normatives à celle de produits d'une activité spécifique des êtres humains ; les liens familiaux ou sociaux ainsi que les compétences ou capacités à ce qui les caractérise en propre ou les différencie des autres membres de l'espèce. On peut donc dire que, via l'évaluation axiologique d'un fait ou d'une production humaine, c'est, en fin de compte, quelque chose de l'être humain (objet dernier de l'évaluation), par exemple ses activités, qui est dit être 'bon ou mauvais de telle ou telle manière'. En d'autres termes, les catégories spécifiques auxquelles appartiennent ces objets d'évaluation sont toutes rattachables à une classe, à la fois plus large ou générale - puisqu'en son sein ces catégories spécifiques sont subsumables - et particulière ou restreinte - puisqu'elle correspond à une espèce précise celle des « êtres humains ». Considérons-la donc dorénavant comme largement intersubjective.

Parmi ces catégories - ou *êtres-dits* - spécifiques, on a recensé celles aristotéliennes de la qualité, la quantité, la relation, le lieu, le temps, l'action/le faire, la passion/le subir, la posture/l'attitude, l'état/la disposition, auxquelles on pourrait aussi ajouter celles de la *poïesis* (*ποίησις*) et de la *praxis* (*πρᾶξις*) ou encore de l'identité. Plus précisément, il conviendrait d'inclure les deux premières en tant que sous-catégories à celle du *faire* humain. Concernant celle d'identité, il serait nécessaire de la décliner en sous-catégories telles que l'identité personnelle, l'identité culturelle, professionnelle, sociale, politique, etc. D'où, même s'il reste possible de compléter la liste des catégories du Stagirite, soit en décomposant ces dernières, soit en en ajoutant de nouvelles en fonction du contexte historique dans lequel s'insère le *dire de*, celle-ci demeure une référence pour déterminer les différentes classes de ce qui peut être dit d'un sujet humain. En termes plus actuels, et si l'on se fonde sur la diversité des énoncés de demande de reconnaissance, les catégories rattachables à l'espèce humaine et pouvant faire l'objet d'une attribution de valeur sont non

<sup>751</sup> Sont exclus ici les faits naturels érigés, de par leurs conséquences sur des groupes humains, en faits historiques.

exhaustivement : les qualités ou défauts d'un sujet humain ; ses capacités ; ses compétences ; ses vertus et ses vices ; ses dispositions ; ses humeurs ; ses émotions ; ses actions - subdivisables en ses attitudes, gestes, comportements d'un côté et ses activités et productions de l'autre -, puis, conséquemment à l'action, sa responsabilité ; ou encore ses jugements ; ses paroles ; ses préférences ; ses tendances ; son identité personnelle, professionnelle, son appartenance politique ou culturelle ; mais aussi des droits et des pouvoirs. En effet, et dès 1610, dans le langage juridique, l'attribution désigne en français, la « concession de quelque *prérogative*, de quelque privilège<sup>752</sup>» ainsi que des « charges », autrement dit des *droits et des devoirs* intrinsèquement liés à des *statuts*, c'est-à-dire à une position au sein du monde sociopolitique. Puis, à partir de 1690 au moins, elle renvoie dans la jurisprudence - via l'expression « attribution de juridiction » - à l'action d'étendre la compétence d'un juge<sup>753</sup>. Toujours sous l'ancien régime, le roi conférait, par les lettres d'attribution, des *pouvoirs* « à des commissaires ou à une juridiction subalterne, pour juger une affaire en dernier ressort<sup>754</sup>». De même qu'il pouvait attribuer des « honneurs » ou des « rangs » (*statuts*) selon le « mérite ». Par ailleurs, au pluriel, l'usage du terme « attributions » renvoie aujourd'hui encore à l'ensemble des droits, des devoirs et pouvoirs liés à l'exercice d'une fonction<sup>755</sup>. Enfin, l'un des derniers usages de l'attribution dans le domaine juridique recensés par Furetière en 1690 concernait l'assignation de la tutelle légale d'un enfant né d'une relation adultérine à son père<sup>756</sup>. Il est intéressant de noter, qu'à la même époque, à savoir dès 1690 à tout le moins, l'attribution désignait déjà l'action de considérer quelqu'un comme *l'auteur* d'une action qu'elle soit artistique, militaire ou politique<sup>757</sup>. Elle avait donc un lien direct avec les notions juridico-morales d'imputabilité et de responsabilité. Notons également que le verbe attribuer possède aussi une forme réfléchie : un sujet peut, à tort ou à raison, légalement ou non, « s'adjuger, prendre pour soi, se donner à [lui]-même des avantages, droits, pouvoirs, prérogatives, fonctions, etc. » ou encore « l'auteur de quelque chose », de même que des « qualités ou des défauts ». Sous cette forme, « s'attribuer » a pour synonyme « revendiquer<sup>758</sup>».

Au fond, parmi ce qui est attribuable, on peut compter tout ce qui - de *ce qui est ou peut être dit* communément des membres de l'espèce - le différencie, le distingue ou plutôt le spécifie *par la manière dont, d'une part, cet être-dit manifeste son être-là et, d'autre part, par la façon dont le Reconnaissant se rapporte à cet être-dit* et, transitivement, à l'*être-là* reconnu. D'où, l'acte de reconnaissance-admission intersubjective, en tant qu'énoncé performatif, est limité, au moins

752 Peiresc, « *Lettres à Malesherbes* » ; Cf. L'entrée « attribution » dans le TLFi.

753 Furtière, entrées « attribuer » et « attribution ». *Dictionnaire universel*, volume 1. Voir aussi Littré, *Dictionnaire de la langue française*, 238 : « tout droit de gérer, administrer ou de connaître ».

754 Littré, *Dictionnaire de la langue française*, entrée « attribution », 238

755 Cf. L'entrée « attribution » dans le TLFi. Pour plus de détails, voir Moullier, « Décrire l'administration : le développement de la notion d'attribution au début du XIXe siècle », 99-118. Dans cet article l'auteur montre, dans le cadre des institutions administratives, les rapports entre les attributions au sens juridique et les structures institutionnelles, leur lien avec « l'organisation » des pouvoirs et fonctions des membres institutionnels, autrement dit du « travail » administratif ainsi que les « conflits d'attribution » liés aux rapports de pouvoir au sein des institutions.

756 Furetière, entrées « attribuer » et « attribution ». *Dictionnaire universel*, volume 1.

757 Cf. L'entrée « attribution » dans le TLFi : cet emploi est recensé, en français, dès « 1370 'rapporter à, imputer, considérer comme étant la cause' (ORESME, *Eth.*, 21 dans Littré) ».

758 Cf. L'entrée « attribution » dans le TLFi : l'usage de cette forme réfléchie remonte, selon le TLFi, à « 1541 : pronom. 'Attribuer à soi, revendiquer' (CALVIN, *Instit.* I, XVI dans GDF. *Compl.* : Le Seigneur s'attribue toute puissance) ».

contextuellement, en termes de contenu. Précisons également ici que les énoncés de reconnaissance-admission actuels dont l'objet matériel se rapporte aux sujets humains ne procèdent pas toujours d'un Reconnaisant mais prennent plus souvent la forme d'une demande ou requête de reconnaissance. Dans ce cas, le candidat à la reconnaissance appelle l'évaluation d'un ou plusieurs *êtres-dits* le concernant et qui le distinguent *par la manière dont*, d'une part, ces *êtres-dits manifestent son être-là* et, d'autre part, par la façon dont il *se rapporte à cet être-dit* et, transitivement, à son *être-là*, autrement dit, *à lui-même*. Ce qui implique qu'un énoncé de reconnaissance-admission intersubjective doit, si ce n'est factuellement, au moins logiquement, répondre à une prétention qui le précède.

Voyons maintenant quelles sont les conséquences de cette spécification des sujets et objets de la reconnaissance-admission. Premièrement, ces énoncés, en tant que processus appartenant à l'ordre des *μεταβολαί*, induisent des transformations dans les rapports entre Reconnaisant et Reconnu, elles-mêmes manifestes dans les modifications de leurs statuts. Deuxièmement, cette spécification comporte des effets sur le processus lui-même.

### 2.3 Les implications de cette spécification des Reconnaisants et Reconnus

Le fait que les énoncés de reconnaissance-admission portent, dans leur majorité, sur un objet dernier appartenant à l'espèce humaine implique que, en sus du statut d'« évalué » ou de « jugé », le Reconnu humain acquiert aussi celui de *témoin*, cette fois dans le sens de celui qui assiste à cette évaluation et sa communication et qui, *de facto*, peut en témoigner ou en attester, l'accepter ou la contester.

Lorsque le Reconnu accepte la reconnaissance-admission intersubjective qui lui est adressée, il confirme également d'une part (1) la validité et légitimité des normes et valeurs ayant permis l'évaluation et d'autre part (2) son adhésion à ces normes et valeurs. Ce qui le conduit à recevoir lui aussi, implicitement, les statuts *d'auteur* des normes et de *producteur* des valeurs. Dans ce cas, le processus de reconnaissance-admission institue le Reconnaisant et le Reconnu comme *co-auteurs* des normes et *co-producteurs* des valeurs. Plus spécifiquement, il alloue au Reconnaisant et au Reconnu de s'identifier et s'authentifier, mutuellement, comme *co-auteurs* des normes, *co-producteurs* des valeurs et *co-opérateurs* des pratiques structurant le groupe auxquels ils appartiennent. Le processus est dès lors informé par une certaine réciprocité, à savoir qu'il instaure tacitement une égalité, sinon effective à ce stade, à tout le moins potentielle, de statuts implicites. Quand le Reconnu rejette ou conteste l'énoncé de reconnaissance-admission le concernant, il (1) infirme ou nie la validité et légitimité des normes et valeurs ayant permis l'évaluation et (2) exprime son refus d'y adhérer. Ceci sous-entend en d'autres termes que le Reconnu conteste les statuts implicites de co-auteur, co-producteur et co-opérateur du Reconnaisant. L'hypothèse ici est la

suivante : cette contestation procède de sa compréhension, justifiée ou non, de l'énoncé de reconnaissance-admission comme sapant ou limitant sa demande implicite d'obtention de ces statuts. Enfin, lorsque le sujet, individuel ou collectif, auquel une requête de reconnaissance est adressée la rejette ou n'y donne pas suite, il conteste indirectement les statuts de co-auteur, co-producteur et co-opérateur du sujet, individuel ou collectif, à l'origine de la demande. Dans ces deux derniers cas, le refus ou rejet d'un énoncé ou d'une revendication de reconnaissance-admission conduit à l'instauration d'une non-réciprocité au sein du processus : ce qui est remis en cause ici est l'attribution des statuts implicites. Approfondissons.

Nous avons établi lors du chapitre précédent le lien existant entre le processus de reconnaissance-identification et l'attribution de statuts. En effet, au sein de la première strate sémantique, nous avons souligné que le processus de reconnaissance, via les modalités de l'opération d'identification des êtres humains, correspondait à l'octroi d'un ou des statuts, pratique.s, à l'objet reconnu au sens de place et condition au sein d'un groupe. Or, force est de constater que la manière dont nous nous rapportons - en paroles ou en actes - voire pouvons ou devons, nous rapporter à un autre être humain diffère radicalement de celle dont nous nous référons aux choses. Cette différence dans les types d'interactions que nous entretenons avec les choses, les animaux domestiques ou sauvages et les autres individus humains procède en réalité d'un statut, liminaire, conféré à l'objet évalué (chose ; « êtres vivants doués de sensibilité<sup>759</sup> » ; sujet ou Personne), lui-même fonction du genre puis de l'espèce auquel cet objet appartient (objet inanimé, être vivant, individu humain). Plus précisément, à la classification générale, théorique ou scientifique, en : objets ; faits objectifs ; êtres vivants ; individus, etc. correspond *de facto* et implicitement un statut, pratique, au sens de situation et condition au sein du monde naturel. Ce statut peut être dit *liminaire*, car il peut servir de seuil, de point de départ, à l'assignation de statuts secondaires, entendus ici comme des états sociaux, juridiques ou politiques exprimant, ou contrevenant à, ce statut principal. Il peut donc également conduire à l'absence ou au refus d'une assignation de ces états<sup>760</sup>. Les statuts socioculturels ou juridico-politiques, généralement explicites, peuvent être dits *secondaires* dans la mesure où ils procèdent autant du statut liminaire que, subsidiairement, des normes et valeurs structurant la société au sein de laquelle ils sont attribués : parent, héritier, citoyen, prisonnier, juge, etc. En d'autres termes, ces statuts découlent de l'édifice normatif articulant le monde commun dans lequel ils s'insèrent. C'est pourquoi dans certains cas, ils peuvent aller à l'encontre du statut liminaire de l'objet reconnu et du même coup être compris comme un déni, une négation, de ce dernier. À ces statuts pratiques, principal et secondaires, sont donc intrinsèquement liées, des normes et des valeurs. Dans nos interactions avec l'objet évalué, si le statut liminaire conditionne - théoriquement ou potentiellement - les normes au sens large qu'il

<sup>759</sup> Le 16 février 2015, en France, l'Assemblée nationale a adopté l'amendement Glavany, lequel considère, à l'article 515-14 du Code civil, les animaux, sauvages et domestiques, comme des « êtres vivants doués de sensibilité ».

<sup>760</sup> C'est le cas des animaux non humains et autres espèces du vivant auxquels, dans la plupart des sociétés occidentales, sont soit contestés ou refusés des droits, soit attribués des droits limités.

convient de respecter, les familles de valeurs à observer, promouvoir ou à lui attribuer ainsi que les statuts secondaires à lui conférer, les normes et valeurs instituées ou informelles (ou *contexte*), influent également - de par leur présence dans l'espace de vie au sein duquel le Reconnaisant et le Reconnu évoluent - sur le type de statuts secondaires qui lui est attribué et, conséquemment, sur l'assignation du statut liminaire. Afin d'illustrer ce point, prenons le cas des années d'apartheid en Afrique du Sud, c'est-à-dire d'un « *état de séparation*<sup>761</sup> », de ségrégation juridico-politique, géographique, économique et sociale, entre les individus en fonction de leur appartenance ethnique. En vertu de leur appartenance à l'espèce humaine, les autochtones d'Afrique du Sud, noirs, mais aussi les métis et les Indiens, auraient dû, logiquement bénéficier d'un statut liminaire pratique identique à celui des autres individus de la société, à savoir celui de Personnes, d'agents rationnels et libres, déclinable en ceux secondaires de sujets de droits et devoirs, bref de citoyens à part entière. Pourtant, dans les faits, il n'en fut rien pendant plusieurs siècles. Pour des raisons diverses - ouvertement idéologiques d'une part, et économique-politiques d'autre part<sup>762</sup> - des statuts secondaires, sociaux et juridico-politiques, différents, leur furent octroyés officiellement de 1948 à 1991. Ces statuts traduisaient le refus implicite, idéologico-politique, de conférer un statut liminaire identique, en fin de compte égal, à celui de la classe économiquement et socialement dominante, blanche et chrétienne<sup>763</sup>. Confrontés à la réprobation internationale, les dirigeants sud-africains changèrent d'orientation en 1959 et préconisèrent le *développement séparé* : ils créèrent des *Bantoustans*, « foyers nationaux » de population noire autonomes censés accueillir ces dernières et éviter qu'elles ne viennent grossir la population des bidonvilles, tout en permettant de les tenir à l'écart de la citoyenneté sud-africaine. Grâce aux résistances, organisées dès 1912 par l'ANC et le Congrès Panafricain et le PC, puis sous la pression internationale, et l'*apartheid* et les *Bantoustans* furent abolis en juin 1991. D'où, les normes et valeurs d'une société influent explicitement et directement sur l'attribution des statuts secondaires des objets qu'ils concernent et, implicitement - en raison du fait que ceux-ci expriment le statut liminaire auquel ils sont également en lien - sur ce dernier. En d'autres termes, les statuts secondaires inférieurs ou limités attribués à certains groupes en fonction de leur appartenance ethnique ou sociale traduisent l'octroi implicite d'un statut liminaire inférieur aux personnes composant ces groupes, voire en opposition à ce dernier.

Tout cela implique qu'entre le statut liminaire, les valeurs attribuables, les statuts secondaires et

761 « *Apartheid* » est un néologisme afrikaans qui signifie « *état de séparation* ». Il dérive du vocable « *apartite* » par lequel les huguenots français, réfugiés aux Pays-Bas après la révocation de l'Édit de Nantes, revendiquaient le droit de conserver leur langue et leurs usages. Le suffixe « *heid* » quant à lui est issu d'un terme protogermanique « *khaidus* » qui signifie « *honneur ou dignité* ». Mot qui s'est progressivement transformé en suffixe. Ce suffixe s'ajoute généralement à un adjectif et permet de générer des mots traduisant une *qualité* ou un *état*. Ce mot prend un tout autre sens dans la seconde moitié du XXe siècle pour désigner le régime officiel de ségrégation raciale mis en place par Daniel Malan, premier ministre de l'Union Sud-Africaine et chef du Parti national, en 1948. L'*apartheid* a également été appliqué de 1959 à 1979 dans le Sud-Ouest Africain (actuelle Namibie), alors administré par l'Afrique du Sud.

762 Officiellement, Daniel Malan déclara en 1948 vouloir « *assurer la sécurité de la race blanche et de la civilisation chrétienne par le maintien honnête de l'apartheid* » car la cohésion ethnique des afrikaaners était « *menacée par le « swartgevaar » (« le péril noir »)*.

763 Concrètement, la politique d'*apartheid* qu'il instaura se voulait l'aboutissement légal et institutionnel [cf. *Population Registration Act*, 1950 ; 1952, imposition du *Pass Book* ; *Reservation of Separate Amenities Act*, *Bantu Education Act*, 1953 ; *Promotion of Bantu Self-government Act*, 1954 ; *Bantu Labor Act* et *Bantu Law Amendment Act* de 1964, etc.] d'une politique et de pratiques jusque-là empiriques [cf. les *Pass-laws* (*laissez-passer*), pratique instaurée dès 1709 ; la pratique du *baasskap* (« *domination du maître* ») et celle de la *colour bar* (« *barrière de couleur* »)] de ségrégation raciale élaborée en Afrique du Sud depuis la fondation par la Compagnie néerlandaise des Indes orientales de la colonie du Cap en 1652. Pour une liste exhaustive de ces lois sous l'*apartheid* : <https://omalley.nelsonmandela.org/omalley/index.php/site/q/031v01538/041v01828.htm>.

les valeurs attribuées existent des rapports complexes, implicites et dialectiques. Au niveau théorique, le statut liminaire d'un objet détermine les valeurs qui lui sont attribuables et ces dernières expriment implicitement ce statut ; au niveau pratique, les valeurs attribuées à un objet traduisent le statut qui lui est accordé tout autant qu'elles influent sur les statuts secondaires qui lui sont assignés. Formulé autrement, le statut liminaire d'un objet conditionne, en principe, les valeurs que je peux lui conférer ou lui donner. Et, en fait, les valeurs que j'octroie à un objet en fonction d'un contexte déterminent les statuts secondaires qui, en retour, expriment, traduisent, la place concrète, la situation effective, le statut social et juridico-politique, que je lui accorde au sein de ce contexte. L'enchevêtrement dialectique de ces rapports constituent en grande partie la complexité des énoncés de reconnaissance-admission.

En effet, la reconnaissance-admission, de par son moment prédicatif, correspond aussi - et en vertu de la reconnaissance-identification de laquelle elle procède - à l'assignation d'un statut principiel ou liminaire à l'objet dépendant de son genre et son espèce. C'est pourquoi il s'agit bien d'une re-connaissance et ce, en un double sens. Il s'agit en premier lieu de celle d'un objet - identifiable via une évaluation comparative de ses caractéristiques à partir d'un savoir ou d'une connaissance préalable - auquel est conséquemment octroyé un statut liminaire en fonction du genre et de l'espèce de ce dernier. Puis, via la seconde opération que représente l'évaluation axiologique, elle correspond théoriquement (1) à l'admission implicite de ce statut comme étant correct, légitime ou justifié, puis (2) à l'attribution d'une ou plusieurs valeurs différentes conséquemment à ce statut, c'est-à-dire à une connaissance autre que simplement factuelle de l'objet, et enfin (3) à celle de statuts secondaires et explicites dépendamment de l'admission première du statut liminaire implicite. Or, le statut liminaire implicite, logiquement octroyable, à un objet de reconnaissance-admission appartenant à l'espèce humaine est celui, en termes hégéliens, d'*alter ego*, à savoir d'un sujet libre et agissant, d'une liberté incarnée<sup>764</sup>. En termes spécifiques actuels, un sujet à même de choisir les normes (*auteur*), de produire les valeurs (*producteur*) et de participer aux pratiques (*opérateur*) qui informent et structurent le groupe auquel il se rattache. Cela induit, qu'à travers la reconnaissance-admission intersubjective, c'est-à-dire via l'attribution d'une valeur à quelque chose qui est dit d'un sujet humain, ce qui est énoncé, tacitement, est l'admission, l'attestation, de ce statut liminaire. C'est pourquoi les énoncés de reconnaissance-admission intersubjective peuvent se comprendre - lorsqu'ils ont la forme d'une affirmation - comme la confirmation de l'octroi de ce statut implicite ou - lorsqu'ils sont émis sous la forme d'une demande - comme la requête d'une confirmation de cette assignation. Dans cette perspective, et contrairement aux apparences - à savoir, d'une part, la forme elliptiquement prédicative des énoncés de reconnaissance-admission intersubjective et, d'autre part, leur contenu portant sur des éléments compris sous un mode identitaire - il me semble que ce qui est reconnu ou exige une reconnaissance n'est pas tant un ou

<sup>764</sup> Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques III, Philosophie de l'esprit*, § 431, 532 : « (...) les deux sujets conscients de soi se rapportant l'un à l'autre, parce qu'ils ont un être-là immédiat, sont des sujets *naturels, corporels*, donc existent à la façon de choses soumises à une puissance étrangère, et se rencontrent l'un l'autre comme de telles choses, - mais (...) ils sont, en même temps, des sujets absolument libres (...) ».

des aspects de l'identité d'un sujet ou d'un groupe, mais bien plutôt des statuts secondaires, conditionnés par l'admission antérieure d'un statut fondamental ou liminaire, celui de Personne - plus précisément d'agent libre, d'auteur des normes, de producteur des valeurs et d'opérateur des pratiques - au sein du monde humain commun. Autrement dit, à travers les admissions ou requêtes d'admission portant sur des caractéristiques de l'identité d'un individu ou d'une collectivité, ce qui est attesté ou revendiqué est bien plus radicalement l'établissement effectif d'un statut commun implicite, ou, en d'autres termes, l'appartenance des Reconnus au groupe au sein duquel les admissions ou demandes de reconnaissance sont émises. Dès lors, ces énoncés d'attribution de valeur correspondent à une re-connaissance selon une troisième acception : celle d'une connaissance, autre que factuelle, de l'objet ; une connaissance enrichie ou complétée par l'attribution, première logiquement et sous-entendue, d'un statut particulier à l'objet et dont la finalité n'est pas théorique, mais pratique puisqu'il s'agit de déterminer les manières dont il est à la fois possible, convenable ou acceptable, légitime, légal, autrement dit justifiable - dans le sens d'une reddition de comptes au sein d'un espace de raisons - de s'y rapporter ou d'interagir avec.

D'où, les modalités - plus précisément leurs espèces et les types de valeurs qu'ils expriment - des énoncés de reconnaissance-admission, qu'elles que soient leur forme, varient essentiellement en fonction de deux éléments. Le premier est soit le *genre* et l'*espèce* du Reconnu, soit la *catégorie* à laquelle une ou plusieurs de ses caractéristiques peuvent être dites appartenir. Le second est le *contexte*, compris dans les quatre acceptions développées précédemment - circonstances spatio-temporelles, conditions normatives, finalité de l'énonciation, états matériels et psychologiques des interlocuteurs. Les espèces de la reconnaissance-admission dépendent du premier : la reconnaissance-admission peut être dite '*individuelle*' lorsqu'elle porte sur un objet inanimé ou une chose ; la reconnaissance-admission est *intersubjective* quand elle concerne un ou plusieurs individus humains et leur (inter)agir ou autre objet qui s'y rapporte. Au sein de cette espèce, lorsque le Reconnaisant coïncide avec le Reconnu, le processus peut être en partie qualifié d'introsjectif. De ce même élément dépend la possible dissymétrie ou symétrie du processus. La reconnaissance-admission individuelle est nécessairement dissymétrique alors que la reconnaissance-admission intersubjective appelle une réciprocité, à tout le moins statutaire, entre le.s Reconnaisant.s et le.s Reconnu.s. Plus précisément, cette réciprocité statutaire est d'abord théorique et implicite. Ce sont les énoncés de reconnaissance-admission intersubjective qui la rende effective ou la rétablisse selon les cas. Enfin, il semblerait, d'après notre détour hégélien, qu'il faille conférer à la reconnaissance-admission mutuelle le statut d'espèce de la reconnaissance-admission intersubjective pour deux raisons. La première parce que son objet se particularise davantage : il porte précisément sur la constitution intersubjective de la liberté humaine. La seconde, de par les nécessaires réciprocité et symétrie qui la constituent. Elle se doit d'être réciproque, comme la reconnaissance-admission intersubjective, mais aussi symétrique dans son contenu : nous sommes libres ensemble. Mon idée

est que la reconnaissance-admission mutuelle de type hégélien constitue une version proprement politique - « éthique » en termes hégéliens - de la reconnaissance-admission intersubjective. En ce sens, il conviendrait de la caractériser comme une espèce de cette dernière. À mon avis, la reconnaissance mutuelle de type hégélien ne diffère pas de la reconnaissance-admission par son objet - en définitive il s'agit encore de quelque chose de l'être humain -, mais par la spécificité de sa fonction : à savoir établir les conditions, normatives et pratiques, nécessaires à l'effectuation d'une liberté véritable de chacun *au sein d'un groupe*. Étant donné sa fonction spécifique, qui coïncide également avec sa finalité - l'instauration de l'« unité » d'« un *Je* qui est un *Nous* et [d']un *Nous* qui est un *Je*<sup>765</sup>» -, la reconnaissance-admission mutuelle paraît constituer à elle seule une nouvelle strate sémantique de la reconnaissance. C'est pourquoi cette troisième strate fait l'objet du chapitre III.

### Conclusion

La reconnaissance-admission idéal-typique désigne à la fois un processus et le résultat de celui-ci.

En tant que processus, elle correspond, à l'instar de son premier moment la reconnaissance-identification, à une *μεταβολή*, du type de l'altération (*ἀλλοίωσις*). Reconnaissance-identification et reconnaissance-admission appartiennent donc à un même genre de processus, précisément : un processus par lequel est produit un changement qualitatif d'un savoir, au sens large, que j'ai de ou sur *x*. Elle suppose l'acceptation de notre/nos connaissance(s) concernant ce *x* : « re-connaître » signifie donc bien « connaître à nouveau », c'est-à-dire « de manière différente » et ce en deux sens. Premièrement, par l'*ajout d'une donnée nouvelle de type différent* - l'introduction d'une valence - aux caractéristiques de l'objet reconnu ; deuxièmement, par le fait *de faire sien, via et pour* la pratique, le savoir que nous élaborons de et sur ce dernier. Elle constitue donc une strate sémantique distincte de la première dans la mesure où son mouvement se trouve enrichi de deux moments logiques supplémentaires. D'une part, une attribution de valeur.s et, corrélativement, de statut.s à un objet (*x*). D'autre part, la communication à autrui de cette attribution particulière. Cette communication peut prendre la forme d'un énoncé, d'un geste ou d'une attitude. L'identification comporte une dimension cognitive indéniable et sert, au sein du processus, de support (un peu à la manière d'un *ὑποκείμενον*) explicite ou implicite à l'attribution de valeur. L'attribution est essentiellement normative. Elle confère à l'acte reconnaissant la caractéristique d'être contextuellement conditionné - ou inévitablement contextuel et donc évolutif - ainsi que sa dimension pratique. La communication, troisième et dernière étape du processus, vient renforcer cette dimension. Enfin, ce processus a pour finalité l'instauration, dans la pratique au sein du monde commun, de relations spécifiques à autrui, et, réflexivement, à soi. Le résultat de ce processus conserve cette double

<sup>765</sup> Hegel, « IV. La vérité de la certitude de soi-même, A. Autonomie et non-autonomie de la conscience de soi ; domination et servitude », 195.



dimension : il correspond tout autant à une connaissance modifiée de ( $x$ ) qu'à l'instauration d'une relation nouvelle à  $x$  en raison de cette modification.

En tant qu'énoncé, la reconnaissance-admission est un acte illocutoire (AI) mixte de type assertif-déclaratif comportant des visées perlocutoires canoniques. Ces dernières sont aussi importantes à considérer que la double visée illocutoire de ces actes particuliers dans la mesure où elles correspondent principalement à : (1) une modification des statuts du locuteur/Reconnaisant et de l'allocutaire/Reconnu ; (2) la contraction de certaines formes d'engagements ; (3) l'instauration d'une relation transformée entre les interactants. Il répond à une direction d'ajustement binaire qui vient, d'une part, asseoir les visées perlocutoires canoniques, - notamment les formes d'obligations qui lui sont inhérentes - et, d'autre part, permet l'appréciation de sa réussite ou de son échec qu'il convient de distinguer de son acceptabilité. Du fait même de son contenu propositionnel (attribution de valeur/statut) et de sa double visée illocutoire, l'acte de reconnaissance-admission, de forme linguistique ou non, doit s'entendre comme un fait institutionnel, un fait définitivement social. Enfin, et surtout, il peut prendre la forme d'un acte illocutoire indirect (ALI), à savoir qu'il peut comporter, et comporte souvent, une visée illocutoire « dérivée » en sus de sa visée illocutoire primitive. De tous ces éléments découle le fait qu'il requiert, pour son évaluation (acceptabilité et réussite), une pratique d'interprétation.

Cette analyse du contenu essentiellement normatif de ce type d'AI ainsi que de leurs visées perlocutoires canoniques a permis d'en affiner la définition et de les identifier comme des actes communicationnels régulateurs. En effet, dans la mesure où ils possèdent une performativité propre ainsi qu'une dimension normative prépondérante - tant au niveau formel que matériel de par la contraction de formes d'engagements et une certaine force d'obligation à les réaliser qui leur sont inhérentes - il convient de les définir comme des « interaction[s] médiatisée[s] par des symboles (...), [se conformant à des *normes en vigueur*] (...), qui définissent des attentes de comportements réciproques et doivent être nécessairement comprises et reconnues par deux sujets agissants au moins<sup>766</sup>». Cette définition permet également d'établir leur finalité dernière, celle de l'instauration d'interactions non-instrumentales et viables entre les interactants, et, conséquemment, d'une cohésion forte au sein d'un groupe sociopolitique déterminé. Elle présente en sus d'autres avantages.

Le premier est la mise à jour du caractère processuel complexe des actes recognitifs. En tant qu'énoncés, de forme linguistique ou attitudinale, ils correspondent à la « manifestation publique, [qui peut s'exprimer sous un mode personnel ou collectif], d'une valeur [et d'un statut] censé[s] revenir à une personne ou à un groupe social<sup>767</sup>». Ils possèdent donc un socle cognitif sur lequel se greffe une dimension essentiellement normative et pratique. Cette dimension relève tout autant de leur constitution formelle que des implications pratiques inhérentes à leur contenu propositionnel.

<sup>766</sup> Habermas, *La technique et la science comme « idéologie »*, 22.

<sup>767</sup> Honneth, « La reconnaissance comme idéologie », 250.

Elles correspondent, nous l'avons vu, à des formes d'engagement de la part du Reconnaisant concernant la construction de l'énoncé et son acceptabilité, mais aussi portant sur la conduite postérieure à l'énonciation qu'il lui faut adopter. De par les règles institutionnelles formelles auxquelles leur constitution se doit d'obéir ainsi que les formes d'engagements que leur contenu normatif et sa communication supposent et induisent, il me semble pertinent de considérer les actes communicationnels que sont les actes recognitifs comme comportant une contraction implicite d'obligations, formelles et matérielles. Bien qu'implicite, cette contraction d'obligations est inhérente à l'énonciation des actes recognitifs et les formes matérielles d'engagement qu'elle recouvre constituent ce que j'ai appelé, à la suite de Anquetil, les visées perlocutoires canoniques de l'acte recognitif. Elles incluent des actions spécifiques, des attitudes, gestes, paroles ou émotions appropriées et fonction du contenu propositionnel émis qu'il est nécessaire d'accomplir ou d'adopter sous peine de rendre l'énoncé caduque et donc de le faire échouer. Non seulement la non-réalisation ou la réalisation défectueuse - au sens double de « inadéquate » ou « incomplète » - de ces obligations entraîne la caducité de l'énoncé, son annulation au sens propre, *ergo* son échec, mais elle peut également mener à sa perversion, c'est-à-dire à sa transformation en son opposé, un déni de reconnaissance ou une mé-reconnaissance. C'est pourquoi un acte recognitif réussi est un acte recognitif acceptable, d'une part et réalisé, d'autre part. Autrement dit, les actes recognitifs idéaltypiques correspondent à l'inscription ou impression dans le monde commun d'une conception modifiée et spécifique de et sur *x*, de ce qui *peut être dit de ou sur ce x*. J'entends par inscription ou impression le fait (i) qu'ils font apparaître et fixent, dans le monde commun, par la pratique, ce savoir modifié ainsi que les normes qui le régissent et qu'ils les effectuent ; et (ii) que, simultanément, ils donnent à voir, à expérimenter, l'adhésion à (ou le rejet de) ce nouveau savoir de la part du Reconnaisant, voire, possiblement, dans certains cas, de la part du Reconnu. De là surgissent deux autres éléments fondamentaux, et avantageux, concernant la compréhension de la reconnaissance-admission intersubjective.

D'une part, cette inscription ou impression ne peut donc se réduire à l'aspect simplement communicationnel, « à de purs mots ou expressions symboliques<sup>768</sup> ». En effet, nous l'avons mentionné, « seuls des comportements<sup>769</sup> » en adéquation avec le contenu propositionnel normatif énoncé peut conduire de tels actes à leur réussite. Ces comportements recourent, selon moi, aussi bien des attitudes, des gestes, des paroles que des émotions appropriées au contenu normatif énoncé qu'il convient d'adopter, suite à l'énonciation, envers autrui, et du même coup, envers soi-même, afin que ces actes recognitifs soient non seulement acceptables, mais également réussis ou accomplis. Cet ajout présente donc l'intérêt de fournir un moyen pratique de discerner entre des actes dits recognitifs, ayant l'apparence formelle d'un discours de reconnaissance, des actes communicationnels « masqués » ou viciés, et des actes proprement recognitifs. En cela, il vient

<sup>768</sup> Honneth, « La reconnaissance comme idéologie », *La société du mépris*, 253.

<sup>769</sup> *Ibid.*

renforcer l'idée que formule Honneth concernant « la nécessité de prendre en compte une composante « matérielle » concernant la crédibilité de la reconnaissance<sup>770</sup> ». D'où, il semble nécessaire d'ajouter aux trois opérations caractéristiques du processus de reconnaissance-admission une quatrième opération, celle de la réalisation, par le Reconnaisant, des obligations qu'il contracte, dans et par l'acte lui-même. Elle correspond donc à l'effectuation de ce que j'ai défini comme la « règle de sincérité ». Cette opération est en partie extérieure à l'acte lui-même puisqu'elle en découle logiquement. Toutefois, dans la mesure où elle conditionne son échec ou sa réussite, elle doit être pensée comme le prolongeant et l'achevant. C'est pourquoi il me paraît utile de distinguer, par souci de clarté, entre *processus*, *acte* et *phénomène* de reconnaissance-admission. J'entends par *processus* l'ensemble des sous-opérations (identification ; attribution ; communication) dont l'effectivité résulte en un *acte* de reconnaissance comprenant *un énoncé de forme linguistique ou non linguistique et la réalisation de ses implications normatives*. Le *phénomène* reconnaissant désigne la totalité des éléments qui composent un acte complet ou achevé de reconnaissance-admission, à savoir le processus et les effets sur le Reconnaisant lui-même, le Reconnu et le monde commun, de l'effectuation des implications pratiques contenues dans et par ce dernier. Autrement dit, le phénomène comprend les différentes manifestations, directes et indirectes, de l'acte reconnaissant et recouvre l'ensemble de ses visées illocutoires et perlocutoires. Les implications pratiques renvoient à l'une des visées perlocutoires canoniques de l'énoncé, précisément à ce que je regroupe, ci-dessus et ci-après, sous l'expression de 'formes de l'engagement' ou sous les termes d'« obligations » ou « exigences ». Ainsi, reconnaître c'est aussi s'engager à faire, à respecter, à réaliser dans la pratique ce que la proposition énonce. La reconnaissance-admission comporte dès lors une dimension pragmatique - au sens de l'effectuation ou im-pression dans le monde commun vécu du contenu propositionnel énoncé - qui peut s'entendre comme la nécessité pour la parole de s'incarner dans la réalité dans laquelle elle s'insère. Mon hypothèse est que cette effectuation doit aussi être pensée comme un processus de modification, d'adaptation de la réalité sociale, juridique et politique dans laquelle s'insère l'acte régulateur.

D'autre part, (1) comprendre la structure processuelle de la reconnaissance-admission intersubjective comme celle d'une *μεταβολή*, du type de l'altération (*ἀλλοίωσις*) et (2) considérer la réalisation des obligations qui lui sont inhérentes comme un critère et une étape nécessaire à sa réussite permet aussi d'atténuer la distinction, voire l'opposition, existant au sein des théories de la reconnaissance, entre deux conceptions de la notion : une conception productive et une conception réceptive ou reproductive. *Grosso modo*, la différence qui sépare ces deux conceptions réside dans le type de rapport cognitif que l'acte reconnaissant entretient avec son objet. Soit, tel que le résume Honneth, « le statut ou les qualités positives d'une personne ou d'un groupe social sont (...) produits par l'acte de reconnaissance, soit simplement reproduits de manière particulière, mais

---

<sup>770</sup> Honneth, « La reconnaissance comme idéologie », *La société du mépris*, 271.

néanmoins significative<sup>771</sup>». Or, si l'on considère la reconnaissance-admission comme admettant un socle cognitif et une double composante normative et pratique, cette dichotomie s'estompe. En effet, de par son socle cognitif et sa dimension essentiellement normative, elle est en partie réceptive : la reconnaissance-admission correspond à une réaction adéquate, « juste ou appropriée aux motifs auxquels sont rattachées des qualités évaluatives que les êtres humains possèdent préalablement<sup>772</sup>». Et, de par sa dimension pratique découlant entre autres de la nécessité de l'inscription dans le monde commun du contenu normatif qu'elle énonce, de ces « motifs » appréhendés cette fois sous un mode axiologique, elle est en partie productive : la reconnaissance-admission revient à bien à « conférer une qualité nouvelle », à « accorder ou ajouter au sujet (comprendre ici objet de la reconnaissance) qu'il ne pouvait posséder précédemment<sup>773</sup>». L'erreur à éviter ici est celle d'entendre « nouvelle » comme « n'ayant pas d'existence antérieurement ». Les qualités mises à jour via l'énoncé de reconnaissance-admission correspondent bien, nous l'avons vu, à quelque chose de l'objet, à une certaine réalité de ce dernier. Elles ne sont donc pas *nouvelles* dans le sens de « tout juste apparues » ou de « tout juste portées à l'existence concrète », mais *nouvelles* dans le sens (1) d'« appréhendées sous un autre mode ». Elles sont donc 'nouvelles' d'abord pour le Reconnaisant qui prend en compte quelque chose de *x* sous un angle différent, admet cette modification de son savoir sur *x* et l'inscrit dans sa pratique. Ce faisant, il lui confère (2) une *nouvelle* existence puisque, via le mouvement de reconnaissance, ce « quelque chose de *x* » n'est plus simplement théorique, une simple donnée de son univers cognitif ou encore un pur « être-là » - voire un simple « être dit de l'être-là » - de *x*, mais devient une donnée de son univers pratique. Autrement dit, de par la réalisation des obligations inhérentes à son énonciation conçue comme l'une opération du processus cognitif, le Reconnaisant « produit », inscrit ou im-prime dans le monde commun cette « nouvelle donnée » qui, sans sa prise en compte et charge, demeurerait un simple état de fait. L'acte de reconnaissance-admission réussi ou accompli revient donc à conférer à ce simple état de fait une réalité sociale, une existence politique, à le constituer comme tel. Il est donc une condition nécessaire, mais non suffisante, à l'acquisition - pour une valeur ou un statut de *x* - d'un caractère spécifiquement social et politique, c'est-à-dire à l'attribution d'une place significative, au sein du monde commun, à cette valeur et ce statut de *x* qui jusqu'à lors n'étaient pas considérés ou envisagés comme tels voire « invisibles<sup>774</sup>» au sein de ce monde. D'où, il va de soi que pour le Reconnu aussi, lorsqu'il s'agit d'un individu humain, ce caractère social et politique d'une de ses qualités ou statut est 'nouveau'. Avant cela, et comme le démontre Hegel, il en avait une « certitude », maintenant, par la confrontation et confirmation de celle-ci a et par autrui, il en possède un savoir vérifié par l'expérience. Dans les deux cas, celui du Reconnaisant et du Reconnu, le savoir obtenu via le processus cognitif est d'un type nouveau,

771 Honneth, « La reconnaissance comme idéologie », *La société du mépris*, 255.

772 *Ibid.*

773 *Ibid.*

774 Honneth, « Invisibilité : sur l'épistémologie de la reconnaissance », 39-57.

modifié, augmenté, vérifié, mais non pas créé *ex nihilo*. C'est pourquoi la reconnaissance-admission ainsi comprise, dotée d'un socle cognitif et d'une double dimension normative et pratique, est tout autant une « attitude réactive » à une valeur et un statut de *x* qu'une « attitude productive », la production d'une visibilité et d'une considération sociopolitique de cette valeur et ce statut. En d'autres termes, cette valeur et statut de *x*, ne sont plus un simple « être-là », une détermination strictement matérielle de celui-ci, mais deviennent une donnée du monde commun<sup>775</sup> qui, en définitive et comme le mouvement qui la produit, sert une fin pratique : l'instauration d'interactions solides et viables entre les interactants.

Ceci nous conduit logiquement à signaler un quatrième avantage de cette caractérisation des actes idéal-typiques de reconnaissance-admission intersubjective comme des actes communicationnels régulateurs : elle souligne clairement leur nature relationnelle. Ils sont intrinsèquement relationnels dans la mesure où (1) - étant composés d'opérations complexes telles que l'identification d'une caractéristique de *x*, d'une attribution axiologique à cette dernière, mais également de formes d'obligations et d'attentes envers soi-même et autrui - ils instaurent un certain type de rapport à soi et à autrui. Nous avons montré comment les énoncés de reconnaissance-admission produisent un changement de statut.s au sein du monde commun non pas seulement pour le Reconnu mais bien également pour le Reconnaisant, changement qui affecte en retour et *de facto* le savoir que le Reconnaisant peut avoir de lui-même. Ils sont relationnels aussi parce qu'ils (2) établissent tout en la re-définissant une relation entre deux individus : leur finalité est donc pratique. Ici, c'est-à-dire en ce qui concerne les actes de reconnaissance-admission idéal-typiques, la notion de pratique n'inclut pas de visée instrumentale, mais l'exclut. D'une part, parce qu'en tant que *μεταβολή*, la reconnaissance-admission suppose de faire sien, dans la pratique, le savoir qu'elle énonce. Ce savoir étant essentiellement axiologique, subordonner la valeur reconnue à un intérêt personnel, une finalité stratégique particulière, revient au niveau logique à dénigrer cette valeur. D'autre part, parce que l'analyse du pouvoir inhérent aux actes cognitifs conçus comme des actes régulateurs complexes, a montré que ce dernier ne pouvait correspondre à une forme de domination. Or, entre manipuler et dominer, la frontière est mince puisque l'un comme l'autre suppose l'exercice d'un contrôle sur autrui qui ne correspond en aucun cas à l'attente sous-jacente à toute demande de reconnaissance. Sans compter que la reconnaissance-admission suppose une certaine réciprocité dans la mesure où elle renvoie justement, et tout autant, à une attente de la part du Reconnu - adressée à autrui ainsi considéré à tout le moins comme une instance valide et valable de reconnaissance - qu'à une réponse de la part du Reconnaisant. Cette réciprocité minimale est donc nécessaire au processus d'une reconnaissance-admission intersubjective, mais sa nécessité ne coïncide pas, nous l'avons vu, avec celle d'une stricte symétrie. Cette dernière peut, par ailleurs, advenir conséquemment à la réussite d'un acte de reconnaissance.

---

<sup>775</sup> Honneth, « La reconnaissance comme idéologie », *La société du mépris*, 256-257.

Enfin, la réflexion sur le pouvoir inhérent aux processus de reconnaissance-admission intersubjective a mené notre analyse définitionnelle vers la notion de reconnaissance telle que définie par Hegel au chapitre IV-A de la *Phénoménologie de l'Esprit*. Ce retour succinct au concept hégélien de la reconnaissance intersubjective a permis, d'un côté, de confirmer certains éléments définitionnels mis en exergue précédemment et, de l'autre, d'envisager la reconnaissance mutuelle comme une possible sous-espèce de la reconnaissance-admission intersubjective. Commençons par récapituler brièvement les caractéristiques confirmées par cette relecture.

En premier lieu, le « pur concept de reconnaissance » ne peut advenir dans un rapport de domination. Ce type de rapport constitue plutôt l'opposé d'une relation de reconnaissance. Ce qui s'aligne avec l'idée que la finalité de ces actes spécifiques ne peut-être de type instrumental ou stratégique et que toute subordination de tels actes à la poursuite d'intérêts particuliers et autres que l'instauration d'interactions viables entre les actants pervertit ces derniers en leur contraire. C'est par ailleurs la raison pour laquelle Hegel fera, ultérieurement, des rapports d'amour et d'amitié (compris comme une des formes du premier) le modèle paradigmatique de la liberté humaine<sup>776</sup>. Deuxièmement, la reconnaissance mutuelle, la reconnaissance-admission et son premier moment la reconnaissance-identification, possèdent une structure commune qui permet de les classer sous le genre de la *μεταβολή*, précisément d'une *ἀλλοίωσις*. Troisièmement, reconnaissance-admission intersubjective et reconnaissance mutuelle ont pour finalité l'instauration et la poursuite d'interactions libres. À cela s'ajoute le fait que l'une comme l'autre constitue une des conditions nécessaires à l'établissement d'interactions excluant la domination. Elles concernent donc l'agir autant qu'elles le conditionnent. Quatrièmement, elles comportent toutes les deux une dimension communicationnelle et pragmatique : au sein de leurs processus respectifs, elles exigent un *dire* et une *action*. Plus spécifiquement, la mise en action d'un dire ou son inscription dans un agir qui doivent être conçues comme l'unité d'une pensée - axiologique - exprimée par le *dire* et de l'*action*. Cette unité fondamentale comme adéquation entre la pensée, le dire et l'agir est d'ailleurs soulignée indirectement par Hegel. Je dis 'indirectement', car elle apparaît sous deux formes différentes dans deux ouvrages distincts : la *Première philosophie de l'esprit (PPE)* et la *Phénoménologie*. Dans la *PPE*, Hegel commence par expliquer que le langage seul ne peut suffire à rendre effective la reconnaissance, car il n'actualise que « [l'] existence purement théorique<sup>777</sup> » de la conscience. C'est pourquoi, ce mouvement d'auto-limitation réciproque et symétrique que représente la reconnaissance-mutuelle, « [a]ucun des deux ne peut [le] démontrer à l'autre par des paroles, des assurances, des menaces ou des promesses, car le langage n'est que l'existence idéale de la conscience, alors qu'ici se trouvent face à face des êtres effectivement réels, c'est-à-dire des êtres absolument opposés, des étants absolument pour soi ; et leur relation est une relation strictement

<sup>776</sup> Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, § 7, 601-602. Hegel mentionne déjà cette parenté entre l'amour et la reconnaissance accomplie dans la *Philosophie de l'esprit* de 1805 : « Justement puisque chacun se sait dans l'autre, chacun a renoncé à soi-même. *Amour* ».

<sup>777</sup> Hegel, *Le premier système. La philosophie de l'esprit*, 61.

pratique, une relation elle-même effectivement réelle<sup>778</sup>». Ce qui prime donc, d'après ce passage, dans le mouvement de la reconnaissance, est son actualisation, son effectuation. Ce passage vient, par ailleurs renforcer notre idée que la réalisation du *dire* doit être considérée comme une quatrième opération du phénomène de la reconnaissance-admission en général. Toutefois, ultérieurement, Hegel revient sur cette prédominance de l'action sans pour autant la nier, il la circonscrit pour ainsi dire. En effet, dans la *Phénoménologie*, il souligne l'importance pour un acte recognitif d'«unir le geste à la parole», car seule cette dernière permet de conférer à un agir particulier un caractère universel. Brièvement, une reconnaissance achevée correspond chez Hegel au moment de la « conviction morale », c'est-à-dire au moment où une conscience singulière est en mesure de s'affirmer comme l'identité d'elle-même et de l'universel : « [I]'effectivité de la conviction morale, qui, elle, est, est une effectivité qui est un Soi-même, c'est-à-dire l'existence consciente de soi-même, l'élément spirituel de l'avènement de la reconnaissance<sup>779</sup>». Cependant, et afin que l'action posée par ce Soi-même ne demeure pas contingente, mais corresponde effectivement à la réalisation d'une reconnaissance, « il faut encore que la conscience *dise*, porte au *langage*, en même temps qu'elle agit<sup>780</sup>» le fait que son action est en adéquation avec cette conviction qui la sous-tend. Car, en énonçant sa conviction, la conscience, simultanément, en abolit la particularité et « se nomme savoir-et-vouloir universel qui reconnaît les autres (...) et qui pour cette raison, est aussi reconnue par eux<sup>781</sup>». Venons, maintenant, à ce qui distingue la reconnaissance-admission intersubjective et la reconnaissance mutuelle.

Le concept hégélien de reconnaissance mutuelle se distingue de la reconnaissance-admission intersubjective de par sa nécessaire mutualité, entendre ici, une stricte réciprocité *et* symétrie. Cette mutualité stricte procède, pour rappel, du contenu propositionnel du « concept pur de la reconnaissance », à savoir, en définitive, l'admission et l'inscription dans et par la pratique d'une connaissance conforme à son concept de la liberté humaine, celles d'animaux sociaux déterminés et capables de dépasser leur détermination, doués de raison donc, et nécessairement interdépendants. Autrement dit, elle correspond, d'une part, au moyen d'acquérir une conception adéquate de cette liberté et, d'autre part, à l'effectuation de celle-ci, valeur universellement partagée. Or, comme le soulignent nos exemples précédents, ce n'est pas le cas de toutes les reconnaissance-admission. D'où, le second critère de distinction - ou ce qui permet de considérer la reconnaissance mutuelle comme une sous-espèce de la reconnaissance-admission, elle-même espèce d' *ἀλλοίωσις* - est la spécification de son objet : la liberté humaine, *stricto sensu*, la nature véritable de la liberté d'individus nécessairement, ontologiquement, interdépendants. Il s'agit dans l'élaboration

<sup>778</sup> Hegel, *Le premier système. La philosophie de l'esprit*, 90.

<sup>779</sup> Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, 528

<sup>780</sup> Fischbach, *Fichte et Hegel. La reconnaissance*, 103.

<sup>781</sup> Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, 538. Cf. aussi, 539 : « [I]'énonciation de la conviction morale pose la certitude de soi-même comme Soi-même pur et, par conséquent, universel ; les autres accordent validité à l'action en vertu de ce discours où le Soi-même est exprimé et reconnu comme l'essence ».

hégélienne de la reconnaissance mutuelle d'établir l'une des conditions de possibilité de la liberté de chacun au sein de tous. Elle comporte donc une dimension politique plus forte que la reconnaissance-admission intersubjective dont les objets sont plus divers. Toutefois, et aussi, elle correspond à un pur *concept*, autrement dit à un modèle ou schème d'après lequel un acte de reconnaissance doit, pour être un acte véritable de reconnaissance, se conformer. En ce sens il devient paradoxal de la considérer comme une sous-espèce de reconnaissance-admission intersubjective. Paradoxe qui se trouve renforcé par le fait que Hegel, dans l'application phénoménologique du concept, décrit plutôt ce que la liberté n'est pas et comment elle peut effectivement advenir. Or, lors de cette application, il apparaît clairement que la reconnaissance mutuelle est une condition nécessaire quoique non suffisante de la liberté : cette dernière ne peut advenir sans un autre processus de transformation de soi et de la nature, le travail, ni indépendamment de conditions matérielles et institutionnelles. D'où, il me paraît plus judicieux de distinguer entre le *concept* de la reconnaissance mutuelle et le *phénomène* de la reconnaissance mutuelle. Au niveau phénoménologique, nous le verrons dans le chapitre suivant, elle demeure bien une sous-espèce de la reconnaissance-admission intersubjective, elle en constitue une version foncièrement politique. Au niveau théorique, elle correspond bien à un modèle, à un concept régulateur, précisément celui de l'interaction libre. C'est pourquoi, contrairement à Ikäheimo, je ne la conçois pas comme le « genre » de la reconnaissance intersubjective, mais plutôt comme sa condition. Ce dernier définit ce genre comme suit : la reconnaissance intersubjective correspond « au fait de prendre une autre personne comme une personne, fait qui est compris comme tel et accepté par l'autre personne<sup>782</sup> ». Son objet est tout à la fois par trop spécifique et trop large : formulé ainsi, ce « genre » ne peut rendre compte (1) ni du fait que la reconnaissance-identification, la reconnaissance-admission et la reconnaissance-admission intersubjective possèdent une structure processuelle commune (2) ni des dimensions multiples des deux dernières (cognitive ; axiologique ; communicationnelle et pratique), (3) encore moins de la diversité des objets possibles des deux premières strates de la notion, (4) ni même encore de la particularité de la reconnaissance mutuelle telle que définie par Hegel. D'où, en tant que concept régulateur ou normatif, la reconnaissance mutuelle fournit un critère à l'action communicationnelle régulatrice en dotant les interactants d'une conception commune, d'une « conviction intersubjectivement partagée<sup>783</sup> », ou à tout le moins universellement partageable et minimale, de la liberté comme autolimitation ou comme « [auto]limitation [réciproque] de notre égocentrisme naturel<sup>784</sup> ». En tant que phénomène, elle est avant tout un processus qui ne peut être dissocié des conditions matérielles et institutionnelles du monde commun dans lequel il doit se réaliser.

782 Ikäheimo, « On genus and species of recognition », 450 : « [w]hat then is the genus of recognition ? I propose that it is something like *a taking another person as a person that is understood as such taking and accepted by the other person* ».

783 Habermas, *Explicitations du concept d'activité communicationnelle*, 416.

784 Honneth, « La reconnaissance comme idéologie », *La société du mépris*, 257.



Dans cette perspective, j'émetts l'hypothèse qu'en tant que concept régulateur, la reconnaissance-mutuelle sert de condition de possibilité des actes régulateurs que sont les reconnaissances-admissions en général. Cette condition de possibilité correspond, il me semble, à la reconnaissance-admission de ce que j'ai nommé le « statut liminaire » des objets particuliers de reconnaissance que représentent les individus humains. C'est pourquoi je propose de mettre à l'épreuve, dans le chapitre suivant, notre analyse de la reconnaissance-admission intersubjective en l'abordant d'un point de vue spécifique. Celui de l'analyse conceptuelle d'un cas paradigmatique : une reconnaissance-admission (intersubjective) collective d'une faute. Mise à l'épreuve qui permettra d'affiner encore l'analyse définitionnelle et de mettre à jour la particularité de la reconnaissance mutuelle, à savoir son caractère d'obligation éthique.

## Chapitre III

### *Une troisième strate sémantique : la reconnaissance-admission intersubjective comme obligation éthique*

Étude d'un cas particulier et paradigmatique : la reconnaissance-admission collective de  
« faute »

Afin d'affiner et de « concrétiser » l'analyse des actes communicationnels régulateurs que constituent les processus de reconnaissance, il importe maintenant d'examiner un cas, à mon sens, paradigmatique quoique spécifique de reconnaissance-admission intersubjective : la reconnaissance de faute et, corrélativement, la reconnaissance de responsabilité. J'entends par 'reconnaissance de faute', la reconnaissance, par un sujet, individuel ou collectif, de faits concrets, de gestes posés par un individu ou un groupe d'individus, et allant à l'encontre des normes juridiques et valeurs morales ou sociopolitiques - donc non épistémiques ou strictement cognitives - établies au sein du contexte dans lequel ces faits se sont déroulés. Cette reconnaissance d'infraction à des normes implique, *de facto*, nous le verrons, celle d'une responsabilité des agents qui ont, via certaines actions, contrevenu à ces dernières. C'est pourquoi je réduis parfois l'expression 'reconnaissance-admission de responsabilité' à un synonyme de celle de 'faute' ou de 'tort'. La reconnaissance-admission de tels faits, dans la mesure où ils contreviennent, en finalité, à l'intégrité physique (droit à la vie), juridique (droits dits « fondamentaux » : droits civils, politiques, économiques, sociaux, culturels), psycho-morale (conception normative de l'individu comme sujet ayant droit à la liberté et à la dignité) d'autres sujets humains, doivent être classés dans le sous-groupe de la reconnaissance-admission intersubjective plutôt que dans ceux des reconnaissances-admissions individuelle ou intro-subjective. D'où, malgré la multiplicité évidente des objets directs concrets (mensonge, injure, vol, agression physique, meurtre, viol, crimes contre l'humanité), que la reconnaissance-admission de faute peut revêtir, je considère qu'il s'agit d'un processus identique à celui décrit précédemment. En effet, la reconnaissance-admission de faute demeure composée des trois opérations précédemment dégagées, à savoir, l'identification/prédication d'une caractéristique à un objet ; l'attribution d'une valeur à cette caractéristique et, transitivement à l'objet ; la communication à un Tiers de ce jugement de valeur apposé sur un jugement de fait. Seules les modalités internes à ces opérations varient en fonction de la catégorie à laquelle l'objet final de la reconnaissance-admission appartient. Dans les cas de la reconnaissance-admission de faute, l'objet final est, dans la majorité des cas concrets, un individu humain, sujet de droit et agent libre, qui s'est trouvé privé, par une

faute ou un tort commise à son égard, du respect - dû à sa Personne de par son appartenance à la catégorie spécifique du genre humain - d'un certain nombre de normes. La particularité de la reconnaissance-admission de faute ne procède donc pas d'une spécificité du processus qu'elle constitue, mais, encore une fois, de la catégorie d'appartenance de l'objet auquel le processus s'adresse en définitive.

Il existe essentiellement deux sous-espèces au sein de la catégorie de reconnaissance-admission de faute : la reconnaissance que je qualifie de *personnelle* d'une faute, et celle, qu'il convient d'appeler *collective* ou *publique*. Ce qui les distingue réside, non pas, dans le processus lui-même, mais dans l'un de ses éléments constitutifs, à savoir : le sujet reconnaissant. Dans la première sous-espèce, ce dernier est un sujet individuel, particulier ; dans la seconde, il représente une collectivité, un groupe humain. Une autre différence à souligner est celle de la correspondance ou de la non-coïncidence possible entre le sujet reconnaissant et le « fautif ». Étant donné que la variable entre ces deux cas particuliers ne se situe pas au niveau du processus lui-même, je souhaite surtout examiner, dans ce chapitre, des exemples de reconnaissance-admission collective que, communément, nous appelons « la reconnaissance de crimes contre l'humanité » parmi lesquels figure « la reconnaissance de génocide ». En effet, une réflexion sur ce type d'actes cognitifs, par la spécificité de son objet ou son caractère extrême, mais également de par sa modalité intersubjective, présente un intérêt double. D'abord, (i) elle permettra de poursuivre la mise en exergue des différentes caractéristiques communes à cette catégorie d'actes de reconnaissance-admission et, conséquemment, à la seconde strate sémantique qu'elle compose. Ensuite, (ii) elle soulignera la singularité de ce type de reconnaissance-admission. Cette singularité offrira l'occasion de mettre à jour ce qui me semble constituer la troisième strate sémantique de la notion. Comme mentionné plus haut, l'hypothèse ici est la suivante : quoique la reconnaissance-admission de faute demeure, au niveau processuel, identique à la reconnaissance-admission intersubjective telle que définie dans le chapitre précédent (identification/attribution de valeur/communication), son objet final, par sa spécificité, particularise les modalités de ce processus et en fait un acte communicationnel singulier, à savoir une « obligation éthique », voire, plus largement, un « acte social ».

Pour ce faire, dans un premier temps, j'analyserai, via le recours au concept hégélien d'« obligation éthique », le caractère injonctif et perlocutoire de ces actes communicationnels particuliers. La réflexion portera dans cette première section du chapitre sur une énonciation idéal-typique<sup>785</sup> d'une telle reconnaissance-admission. Dans un deuxième temps, je montrerai la parenté existante entre ce type d'acte cognitif et la notion hégélienne d'« obligation éthique ». En

---

<sup>785</sup> Weber, dans son analyse des déterminants de l'activité sociale, définit également quatre types idéaux : le type « rationnel en finalité », le type « rationnel en valeur », le type « affectuel » et enfin le type « traditionnel ». Cf. Weber, *Économie et Société*, tome I, 55-57. Il me paraît plausible de définir l'acte idéal-typique de reconnaissance-admission, conçu comme obligation éthique, d'activité rationnelle en finalité couplée d'une orientation rationnelle en valeur. C'est-à-dire qu'il s'agit d'une activité rationnelle en finalité seulement au plan des moyens et que le choix des fins et des conséquences qui la constitue est orienté en fonction de valeurs.

conclusion et conséquemment, je montrerai qu'il est possible de définir, plus largement, la reconnaissance-admission intersubjective comme un acte social.

## 1. La reconnaissance-admission (collective) de crimes contre l'humanité comme acte communicationnel spécifique

### 1.1 Un jugement de valeur sur un jugement de fait

Le cas de l'ensemble I-bis (« Je/Nous reconnais[sons] le génocide des Amérindiens ») proposé au chapitre précédent est singulier. À première vue, il est possible d'envisager qu'un génocide soit revu, après une analyse approfondie et *a posteriori* des faits, en « acte de persécution » sans sortir du genre « crime contre l'humanité<sup>786</sup> » ou, plus largement encore, « crime du droit des gens<sup>787</sup> ». Cela signifie que si, à l'évènement historique investigué, une ou plusieurs des caractéristiques formant la définition du génocide vient à être rectifiée ou supprimée, ce dernier, *de facto* perd son effectivité puisqu'il ne sera plus adéquat de parler de « génocide » pour le désigner. Ainsi, si l'un des éléments définitionnels du génocide ne caractérise plus un évènement, ce dernier demeure dans la catégorie des crimes contre humanité, mais perd sa valeur d'effectivité non pas, bien entendu, en tant qu'évènement historique, mais en tant qu'espèce particulière de la catégorie générale à laquelle il appartient. De surcroît, le terme peut s'employer pour désigner une sous-catégorie de celle, plus générale : dans l'expression « génocide culturel » par exemple, la destruction d'une langue ou d'une identité culturelle sans destruction physique d'un groupe humain particulier. D'où, comme dans les exemples précédents, la valeur attribuée à une ou plusieurs des caractéristiques de l'objet reconnu est, d'un point de vue strictement logique, accidentelle.

Nonobstant, les réactions passionnées et passionnelles - suscitées par les refus de reconnaissance des génocides, de la part des États ou groupes sociaux politiques, chez les victimes présumées ainsi qu'au sein des populations « témoins » - attestent de l'importance capitale de l'« effectivité » que confère le processus de reconnaissance-admission à ce type d'évènements. La complexité de ces réactions découle de la particularité, d'une part, de l'objet matériel de la reconnaissance<sup>788</sup> et,

---

<sup>786</sup> Le concept de « crime contre l'humanité » a été défini en ces termes par les Alliés à l'article 6 (c) de la *Charte de Nuremberg* (8 août 1945) : « l'assassinat, l'extermination, la réduction en esclavage, la déportation et tout autre acte inhumain commis contre les populations civiles avant ou pendant la guerre, ou les persécutions pour des motifs politiques, raciaux ou religieux lorsque ces actes ou persécutions sont perpétrés en liaison avec un crime relevant de la juridiction du tribunal, que ce soit ou non en violation de la loi du pays où il est perpétré », voir Nations Unies, *Convention pour la prévention et la répression du crime de génocide*. Notons que l'article 5 (c) de la *Charte de Tokyo* (19 janvier 1946) reprend l'article 6 (c) de celle de Nuremberg. Cette définition historique n'en est pas moins insatisfaisante, car elle réduit considérablement la portée du crime contre l'humanité en le rattachant à un crime de guerre ou à un crime contre la paix. La création de deux nouveaux Tribunaux Pénaux Internationaux, respectivement pour l'ex-Yougoslavie (TPIY, 25 mai 1993) et pour le Rwanda (TPIR, 8 novembre 1994), a permis au Conseil de Sécurité des Nations Unies de redéfinir la notion de crime contre l'humanité. L'article 5 du statut du TPIY maintient le lien entre ce crime et l'existence d'un conflit armé, tout en y intégrant le cas des conflits intérieurs et en ajoutant, à la définition de Nuremberg, la torture, le viol et l'emprisonnement comme des actes constituant des crimes contre l'humanité, voir : Nations Unies, *Statut actualisé du tribunal pénal international pour l'Ex-Yougoslavie*. Le lien avec la guerre ou avec un conflit armé ne figure plus dans l'article 3 du statut du TPIR. En revanche, l'attaque contre des populations civiles y est présentée comme généralisée ou systématique, et de nature discriminatoire : *Statute of the international criminal tribunal for Rwanda*. Le crime contre l'humanité est considéré comme un « des crimes les plus graves qui touchent l'ensemble de la communauté internationale », cf. art. 5 : Cour Pénale Internationale, *Statut de Rome de la Cour pénale internationale*. Il est également prévu dans les statuts des juridictions pénales internationalisées (*Cambodge, Kosovo, Sierra Leone, Timor oriental*). Pourtant, sa définition n'est actuellement codifiée dans aucune convention spécialisée.

<sup>787</sup> Bien que, dans les textes juridiques internationaux, le terme de « génocide » fasse l'objet d'une définition séparée de celle du « crime contre l'humanité », les caractéristiques de celui-ci, à l'exception du caractère systématique de la destruction, sont tout de même incluses dans la définition du dernier. Cf. articles 6 & 7 du *Statut de Rome de la CPI* : Cour Pénale Internationale, *Statut de Rome de la Cour pénale internationale*.

<sup>788</sup> Ceci explique la place spécifique (bis) que je lui attribue au sein de l'ensemble I constitué de « faits objectifs ».

d'autre part, de ce que signifie cette « valeur » d'effectivité qui lui est attribuée. Afin de cerner le caractère fondamental de la valeur attribuée à cette catégorie de faits de l'histoire humaine, il convient d'abord de définir l'objet, puis de s'interroger sur la nature de cette « effectivité » que lui confère la reconnaissance-admission. Cette interrogation nous offrira en outre l'avantage de mettre en évidence le genre d'actes auquel les processus de reconnaissance-admission appartiennent.

Commençons par cerner l'objet. Un génocide contient en sa définition même une catégorisation négative d'un fait objectif de l'histoire humaine : il désigne la destruction physique, intentionnelle, systématique et massive par un groupe humain d'une population humaine ethniquement et culturellement arrêtée en un lieu et temps déterminés<sup>789</sup>. Institutionnellement, il s'agit d'un « crime du droit des gens<sup>790</sup> ». Plus précisément, selon le texte de la résolution finalement adoptée en 1948 par l'ONU :

Le génocide s'entend de l'un quelconque des actes ci-après, commis dans *l'intention de détruire*, ou *tout ou en partie*, un groupe national, ethnique, racial ou religieux, comme tel : (a) meurtre de membres du groupe ; (b) atteinte grave à l'intégrité physique ou mentale des membres du groupe ; (c) soumission intentionnelle du groupe à des *conditions d'existence* devant *entraîner sa destruction physique, totale ou partielle* ; (d) *mesures* pour entraver les naissances au sein du groupe ; (e) *transfert* forcé d'enfants du groupe à un autre groupe<sup>791</sup>.

Cette évaluation - déjà et toujours - négative de l'objet se situe, analytiquement, à trois niveaux. D'abord, dans la référence au *type d'acte* lui-même (crime, destruction partielle ou totale) ; puis, dans le renvoi à *l'intention* à l'origine de l'acte (aspect délibéré du crime) ; enfin, dans la mention des *techniques* et *effets* de ce dernier (déplacement des populations, famines artificielles, travail forcé, stérilisation des femmes, vol des enfants, expérimentations médicales, etc.). Autrement dit, cette valeur négative est inhérente, définitionnellement, à l'objet lui-même. D'où, la question qui surgit est la suivante : en quoi l'énoncé de reconnaissance, dans ce cas précis, peut-il être considéré comme la superposition d'un jugement de valeur sur un jugement de fait ? Ou, quelle « valeur » cette seconde opération de la reconnaissance-admission vient-elle ajouter à celle déjà présente dans la catégorisation même de l'objet ? Pour répondre à cette interrogation, revenons au concept de génocide et à sa définition.

---

<sup>789</sup> Le terme de génocide fut forgé en 1943 par Raphaël Lemkin. Dans un premier ouvrage, Lemkin établit le concept de génocide de la manière suivante : « [e]n règle générale, le génocide ne signifie pas nécessairement la destruction immédiate d'une nation, sauf lorsqu'il est réalisé par des meurtres en masse de tous les membres d'une nation. Il entend plutôt signifier un plan coordonné de différentes actions visant à la destruction de fondements essentiels de la vie de groupes nationaux, dans le but d'exterminer les groupes eux-mêmes. Un tel plan aurait pour objectifs la *désintégration des institutions* politiques et sociales, *de la culture, de la langue, des sentiments nationaux, de la religion et de la vie économique de groupes nationaux, ainsi que la suppression de la sécurité personnelle, de la liberté, de la santé, de la dignité, voire de la vie des personnes appartenant à ces groupes*. Le génocide vise le groupe national en tant qu'entité, et les actions en question sont dirigées contre des individus, non pas à qualité, mais en tant que membre du groupe national ». Cf. Lemkin, *Axis rule in occupied Europe: laws of occupation, analysis of government, proposals for redress*, 79. Nous soulignons les éléments qu'il est nécessaire de prendre en compte lorsque l'on essaie de cerner la notion de génocide.

<sup>790</sup> Nations Unies, *Convention pour la prévention et la répression du crime de génocide*, adoptée par la résolution 260 A (III) de l'Assemblée générale des Nations Unies le 9 décembre 1948, article 1 ; entrée en vigueur le 12 janvier 1951.

<sup>791</sup> Cf. Nations Unies, *Convention pour la prévention et la répression du crime de génocide*, Article II. Je souligne.

Si la communauté politique et scientifique internationale s'entend sur l'acception ci-dessus du terme, il n'existe pas de réel accord entre les chercheurs sur les limites de l'étendue du concept. Cela tient, en premier lieu, à la nature de l'objet à circonscrire<sup>792</sup>. En effet, les diverses versions de définition établies par les Nations Unies, de même que les caractéristiques listées et revues à différentes reprises<sup>793</sup> par Raphaël Lemkin, auteur du concept, démontrent la complexité à *dire* un phénomène massif au XXe siècle, et récurrent à travers les âges et les civilisations<sup>794</sup>, dont la visée intentionnelle est l'anéantissement massif, à fois physique et moral, d'une partie de la population humaine. Difficulté voire impossibilité à dire l'innommable (physique et moral) et ses conséquences négatives, irréversibles et durables à différents plans (à la fois individuels et collectifs : intégrité physique et psychique, démographie, économie, (géo)politique, culture, etc.). Néanmoins, ce qui figure dans la Convention onusienne - tout comme dans la finalité des recherches actuelles sur le sujet - c'est le double objectif que représentent la punition - et son pendant, la réparation - ainsi que la prévention de ces phénomènes « indicibles ». Dans le préambule de la Convention, il est reconnu qu'« à toutes les périodes de l'histoire, le génocide a infligé de grandes pertes à l'humanité », et que la coopération internationale est nécessaire pour « libérer l'humanité d'un *fléau* aussi odieux<sup>795</sup> ». Ce qui se poursuit, à l'article I, par l'obligation légale des Parties contractantes de « prévenir et punir ». Puis, les articles III à VIII déclinent les modalités de la punition et de la prévention. Un troisième objectif s'ajoute aux deux précédents et appartient en propre à un pan de la recherche actuelle en matière de crimes contre l'humanité : celui de la mémoire de ces « événements monstres ». Et ce sont ces trois objectifs, inclus dans la définition du génocide, qui permettent, selon moi, l'attribution d'une valeur d'effectivité à cet objet particulier. Valeur nécessairement singulière - de par la complexité même de la catégorie à laquelle appartient le substrat auquel elle est rapportée - et, nous l'avons préalablement souligné, discutable. Et pour cause, il semble *a priori* impropre de qualifier l'effectivité de « valeur » : un jugement d'existence est par définition synonyme de jugement de fait et est, par là même, descriptif.

Néanmoins, dans le cas particulier de la reconnaissance d'un génocide, la signification de l'énoncé de cette dernière dépasse le simple constat de fait portant sur un état du monde présent ou passé. L'attribution d'effectivité à un génocide, c'est-à-dire à un épisode littéralement « hors-norme » de l'histoire humaine, ne se limite pas, dans sa signification, à la seule affirmation de la réalité d'un événement. En effet, dire que « le génocide des Arméniens s'est déroulé au sein de l'Empire Ottoman de la fin du XIXe au début du XXe siècle » se distingue de l'énoncé de reconnaissance de la forme : « Je/Nous reconnais-sont le génocide des Arméniens par l'Empire

---

<sup>792</sup> En second lieu, à la relative jeunesse de ce champ d'études ; en troisième lieu, à l'intersectionnalité du mot lui-même : il appartient tout à la fois au langage juridique du droit international et à celui des sciences sociales. Sur les enjeux définitionnels du concept, voir surtout : Sémelin, « Du massacre au processus génocidaire », 483-492.

<sup>793</sup> Lemkin est l'auteur de multiples articles et ouvrages à visée définitionnelle du concept de génocide. Parmi lesquels : Lemkin, « Genocide », *Washington post* ; *Axis rule in occupied Europe: laws of occupation, analysis of government, proposals for redress*, Chap. IX, 79-95 ; Lemkin, « Genocide: A Modern Crime », 39-43 ; cf. également « Genocide », *New York Times*.

<sup>794</sup> Richard, *L'histoire inhumaine : massacres et génocides des origines à nos jours*.

<sup>795</sup> Cf. Nations Unies, *Convention pour la prévention et la répression du crime de génocide*. Je souligne.

Ottoman au début du XXe siècle ». Bien que ces deux assertions comportent la même référence (génocide des Arméniens) ainsi que la même prédication (réalité des faits, véracité) et, du même coup expriment la même proposition, l'acte de langage complet qu'elles constituent diffère<sup>796</sup>.

Pour expliciter davantage cette disparité entre les deux assertions susmentionnées, il faut distinguer ici entre deux types de faits qui sont reconnus dans ce processus. Il y a, d'une part, le « fait factuel » (1) et, d'autre part, le « fait normatif<sup>797</sup> » (2). En effet, la première proposition admet simplement l'effectivité d'événements antérieurs, de situations ou d'actions passées (1). Elle est donc seulement descriptive et identificatrice. La seconde comporte trois dimensions distinctes : la première descriptive ou cognitive (1), la seconde normative (injustice/faute) (2) et la troisième injonctive (mémoire et obligation de prévention) (3 & 4). La seconde double donc cette admission d'une sous-espèce de l' « admission », à savoir l'« aveu » d'un fait doublement normatif, c'est-à-dire d'une injustice couplée d'une faute que la caractérisation négative inhérente à la définition de l'objet souligne. L'injustice est relative aux normes juridico-politiques ; la faute à une série de valeurs éthiques. Normes et valeurs qui, dans ce contexte, sont celles de la communauté internationale<sup>798</sup>. Dès lors, l'admission d'une injustice et d'une faute est bien l'apposition d'un jugement de valeur sur un jugement de fait puisque le fait en question contrevient, de par sa nature même, aux normes juridiques et aux valeurs morales établies. D'où, son effectivité est bien factuelle, mais elle est également axiologique dans la mesure où l'objet reconnu désigne par définition un acte contra-normatif. Formulé autrement, la reconnaissance-admission d'un tel objet énonce à la fois l'« effectivité factuelle » de ce dernier et son « effectivité (ici, contra-) normative ». D'où, la reconnaissance-admission d'un tel fait correspond à l'attribution d'une valeur négative à ce fait ou plus spécifiquement est l'évaluation axiologique négative - consécutive à son identification - d'un acte, posé par un individu et de ses conséquences matérielles, physiques ou psychomorales.

De plus, si les deux propositions affirment la réalité d'un fait passé, la seconde connote, en outre, l'*admission par le locuteur* non seulement du caractère contra-normatif de ce dernier, mais aussi une triple obligation intellectuelle, juridico-politique et morale. Plus précisément, je la conçois comme contenant en elle-même, par les caractéristiques définitionnelles de son objet d'attribution : une double assertion (1 & 2), un appel ou une requête (3), et une obligation (4). À savoir, (1) l'affirmation de la réalité d'un fait passé en même temps que (2) celle de l'effectivité d'une injustice commise dans ce passé qui (3) appelle une sanction des coupables et une réparation à l'endroit des victimes ainsi que (4) l'obligation de prévenir la répétition d'un crime du même genre. Requête de sanction et obligation de prévention constituent ici la dimension injonctive de l'assertion. Ces

<sup>796</sup> J'utilise les termes de *référence, prédication, proposition* et *actes de langage* dans le sens où Searle les définit. Cf. Searle, *Speech Acts*, 22-53.

<sup>797</sup> Cf. Lemaire, « L'aveu : nature, effets et valeurs ».

<sup>798</sup> Il n'est pas relevant pour mon propos de discuter de la légitimité de ces normes puisque, indépendamment de cette dernière, c'est le mécanisme de la reconnaissance-admission que je cherche à cerner ici. Par ailleurs, ces normes sont fluctuantes et peuvent-être redéfinies à tout moment sans que cela n'influe sur le type même de processus en cours ici.

quatre éléments exprimés par l'énoncé de reconnaissance sont transitivement contenus dans la valeur d'effectivité attribuée implicitement à l'objet reconnu puisqu'ils sont inhérents à sa définition.

## 1.2. La reconnaissance-admission intersubjective : un énoncé normatif et injonctif

À ces quatre éléments distinctifs de la reconnaissance-admission d'un génocide, il faut en ajouter un cinquième présent dans l'énoncé même et signifié cette fois, non pas par la catégorie à laquelle appartient l'objet, mais par ce que nous pouvons appeler le « marqueur de force illocutoire » : « je reconnais ». En effet, cette phrase nous indique de quelle manière la proposition qu'elle introduit est à considérer. Autrement dit, ce « marqueur de force illocutoire » nous signale quels actes illocutoires le locuteur accomplit lorsqu'il énonce cette reconnaissance. La question est donc ici : « qu'accomplit effectivement le Reconnaisant lorsqu'il déclare qu'il reconnaît l'action de *x* comme une 'faute' envers *y* ? ». Ces actes sont, nous allons le voir, plus nombreux qu'il n'y paraît.

Tout d'abord, (1) le locuteur *déclare, affirme* l'effectivité, la réalité présente ou passé, d'un fait tout à la fois factuel et contra-normatif ou « mé-fait ». (2) Ensuite, par l'usage du marqueur de force illocutionnaire à la première personne (singulier ou pluriel), il *accepte* cette affirmation *comme étant vraie et comme étant sienne*, en d'autres termes comme vraie *en soi et pour soi*. Il s'agit donc bien d'une re-connaissance au sens d'une connaissance doublement réfléchie : par la déclaration affirmative, il *exprime la connaissance* d'un fait (**évaluation épistémique**), connaissance qui le mène à le catégoriser comme fait spécifique ; par l'emploi de la première personne, il *adopte* celle-ci *comme sienne* (**dimension cognitive**). Par conséquent, la valeur conférée à l'objet lors du processus de reconnaissance-admission est bel et bien attribuée *a posteriori* de l'opération d'identification de l'objet. (3) En outre, par la communication de cette acceptation, il *atteste*, pour lui-même et à l'égard de tous ceux auxquels il s'adresse, de l'effectivité et de la véridicité d'une *injustice* passée ou en cours, ici doublée d'une faute (**évaluation axiologique**) et, plus implicitement, de la *souffrance* des victimes. Ce qui *lui confère de facto* le *statut* non seulement de *témoin (factuel)*, mais également de *juge (normatif)*. (3') De plus, par cette *catégorisation* du fait en « mé-fait » et ce *positionnement* de lui-même en témoin et juge, le Reconnaisant manifeste tout autant la légalité des normes juridiques que la légitimité des valeurs auxquelles il se réfère. (4) Concomitamment, le locuteur *admet* la responsabilité<sup>799</sup> de l'auteur du méfait et *lui attribue* du même coup le *statut* de responsable du fait, de coupable. (4') Admission qui en appelle une autre, celle de l'auteur même du mé-fait. Sans compter que lorsque le sujet Reconnaisant coïncide avec le sujet responsable du crime, il admet non seulement sa propre responsabilité mais également sa culpabilité. (5) Ce faisant, il *octroie* aux personnes ayant fait l'objet de cette injustice, le *statut* de

<sup>799</sup> Par concision et parce que cela n'affecte pas la teneur de mon propos, je ne distingue pas entre différentes formes possibles de responsabilité. Sur des distinctions possibles cf. le débat, Bradley, « Essay I. The vulgar notion of responsibility in connexion with the theories of freewill and necessity », 1-57 - Haines, « Responsibility and accountability », 141-163.



victimes et *matérialise* en quelque sorte leur *souffrance*. (6) Conséquemment, il *approuve* en même temps qu'il *exige* une punition, une réparation, de cette injustice pour les victimes. (7) Il *souscrit* à l'*obligation* de la prévention de ce type d'injustice ((4') + (6) + (7) **dimension injonctive**). (8) Par suite logique, *via* la *double attribution* des *statuts* de coupables et victimes, il *restitue* à ces protagonistes de l'injustice leur *dignité* : en blâmant le coupable et en certifiant sa responsabilité, il lui offre la possibilité de réintégrer la communauté morale dont son acte hors-norme l'avait sorti et par là même *restaure* son humanité, son caractère d'« être rationnel », son « honneur d'être un être-pensant et une volonté<sup>800</sup>». De même, en authentifiant l'effectivité de cette atrocité, il *rend* aux victimes leur humanité, celle-là même qui avait été niée dans et par le drame. Formulé différemment, il *rétablit* aux deux protagonistes de l'événement reconnu leur *statut* de Personne et leurs *droits* corrélatifs et notamment celui à la dignité et au respect. (9) Enfin, par ce rétablissement du statut de Personne, il *réinstalle* un *équilibre*, plus spécifiquement une réciprocité statutaire, dans les rapports entre ces deux protagonistes.

Dans cette perspective, la reconnaissance-admission est un acte de langage complexe dont la direction d'ajustement est double (mots/monde-monde/mots) puisqu'il est à la fois assertif et déclaratif. Rappelons qu'il relève aussi, dépendamment du contexte et de son contenu propositionnel, de la classe des expositifs, des commissifs et des verdictifs selon la classification austinienne ou tout à la fois des assertifs et des promissifs selon celle de Searle. Non seulement il décrit un fait historique dont il affirme l'effectivité, dont il témoigne ; il évalue, par référence à des normes juridiques et morales, l'action passée d'un groupe d'individu sur lequel il prononce aussi un jugement ; il engage implicitement le Reconnaisant à accomplir des actions de punition, de prévention et de mémoire ; enfin, il a également pour objectif d'amener les Reconnaisants et les Reconnus à poser certaines actions. Cette complexité découle de la nature même de cet acte de langage : la reconnaissance-admission est bel et bien *processus discursif et normatif de changement d'état au sens large - situation, positionnement, statut - à un autre*, tant au plan *cognitif* (l'appropriation, l'admission comme telle, par un mouvement réfléchi et volontaire, d'une connaissance ; ignorance, méconnaissance/connaissance), que *sociopolitique* (allié, familier /ennemi, inconnu ; juge/témoin, coupable/victime, individu réifié/personne). Dans le cas présent qui nous occupe - la reconnaissance-admission de « crime contre l'humanité », et, plus largement, d'« injustice » et de « faute »<sup>801</sup>- ce changement d'état contribue à rétablir le déséquilibre, la dissymétrie instaurés par le crime dans les rapports préexistants entre les victimes et leurs bourreaux. Plus spécifiquement, et c'est là l'une des finalités principales de l'acte, il permet la restauration de rapports de réciprocité entre les individus concernés par l'acte. Notons par ailleurs

800 Seneca, *De ira*, Livre II, XXXII, 208 : « *Magni animi est iniurias despicerere : ultionis contumeliosissimum genus est non esse visum dignum ex quo peteretur ultio* ». Ce qui pourrait se traduire par : « Il appartient à une grande âme de mépriser les insultes : le genre de châtement le plus outrageant consiste à ne pas être jugé digne d'être l'objet d'un châtement ». Ou encore, Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, § 100 et remarque : « Que la peine soit considérée comme contenant *son propre droit*, en cela le criminel est *honoré* comme un être-rationnel », 250-251 ; § 120 et remarque, 273 ; §132, remarque, 285-286. Cf. aussi Strawson, « Liberté et Ressentiment », 109-140; Collingwood, « Punishment and Forgiveness », 124-132.

801 Afin d'éviter la formulation du doublon, je subsume, dans le reste du chapitre, la notion d'injustice sous celle plus générale de « faute ».

que cet énoncé performatif engendre également une modification, une réévaluation nécessaire des normes et valeurs desquelles les crimes perpétrés étaient l'expression, ou effectuation, et auxquels elles servaient de référent ou justification à l'action. Précisons cette affirmation en dégagant les éléments qui nous permettent d'envisager cette reconnaissance-admission comme un acte de communicationnel qui partage avec les actes de langage la caractéristique posséder une performativité ainsi que des effets illocutoires et perlocutoires.

### **1.3. Un acte performatif aux effets illocutoires et perlocutoires : la reconnaissance-admission intersubjective de faute comme obligation d'un changement de paradigme**

À partir de là, deux points concernant la reconnaissance-admission de « faute » sont importants à souligner ici. Le premier correspond à la dimension indéniablement normative de ces processus reconnaîtifs. Le second porte sur leur caractère performatif et, par conséquent, sur leurs effets tant illocutoires que perlocutoires. Afin de bien cerner comment ces effets s'exercent sur les individus concernés par l'acte reconnaîtif, approfondissons, dans un premier temps, la dimension illocutoire de la reconnaissance-admission. Autrement dit, analysons d'abord, les implications normativo-pratiques de cet acte de langage complexe. Dans le chapitre suivant, nous nous pencherons sur un cas concret de reconnaissance-admission collective de crime contre l'humanité, étude qui nous permettra de mettre en lumière leur dimension perlocutoire. Cette démarche nous permettra d'une part de mettre en évidence le caractère d'« obligation éthique » que revêt cet acte de langage particulier en même temps qu'elle donnera à voir les raisons complexes pour lesquelles, dans la majorité des cas concrets de « faute » du type « crime contre l'humanité », la reconnaissance-admission de celle-ci tarde à venir ou fait l'objet de luttes sociopolitiques, souvent longues et houleuses, au sein des groupes concernés par les faits.

#### *La dimension illocutoire : engagement et obligation*

Intéressons-nous d'abord à la première d'entre elles. L'admission comme réelle et vraie d'une injustice et d'une faute passées ou en cours, à savoir d'un traitement inadéquat aux normes et valeurs (contextuelles) de  $y$  par  $x$  - ainsi que de la souffrance concrète qui l'accompagne *de facto* - et du rétablissement statutaire qui en découle directement, implique *certaines formes d'engagement de la part du Reconnaisant* concernant les *actions*, mais également les *gestes/comportements*, les *paroles* et les *émotions* qu'il convient de poser, dire ou ressentir envers l'objet reconnu et les personnes impliquées dans cette reconnaissance. Dans le cas où le sujet reconnaissant coïncide avec le sujet « fautif », l'acte reconnaîtif lui impose immédiatement ces comportements, gestes, propos et émotions qu'il est nécessaire et adéquat d'adopter ou d'éprouver. Par souci de clarté, rappelons la distinction établie entre processus, *acte* et *phénomène* de reconnaissance-admission. Comme défini

précédemment, j'entends par *processus* l'ensemble des sous-opérations (identification ; attribution ; communication) dont l'effectivité résulte en un *acte de reconnaissance* dont l'énoncé linguistique ou allocutoire constitue la dimension communicationnelle. Le *phénomène* reconnaîtif désigne la totalité des éléments qui composent un acte complet ou achevé de reconnaissance-admission, à savoir le processus, son résultat - sous forme d'énoncé - et le traitement effectif des implications pratiques contenues dans et par ce dernier. Autrement dit, le phénomène comprend les différentes manifestations, directes et indirectes, de l'acte reconnaîtif et recouvre ses dimensions illocutoires et perlocutoires dans leur ensemble. Les implications pratiques renvoient à ce que je regroupe, ci-avant et ci-après, sous l'expression de « formes de l'engagement » ou sous les termes d' « obligations » ou « exigences ».

Approfondissons à présent cette caractéristique prescriptive de l'acte reconnaîtif. Énoncer une reconnaissance de faute, c'est, nous l'avons montré, admettre - dans le sens d'identifier et d'accepter comme vrai et personnel - le caractère effectif et véridique d'un fait contra-normatif.

Arrêtons-nous brièvement sur les sujets pris dans ce processus de reconnaissance intersubjectif. Cette admission induit, nous l'avons souligné, des formes d'obligations - de la part du Reconnaisant-coupable ( $x$ ) envers l'autrui blessé ou victime ( $y$ ), mais aussi envers lui-même ( $x'$ ). Il se peut - et c'est souvent le cas lors de situation de déni des faits par les coupables ou supposés tels - que le Reconnaisant soit extérieur aux faits. Ce Reconnaisant extérieur ( $x-e$ ) peut être une société civile ou un gouvernement étranger aux groupes directement concernés ou impliqués. Dans ce cas, le Reconnaisant n'est pas concomitant avec le sujet coupable. Néanmoins, ces exigences ou obligations sont, pour la plupart, nous le verrons, les mêmes lorsqu'il endosse cet énoncé de reconnaissance. En outre, puisque des sujets individuels s'inscrivent nécessairement dans des ensembles plus ou moins importants d'autres individus (noyau familial restreint ; famille élargie ; tribu ; ethnie ; société civile, etc.) leurs actes fautifs ont constamment des effets, des répercussions ou conséquences sur cette collectivité. Nous la nommons, par concision, « sujet Tiers ( $z$ ) ». Ce sujet Tiers ( $z$ ) désigne la société civile et politique (incluant l'État et les institutions) postérieure aux faits jugés ; nous pensons ici notamment aux générations qui ont succédé à celles impliquées directement dans les faits passés jugés criminels. ( $Z$ ) occupe, dans la plupart des situations de faute, une double position : celle de *témoin* et, dans la plupart des cas, de *victime collatérale* d'horreurs antérieures<sup>802</sup>. Dans le cadre d'une faute à caractère public ou collectif - telle qu'un crime contre l'humanité -, ( $z$ ) se constitue souvent comme *témoin et juge*, c'est-à-dire comme sujet institutionnel qui atteste ou réclame une reconnaissance des faits reprochés et des dédommagements pour les victimes. De plus, dans la plupart de ces contextes, la société civile, dans son ensemble, est affectée, bien des années plus tard et à divers niveaux, par ces méfaits dont elle n'a qu'une expérience indirecte : traumas

<sup>802</sup> Pour des exemples « privés », pensons aux implications de l'inceste ou de viols au sein du giron familial, des non-reconnaisances de filiation ou encore de maltraitements continus.

transgénérationnels ; tabous au sein des familles ; dettes collectives à verser aux vainqueurs ; réparations dues aux victimes et à leurs descendants, dysfonctionnements sociaux conséquents au déni des faits, etc. Tout ceci induit que les implications normatives contenues dans la reconnaissance-admission s'appliquent aussi, par ricochet, envers (z). Et ce, sur deux modes. Soit parce que ces formes d'engagements ont également, par transitivité, pour direction ce Tiers et du même coup (z) constitue ici un *destinataire*. Soit parce que (z), en tant collectivité héritière actuelle des traumas possède en propre certaines de ces obligations ; il est sous ce mode un *obligé* ou un *dépositaire*. Synthétiquement, certains engagements sont à remplir par le Reconnaisant-coupable (x) (l'État fautif) ou extérieur (x-e) (Assemblée Générale des Nations Unies) envers le Reconnu-victime (y), lui-même (x') et le sujet Tiers (z) (société civile) ; d'autres par (y) envers lui-même (y'), (x) et (z) ; quelques-uns sont à réaliser par (z) envers (x), (y) et lui-même (z') ; plusieurs, enfin, sont communs aux trois, ou quatre, protagonistes du processus recognitif.

Venons maintenant à ces *formes d'engagements*. Comme le laisse suggérer le paragraphe précédent, je place sous cette expression un certain nombre d'*obligations* ou *exigences* qu'il faut concevoir ici comme des *espèces* de l'engagement, c'est-à-dire des actions, comportements/gestes, paroles/énoncés, ainsi que plusieurs émotions que le processus de reconnaissance rend soit nécessaires soit appropriés de poser, adopter, exprimer ou ressentir. Que faut-il entendre ici par *obligation* ?

#### *L'obligation : une pratique normative à deux dimensions*

J'ai établi, au chapitre précédent, qu'un acte recognitif comprend un certain nombre d'obligations ou exigences qu'il faut concevoir ici comme des espèces de l'engagement, c'est-à-dire des actions, comportements/gestes - regroupons ces deux éléments sous le terme d' « attitudes » -, paroles/énoncés, ainsi que plusieurs émotions que le processus de reconnaissance rend soit nécessaires soit appropriés de poser, adopter, exprimer ou ressentir. Ainsi, ce caractère d'obligation s'origine dans le processus même de reconnaissance-admission intersubjective conçu comme essentiellement cognitif, discursif et normatif dans la mesure où la reconnaissance, au sein de la seconde strate sémantique, doit s'entendre comme un acte communicationnel. Reformulé, la reconnaissance-admission est un *acte* - à la fois pensée et communication de celle-ci - cognitif et normatif qui, de ce fait même, *oblige au sein de l'agir* les sujets qu'il concerne. Que faut-il entendre ici par *oblige* ? Et de quelle manière le processus de reconnaissance oblige-t-il ceux qu'il concerne tant au niveau de la parole que sur le plan de l'action ?

Malgré sa polysémie, de manière générale, rappelons que l'obligation désigne l'action de *se conformer à une norme* que celle-ci soit juridique, politique, sociale, morale, de conscience, religieuse, naturelle, civique, ou économique. Le terme d'obligation est ici à comprendre essentiellement comme suit : « est obligatoire ce qui, matériellement, peut être ou ne pas être fait, mais ce qui est tel que l'agent ne peut omettre de l'accomplir sans devenir fautif<sup>803</sup> ». L'obligation est donc bien en ce sens dépendante des normes et valeurs qui régissent le contexte dans lequel elle est contractée par les agents. Elle peut, à ce titre, être juridique, c'est-à-dire régie par le droit positif ; elle est dite civile lorsque celui-ci vient simplement sanctionner sa non-réalisation ; ou légale lorsqu'elle est imposée par ce dernier. Elle peut aussi s'entendre en termes axiologiques ; on parle par exemple d'obligation morale, religieuse, « de rendre service » ou « de reconnaissance » au sens de gratitude. L'obligation juridique est le lien de droit, soit suite à une convention ou un contrat, soit résultant des lois positives, par lequel une personne est astreinte à faire ou ne pas faire quelque chose. L'obligation axiologique désigne le caractère impérieux d'une prescription en vertu des valeurs que le sujet se donne à respecter. Cela explique notamment pourquoi la notion qui la caractérise en propre est celle du *lien*. L'étymologie (*ob* + *ligare*) montre qu'il s'agit de lier (*ligare*) de manière étroite (*ob*). Ainsi, l'obligation lie ceux qui la contracte les uns aux autres ainsi qu'à la norme de référence selon le contexte au sein duquel elle s'exerce. Et, ce, de manière plus ou moins forte selon la catégorie à laquelle elle appartient. Elle est donc plus ou moins « obligatoire ». Lorsqu'il s'agit d'une obligation morale ou d'un devoir de conscience, ce lien ne comporte pas à proprement parler de *contrainte* - excepté l'exigence de la conscience - et admet, de ce fait même, les notions de choix et de liberté. D'autres types d'obligation font naître un devoir sans que la contrainte qui s'exerce soit celle de l'État, par exemple, le fait pour un professeur d'obliger un étudiant à travailler. D'autres encore, comme les obligations juridiques, possèdent un pouvoir de contrainte plus évident, la sanction par le droit positif. La notion d'obligation, comme son corollaire la faculté de contrainte, est dès lors susceptible de degrés. Primitivement, l'obligation est un lien de droit : l'obligation est d'abord civile et apparaît dans le champ juridique romain. Elle renvoie à ce que les Romains appelaient le *vinculum*<sup>804</sup> *juris*, à savoir un lien de droit entre un créancier et son débiteur<sup>805</sup>. On l'aura compris, l'obligation est une notion centrale dans le droit civil dont elle relève en propre<sup>806</sup>. D'où, dès l'Antiquité romaine, les notions corrélatives à celle d'obligation sont surtout, en langage juridique, celles de *contrat*, de *faute* ou *délit*<sup>807</sup> et de *loi*. Ces notions renvoient toutes à la problématique de la source des obligations. C'est d'ailleurs en fonction de ces notions

803 Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, entrée « obligation », 703-704.

804 Il est intéressant de rappeler que le sens dégagé par Gaffiot dans son *Dictionnaire Latin-Français* est celui suggestif de liens enchaînant un prisonnier qu'il illustre par ailleurs d'une image évoquant des menottes. cf. Gaffiot, *Dictionnaire Latin-Français*, entrée « *vinculum* ».

805 Planiol définit en ces termes l'obligation : « elle est un rapport juridique entre deux personnes en vertu duquel l'un de d'elle, appelée créancier, a le droit d'exiger un certain fait de l'autre, appelée débiteur. L'obligation a donc pour effet de les lier l'un à l'autre, et forme ce que l'on appelle un lien de droit ». Cf. Planiol, *Traité de droit civil*, 678.

806 Le droit public demeure assez étanche à la notion d'obligation à l'exception de certains contrats administratifs et en regard aux relations juridiques soumises au droit européen. Cf. Drago, « Droit public et droit privé », 43-49.

807 Cf. étymologie : « *delinquere* » : être en faute.

envisagées comme les possibles origines de l'obligation qu'ont été élaborées, en droit français par exemple, les principales tentatives de classification des types d'obligation<sup>808</sup>. Ce qu'il importe, pour notre propos, de retenir de ce rapide détour par la notion juridique est en premier lieu que l'obligation désigne ce qui lie les individus d'une société entre eux et à leurs institutions gouvernantes par l'intermédiaire d'un contrat, tacite ou explicite, ou par la médiation du droit positif. Le second point pertinent pour notre analyse est que, somme toute, la méthode de classification des types d'obligation la plus efficace d'un point de vue pragmatique réside dans la distinction de leur fondement.

De là, il est possible d'apporter une première réponse à la question soulevée précédemment. Si le discours, simultanément épistémico-normatif de la reconnaissance oblige ceux qui l'expriment et le reçoivent, c'est d'abord et avant tout parce que la pensée et sa communication ont été élaborées en *lien*, en fonction, d'une série de normes, épistémiques, axiologiques, juridiques qui elles-mêmes appellent, de par leur essence, un certain nombre d'obligations. En exprimant certaines propositions à teneur normative, je *lie* mon discours à une série d'actes, d'attitudes, de paroles que le respect du contenu de ces propositions exige, non seulement du point de vue de la rationalité, mais également d'un point de vue axiologique. En effet, il contreviendrait, par exemple, au principe de non-contradiction tout comme à celui de l'honnêteté morale, d'affirmer qu'un fait contra-normatif, s'il est bel et bien identifié comme tel, fasse l'objet de louanges, d'encouragement à la répétition ou soit considéré comme un modèle d'action à suivre. Ainsi, le premier mode sous lequel un discours de reconnaissance peut m'obliger est celui de l'*exigence de sens* à entendre en termes de cohérence : cohérence interne au discours ; cohérence externe ou adéquation entre la norme exprimée et acceptée comme référent et l'action qui doit en découler. En d'autres termes, cette nécessité de cohérence est tout autant d'ordre logique que pratique<sup>809</sup>. Il s'agit ici d'un lien nécessaire de correspondance rationnelle entre le contenu et la forme de ma pensée ; d'adéquation matérielle et formelle inhérente à sa communication avec ce même contenu via des attitudes ou des émotions appropriées ; enfin de cohérence logico-pratique entre ce contenu correctement exprimé et celui de mes actes. L'obligation de poser ou d'adopter certaines actions, attitudes, des paroles ou encore d'éprouver certaines émotions correspond dès lors ici à la nécessité d'une cohérence formelle et matérielle entre la pensée, la communication de celle-ci et les actes qui leur sont corollaires. Nécessité qui s'origine dans l'exigence de rationalité d'un agent autonome. Autrement dit, les attitudes et les actes doivent exprimer adéquatement, ou le plus justement possible, le contenu de la

808 Au II<sup>e</sup> siècle ap. J.-C., Gaius proposait une distinction bipartite : le contrat et le délit : « *omnis enim obligatio vel ex contractu nascitur vel ex delicto* » dans *Institutes*, III, 88. Le Code civil français a vu cinq sources éventuelles : contrats, quasi-contrats, délits, quasi-délits, lois. En 1904, Planiol montra que cette classification confond source de l'obligation et le régime qui leur devient applicable une fois nées. D'où, il élaborait une nouvelle classification bipartite - contrat et loi - que consacre la disposition récente du Code civil relative à la prescription extinctive qui se réfère à la responsabilité extra-contractuelle (art. 2270-1, réed. L. 5 juillet 1985), cf. Planiol, « Classification des sources des obligations », 224-237. D'autres classifications plus récentes sont opérées en fonction de l'objet et sont tripartites : les obligations de donner et de faire ; en nature et monétaires ; de moyens et de résultat.

809 Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, remarque du § 135 : « S'il est par ailleurs fixé et présupposé pour soi que la propriété et la vie humaine doivent être et être respectées, c'est alors une contradiction de commettre un vol ou un meurtre ; une contradiction ne peut se produire qu'avec quelque chose qui est, qu'avec un contenu qui, en tant que principe stable, réside d'avance en position de fondement. Ce n'est qu'en égard à un tel principe qu'une action est ou bien en concordance ou bien en contradiction avec lui ».

pensée par laquelle ils sont générés. Ce *critère d'adéquation formelle et matérielle* est doublement nécessaire dans la mesure où, bien entendu, il *conditionne la réception et la compréhension du discours* de reconnaissance, mais aussi parce qu'il *permet un renforcement, une confirmation de ce dernier* via son « incarnation » dans la pratique. Ainsi, ces formes d'engagement s'originent bien dans le processus de reconnaissance-admission. Elles sont appelées, commandées, par cette référence aux normes qu'il contient, en même temps qu'elles viennent confirmer ou infirmer ce processus. Le discours ou acte de reconnaissance *oblige* donc, celui qui le prononce ou l'effectue, selon déjà deux modalités. Premièrement, dans la mesure où il est *lié*, relatif, à des règles, épistémiques, discursives et normatives. Deuxièmement, parce qu'il *lie* le locuteur, en tant qu'agent rationnel autonome (singulier ou collectif), à sa parole - qui en termes saussuriens, est toujours « individuelle<sup>810</sup> » - ou son geste. En effet, nous l'avons montré, la reconnaissance-admission correspond aussi au mouvement réflexif d'une conscience, personnelle ou commune, qui fait siennes les normes auxquelles elle se réfère : elle exprime donc son autonomie au sens propre dans la pratique. Certes, la parole ou le geste sont largement régis par des facteurs sociaux, mais ils demeurent individuels dans la mesure où la nature même de l'acte qu'ils accomplissent dépend de l'individu qui en est l'auteur. Et cet acte communicationnel se doit de réaliser, aussi bien dans sa forme que dans son contenu, cette autonomie qu'elle énonce. Affirmer, explicitement ou implicitement, la validité, la légitimité ou la légalité d'une norme induit son application effective dans les actes, attitudes, paroles et émotions qu'elle est censée régler. Dans le cas contraire, ces derniers auraient pour effet de contredire, infirmer, invalider cette norme auxquels ils renvoient. Et, du même coup, rendraient caduques non seulement le discours même de la reconnaissance, mais également sa finalité. C'est pourquoi cette exigence discursive, logicopratique, de sens constitue le premier fondement du caractère prescriptif du processus discursif et normatif qu'est la reconnaissance-admission intersubjective. Autrement dit, la reconnaissance-admission intersubjective implique des règles normatives relatives aux exigences juridico-politiques spécifiques à une collectivité, mais également aux conduites éthiques et aux émotions conçues comme appropriées en fonction du contexte et relevant du statut de l'objet dernier de la reconnaissance, à savoir un sujet humain. Ainsi, la règle de sincérité, telle que définie au chapitre précédent, constitue bien un critère nécessaire et pragmatique pour confirmer non seulement l'acceptabilité d'un énoncé de reconnaissance-admission, mais également pour en déterminer sa réussite ou son échec.

Afin d'asseoir cet aspect fondamentalement injonctif de la reconnaissance-admission, revenons au concept hégélien d'obligation tel qu'il se trouve élaboré dans les *Principes de la philosophie du droit* et dégageons ses caractéristiques. Ce bref renvoi théorique a pour fonction non seulement d'éclairer ce qui précède, mais également de cerner le second mode selon lequel l'acte de

---

810 Saussure, *Cours de linguistique générale*.

reconnaissance oblige ceux qu'il intéresse : l'obligation est un lien à soi et aux autres dans et via la pratique. Sa finalité est de montrer qu'il est possible, voire nécessaire, d'entendre la reconnaissance-admission comme une obligation éthique telle que cette notion fut développée par Hegel dans l'ouvrage susmentionné.

### *Second mode du lien : un lien à soi et aux autres via la pratique*

#### *a) Le concept hégélien d'obligation éthique, domaine et distinctions :*

L'obligation, au sein de la pensée hégélienne, appartient surtout<sup>811</sup> au domaine de l'éthicité (*Sittlichkeit*), c'est-à-dire à la sphère des sujets incarnés, objectivés, dépendants les uns des autres en même temps que d'un contenu pratique objectif à même de les satisfaire en tant que subjectivités passionnelles (famille), à l'épreuve du besoin (famille), conscientes de leur intérêt (société civile) et de leur être collectif (État). Comme le souligne J-F. Kervégan, « [l']éthicité, telle que la conçoit Hegel, est un complexe de structures objectives (institutions) et d'attitudes subjectives (dispositions, ethos), d'être social et de conscience individuelle et collective. (...) L'éthicité hégélienne est donc une réalité sociale subjective et objective à la fois (...) [Elle] regroupe des classes de normes auxquelles l'agir individuel est soumis<sup>812</sup> ». D'où, l'obligation est au cœur, voire le cœur, de la rationalité pratique, c'est-à-dire au centre d'« un complexe d'attentes normatives subjectives et de réseaux objectifs de normes institutionnalisées<sup>813</sup> ». Elle n'est pas donc simplement l'obligation juridique, abstraite, issu de l'universalité du droit positif<sup>814</sup> et dont le principe est l'interdiction<sup>815</sup>. Elle ne correspond pas non plus au seul devoir moral, indéterminé<sup>816</sup>, qu'il qualifie de « principe vide de la subjectivité morale<sup>817</sup> » en raison de son formalisme. L'obligation de la sphère éthique - ou « obligation éthique » - coïncide avec les exigences que rencontre un sujet incarné dès qu'il entretient des rapports pratiques déterminés avec d'autres sujets. En effet, si, suivant Hegel, les deux premières formes d'obligation doivent faire l'objet d'une distinction<sup>818</sup>, de même qu'elles constituent les conditions essentielles de toute existence libre<sup>819</sup>, elles représentent, de par leur abstraction et leur formalisme, des « modèles bornés de liberté ». Pire encore, elles produisent via

811 Il existe aussi des obligations (*Pflichten*) juridiques et morales mais ces dernières sont « redéployées » dans la *Sittlichkeit* lorsque qu'elles sont institutionnalisées par des pratiques sociales, mœurs, représentations etc.

812 Kervégan, « La rationalité normative : impulsions hégéliennes », 82. Cf. aussi, Fischbach, « Comment penser philosophiquement le social ? », 7-20.

813 Kervégan, « La rationalité normative : impulsions hégéliennes », 69.

814 Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, première partie « Le droit abstrait ».

815 *Ibid.*, § 38, p. 184.

816 Ici dans le sens de sans détermination, « dépourvue de contenu » § 135 et « ne détermin[ant] plutôt rien », § 148. Cf. la critique de la notion kantienne d'obligation dans la 2<sup>e</sup> partie des *PPD* consacrée à « la moralité » (surtout § 119, 133, 134, 135). Cf. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*.

817 *Ibid.*, § 148, 318.

818 Kervégan, « La rationalité normative : impulsions hégéliennes », 69 et 78.

819 La sphère du droit institue la reconnaissance de tout individu en tant que « personne » juridiquement libérée de tout lien de dépendance et capable de contracter librement. Celle de la moralité institue la reconnaissance de chacun comme *subjectivité* autonome, capable de déterminer par soi-même les fins et les moyens de ses actions, capable aussi de juger par soi de son intérêt et de l'intérêt du tout. C'est pourquoi elles sont des conditions essentielles de toute existence libre et accomplie. Il ne peut y avoir d'autoréalisation individuelle si l'accès à ces conditions n'est pas reconnu et garanti pour tout individu, à la fois *sujet* et *personne*, indépendamment de toute autre considération telle que son origine ethnique, sociale, ou sa religion. Cf. Hegel, *Principes de la philosophie du droit* : § 34-40 ; § 105-108. Voir aussi, Honneth, *Les pathologies de la liberté. Une réactualisation de la philosophie du droit de Hegel*, 50, 59 ; Kervégan, « La rationalité normative : impulsions hégéliennes », 69-73 et 79-80.



« leur usage totalisant » - c'est-à-dire par « l'absolutisation de l'une ou l'autre de [ces] deux représentations de la liberté individuelle<sup>820</sup> » - des dommages sociaux. Il faut entendre ici des déformations au sein même des rapports pratiques qu'un sujet entretient avec lui-même et avec les autres. Hegel explicite ce caractère limité et limitant de ces deux conceptions de la liberté de la manière suivante : « [a]ux deux principes (...) examinés, au Bien abstrait aussi bien qu'à la conscience morale, fait défaut leur opposé : le Bien abstrait se désintègre en quelque chose parfaitement dépourvu de force, en lequel je peux importer n'importe quel contenu, et la subjectivité de l'esprit ne devient pas moins inconsistante, puisque la signification objective s'éloigne d'elle<sup>821</sup> ». Ainsi, le « bien abstrait » ou la conception purement juridique de la liberté, de même que la conception morale de la liberté, pèchent pour ainsi dire, d'après notre philosophe, par ce qui constitue leur force. Développons brièvement.

#### a) *Les limites de l'obligation « objective » du droit abstrait*

D'une part, le droit privé ou positif permet aux individus de se protéger et de satisfaire leur intérêt et leurs besoins. Cette protection de la *personne* et de ses *prétentions* (notamment celles de la propriété et du contrat<sup>822</sup>), on le comprend aisément, est nécessaire dans nos systèmes de production et d'échanges régulés par le « marché ». En termes hégéliens, « même s'il procède du concept, il ne vient à l'existence que parce qu'il est utile aux besoins<sup>823</sup> ». Cette force du droit procède de son caractère universel et réciproque<sup>824</sup>. Toutefois, il s'agit seulement d'une « universalité formelle, [d'une] relation simple, consciente de soi, mais par ailleurs dépourvue de contenu (...)»<sup>825</sup>. D'où il est essentiellement « une *possibilité* », « une *permission*<sup>826</sup> » et son principe se réduit, selon Hegel, au commandement : « sois une personne et respecte les autres en tant que personnes<sup>827</sup> ». Se comprend dès lors également que le droit, en tant que sphère formelle de la garantie réciproque des prétentions sur les choses, institue un type de subjectivité et de liberté insuffisant, car incomplet. Dans ce cadre, l'individu se réduit à la notion seulement formelle et abstraite de la « *personnalité*<sup>828</sup> » porteuse de droits privés et l'égalité posée ici est une simple égalité de principe. Eu égard au domaine de l'action concrète, il s'agit ici de deux « tautologie[s]<sup>829</sup> ». Dans la personnalité, le sujet « a plutôt une conscience de soi comme d'un moi parfaitement abstrait dans

820 Honneth, *Les pathologies de la liberté. Une réactualisation de la philosophie du droit de Hegel*, 50-51. Par l'expression de « modèles bornés de liberté », il faut entendre des conceptions incomplètes et défectueuses de la liberté. Sur ce point, je renvoie au chap. 1 de l'ouvrage sus-mentionné qui explicite pourquoi et comment ces modèles, qui doivent constituer des composantes nécessaires de la liberté communicationnelle, de l'autoréalisation individuelle, engendrent des pathologies sociales, des dommages sociaux, c'est-à-dire des dysfonctionnements au sein des rapports pratiques du sujet avec lui-même et avec autrui.

821 Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, additif au § 141, p. 661.

822 *Ibid.*, § 41-81.

823 *Ibid.*, additif au § 209, p. 687.

824 Sur la valeur du droit formel, voir : Honneth, *Les pathologies de la liberté. Une réactualisation de la philosophie du droit de Hegel*, 68-69 ; Kervégan, « La rationalité normative : impulsions hégéliennes », in *Raisons politiques*, 69-70.

825 Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, § 35, 182.

826 *Ibid.*, § 38, 184.

827 *Ibid.*, § 36, 183.

828 *Ibid.*, § 49, 197. Voir aussi § 35.

829 *Ibid.*, § 49, 197.

lequel tout caractère-borné et toute valeur concrètes sont niés et dépourvus de validité. (...) » ; il y a donc bien un « savoir *de soi* (...), mais comme ob-jet élevé par la pensée à l'infinité simple et qui par-là est purement identique avec soi<sup>830</sup> ». Dans ce contexte, les personnalités « sont égales », mais cette égalité est « vide ; car la personne, en tant que terme-abstrait, est précisément ce qui n'est pas encore particularisé et posé dans une différence déterminée<sup>831</sup> ». Finalement, comme le souligne Honneth, la liberté juridique rend possible « l'interaction stratégique entre des personnes indépendantes » et la « liberté de l'autre » n'est que « le moyen de satisfaire son propre intérêt<sup>832</sup> ». Dans cette perspective, mon rapport à autrui est strictement *négatif* puisqu'il « consiste [surtout] à conserver ma propriété (...) et à laisser à l'autre la sienne<sup>833</sup> ». L'autre limite fondamentale de cette conception « négative<sup>834</sup> » de la liberté est que celle-ci ne permet pas de fixer des buts précis à l'action libre puisqu'ici ce n'est ni « mon principe [ni] mon intention<sup>835</sup> » qui comptent comme ses raisons déterminantes<sup>836</sup>. Pour résumer ici, Hegel affirme qu'il ne peut y avoir de volonté libre sans l'institution fondamentale du droit abstrait à travers le contrat qui lie une volonté à une autre lors des échanges de choses que chacune s'est appropriées. Par l'échange des choses via un contrat, les volontés s'échangent elles-mêmes et passent de l'arbitraire au raisonnable, à l'universalité. Toutefois, les relations sociales sous la forme du contrat sont réduites à une simple coordination de personnes qui restent extérieures l'une à l'autre. Et l'action libre sous sa forme juridique demeure indéterminée. D'où, il s'agit maintenant d'intérioriser l'obligation juridique et de l'élever à l'obligation morale, c'est-à-dire à lui conférer une certaine détermination.

### β) Les limites de l'obligation « subjective » de la moralité

D'autre part, en partant et *a contrario* du modèle juridique, la liberté morale<sup>837</sup> pose la liberté individuelle comme l'aboutissement d'une autodétermination rationnelle. C'est pourquoi ce qui constitue la force et la fonctionnalité de la sphère morale est qu'elle permet, par un retour réflexif sur soi-même, de comprendre que la liberté est, tout comme la limitation juridique de l'agir au sein de la société civile, une forme spécifique du rapport à soi. En effet, tout individu visant une compréhension de ses actions et interactions, dans leurs motifs et leurs finalités, se doit d'adopter un point de vue réflexif et rationnel qui lui confère non seulement le statut de *personne*, mais aussi sa valeur de *sujet*<sup>838</sup>. Autrement dit, si l'on peut qualifier le point de vue du droit positif comme celui de l'universalité, celui de la moralité est « de manière générale le point de vue de la

830 *Ibid.*, § 35, 182.

831 *Ibid.*, § 49, 197.

832 Honneth, *Les pathologies de la liberté. Une réactualisation de la philosophie du droit de Hegel*, 66-67.

833 Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, § 113, 266.

834 *Ibid.*, § 29, 174 & additif au § 112, 643.

835 *Ibid.*, additif au § 106, 640.

836 *Ibid.*, § 37, 184.

837 Hegel consacre les § 503-512 de son *Encyclopédie* à la « Moralité ».

838 Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, § 105, 259. Cf. aussi, Hegel, *Philosophie de l'Esprit*, § 503, 293.

différence<sup>839</sup>». Si le droit<sup>840</sup> est « la liberté en tant qu'idée<sup>841</sup>», l'autodétermination morale désignerait la liberté en tant qu' « idée pour soi ». Ou encore, la liberté de la sphère du droit est le moment de la *volonté en soi*, celle de l'autodétermination est celle de la *volonté pour soi*. Alors que la liberté juridique représente un rapport d'extériorité aux choses et, via des normes, aux autres, la liberté morale représente le lien de la subjectivité à des normes d'agir qu'elle s'auto-prescrit. En d'autres termes, l'autodétermination institue la valeur d'une action que si cette dernière est accomplie en fonction d'une conviction personnelle et réfléchie. Le rapport qu'elle instaure entre le sujet et lui-même et entre le sujet et autrui est donc, contrairement à celui extérieur du droit, *positif*. Premièrement, parce que le sujet s'institue en quelque sorte comme sa propre limite ; deuxièmement, dans la mesure où l'exigence de rationalité qui caractérise la volonté morale telle que l'a dessinée Kant pousse cette dernière à adopter un contenu qui puisse faire l'objet, en *principe*, de l'assentiment de tous et, par-là, permet une relation d'identité entre ma volonté et celle d'autrui<sup>842</sup>. Et c'est ici, en ses principes fondateurs, que surgissent les limites de la liberté morale lorsqu'elle s'érige comme le tout de la liberté. La première, Hegel l'explique ainsi : « la volonté ne reconnaît[ssant] et n'[étant] quelque chose que dans la mesure où [cette chose] est *sienne* », elle ne devient, « pour elle-même<sup>843</sup>», « qu'un terme *posé*, qu'un terme-subjectif<sup>844</sup> ». D'où, le danger de cette forme de liberté est d'être tout aussi « abstraite, bornée et formelle<sup>845</sup>» que la première dans la mesure où elle ne se particularise qu'au dedans d'elle-même, qu'elle est à elle-même « ce *contenu* qu'elle se donne<sup>846</sup> ». Ce « droit de ne rien reconnaître de ce que je ne discerne pas comme étant rationnel<sup>847</sup> » est certes, pour Hegel, fondamental et nécessaire à l'acquisition de la liberté individuelle, mais de par sa détermination purement subjective, il demeure une *revendication*<sup>848</sup>, le « *droit de l'intention*<sup>849</sup> ». Conséquemment, la seconde limite - et c'est ce que vise Hegel plus spécifiquement - provient de la vacuité de contenu de cette liberté lorsqu'elle ne se définit que comme l'exercice d'une loi qui se doit tout à la fois d'être mienne, non contradictoire et universelle. La primauté accordée à la seule conviction morale rend difficile, voire caduque, la possibilité d'un accord entre les revendications particulières d'un sujet souverain et les impératifs d'un ordonnancement moral justifiable du groupe. La critique hégélienne de la moralité kantienne renvoie également en ce sens aux apories qu'entraîne l'érection de l'impératif catégorique en principe de la pratique, de l'action effective<sup>850</sup>. Posé autrement, ce qui rend cette forme de liberté

839 *Ibid.*, § 108, 262.

840 Il faut entendre le terme de droit au sens « étendu » ici, à savoir l'ensemble de l'esprit objectif. Cf. Kervégan, « La rationalité normative : impulsions hégéliennes », 82. Sur les multiples facettes du concept hégélien de droit comme produit d'une double polémique - d'un côté avec l'historicisme juridique et d'un autre avec le formalisme kantien et le progressisme abstrait de son époque (Fries) - Cf. aussi Renault, *Connaître ce qui est. Enquête sur le présentisme hégélien*, 57-76.

841 Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, § 29, 174.

842 Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, § 112, 265.

843 *Ibid.*, § 107, 261. Je souligne.

844 *Ibid.*, § 109, 263.

845 *Ibid.*, § 108, 262.

846 *Ibid.*, § 109, 263.

847 *Ibid.*, § 132, 284.

848 *Ibid.*, § 108, 262 ; § 111, 264

849 *Ibid.*, § 120, 272 ; voir aussi § 119, 271 ; § 122, 274.

850 Kant, *Fondements de la Métaphysique des Mœurs*, 175-176 : « Quand la volonté cherche la loi qui doit la déterminer *autre part* que dans l'aptitude de ses maximes à instituer une législation universelle qui vienne d'elle ; quand, en conséquence, passant par-dessus elle-même, elle cherche

« vide<sup>851</sup> » et par conséquent « ineffective » est, pour Hegel, la nécessité kantienne de faire du devoir conçu sous la forme de l'impératif catégorique le mobile de l'action<sup>852</sup>.

Dans la sphère de la moralité kantienne explique Hegel, le « Bien<sup>853</sup> a, avec le sujet particulier, le rapport qui consiste à être l'essentiel de sa volonté, laquelle a ainsi en lui tout simplement son *devoir-obligatoire*. Comme la *particularité* est distincte du Bien et intervient dans la volonté subjective, le Bien n'a tout d'abord que la détermination de l'essentialité abstraite universelle - celle de l'obligation<sup>854</sup> ; en raison de cette détermination qui est la sienne, l'obligation doit être mise en œuvre *en raison de l'obligation*<sup>855</sup> ». Et ce, parce que l'obligation, selon Kant, doit, pour être morale, obéir à ces deux déterminations : « le défaut de contradiction » et « la concordance formelle avec soi<sup>856</sup> ». Dans cette perspective, ce type d'obligation, en tant que tout de la conscience morale, ne peut en fait admettre comme caractéristique que « l'identité dépourvue de contenu ou le positif abstrait, l'absence de détermination<sup>857</sup> ». En d'autres termes, ce type d'obligation correspond donc au « fait d'exclure tout contenu et toute détermination<sup>858</sup> ». C'est pourquoi Hegel conclut qu'« en partant de ce point de vue, aucune doctrine immanente des obligations n'est possible<sup>859</sup> » et

---

cette loi dans la propriété de quelqu'un de ses objets, il en résulte toujours une *hétéronomie*. Ce rapport [de la volonté aux objets] (...) ne peut rendre possibles que des impératifs hypothétiques : je dois faire cette chose *parce que je veux cette autre chose*. Au contraire, l'impératif moral, par conséquent catégorique, dit : je dois agir de telle façon, alors même que je ne voudrais pas autre chose. (...) Ce dernier impératif doit donc faire abstraction de tout objet, en sorte que l'objet n'ait absolument aucune *influence* sur la volonté : il faut en effet que la raison pratique (la volonté) ne se borne pas à administrer un intérêt étranger, mais qu'elle manifeste uniquement sa propre autorité impérative, comme législation suprême. (...) La volonté absolument bonne, dont le principe doit être un impératif catégorique, sera donc indéterminée à l'égard de tous les objets ; elle ne contiendra que la *forme du vouloir* en général, et cela comme autonomie ; c'est-à-dire que l'aptitude de la maxime de toute bonne volonté à s'ériger en loi universelle est même l'unique loi que s'impose à elle-même la volonté de tout être raisonnable, sans faire intervenir par-dessous comme principe un mobile ou un intérêt quelconque ». Ou encore, *Critique de la Raison Pratique*, 126 : « Agis de telle sorte que la maxime de ta volonté puisse toujours valoir en même temps comme principe d'une législation universelle ».

851 Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, § 125, 278 ; § 135, 288.

852 Pour la clarté du propos, rappelons ici que la morale d'après Kant se doit d'être « pure ». Ses principes doivent être strictement immanents à la seule *raison pure pratique* et avoir entièrement *a priori* ; elle ne doit comporter dans son principe ou fondement aucun élément emprunté à l'expérience empirique *a posteriori*. Ce thème de la pureté, illustré par l'analogie chimique omniprésente dans toute sa philosophie morale, apparaît dès les *Leçons d'éthique* : « [l]a moralité est subtile et pure ; elle fait appel à des considérations qui lui sont propres » (Cf. « Du principe de la moralité », 94). Il réapparaît dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs* et la seconde *Critique* qui établissent la nécessité pour la volonté pure, autonome et vertueuse de faire abstraction de toute considération de bonheur personnel, de toute représentation de fin, matière ou de mobile subjectif sensible. En termes kantien, « les principes moraux ne doivent pas être fondés sur les propriétés de la nature humaine, mais ils doivent exister pour eux-mêmes, *a priori* ; et c'est de tels principes que doivent pouvoir être dérivées des règles pratiques valables pour toute la nature raisonnable, par suite aussi pour la nature humaine ». Cf. Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, 118. En outre, dès ses *Leçons*, puis dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs*, la *Critique de la raison pure* et la *Doctrine de la Vertu*, Kant assoie la moralité sur une liberté positive et forte d'autonomie récusant toutes les formes de liberté fondées sur l'indépendance du libre-arbitre subjectif au sens péjoratif du *Willkür*. Il la conçoit au contraire comme un arbitre libre, (*freie Willkür*) au sens fort de volonté bonne, morale, c'est-à-dire autonome, obéissant donc à sa propre loi en tant que volonté pure ou « raison pure pratique ». Si le principe de la moralité doit donc être intellectuel et interne, résider dans la raison pure, cela ne suffit pas pour Kant. Le bien moral se doit en plus de consister en la *simple forme* de la volonté, à savoir dans la qualité de l'*intention* et *non dans son objet matériel* ou *contenu*. En effet, dans la mesure où la caractérisation des devoirs à partir de leurs fins implique une hétéronomie, et d'après le critère d'autonomie, le principe apodictiquement rationnel de la morale nécessite que la forme de l'universalité soit l'unique détermination de la volonté. Dans les *Fondements des métaphysiques des mœurs*, Kant dénonce l'hétéronomie de la volonté comme « la source de tous les principes illégitimes de la moralité », 170-171. Dans la *Critique de la raison pure*, il rejette encore une fois les morales de l'hétéronomie et, corrélativement, réenonce le lien indissociable entre autonomie du vouloir et fait rationnel pur de la loi morale (*factum rationis*) : « [l']autonomie de la volonté est le principe unique de toutes les lois morales et des devoirs qui y sont conformes ; au contraire, toute hétéronomie du libre choix non seulement n'est la base d'aucune obligation, mais encore est plutôt opposée au principe de l'obligation et à la moralité de la volonté ». Cf. Kant, *Critique de la raison pure*, 1<sup>ère</sup> partie, chapitre 1, § 8, Théorème IV, 33. Enfin, dès la préface, la *Doctrine de la Vertu* souligne à nouveau cette exigence de pureté chimique appliquée aux principes de la morale : agir moralement ou vertueusement n'est rien d'autre que « faire du concept de devoir purifié de tout élément empirique un mobile ». Cf. Kant, *Doctrine de la Vertu*, 44. C'est à l'aune de ce double critère que se forme la morale : une morale universelle et objective doit reposer sur un critère rationnel pur (intellectuel et interne) et formel (sans contenu) ; elle doit répondre à une nécessité pratique absolue, inconditionnée, à un « Tu dois » ab-solu.

853 Entendre ici le Bien selon la sphère de la moralité.

854 Entendre ici l'obligation morale.

855 Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, § 133, 287.

856 *Ibid.*, § 135, 288.

857 *Ibid.* Formulé autrement : la détermination ou caractéristique de l'obligation morale est d'être sans détermination (sans contenu concret et déterminé).

858 *Ibid.*, § 135, remarque, 289.

859 *Ibid.*, § 135, remarque, 288.

que « [ce dernier] (...) ne fait qu'errer (...) sans pouvoir surmonter le [registre] du devoir-être (...)»<sup>860</sup>».

Dans le champ de l'agir concret de l'individu *de facto* déterminé, il n'est possible de discerner si ce que la conscience morale se donne pour bon l'est effectivement « qu'en partant du contenu de ce Bien qui doit-être<sup>861</sup>». Ce que vise précisément Hegel ici est le caractère anhistorique de l'autonomie et du concept de liberté qu'elle résume. Ou, en termes honnethiens, son « aveuglement au contexte<sup>862</sup>». À partir du moment où il est nécessaire de ne faire aucune référence à la réalité, aux conditions d'acquisition et d'exercice de cette autonomie morale, alors cette dernière n'est possible que vide. Dès lors, pas plus que la liberté issue du droit abstrait, elle ne peut être un critère, un fondement pour l'action. Comment, en effet, l'« autodétermination abstraite et pure certitude d'elle-même (...) [qui] désintègre toute *déterminité* du droit, de l'obligation et de l'être-là<sup>863</sup>», ce « savoir [intérieur] de ma liberté en tant que substance<sup>864</sup>», peut-elle me permettre d'agir, d'être « actif » ? Car, enfermé dans cette « certitude infinie de [m]oi-même<sup>865</sup>», je peux tout aussi bien « travestir à [m]es propres yeux la volonté mauvaise en apparence du Bien<sup>866</sup>». Cette cécité au contexte doit donc s'entendre sous deux modes différents quoiqu'interreliée. Nous avons présenté brièvement la vacuité de l'autonomie morale érigée en principe unique de la liberté et son ineffectivité corrélative. La seconde source de ce défaut s'enracine dans la manière même dont Kant envisage l'acquisition de cette liberté. Selon Kant, l'autonomie morale s'acquiert par un processus, personnel, intellectuel et interne, de purification. On peut aller jusqu'à le qualifier de processus monadique. Dans la *Religion dans les limites de la simple raison*, Kant explique que la conversion morale intérieure de l'individu, qu'il faut entendre comme régénérescence de sa disposition primitive au bien, correspond à la « restaur[ation de] la pureté du mobile<sup>867</sup>». D'où, d'après lui, se convertir au bien moral est essentiellement prendre la décision de ne recevoir pour unique élément moteur de la volonté la loi morale issue nous l'avons vu de la raison pure pratique. C'est pourquoi ajoute-t-il, nous nous devons de travailler à cette « purification et élévation continue de l'intention morale<sup>868</sup>». Cette exigence de purification est aussi nécessaire à la réalisation d'un des premiers devoirs de l'homme envers lui-même : le devoir de *sincérité*, *véracité*, *loyauté* suppose « la pureté dans la confession devant son juge intérieur<sup>869</sup>» selon la métaphore judiciaire de la conscience morale comme « tribunal » intérieur.

Outre la reproduction d'un dualisme - entre être et devoir être, entre la chose en soi et le phénomène, entre la loi morale idéale et la sensibilité, entre nature et raison, monde réel et univers

---

860 *Ibid.*, § 135, remarque, 289.

861 *Ibid.*, § 137, remarque, 291.

862 Honneth, *Les pathologies de la liberté. Une réactualisation de la philosophie du droit de Hegel*, 73 et 75.

863 Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, § 138, 292.

864 *Ibid.*, additif au § 138, 654.

865 *Ibid.*, additif au § 137, 654.

866 *Ibid.*, additif au § 140, 658 ; voir aussi § 139, 293 et son additif, 655.

867 Kant, *Religion dans les limites de la simple raison*, première partie, 88.

868 *Ibid.*, Quatrième partie, 210.

869 Kant, *Doctrine de la vertu*, § 9, 105.

rationnel, entre liberté et nécessité - au sein des conceptions de l'homme et de la liberté qu'il ne parvient pas à dépasser, ce que ne voit pas Kant ici, et que soulève Hegel, est la question des conditions d'acquisition et d'exercice de cette capacité de conversion. Hegel reconnaît « le mérite et le point de vue élevé » de la morale kantienne qui consiste en la mise en lumière de « cette signification de l'obligation<sup>870</sup>», à savoir sa conformité avec la raison. Il en souligne son défaut : s'il est nécessaire que mon penser ou mon jugement « m'oblige<sup>871</sup>» de manière rationnelle et détachée, purifiée, de toute hétéronomie, il n'est pourtant pas le seul à m'obliger. En effet, en tant qu'individus concrets, nous sommes incarnés dans des contextes socio-culturels et politiques qui nous précèdent et conditionnent non seulement notre agir, mais également le développement, l'actualisation de nos facultés (raison, volonté) à appréhender le monde qui nous entoure. De même, dans nos environnements sociaux et politiques, se déploient une multiplicité de points de vue moraux déjà institutionnalisés. D'où, pour Hegel, ces conditions sont d'ordre « éthique<sup>872</sup>». En d'autres termes, ces conditions matérielles d'existence, ces normes et valeurs préexistantes déterminent tout autant le contenu que les limites de notre agir et notre penser.

C'est donc à partir de ces conceptions morales et politiques diverses que notre raison pure pratique peut et doit délibérer et que notre vouloir particulier peut et doit agir. C'est pourquoi le modèle de la liberté et de l'obligation morale kantienne « aveugle au contexte » pose doublement problème selon Hegel. D'un côté, elle instaure un écart entre ce « vouloir universel-rationnel, dont la loi morale exprime l'auto-détermination apodictique, et le vouloir particulier-empirique du sujet pathologiquement déterminé : pour ce dernier, les conditions nécessaires d'effectivité de son agir se trouvent nécessairement repoussées au-delà de son agir<sup>873</sup>». Cette désunion entre ces deux vouloirs présents en l'homme est par ailleurs source de tourments pour ce dernier. De l'autre, elle ignore totalement les mécanismes de déterminations sociales. En termes hégéliens, elle ne voit pas ou ne prend pas en compte la structure rationnelle que possède toute réalité sociale et dans laquelle sont déjà présentes les conditions d'une liberté effective. Elle est alors à l'origine de dysfonctionnements au cœur de notre praxis (πραξις). La pensée hégélienne doit donc s'envisager comme une critique de tout positionnement normatif qui, délaissant la compréhension de « la structure rationnelle de ce qui est, adopte d'emblée la posture [opposant] « ce qui devrait être » à « ce qui est »<sup>874</sup> ; posture stricte d'opposition qui conduit à ces déformations des rapports subjectifs, de la *praxis* sociale, et du même coup engendre des types souffrants de subjectivités.

870 Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, additif au § 133, 652. Sur ce mérite indéniable selon Hegel, voir aussi : *Encyclopédie des sciences philosophiques* additif au § 54, 507. Par ailleurs, Hegel souligne que cette « orientation qui consiste à chercher au-dedans de soi, (...) et à déterminer de l'intérieur ce qui est droit est bon » est une « configuration » ancienne et « plus universelle dans l'histoire (chez Socrate, chez les Stoïciens, etc.) » et qu'elle répond à une nécessité de l'être pensant lorsque, à certaines « époques », la conscience de soi réfléchie ne « se retrouve plus dans les obligations en vigueur », dans ce qui, au sein « de l'effectivité et [de] la coutume éthique » qui l'environne « vaut comme le droit et le Bien ». Hegel, *Principes de la philosophie du droit* § 138, remarque, 292-293.

871 Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, additif au § 136, 653.

872 Ce qui explique également que, pour Hegel, la conscience éthique est la « conviction morale véritable ». Cf. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, VI. Cf. Cohen, « la conviction morale, la belle âme le mal et son pardon », 522-552.

873 Kervégan, « Le problème de la fondation de l'éthique : Kant, Hegel », 40.

874 Fischbach, « Présentation », dans *Les pathologies de la liberté*, 9.

γ) *Les pathologies issues de ces types d'obligation conçus comme absolus et s'excluant*

Conséquemment, ces deux formes d'obligation, lorsqu'elles sont envisagées séparément ou comme s'opposant l'une à l'autre, sont problématiques. D'abord parce qu'elles sont issues de deux conceptions essentiellement individualistes ou atomistes de la liberté individuelle, ensuite, et dans la mesure où elles sont absolutisées, parce qu'elles sont incompatibles avec les exigences d'un agir rationnel *effectivement* libre. Que faut-il entendre exactement par « absolutisées » ? Ce terme renvoie ici autant à leur érection en unique principe normatif de la liberté et de l'action qu'en leur séparation en deux conceptions de l'obligation libre strictement différentes voire opposées ou s'excluant.

Abordons maintenant et succinctement ces « pathologies » issues de ces deux conceptions de la normativité lorsqu'elles sont entendues comme antagonistes ou incompatibles avant d'aborder la signification de l'obligation éthique. Dans les *Principes de la philosophie du droit* - ouvrage qui nous sert d'appui dans notre questionnement définitionnel sur l'obligation - Hegel, penseur de son temps<sup>875</sup>, met en lumière deux catégories de phénomènes déviants. Ces dernières sont bien entendu relatives l'une à l'autre, mais se déploient à deux niveaux différents. La première correspond savoir la production d'un type de subjectivité souffrante. La seconde a des implications pratiques plus évidentes puisqu'elle regroupe des formes perverses de l'agir humain qu'il observe à son époque. La condition de possibilité de la sphère du droit abstrait et de l'obligation simplement juridique, dont le contrat est le principe, repose sur le concept de la volonté individuelle supposée exister par elle-même. Ici, la « volonté objective » de l'obligation juridique transpose le rapport à elle-même, constitutif de sa liberté, dans l'extériorité indéterminée du monde des choses. Dans cette perspective, nous l'avons souligné, l'ordre juridico-politique est essentiellement pensé et construit comme une restriction de la « liberté naturelle » et les rapports intersubjectifs se réduisent à la gestion de propriétés, rapports au sein desquels autrui est surtout conçu comme un moyen de satisfaire mon intérêt particulier. Poussé à l'extrême, ce type de subjectivité indéterminée - parce que située au milieu d'une multitude d'actions possibles - est celui de l'égoïsme qu'incarnent « [le] cœur [et l'] esprit bornés » de l'homme « grossier<sup>876</sup> ». En termes contemporains, on pourrait aller jusqu'à parler d'une réduction de l'être à l'avoir et de rapports réifiants. Les pathologies des formes de subjectivités et d'agir liées à la conception de la liberté et de l'obligation morales sont, d'abord, le solipsisme, « cette très profonde solitude en compagnie de soi<sup>877</sup> » compris « comme l'absolu<sup>878</sup> » ou l'égoïsme. Puis, l'hypocrisie et le probabilisme, à savoir la disparition des frontières entre

875 Sur ces rapports entre la critique hégélienne et une analyse de son époque, cf. Taylor, *Hegel and modern society*, et Pinkard, « Modern life's alternative and modern life's possibilities », 150-220. Sur le présent comme objet philosophique dans la pensée hégélienne, voir Renault, *Connaître ce qui est. Enquête sur le présentisme hégélien*.

876 Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, additif au § 37, 615 : « Si quelqu'un n'a d'autre intérêt que son droit formel, ce peut être pur entêtement comme cela arrive souvent à un : car l'homme grossier se cramponne le plus souvent à son droit (...) ».

877 *Ibid.*, additif au § 136, remarque à la page 653. On peut y lire que le discours sur l'obligation morale est certes « très sublime », il « élève l'être humain et dilate son cœur ; mais s'il ne progresse pas jusqu'à une détermination, il devient en fin de compte lassant [...] » et enfermant. Il use également de l'expression « cette perte au-dedans de soi » pour décrire cette peine due au solipsisme. § 136, 190.

878 *Ibid.*, § 140, remarque, 295.

ce qui est bien effectivement et ce qui se donne l'apparence du bien. L'hypocrisie<sup>879</sup> est sous sa forme extrême la « sophistique absolue qui s'érige en législatrice et réfère à son propre choix arbitraire la différence entre « bon » et « méchant »<sup>880</sup>». Cette hypocrisie, constate Hegel, vire au probabilisme<sup>881</sup>, « figure plus fine que l'hypocrisie » et consiste « à se représenter une transgression comme quelque chose de bon<sup>882</sup>». D'où, l'on peut désigner ces formes pathologiques de l'agir moral comme le règne de l'arbitraire dans la pratique<sup>883</sup> dont le fanatisme religieux et le fanatisme politique - ou « furie de la destruction<sup>884</sup> » - incarnent les formes effectives les plus extrêmes. C'est pourquoi Kervégan précise qu'il ne s'agit pas vraiment d'une critique de la morale en elle-même, mais plutôt de ses formes altérées ou perverses au sein d'une pratique, à savoir le moralisme<sup>885</sup>. En résumé, et de manière générale, ces deux types d'obligations entraînent, de par leurs antinomies, un type de subjectivité que l'on peut qualifier de « déchirée » et « morte<sup>886</sup>». « Morte » du fait que ces conceptions juridique et morale de la normativité l'enferment dans une « volonté qui [au final] ne décide rien<sup>887</sup>», une volonté non-effective. « Déchirée », écartelée entre deux « unilatérités<sup>888</sup>», entre « cette double indéterminité<sup>889</sup>», « l'indéterminité dépourvue de différence<sup>890</sup> » et « l'indéterminité qui a trait à la puissance et à la vigueur de la conscience de soi<sup>891</sup> » parce que ces deux moments de la volonté libre sont pensés et vécus sous le mode de l'exclusion, de la restriction de l'un par l'autre. S'éclaire alors l'expression que Honneth emploie pour désigner le contenu de ces « pathologies » : « souffrir d'indéterminité<sup>892</sup> » (*Leiden an Unbestimmtheit*). Cette souffrance<sup>893</sup>, constate Hegel, qu'elle soit collective ou individuelle est telle qu'elle donne naissance à « la nostalgie d'une objectivité dans laquelle l'être humain préfère être rabaissé au rang de serviteur et à un complet état de dépendance afin d'échapper au tourment de la vacuité et de la négativité<sup>894</sup>», en nos termes, à une aliénation, à un asservissement « volontaire ». En outre, de par leur compréhension atomiste de l'individu libre, elles conduisent à « une individualisation menaçante<sup>895</sup> » au sein de l'agir social.

879 *Ibid.*, § 140 dans sa totalité, 295-312 ; cf. aussi l'additif, 658-661. En ce qui concerne l'hypocrisie, retenons : « [s]i la conscience de soi donne l'action pour bonne seulement à destination d'autrui, cette forme est l'hypocrisie (...) », 658.

880 *Ibid.*, additif au § 140 658.

881 *Ibid.*, § 140, 299, voir note 2 de Kervégan.

882 *Ibid.*, additif au § 140, 659.

883 *Ibid.*, additif au § 140, 660-661 : la certitude absolue de soi, « l'égoïté particulière a été divinisé (...) en ce qui regarde le Bien et le beau, de telle sorte que le Bien objectif n'est qu'une création de ma conviction, il n'obtient de consistance que grâce à moi et je peux le faire surgir et disparaître en seigneur et maître ».

884 Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, additif au § 5, 154.

885 Kervégan, « Le problème de la fondation de l'éthique : Kant, Hegel », 44.

886 Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, additif au § 13, 604.

887 *Ibid.*

888 *Ibid.*, § 6, remarque, p. 155 ; § 12, 161 ; § 17, 165 ; additifs aux § 6 et 7, 601 ; additif au § 107, 641. En résumé : « Dans cette mesure, la volonté indéterminée est tout aussi unilatérale que celle qui se tient simplement dans la détermination », 601.

889 *Ibid.*, § 12, 161.

890 *Ibid.*, § 6, 155.

891 *Ibid.*, § 120, remarque, 273.

892 Il s'agit en fait du titre original du livre auquel nous renvoyons dans cette partie : *Les pathologies de la liberté*.

893 À entendre dans le sens donné par Honneth dans *Les pathologies de la liberté* : « ce terme de « souffrance » est le concept d'ensemble qui englobe les dommages pathologiques que doit provoquer une orientation dans le monde de la vie selon des modèles de liberté unilatéraux et incomplets », 86.

894 Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, additif au § 141, 661.

895 Honneth, *Les pathologies de la liberté*, 23.



Enfin - et c'est ici qu'il faut comprendre la critique hégélienne de ces deux types d'obligation - en raison de leur individualisme méthodologique et de leur absolutisation, ces normativités juridique et morale oublient ou voilent la véritable détermination de la liberté ou de la volonté effectivement libre qui est, non pas d'être substantielle, mais processuelle<sup>896</sup>. Comme le souligne Kervégan : « [i]l convient au contraire, pour Hegel, de concevoir l'individualité, la conscience de l'individualité (la subjectivité morale) et la forme juridique de l'individualité (la personnalité) comme historiquement, politiquement et socialement constituées<sup>897</sup> ». Ainsi, le problème fondamental de ces deux types de normativités réside moins en elles-mêmes, en ce qu'elles sont, que dans la manière dont elles sont pensées et vécues. En d'autres termes, ces pathologies - entendues comme des détériorations des rapports pratiques à soi et aux autres - surgissent lorsque la « conception négative<sup>898</sup> » et la « conception optionnelle<sup>899</sup> » de la liberté sont *érigées en tout* de la liberté individuelle - comme ses seuls contenus et ses uniques fins - alors qu'elles n'en sont *que des conditions, nécessaires, mais non suffisantes*. Plus spécifiquement, loin de s'opposer ou de s'exclure, elles doivent s'envisager comme *deux moments distincts et nécessaires, quoiqu'incomplets*, à l'acquisition, envisagée comme un processus, pour l'individu d'une liberté véritable. C'est donc ce dé-placement que Hegel s'emploie à corriger.

#### b) *Caractéristiques de l'obligation au sein de la sphère éthique :*

La perspective hégélienne sur l'obligation éthique nécessite, pour sa compréhension, de rappeler au moins deux éléments fondamentaux et corrélatifs de la pensée du philosophe. Le premier concerne sa théorie de la liberté véritable et la place qu'il s'agit d'accorder aux normativités juridique et morale dans le mouvement de son acquisition ; le second porte sur sa conception de la sphère éthique. Pour notre propos, il n'est pas utile d'entrer dans tous les détails de la théorie hégélienne, il suffit d'en dessiner les grandes lignes qui nous permettront de saisir à quoi correspond cette forme de l'obligation et en quoi elle nous permet de comprendre la manière dont la reconnaissance-admission est un discours qui oblige.

La raison pour laquelle nous ne pouvons nous contenter de penser la normativité sous ses seules formes juridique et morale s'origine, nous l'avons mentionné, tout autant dans leurs apories

<sup>896</sup> Kervégan, « Présentation. L'institution de la liberté », dans *Principes de la philosophie du droit*, 38.

<sup>897</sup> *Ibid.*, 36.

<sup>898</sup> Il s'agit ici de la conception juridique de la liberté comme simplement la revendication de droits. Envisagé uniquement du point de vue du droit positif ou privé, le sujet individuel se réduit à la notion de *personne* et n'exerce sa liberté que sous la forme de droits subjectifs. Elle est donc négative au sens où elle représente le droit de faire, pour son intérêt propre, tout ce qui n'est pas interdit dans le cadre de l'ordre juridique établi. Dans les termes de Hegel : quand « cette *possibilité absolue* de pouvoir *faire abstraction* de toute détermination dans laquelle je me trouve ou que j'ai posée en moi (...) est ce à quoi la volonté se détermine, ou bien est ce qui, pour soi, est tenu fermement par la représentation pour la liberté, c'est la liberté négative ou la liberté de l'entendement. - C'est la liberté du vide ». Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, 154.

<sup>899</sup> Il s'agit là de la conception morale de la liberté identifiée à l'autonomie morale. Du point de vue exclusivement moral, le sujet singulier est caractérisé uniquement par sa capacité à l'autodétermination. Elle est « optionnelle » dans la mesure où elle correspond à l'aptitude de choisir délibérément entre des contenus divers et hétéronomes. Selon Hegel, « le moi est également la transition de l'indéterminé dépourvue de différence à la différenciation, à la détermination et à la position d'une détermination en tant que position d'un contenu et d'un objet, - que ce contenu soit, en outre, donné par la nature ou produit à partir du concept de l'esprit ». Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, § 6, 155. Le qualificatif d'« optionnelle » est celui de Honneth. Cf. Honneth, *Les pathologies de la liberté*, 35, 51, 59.

respectives que dans leur appréhension exclusive. C'est pourquoi, réduites aux conceptions de ces sphères, la liberté et l'obligation s'éprouvent comme défailtantes, injustement limitées et limitantes, inaccomplies ou difficilement réalisables. Autrement dit, nous ne pouvons nous comprendre, c'est-à-dire nous savoir *effectivement* libres pour Hegel, si nous nous rapportons exclusivement à ces deux conceptions de la liberté et de l'obligation. Cela étant il nous faut prendre la mesure de l'intérêt de ces deux formes de normativité pour saisir en quoi consistent la liberté et l'obligation, envisagées sous la sphère de l'éthicité. Leur importance est soulignée par Hegel à diverses reprises dans notre ouvrage de référence puisque la liberté concrète et ses obligations au sein de la sphère éthique doivent conserver les acquis de ces deux premiers moments de la volonté tout en dépassant leurs apories et les pathologies qui en découlent.

*a) Le caractère juridique ou l'importance du maintien de la force formelle de l'universel*

En ce qui concerne le droit abstrait, son intérêt est double. D'un côté, son formalisme est nécessaire, car il procure aux fondements et normes juridiques une validité universelle concrète. En effet, la sphère du droit se constitue par la transformation de la particularité en universalité<sup>900</sup> et son importance - sa disposition extensible à l'infini - se réalise au sein des rapports intersubjectifs de la société civile. À défaut de fournir à la liberté individuelle un contenu, le droit abstrait lui confère sa forme et par là même, son caractère universel. De l'autre, et conséquemment, son caractère « négatif » a ceci de positif qu'il offre la possibilité à l'individu incarné de s'extirper au besoin des relations et rôles sociaux manifestes à son époque et de « persister dans son indéterminité et son ouverture propres<sup>901</sup> ». En d'autres termes, en conférant à l'individu le *savoir* et le *vouloir* d'être porteur de droits et d'obligations<sup>902</sup>, le droit formel lui procure les conditions effectives de sa protection, il est « l'être-là de la *volonté* libre<sup>903</sup> ». Et, en tant que tel, son caractère universel se doit d'être maintenu dans les obligations éthiques. Ainsi, le droit abstrait constitue, d'après Hegel, le fondement objectif des droits et obligations de l'individu au sein la société civile, à condition qu'il ne devienne pas l'aune à laquelle soit pensée et vécue la globalité des relations sociales. C'est pourquoi Hegel écrit qu'il n'est « pas absolument nécessaire que je poursuive [l'obtention de] mon droit parce qu'il n'est qu'un aspect de l'ensemble du contexte<sup>904</sup> ».

*β) Le caractère moral ou la conservation de la puissance de l'autodétermination*

Ce qui constitue la puissance d'un autre « aspect du contexte » - celui de la conception morale de la liberté et de l'obligation - est d'avoir « [mis] en relief la pure autodétermination inconditionnée

900 Hegel, *Des manières de traiter scientifiquement du droit naturel*, 58.

901 Honneth, *Les pathologies de la liberté. Une réactualisation de la philosophie du droit de Hegel*, 69.

902 Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, § 209, pp. 374-375.

903 *Ibid.*, § 29, 174.

904 *Ibid.*, additif au § 37, 615.

de la volonté en tant que racine de l'obligation<sup>905</sup>». La pensée kantienne de la moralité est donc « un point de vue éminent dans la mesure où il établit la conformité de l'obligation avec la raison<sup>906</sup>». En effet, à travers sa réforme de la philosophie pratique, Kant a permis d'opposer « la raison pratique - et a par-là exprimé l'exigence d'une détermination de la volonté qui fût universelle- » « [à] cet eudémonisme [régnant à son époque] dépourvu de tout point d'appui ferme en lui-même et ouvrant toute grande la porte à tout ce qui est bon plaisir et caprice<sup>907</sup>». De même, Hegel insiste sur le fait que « c'est le droit de la *volonté subjective* que ce qu'elle doit reconnaître comme ayant validité soit *discerné* par elle *comme bon*, et qu'une action, (...), lui soit imputée comme conforme ou contraire au droit, (...) bonne ou méchante, (...) légale ou illégale d'après la *notion* qu'elle a de la valeur qu'à l'action<sup>908</sup>». Ainsi, selon Hegel, l'autonomie rationnelle est bien le fondement de toute agentivité et libertés possibles. Chez Hegel, comme chez Kant, il existe bel et bien un lien normatif entre justification rationnelle et autonomie. J'agis librement signifie bien : j'agis en fonction d'une norme, d'une obligation, que je me suis imposée à moi-même. Toutefois, la valeur de la liberté morale de type kantien ne se découvre pas, pour Hegel, dans son caractère purement subjectif ou intérieur, mais bien dans son rapport à l'action (*Handlung*). Plus spécifiquement en ce qu'elle conditionne et rend possible la responsabilité (morale), à savoir l'imputabilité<sup>909</sup> d'un acte à un sujet pris dans un agir collectif et structuré par des normes déjà et toujours présentes dans la sphère sociale au sein de laquelle il existe.

γ) *Le caractère effectif ou l'obligation éthique comme condition nécessaire à la liberté véritable d'un sujet incarné :*

Dans cette perspective, le moment de la normativité morale est essentiel puisqu'il représente « [l]'aspect - particulier de l'action », « son contenu *interne* » ; il permet de définir « de quelle manière, *pour moi*, son caractère universel est déterminé, ce qui constitue la valeur de l'action et ce d'après quoi elle a pour moi validité (...) <sup>910</sup> ». D'où, Hegel qualifie ce moment de la normativité morale mise en rapport avec l'action comme « la *liberté subjective* dans sa détermination plus concrète » ; elle est le « *droit du sujet* à trouver sa *satisfaction* dans l'action<sup>911</sup> ». Et ce précise Hegel, car « [c]e qu'est le sujet [réel, concret, incarné, social donc], *c'est la série de ses actions*<sup>912</sup> ». Autrement dit, le sujet libre est celui qui se réalise par et « dans l'exécution de fins qui ont une *validité en et pour soi*<sup>913</sup> ». Ce « droit de la *liberté subjective*<sup>914</sup> » - essentiel<sup>915</sup> à la constitution de la

905 *Ibid.*, § 135, remarque, 288.

906 *Ibid.*, § 135, 652.

907 Hegel, « La science de la logique », *Encyclopédie des sciences philosophiques*, additif au § 54, 507.

908 Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, § 132, p. 284.

909 Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, § 115, 267-268; 117, 269.

910 *Ibid.*, § 114, 267.

911 *Ibid.*, § 121, 273.

912 *Ibid.*, § 124, 276.

913 *Ibid.*, § 124, 275. Je souligne.

914 *Ibid.*, § 124, 276.

915 *Ibid.*, § 106, 260 : « C'est seulement dans la volonté en tant que subjective, que la liberté, ou la volonté qui est *en soi*, peut-être effective ». Cf. la remarque également.

liberté effective puisqu'il fonde son « être-là<sup>916</sup> » - est, à l'instar de la première phase (droit abstrait), marqué historiquement : il représente tout à la fois le passage charnière et la différence fondamentale entre les conceptions antique et moderne du sujet.

Ainsi, le moment moral du processus d'effectuation du concept de la liberté se caractérise par « son opposition [nécessaire] avec l'universel ». Cependant, il présente le défaut, lorsque « fix[é par la réflexion abstraite] dans sa différence et son opposition », de s'enfermer dans et de se vivre « comme un combat hostile contre la satisfaction propre<sup>917</sup> » de l'individu. Défaut qui engendre le sentiment chez ce dernier d'une liberté déficiente, injustement bornée, fragmentée et inaccomplie puisque la loi (ou le bien) morale, ne se spécifiant pas par elle-même, ne parvient pas à se réaliser, se concrétiser dans l'action<sup>918</sup>. Conséquemment, il importe que « la volonté subjective se détermine à être tout aussi bien objective, et ainsi véritablement concrète<sup>919</sup> ». Et cette nouvelle détermination, cette effectivité de la volonté en soi pour soi, ce n'est qu'au sein de l'éthicité, à travers des actions particulières - telles que les obligations éthiques - qu'elle peut se concrétiser.

*δ) Le caractère adéquat de la relation, au sein de l'agir, entre le concept de la liberté et son « être-là »*

Ce que Hegel remet donc en question au sein de la philosophie pratique de type kantien est principalement que (i) cet agir rationnel et libre n'impliquerait que l'usage approprié d'une faculté « pure », à savoir « détachée » de tout conditionnement ; (ii) que les normes de référence de cet agir se réduiraient à des principes instrumentaux, relevant de la prudence<sup>920</sup>, ou à des impératifs « catégoriques » ; et (iii) que cette nécessaire « satisfaction subjective » serait « la mesure de toute chose », plus précisément l'unique fin<sup>921</sup> possible de nos actions<sup>922</sup>.

Dans cette perspective, cerner dans quelle mesure une action est libre c'est en premier lieu établir dans quelle mesure un agent peut rendre raison de son action, c'est-à-dire être motivé à agir selon des justifications rationnelles et effectives. Afin de mieux saisir ce point, reprenons l'exemple suivant développé par Pippin. Pour déterminer si une personne est venue librement à une conférence philosophique il s'agit moins de savoir s'il obéissait à un désir et une volonté propres ou à une contrainte extérieure, mais plutôt d'estimer sa compréhension même des raisons de sa présence : qu'est-ce qui motivait son désir ? Quelle norme a gouverné sa présence ? D'où comme le souligne Pippin, « [l]a question de la liberté chez Hegel n'est pas la question de savoir quel facteur

916 *Ibid.*, § 106, 107, 109, 112 remarques, 260, 261, 263, 265.

917 Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, § 124, 276-277.

918 Hegel, « V. Certitude et vérité de la raison, B. L'effectuation par elle-même de la conscience de soi rationnelle », *Phénoménologie de l'Esprit*, 316-345.

919 Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, § 106, 261 ; cf. aussi, § 27, 173 : La volonté libre a pour finalité « que sa liberté lui soit ob-jet, - qu'elle soit objective aussi bien au sens où elle est le système rationnel de soi-même, qu'au sens où ce dernier est une effectivité immédiate ».

920 Pour une discussion des objections soulevées par Hegel contre des notions de rationalité relevant de la prudence, cf. Pippin, « You can't get there from here: transition problems in Hegel's Phenomenology of Spirit », 52-85.

921 Dans toute cette partie, je l'emploie dans le sens de *τέλος*, « cause finale ».

922 Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, § 124, 275-276.

causa effectivement l'action (un désir, ou le respect pour la loi morale, etc.), mais c'est une question sur le caractère et la qualité des raisons qui justifient l'action pour [x]<sup>923</sup>». Les raisons dont il s'agit de pouvoir rendre compte dans et pour un agir libre ne peuvent donc pas être pour Hegel que des « raisons personnelles » de type motifs privés (désirs, incitations, envies, facteurs psychologiques ou états mentaux) ni encore des principes ou conceptions tel que la conformité à la loi en général, mais bien plutôt un réseau justifications dont la puissance de motivation découle de leur insertion dans un système ou « espace de raisons<sup>924</sup>»<sup>925</sup>. Ici le terme de « raisons » n'est dès lors pas à entendre *seulement* au sens de « raisons primaires » (« pro-attitudes » et « croyances associées<sup>926</sup>) ou de rationalisations, c'est-à-dire d'explications causales au sein desquelles se situerait la seule fin véritable de l'action, son pour-quoi<sup>927</sup>. Les justifications de l'action libre telle que pensée par Hegel renvoient en fait à un ensemble de normes, de conceptions sociopolitiques, de liens institutionnels pré-volontaires avec lesquels l'agent autonome est en rapport réfléchi tout en étant déterminé par ce dernier<sup>928</sup>. Agir librement pour notre auteur consiste bien à poser une action comprise comme sienne et justifiée par des normes qui comptent comme des justifications, des motivations effectives pour soi au sein d'un espace socio-normatif prédéterminant où se réalisent les actions d'autres agents. D'où il importe d'éviter la confusion de « l'homme du commun » entre liberté effective et libre arbitre<sup>929</sup>. Il faut souligner plusieurs points fondamentaux ici dans la compréhension de l'obligation éthique chez Hegel. Les premiers concernent ces normes ou obligations elles-mêmes ; les seconds, leur rapport à l'action libre au sein de cet « espace de raisons ».

### ε) Ensemble des caractéristiques de l'obligation éthique

De ce qui précède nous pouvons déjà relever certaines (au nombre de 11 ici) caractéristiques de ces obligations éthiques. Nous regroupons ces caractéristiques en fonction de la relation qui les structure.

D'une part, pour jouer le rôle de normes de mes actions, ces dernières doivent être (1) auto-imposées. D'autre part, ces obligations ne sauraient être naturelles, divines ou provenant d'intuitions de propriétés non naturelles, ni m'obliger en tant que telles ; elles sont (2) le produit d'un collectif ancré dans un contexte historique et sociopolitique déterminé. Ce qui implique que

923 Pippin, « Rationalité et priorité de la vie éthique selon Hegel », 78-79. Cf. aussi Wood, « Freedom », *Hegel's ethical thought*, 36-52.

924 Sellars, *Empirism and the philosophy of mind*, §36. Par ailleurs, Sellars fait remonter au XIXe siècle, et notamment à Hegel, la prise de conscience du caractère irréductiblement normatif et social des cadres conceptuels : « [l]e caractère essentiellement social de la pensée conceptuelle apparaît clairement si l'on songe que l'on ne saurait penser hors de normes communes d'exactitude et de pertinence, normes reliant ce que je pense *en effet* à ce que *doit* penser quiconque » ; Cf. Sellars, « La philosophie et l'image scientifique de l'homme », 79.

925 Sur la question de la manière dont Hegel défend la thèse selon laquelle toute « volonté naturelle » (ou toute action qui viserait simplement à satisfaire des inclinations naturelles) implique déjà elle-même un sujet dans une volonté « complètement libre » ou rationnelle (qui doit être finalement pensée comme incorporée dans des institutions formant collectivement le moi), cf. Pippin, « Hegel, Ethical Reasons, Kantian Rejoinders », 99-132. Sur cette même idée, mais transposée au niveau économique contemporain, voir Hausman, « Constructing preferences », *Preference, value, choice and welfare*, 117-132.

926 Davidson, « Essai 1. Actions, raisons et causes », *Actions et événements*, 16-17.

927 Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, § 124, 275-276.

928 *Ibid.*, 15, 605- 606.

929 *Ibid.*, § 15, 163-164 et additif, 605.

ces obligations ne s'entendent en un sens ni exclusivement internaliste ni strictement externaliste<sup>930</sup>. Cela signifie aussi que des obligations de ce type ne peuvent s'exercer sous la contrainte ni être vécue sous le mode de la coercition ; elles doivent être au contraire l'expression de la volonté libre. Formulé autrement, elles appartiennent à une catégorie d'actions sociales au sein desquelles les sujets respectent certaines normes les uns envers les autres sans pour autant les ressentir comme une sujétion ou un asservissement.

Ensuite, et du fait même de cette autodétermination contextuelle, (3) elles ne sont pas *a priori* irrationnelles ou pré-rationnelles et leur contenu est susceptible non seulement de justifications, mais également de changements et d'évolutions. D'où, et comme le souligne Pippin, « pour qu'une considération fonctionne comme une norme cohérente et efficace pour un agent libre, (2) la condition cruciale est une condition sociale, l'existence de certaines institutions sociales et (4) *l'implication* en elles<sup>931</sup> ». Ajoutons donc que cette condition sociale se double de l'exigence d'un exercice pratique des principes normatifs de ces obligations au sein de cadres collectifs d'actions. Ces obligations n'ont de sens et de justification qu'au sein de la praxis. (5) De ceci découle que les obligations ou « déterminations éthiques » doivent s'entendre dans et « comme [d]es « rapports nécessaires<sup>932</sup> ». Elles désignent bien les obligations rencontrées par tout sujet lors de ses rapports pratiques déterminés avec d'autres sujets. Autrement dit, elles correspondent à des exigences qui sont ou deviennent siennes lorsqu'un sujet agit comme membre d'une famille, comme acteur du marché ou comme citoyen de l'État. Elles diffèrent donc matériellement en fonction du statut ou de la « position institutionnelle<sup>933</sup> » qu'occupe le sujet au sein de la sphère éthique ; les obligations d'une mère de famille n'ont pas le même contenu que celles d'une travailleuse ou celles d'une citoyenne.

De plus, ces normes ou obligations sont des (6) conditions de possibilité de l'action libre qui doit se comprendre non pas d'un point de vue exclusivement causal, mais en rapport aux finalités qu'elle vise. Conséquemment, une action libre (i) obéit à une norme auto-imposée suite à un mouvement réflexif d'un sujet pensant sur les pratiques normatives du groupe dans lequel il évolue et (ii) vise une fin particulière, à savoir l'effectuation de sa liberté. En d'autres termes, observer des obligations éthiques revient à réaliser des (7) types d'actes qui (i) maintiennent « la liberté subjective dans ce qui est substantiel » c'est-à-dire qu'ils confèrent à cette liberté subjective un contenu ne se limitant pas « à quelque chose de particulier et de contingent », mais conservant un caractère d'objectivité et d'universalité. C'est pourquoi, (ii) ces obligations (8) permettent la « *réconciliation* [de la subjectivité] avec l'effectivité<sup>934</sup> » de l'ordre social normativement structuré.

---

930 Pour reprendre la formulation de Williams : « Tout l'intérêt des énoncés de raison externe, c'est qu'ils peuvent être vrais indépendamment des motivations des agents ». La thèse des raisons internes peut se résumer comme suit : nous n'avons une raison d'agir que si nous avons, à l'intérieur de notre système de motivation, un désir correspondant. Cf. Williams, « Internal and External Reasons », *Moral Luck*, 101-113.

931 Pippin, « Rationalité et priorité de la vie éthique selon Hegel », 82. Je souligne.

932 Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, § 148, 318.

933 Kervégan, « La rationalité normative : impulsions hégéliennes », 75.

934 Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, 133.

De là, émerge une autre caractéristique des obligations éthiques : (9) le rapport dialectique<sup>935</sup> et nécessaire qu'elles entretiennent avec la liberté individuelle envisagée à partir de l'agir. D'un côté, ces dernières doivent permettre *et* réfléchir, refléter, le processus d'acquisition de la liberté individuelle. De l'autre, la liberté constitue à la fois la condition de possibilité de ces obligations sous leurs formes juridico-morales et leur finalité concrète sous sa forme éthique. Ce rapport s'éclaire davantage à la lumière des notions hégéliennes de sujet, de liberté et d'éthicité. Concernant la conception hégélienne de l'individu, comme nous l'avons développée au chapitre 1, rappelons seulement qu'il s'agit d'une théorie intersubjective de la construction du sujet et de son autonomie. Du même coup, ce sujet et son autonomie se construisent, dans le temps et dans la pratique, via ses interactions avec d'autres sujets et ce, dans un espace normatif qui lui est pré-volontaire et qui conditionne cette constitution d'un soi libre. Nous n'avons pas affaire ici - perspective que nous adoptons - à un sujet de type rawlsien c'est-à-dire dépourvu de tout attachement prédélibératif, transparent à lui-même, autosuffisant et exerçant son jugement sous le voile de l'ignorance. Quant à l'éthicité (*Sittlichkeit*) ou sphère éthique chez Hegel, elle correspond schématiquement à ce que nous avons appelé jusqu'à présent, à la suite de Sellars, mais également de Brandom et Pippin<sup>936</sup>, « espace de raisons ». Honneth la qualifie, dans une lignée habermassienne révisée, de sphère « communicationnelle<sup>937</sup> ». Il précise : « (...) sous le concept d'« éthicité » doit être ramassé (...) l'ensemble des sphères communicationnelles qui sont caractérisées par des formes spécifiques de l'agir intersubjectif<sup>938</sup> ». C'est seulement dans cette sphère - et du même coup via ses interactions avec/contre d'autres personnes en son sein - que le sujet tel que le conçoit Hegel peut se construire et acquérir une liberté véritable, à savoir effective. Puisque c'est au sein de cette sphère, qui correspond en fait au milieu réel vécu (culturel, social, économique, politique - et donc normé) autrement dit la société comprise en son sens le plus large, que le sujet *est, advient* en posant des actions et peut *ex-sister*. Dans ce cadre, être un agent libre s'acquiert dans et par des interactions, des rapports avec d'autres agents. Cette formation de la liberté obéit à un mouvement aussi bien logique que phénoménologique dont les libertés juridique et morale, et les obligations qui les régissent, composent, chez Hegel, les deux premiers moments. Autonomisés ces deux stades ou paliers de la liberté (et leurs types d'obligations) sont insuffisants et en quelque sorte pervertis, détournés de leur fonction et valeur réelles, à savoir être des conditions de la liberté effective. L'intérêt des deux formes de normativité discutées provient de leur fonction de condition de possibilité de la liberté effective véritable : une liberté au sein de laquelle je ne suis plus tiraillée entre une universalité formelle et abstraite et le besoin d'une détermination de ma volonté qui m'appartienne. Au niveau dialectique, elles constituent les « degré[s] du développement de l'idée de

935 *Ibid.*, § 31, 176.

936 Brandom, *Articulating reasons: an introduction to inferentialism*, 195 où il reformule l'expression de Sellars en la suivante : « the game of giving and asking for reasons ». Pippin, « Rationalité et priorité de la vie éthique selon Hegel », 67-102.

937 Ces deux désignations présentent l'avantage, selon nous, de conserver la spécificité de la sphère éthique hégélienne - à savoir sa dimension pratico-normative - tout en mettant à jour la seconde caractéristique fondamentale de celle-ci : sa discursivité.

938 Honneth, *Les pathologies de la liberté. Une réactualisation de la philosophie du droit de Hegel*, 64.

la liberté », une « détermination et un être-là de la liberté », et, à ce titre, elles sont et possèdent chacune des « droits<sup>939</sup>». Il faut entendre le terme de droit ici au sens extensif que lui confère Hegel au sein des *PPD*. Plus précisément, ce terme comporte la double acception de ‘condition nécessaire’ et de « revendication justifiable » ou « prétention légitime<sup>940</sup>». La normativité juridique et les obligations qu’elle institue correspondent à la première objectivation fondamentale de la liberté pensée sous la forme de l’universalité, le « droit sur et à des choses » ; la normativité morale et ses principes, à la seconde objectivation essentielle de la liberté conçue dans sa dimension subjective, le « droit de la satisfaction<sup>941</sup> » ; enfin, la liberté et les obligations éthiques constituent l’objectivation effective, substantielle, du concept de liberté envisagé sous l’angle de « l’objectivité concrète de l’éthicité<sup>942</sup> », le « droit du Bien vivant » ou « droit du monde<sup>943</sup> ». Dans cette architecture logique, la moralité constitue l’étape charnière, la « médiation entre l’objectivité abstraite du droit et l’objectivité concrète de l’éthicité<sup>944</sup> », elle représente la présupposition conceptuelle de l’élément éthique. Dans les termes de Hegel :

La liberté à laquelle nous avons affaire ici est ce que nous nommons personne, c’est-à-dire le sujet qui est libre, en l’occurrence libre pour soi, et se donne un être-là dans les Choses. Or, cette *simple immédiateté de l’être là n’est pas adéquate à la liberté*<sup>945</sup>, et la négation de cette détermination est la sphère de la moralité. *Je ne suis plus simplement libre dans cette Chose immédiate, mais je le suis aussi dans l’immédiateté abolie*, c’est-à-dire que je le suis au-dedans de moi-même, dans [l’élément du] subjectif. C’est dans cette sphère que tout dépend de mon discernement, de mon intention et de ma fin, attendu que l’extériorité est posée comme indifférente<sup>946</sup>. *Or, le bien, qui est ici la fin universelle, ne doit pas seulement demeurer dans mon intériorité, il doit au contraire se réaliser*. En effet, la volonté subjective exige que son intériorité, à savoir sa fin, *reçoive un être-là externe*, donc que le Bien soit accompli dans l’existence extérieure. La moralité ainsi que le moment précédent, [celui] du droit formel sont *l’un et l’autre des abstractions dont la vérité*<sup>947</sup> *est seulement l’éthicité. L’éthicité est ainsi l’unité de la volonté dans son concept et de la volonté de l’individu singulier, c’est-à-dire du sujet [et de la personne]*<sup>948</sup>.

Ainsi, l’éthicité est ce moment au sein duquel l’actualisation des normativités juridique et pratique est possible ou, formulé autrement, au cours duquel le bien abstrait de ces sphères devient « vivant », s’incarne dans des praxis et conceptions collectives. Cet « espace de raisons » est bien une sphère normée d’action. C’est-à-dire qu’elle possède une structure rationnelle qui se déploie sous la forme d’interactions institutionnalisées, autrement dit régulées par des principes, intérêts et

939 Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, § 30, 175. cf. aussi, § 141, 312-313.

940 Honneth, *Les pathologies de la liberté. Une réactualisation de la philosophie du droit de Hegel*, 42.

941 Entendre ici la satisfaction engendrée par l’autodétermination.

942 Kervégan, « Présentation. L’institution de la liberté », *Principes de la philosophie du droit*, 61.

943 Kervégan, « ‘Le droit du monde’. Sujets, normes et institutions », 31-46.

944 Kervégan, « Présentation. L’institution de la liberté », *Principes de la philosophie du droit*, 61.

945 Premier moment, la moralité, la personne et ses obligations juridiques, le « droit des Choses ».

946 Second moment, la moralité, le sujet et l’exigence morale, le droit de la satisfaction.

947 Entendre ici leur adéquation à la réalité : « [e]n philosophie, « vérité » veut dire que le concept correspond à la réalité ». Cf. *Principes de la philosophie du droit*, additif au § 21, 607.

948 *Ibid.*, additif au § 33, 612. Je souligne.



valeurs toujours déjà là et auxquelles le sujet dit libre peut et doit prendre part. Logiquement, le caractère objectif et rationnel de la liberté et des obligations éthiques s'origine dans la capacité de la subjectivité morale à élaborer les normes et choisir les fins de ses actions dans le cadre des structures formelles du droit. Toutefois, socio-historiquement, ce pouvoir du sujet et de la personne est lui-même sous-entendu dans l'élément éthique puisque ce dernier en conditionne son actualisation. Ces deux formes, donc, - morale et politique - de la subjectivité ne s'excluent pas ni ne s'opposent. Au contraire, dans leur rapport dialectique, elles se supposent réciproquement. C'est par ailleurs la raison pour laquelle Ricœur qualifie l'analyse de ce mouvement d'effectuation du concept de liberté au sein des sociétés modernes européennes dans les *PPD* de « travail de hiérarchisation des modalités d'effectuation de la liberté<sup>949</sup> ». Les deux premiers types de normativité, conçus comme des moments, tant logique qu'historique, nécessaires à l'acquisition de la liberté individuelle, reçoivent dans l'élément éthique objectif ce qui leur fait défaut<sup>950</sup> et ce dernier, en tant que conservation et unité (*Aufhebung*) des premiers<sup>951</sup>, constitue leur « résultat<sup>952</sup> » logico-diachronique<sup>953</sup>. Ce que Hegel résume de la manière suivante : « [l']éthicité est l'*idée de la liberté* en tant que Bien vivant qui a dans la conscience de soi son savoir, son vouloir et, grâce à l'agir de celle-ci, son effectivité, de même que la conscience de soi a, à même l'être éthique, son assise qui est en et pour soi et sa fin motrice, - [l'éthicité est] *le concept de la liberté devenu monde présent-là et nature de la conscience de soi*<sup>954</sup> ».

(10) En outre, de ce qui précède, découle le fait que, au plan phénoménologique, l'éthicité désigne aussi cette « seconde nature<sup>955</sup> » de l'homme. La subjectivité individuelle entendue comme pouvoir d'autodétermination se construit dans ce double rapport à d'autres subjectivités et au monde « donné » (*vorhanden*), toujours déjà là, et pourtant constitué aussi par elle. L'éthicité est cette sphère concrète, spécifique non seulement à un espace-temps, mais également à un groupe. Elle se compose d'obligations de formes variées (normes, valeurs, lois, mœurs, modèles de comportements, codifications, règles) au sein de rapports institutionnalisés - familiaux, socio-économiques, politiques, issus de et régis par les premières - des agents. C'est donc une *réalité* aussi bien *objective* que *subjective*<sup>956</sup>. Elle existe par elle-même, indépendamment des désirs et des actions personnelles de chacun, et ses formes objectives (règles, codes, droits) se reflètent dans les

949 Ricœur, « Le soi et la visée éthique », *Soi même comme un autre*, 297.

950 Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, § 141 et remarque, 313 : « (...) le Bien [du droit positif] est dépourvu de subjectivité et de détermination, et le déterminant, la subjectivité est dépourvue de l'être-en-soi (...) ».

951 *Ibid.*, § 141 et remarque, 313 : « [l'] élément éthique est disposition-d'esprit subjective, mais celle du droit qui est en soi (...) ».

952 *Ibid.*, 141 et remarque, 313-314 : (...) à même soi, le droit et la conscience de soi morale montrent qu'ils passent en lui comme en leur *résultat* ».

953 Je passe volontairement sur toute la polémique de la place des institutions et de l'État de droit chez Hegel. D'abord parce que cette dernière ne concerne pas directement mon propos. Ensuite parce que l'institutionnalisme de Hegel ne me semble pas aller à l'encontre de sa conception processuelle et intersubjective de la liberté individuelle : en effet, cette dernière est un mouvement permanent de réalisation. Elle demande, nécessite, tout comme les obligations éthiques - issues des diverses institutions des sociétés civile et politique modernes - qui l'informent, des ajustements permanents, des révisions de contenus, non seulement du droit positif mais également des codifications, règles, pratiques sociales en fonction des contextes historiques dans lesquels ils existent. Toute la pensée hégélienne tend à montrer que la liberté individuelle ne peut être statique sous peine de tomber dans son contraire ; il en va de même pour les institutions qu'elles soient civiles ou politiques.

954 *Ibid.*, § 142, 315. Je souligne.

955 À entendre en un sens aristotélicien, comme la nature éthico-politique [au sens grec de *polis* (πόλις)] : en ce sens très général la nature de l'homme est culturelle (*Bildung*).

956 Cf. Kervégan, « La rationalité normative : impulsions hégéliennes », 69.

individus qui y prennent part<sup>957</sup>. Elle contient en elle-même, en même temps qu'elle les révèle, les conditions intersubjectives de la réalisation, de l'effectuation de la liberté individuelle. Ces conditions, auxquelles appartiennent les obligations éthiques, relèvent, nous l'avons vu, de l'agir intersubjectif. Elles sont sociales, juridiques et politiques, conditionnées historiquement et se doivent de refléter la rationalité en acte des individus d'un groupe. Elles sont donc ancrées dans des pratiques et chacun doit être à même d'en rendre raison et, par là, de les revendiquer comme siennes. Ces conditions de la liberté concrète, vécue comme telle, représentent *l'ensemble des formes d'interaction ou de communication dans lesquelles un individu est à même d'apercevoir réciproquement dans un autre individu une condition de sa liberté*. C'est pourquoi Honneth les qualifie de « relations communicationnelles<sup>958</sup> ». Ces dernières, bien entendu, ne sont pas simplement là dans le meilleur des mondes. Elles sont des pratiques dans le sens premier du terme : il s'agit pour l'agent rationnel et responsable de trouver et d'élaborer, dans et par l'agir intersubjectif, « les formes d'interaction auxquelles le fait de prendre part [non seulement] constitue une condition nécessaire de [sa] liberté individuelle<sup>959</sup> », mais également renforce cette dernière. Évidemment, cela suppose d'une part, que toute interaction n'est pas *de facto* l'accomplissement d'une obligation éthique. L'obligation éthique est une action normative qui oriente l'action des individus, non pas de manière unilatérale selon des conceptions atomistes de la justice et de la liberté, mais en fonction d'un concept intersubjectif de ces dernières. Et, d'autre part, qu'un ordre ou une organisation sociale, pour être caractérisée ou vécue comme « juste », se doit de garantir à tous les individus la possibilité de participer, sur un pied d'égalité, à ces « relations communicationnelles » nécessaires à l'acquisition de leur liberté et, conséquemment à leur autoréalisation. C'est pourquoi la sphère éthique représente tout autant le cadre concret dans lequel les sujets peuvent trouver les conditions d'effectuation de leur volonté libre que le monde commun spirituel, vécu, que ces sujets se doivent de construire et de réaliser. C'est en ces termes qu'il faut comprendre cette qualification par Hegel de l'éthicité comme « *seconde nature* ». Cette dernière n'a rien à voir avec l'idée d'une nature innée de l'homme qui la précéderait, mais correspond à « un concept nettement plus dynamique et plus global de l'essence de l'homme, et, par-là, du degré de sa réalisation de soi<sup>960</sup> ». Elle coïncide avec une disposition qu'il doit être en mesure d'acquérir par sa coopération à des formes de communication au sein desquelles il borne sa volonté à des fins déterminées d'actions tout en expérimentant cette autolimitation comme non contraignante, négative ou purement restrictive. Cette disposition présuppose une éducation, une « pédagogie » que Hegel définit comme « l'art de rendre les hommes [conformes à] l'éthique ». Pour ce faire, ajoute-t-il, « elle examine l'homme en tant qu'être naturel et montre la voie [qui permet] de le mettre de nouveau au monde, de métamorphoser sa première nature en une deuxième [nature],

957 Sur un second sens de son caractère subjectif, voir Siep, « II. L'esprit éthique dans la *Phénoménologie* », *La philosophie pratique de Hegel. Actualités et limites*, 63-169.

958 Honneth, *Les pathologies de la liberté. Une réactualisation de la philosophie du droit de Hegel*, 41.

959 Honneth, *Les pathologies de la liberté. Une réactualisation de la philosophie du droit de Hegel* 83.

960 Siep, « B. Réalisation de soi, reconnaissance mutuelle et existence politique », *La philosophie pratique de Hegel. Actualités et limites*, I, 114.

spirituelle, de telle sorte que cet élément-spirituel devient en lui une *habitude*<sup>961</sup>». Il s'agit dès lors d'une disposition que l'on peut dire éthico-politique.

(11) Enfin, et conséquemment, il convient de définir ces obligations comme des *pratiques normatives expressives* de la liberté communicationnelle et *nécessaires* puisque *constitutives de notre nature sociale* ou « seconde nature ». Les obligations éthiques sont donc des actes exprimant et confirmant la liberté des agents et de leurs interactions. La différence principielle entre les obligations juridico-morales et éthiques tient dès lors au fait qu'elles incarnent deux modes dissemblables de rapport entre (i) la subjectivité et l'objectivité des normes et des institutions et (ii) d'une subjectivité à une autre subjectivité. Plus précisément, c'est la modalité du lien à l'*autre* du sujet qui est transformée au sein de ces pratiques spécifiques. En effet, concernant (i) la relation du sujet aux principes constitutifs des obligations éthiques, la scission déformante vécue par celui-ci entre l'objectivité de la norme - l'autre de son *droit à la satisfaction* -, et ce même droit à l'autodétermination, disparaît ou n'a plus lieu d'être. Et ce, parce qu'au sein des obligations éthiques, les normes objectives qui les composent ne sont plus comprises comme une négation, mais bien comme la condition de possibilité et d'effectivité de ses droits fondamentaux et aspirations légitimes que sont (a) la possibilité pour un sujet de se savoir détenteur de droits positifs et (b) la capacité de se comprendre comme porteur d'une conscience morale individuelle, comme agent responsable de ses choix et actions. Car, explique Hegel, l'obligation « restreint seulement l'arbitraire de la subjectivité et n'entre en collision qu'avec le Bien abstrait<sup>962</sup> ». Alors que, dans et par ces pratiques intersubjectives normatives, le bien devient « substance, c'est-à-dire accomplissement de l'objectif grâce à la subjectivité<sup>963</sup> », il acquiert son contenu : l'effectuation de son concept, à savoir la liberté. D'où, les déterminations éthiques ne sont pas des « restriction[s] de la liberté, mais seulement de l'abstraction de celle-ci, c'est-à-dire de la non-liberté<sup>964</sup> ». En ce sens, elles correspondent à « l'acte-de-parvenir à l'essence, l'acquisition de la liberté affirmative<sup>965</sup> ». De même, dans ces interactions nécessaires, le rapport des subjectivités entre elles se modifie. De par la re-connaissance - ici en tant que réalisation via, l'action réflexive - de cette constitution intersubjective de soi, ce rapport n'est plus vécu comme une contrainte extérieure, la nécessité d'une pure limitation ou restriction de soi pour et par un autre. Autrui n'est plus conçu ni perçu ou envisagé sous le mode de la menace, mais compris comme la condition de réalisation de ma liberté. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle Hegel, et Honneth à sa suite, font des rapports d'amour et d'amitié (compris comme une des formes du premier) le modèle paradigmatique de la liberté humaine. Une volonté ne peut être libre si elle se conçoit uniquement sur un mode atomiste ou individualiste. Formulé autrement, elle ne peut se comprendre seulement en termes de *restrictions*.

961 Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, § 151, 665.

962 Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, additif au § 149, 663. Cf. aussi § 149, 319 : « [l']obligation qui nous lie ne peut apparaître comme une restriction qu'à l'encontre de la subjectivité indéterminée ou de la liberté abstraite, et à l'encontre des impulsions de la volonté naturelle ou de la volonté morale qui détermine à partir de son arbitre son bien indéterminé ».

963 *Ibid.*, additif au § 144, 662.

964 *Ibid.*, § 149, 663-664.

965 *Ibid.*, additif au § 149, 664.

Elle ne saurait être qu'une limitation choisie des besoins et impulsions ou l'idéal d'une capacité délibérative échappant à toute hétéronomie. Nous ne sommes libres explique Hegel que lorsque (1) nous arrivons à façonner nos inclinations et nos besoins de manière à ce que leur orientation soit celle d'un universel, d'un tout compris comme un ensemble nécessaire d'interactions sociales et que (2) leur réalisation soit vécue sous le mode de l'expression d'une subjectivité non limitée ou limitante<sup>966</sup>. En d'autres termes, la liberté est en fait une autolimitation justifiable rationnellement « en faveur d'une *autre* liberté<sup>967</sup> » : je peux me sentir effectivement libre qu'au sein de relations avec d'autres sujets libres. Car c'est seulement dans ce type d'interactions entre personnes libres que ma propre liberté peut se réaliser, et ce en deux sens du terme. En un premier sens, elle s'y réalise, car elle devient effective dans ces rapports normés et nécessaires entre agents. En un second sens, elle est dévoilée, mise à jour au sein même de ces interactions ; elle est en quelque sorte reflétée par la liberté d'autrui qui s'y exprime réciproquement. Ce que Hegel décrit comme suit :

En tant que tel, « Je » est au premier abord pure activité, l'universel qui est auprès de soi ; mais cet universel se détermine et dans cette mesure il n'est plus auprès de soi, il se pose au contraire comme un autre et cesse d'être l'universel. Le troisième [moment]<sup>968</sup> est alors le suivant [:] dans cette restriction, dans cet *autre*, il est *auprès de soi-même* [:] en se déterminant, il demeure néanmoins auprès de soi et ne cesse de maintenir fermement l'universel : tel est le concept concret de la liberté (...). Or, cette liberté, nous la possédons déjà dans la forme du sentiment, par exemple dans l'amitié et l'amour. Ici, on n'est pas au-dedans de soi de manière unilatérale, on *se restreint* au contraire *volontiers en ce qui regarde quelque chose d'autre*<sup>969</sup>, mais dans cette restriction on se sait comme [étant] soi-même. Dans la détermination, l'homme ne doit pas se sentir déterminé [:] au contraire, en considérant l'autre comme autre, on éprouve pour la première fois le sentiment de soi. (...). [L]a liberté (...) consiste à vouloir quelque chose de déterminé tout en étant *auprès de soi dans cette détermination*, et à faire de nouveau *retour au sein de l'universel*<sup>970</sup>.

Autrui est dans cette perspective cet autre-moi, une liberté, précisément un agent réfléchi, autonome et responsable avec lequel je suis toujours déjà en interaction. Dans l'agir, autrement dit dans le monde réel partagé, je suis nécessairement et continuellement en rapport avec d'autres agents. Ces interactions, nous apprend Hegel, sont, de toute manière et de tout temps, normatives dans le double sens de structurées par des normes et conditionnant ces dernières. Cette normativité en un certain sens « naturelle », puisque déjà et toujours manifeste, structure l'organisation des

966 Ce que Wood décrit en ces termes : « « Un choix n'est absolument libre que lorsque je suis « auprès de moi-même » dans ce dernier. Cela requiert qu'il me soit spécifiquement caractéristique, intégré de manière réfléchie à mes autres choix, et se tenant dans une relation rationnelle avec mes désirs, mes traits, mes projets et ma situation prise dans sa totalité. Je suis libre ou « avec moi-même » dans mes « contenus » ou « déterminations » - mes désirs et mes choix - lorsqu'ils s'harmonisent avec le système pratique constituant mon identité en tant qu'agent - avec le « système rationnel de la détermination volitive » que je suis (PPD, § 19) ». Je traduis. cf. Wood, « Freedom », *Hegel's ethical thought*, 49.

967 Frankfurt, *Necessity, volition and love*. Surtout, cf. « Autonomy, necessity and love », 129-141 et « On caring », 155-180.

968 Celui de la liberté effective au sein de la sphère éthique.

969 Une autre conscience de soi autonome et responsable, autrement dit agissante librement.

970 Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, additif au § 7, 601-602. Je souligne. Cf. aussi *Phénoménologie de l'Esprit*, 73 : c'est ainsi que Hegel définit de la manière la plus succincte le « spirituel » ou l'Esprit : lui « seul est l'effectif ; (...) et ce qui dans cette détermination ou son être hors de soi demeure en soi-même (...) ».

groupes humains et de leur praxis en même temps qu'elle en est issue. Dans ces conditions, la volonté libre est celle qui, via une régulation réfléchie et justifiable de ses contenus et de ses fins qu'elle trouve à même ces interactions, révèle, à travers son agir, cette condition intersubjective, principielle et nécessaire, de sa constitution. Dans son « autre » - l'autre d'elle-même<sup>971</sup> aussi bien qu'une autre volonté - elle doit pouvoir se saisir, à savoir se comprendre et se réaliser, comme « auprès d'elle-même », précisément comme un agent libre, autodéterminé et responsable. Cette « expérience de soi dans ce qui n'est pas soi » n'est satisfaisante, ne me permet de m'expérimenter comme libre, démontre Hegel<sup>972</sup>, qu'à travers un type d'interactivité spécifiques caractérisés par une réciprocité de statut des individus ; à savoir, des rapports avec d'autres agents envisagés également comme libres et dans lesquels chacun aperçoit la condition de possibilité et de réalisation de sa liberté. En d'autres termes, je me sais libre à condition de participer à des activités communicationnelles au sein desquelles mon pouvoir, et celui d'autrui, de déterminer des fins de l'agir est effectif, donc que cette effectivité soit posée et expérimentée comme réciproque. Ce qui revient à comprendre les obligations éthiques comme des interactions communicationnelles où chacun s'attribue réciproquement la caractéristique fondamentale d'être un agent libre et à travers cette dernière des statuts qui lui sont relatifs. Plus spécifiquement, au sein desquels chacun se comprend - comprend autrui et agit conformément à cette compréhension - (i) comme *co-auteur* des règles, normes, des droits et devoirs qui régulent pensées, actions et interactions ; (ii) et, conséquemment, comme *co-producteur* des valeurs dans la mesure où elles sont dialectiquement reliées ; (iii) enfin comme *co-opérateur* ou co-agent au sein de la sphère communicationnelle ou monde commun dans lequel chacun est pris et au sein duquel il doit pouvoir s'auto-situer.

C'est donc là qu'il s'agit de placer la condition *sine qua non* des rapports éthiques : dans cette disposition à *com-prendre* autrui comme l'autre-même, irréductible à soi et, pourtant, jamais radicalement étranger à soi. Les obligations éthiques ne sont éthiques que si elles expriment cette condition intersubjective de la construction de la liberté individuelle en même que cette disposition d'esprit, cette capacité à adopter en quelque sorte la perspective d'autrui comme une perspective partagée et partageable dans et par ce lien principiel et constitutif de soi que sont les interactions communicationnelles. Ces dernières se doivent d'exprimer la condition et le caractère intersubjectifs de notre libre agentivité. À travers les obligations éthiques, nous devons nous sentir aussi bien au niveau formel que substantiel « chez soi dans l'autre ».

C'est donc par la substitution des modèles unilatéraux de la liberté qu'incarnent les conceptions strictement juridique et morale de l'obligation à un modèle communicationnel de la liberté que Hegel parvient à (i) surmonter, au niveau théorique, les apories des conceptions « négatives » et

---

971 Les *choses*, ses propres déterminations, ses actions et leurs implications, les interactions institutionnelles qui la conditionnent. Sur ce point, cf. Wood, « Freedom », *Hegel's ethical thought*, 49-51.

972 C'est bien entendu tout le propos de la *Phénoménologie de l'Esprit* : « Ich als Wir, Wir als Ich ».

« optionnelles » de la liberté et à (ii) solutionner au niveau pratique les conséquences pathologiques (« perte au-dedans de soi<sup>973</sup>» ; « vanité », « vacuité », « inconsistan[ce] » et « servit[ude]<sup>974</sup>», « abattement<sup>975</sup>») que l'absolutisation de ces préconditions de la liberté entraîne pour les individus dans leur rapport à eux-mêmes et aux autres. Le changement de paradigme que représente cette substitution constitue non seulement la prémisse de ce que l'on peut appréhender comme une ontologie sociale chez Hegel, mais aussi le cœur d'une théorie normative de la justice, à savoir l'identification des conditions élémentaires et nécessaires à la réalisation d'une existence libre, à l'auto-réalisation de tout un chacun au sein des sociétés modernes<sup>976</sup>. Ces conditions sont sociales, économiques, politiques, historiquement et géographiquement conditionnées certes, mais elles sont aussi et surtout marquées par la rationalité propre aux agents qui en sont tout autant issus et qu'ils les façonnent, elles sont intersubjectives. Elles sont constituées *de, dans, et par* les interactions communicationnelles inévitables des agents et auxquelles appartiennent les obligations éthiques. C'est pourquoi nous pouvons les définir comme des actes, des pratiques normatives, nécessaires, expressives et constitutives (condition et garantie) de la liberté individuelle. Plus spécifiquement, il nous paraît pertinent - puisque conséquent avec et justifié par ce qui précède - de les qualifier, selon l'expression que Honneth emprunte à Rawls, de « biens de base<sup>977</sup> » (*basic goods*). On pourrait également, en suivant une terminologie taylorienne, les penser comme des « biens sociaux irréductibles<sup>978</sup> ». La seconde dénomination offre l'intérêt de souligner le fait que ces obligations éthiques sont des entités socialement ou culturellement constituées et présentant une valeur telle, pour les individus du groupe concerné, qu'elles ne peuvent être « réduites », c'est-à-dire qu'on ne peut ni (i) décomposer ou ramener à un état plus simple - puisqu'elles constituent des entités non sécables -, ni (ii) résoudre ou faire disparaître ni (iii) altérer, diminuer ou détruire sans perdre quelque chose d'essentiel ou fondamental au tissu social. En d'autres termes, elles sont des types de « produits », d'« ob-jets sociaux » ne pouvant être issus et maintenus que par des pratiques collectives et dont un groupe humain ne peut faire l'économie, dont il doit immanquablement disposer sous peine d'être en proie à des dysfonctionnements dont les pathologies, discutées plus haut, sont les épiphénomènes. Elles sont donc en ce sens des « biens de base » ou des « biens constitutifs<sup>979</sup> » du tissu social ; elles en sont le fondement aussi bien que le matériau et la condition

973 Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, additif au § 136, 653.

974 *Ibid.*, § 141 et additif, 313 & 661.

975 Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, § 149, 319.

976 Honneth, « La philosophie du droit de Hegel comme théorie de la justice », *Le droit de la liberté*, 27 ; 40-41 ; 45 ; 57-58 ; 83-85. L'hypothèse que développe Honneth au sein de chapitre est que Hegel « (...) veu[t] en venir à l'idée selon laquelle la « justice » des sociétés modernes dépend de la mesure dans laquelle elles peuvent permettre à tous les sujets une égale participation au « bien de base » que sont de telles relations communicationnelles », 41.

977 Honneth, « La philosophie du droit de Hegel comme théorie de la justice ».

978 Taylor, « Irreducibly social goods », 140.

979 J'emprunte cette désignation à Taylor sans en conserver le sens complet qu'il lui confère. En effet, le sens général que Taylor attribue à ce qu'il nomme « biens constitutifs » fonctionne assez bien ici, c'est pourquoi nous employons cette dénomination. Toutefois, le caractère fortement axiologique et transcendantal qu'elle renferme parfois nous éloignerait trop de notre propos, c'est pourquoi nous ne le conservons pas. Rappelons en les caractéristiques principales que nous incluons ici : un bien constitutif oriente l'agir humain de manière architectonique ; c'est le genre de bien qui permet de rattacher, relier la signification d'autres biens de la vie, 383. Celle dont nous nous départissons parce que trop polémique, fondée essentiellement sur une référence vague au « bien » et au « bon » est la suivante (et variantes) : « par définition, [c']est quelque chose dont l'amour nous donne le pouvoir de bien agir et d'être bon », 83 ; c'est « ce qui rendent certaines de nos actions ou aspirations bonnes ; ce qui constitue la bonté de ces actions et intentions », 92 ; ou encore « [ce sont] des éléments de l'univers, ou Dieu, ou des êtres humains (i) desquels dépendent les biens de la vie, (ii) qui commandent notre crainte ou allégeance morale et (iii) dont la contemplation, ou au contact duquel, nous fournissent le pouvoir d'être bons », « Comments and replies », 243. Cf. Taylor, *Sources of the self : the making of the modern identity* et « Comments and replies », 237-254.

de possibilité. Ainsi, les obligations, en tant qu'interactions communicationnelles nécessaires, désignent, ces types de relations auxquelles doivent prendre part les individus en vue d'exercer et d'expérimenter l'effectuation de leur volonté sous un mode non contraint. C'est en leur fonction de condition constitutive de notre liberté que s'origine en partie leur caractère obligatoire ou nécessaire ici. La seconde racine de l'exigence qu'elles représentent est ancrée dans la manière dont elles nous lient, à nous-mêmes aussi bien qu'aux autres.

### c) *Le second mode du lien : l'organicité*

À partir de ces propriétés de l'obligation éthique, nous pouvons comprendre comment et à quoi elles nous attachent. De manière générale, en tant que pratiques normatives - dans les sens d'issues de normes et in-formant ces dernières - elles lient, ou plutôt re-lient, les individus d'un groupe tout autant à eux-mêmes que les uns aux autres et chacun à tous.

Au niveau individuel, elles permettent, via la participation d'un sujet à leur effectuation, la réconciliation, au sein même de ce sujet, des deux formes et moments de la liberté. Par la réalisation d'obligations éthiques, le sujet conquiert progressivement une forme de liberté pleine, informée, où la scission entre l'objectivité et l'universalité nécessaire de la norme et ses déterminations subjectives disparaît. Et ce, nous l'avons vu, parce que ces obligations éthiques - ou éléments de la substance éthique - sont tout autant le produit de l'activité rationnelle et libre des agents que la condition de possibilité de cette activité et à ce double titre constitue le matériau de leur « seconde nature », leur « rapports nécessaires ». C'est donc dans et par ce rapport dialectique et effectif que cette catégorie d'obligations, issues de et informant la volonté libre du sujet, le lie à lui-même. Elles sont l'expression de cette volonté en même temps que sa condition. D'où, Hegel souligne qu'« elles ne sont pas quelque chose d'*étranger* au sujet, celui-ci donne au contraire à leur propos le *témoignage de l'esprit*, selon lequel elles sont son *essence propre*, en laquelle il a son *sentiment de soi* et vit comme dans un élément non distinct de lui (...)»<sup>980</sup>. Le sujet se tient « *ainsi en rapport avec elles comme avec ce qu'il a de substantiel (...)*»<sup>981</sup> sous la forme du « *près de soi dans l'autre* », c'est-à-dire sans l'expérience de la distorsion, du déchirement de soi. C'est la raison pour laquelle Hegel qualifie ce lien de « *libération* », par opposition aux autres types d'obligations qui ne peuvent être envisagées par le sujet que sous les modes de la *restriction*<sup>982</sup> et de la contrainte. Libération donc de l'affliction dans laquelle l'individu est plongé lorsqu'il est enfermé dans l'une ou l'autre des deux conceptions incomplètes de la liberté et qu'il conçoit à partir d'elles exclusivement tous ses rapports pratiques aux autres. Ces obligations sont ainsi d'autant plus

980 Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, § 147, 317.

981 *Ibid.*, § 148, 318.

982 *Ibid.*, 149, 319 : dans ces déterminations éthiques que sont les obligations, le sujet est libéré « d'une part de la dépendance où il se tient dans la simple impulsion naturelle ainsi que de l'abattement dans lequel il est en tant que particularité subjective [prise] dans les réflexions morales du devoir et du pouvoir, [il est libéré] d'autre part de la subjectivité indéterminée qui ne parvient pas à l'être-là et à la détermination objective de l'agir (...). Dans l'obligation, l'individu se libère en direction de la liberté substantielle ».

libératrices qu'elles sont satisfaisantes pour la volonté libre aussi bien que pour le besoin et le désir (principliel) qui nous anime de nous associer, de manière pacifiée, aux autres. De plus, dans et par ce type d'actes, le sujet trouve - ou devrait trouver - non seulement les conditions de possibilité de son autodétermination, mais aussi (et surtout), les moyens de développer, d'étendre l'effectivité de sa liberté. J'entends par là que, via sa participation à ces pratiques normatives - qui lui offrent un contenu pour son autodétermination, des fins pour ses actions qui ne soient pas seulement subjectives - un sujet obtient également les moyens et la possibilité de modifier, d'améliorer ce contenu et de revoir ces fins afin qu'ils correspondent au plus près à ceux de ses besoins et intérêts qui peuvent faire l'objet de justifications rationnelles<sup>983</sup> et ce aussi bien en tant que membre familial, acteur économique et citoyen, autrement dit, à tous les niveaux de la sphère éthique ou communicationnelle. Dans cette perspective, ces obligations me relient à moi-même en même temps qu'elles me lient aux autres : elles me permettent d'acquérir puis d'accroître ou d'étendre ma liberté sous la condition nécessaire que cet accroissement ne prévienne pas l'exercice de la liberté d'autrui, mais au contraire s'oriente vers la formulation de principes juridiques ou moraux les plus universels ou inclusifs possibles. La finalité de la liberté n'étant pas la satisfaction d'intérêts subjectifs, mais bien l'autonomie réelle de tous les agents du groupe. Au sein de ces obligations se déploie donc, entre le sujet et lui-même, un lien complexe, car volontaire bien que nécessaire, et positif, car satisfaisant pour la volonté libre effective qui s'y déploie en les déployant. Autrement dit, ces obligations lient le sujet humain à lui-même, à ce qu'il est : un agent nécessairement en rapport *au monde*, qu'il transforme par ses pratiques, *et à d'autres agents* desquels l'acquisition et l'exercice de son autonomie dépendent.

De là surgit l'autre versant de cette seconde modalité du lien engendré dans et par les obligations éthiques. Au niveau collectif, ces obligations ou pratiques éthiques dévoilent cette interdépendance, ce lien fondamental, principliel, qui unit les membres d'un groupe puisque ce n'est qu'au sein de ces pratiques normatives qu'un sujet peut acquérir une autonomie et, simultanément, solidariser ces membres. Nous l'avons vu, l'acquisition et le développement de ma capacité d'autodétermination dépend de conditions et pratiques sociopolitiques qui elles-mêmes présupposent dialectiquement et nécessitent phénoménalement la réalisation de cette capacité sous peine de devenir caduques ou aliénantes. Par ailleurs, Hegel perçoit clairement le danger d'une inadéquation - dans le sens d'absence ou de défaillance de justifications rationnelles - des principes normatifs qui structurent les obligations d'un sujet dans sa praxis quotidienne. Lorsque ces derniers n'offrent plus la garantie d'être universalisables, Hegel précise qu'il convient de la part du sujet de se détacher de ces normes inadéquates et d'en questionner leur validité<sup>984</sup>. Malgré cet écueil possible, les obligations au sein de la sphère éthique me lient aux autres agents, ou plus spécifiquement, relient ma liberté, son

983 À savoir que les principes à leur fondement sont susceptibles de faire l'objet d'une universalisation.

984 Hegel, *Principes de la philosophie du droit* § 138, remarque, 293 & additif, 655. Hegel confère à la conscience morale la caractéristique de « vitalité intérieure » et le statut de « sanctuaire » au sein duquel il convient de prendre « refuge » lorsqu'à certaines époques « l'effectivité devient une existence creuse, privée d'esprit et de consistance (...) ».



acquisition et les conditions de son déploiement, à celle d'autrui. L'obligation éthique me lie à l'autre, concrètement, sous le mode de l'interdépendance qui constitue notre mode d'être aussi bien que notre agir sociaux. Cette interdépendance principielle suppose nous l'avons vu une réciprocité phénoménale au sein des interactions humaines. Il ne peut y avoir d'autonomie pour un sujet que si les rapports qu'il entretient avec les autres (i) lui permettent d'exercer cette dernière et, (ii) conséquemment, si au sein de ces relations communicationnelles il est à même de se comprendre comme autonome. Cette conséquence confère, au niveau phénoménal, à ces interactions le trait caractéristique d'une nécessaire réciprocité. L'autre avec lequel je suis en relation doit pouvoir, lui aussi, s'y mouvoir de manière autonome. D'une part, parce que c'est son *droit*, une revendication justifiable, une « prétention légitime » à l'autodétermination ; d'autre part, parce qu'il s'agit pour moi, comme pour lui, d'une *condition nécessaire* à la formation et à la réalisation même de cette autonomie. Autrement dit, d'un *impératif* issu d'une exigence pratique, un *devoir* « en soi pour soi », une responsabilité envers soi et autrui, ou la raison même de ce droit. Je *me dois* de rendre effective cette autodétermination du fait même qu'elle constitue l'un des aspects de ma liberté processuelle, autrement dit mon *droit*. Et ce *dû*, autrui le possède envers lui-même, de la même manière et pour la même raison. Cette relation de réciprocité nécessaire à l'agentivité libre conditionne donc la modalité du lien que représentent de telles obligations. Elles m'obligent, envers moi-même, sous le mode du droit dont la réciproque phénoménale est le devoir, mais, *également*, envers autrui, sous le mode du devoir dont la réciproque est le droit. Et ce, parce que ce *droit* que nous possédons en propre du fait même de notre état d'agent libre implique, au niveau conceptuel, sa réciproque, ou plutôt son corrélat, le *devoir*, la *responsabilité*, d'établir et de participer à l'élaboration des conditions concrètes propices, pour chacun et pour tous, individuellement et collectivement donc, à la réalisation de ce droit. Ces conditions, nous l'avons établi, sont communicationnelles, instituées et normatives, et sont en quelque sorte l'être-là de la « présupposition sociale grâce à laquelle [chaque] suje[t] peu[t] accéder de façon égale à la réalisation de leur liberté<sup>985</sup> ». Le principe fondamental de ce type d'interactions, auquel appartiennent les obligations éthiques, est donc l'expression d'une condition universelle, celle du caractère nécessairement intersubjectif, communicationnel, processuel, de la liberté humaine effective. Formulé autrement, cette congruence conceptuelle du droit et du devoir présuppose une conception moderne, plus complexe que celles, simplement juridique ou morale, de la liberté humaine, une conception éthique dont l'effectuation n'est possible que dans les divers systèmes (famille, société civile, société politique) de l'éthicité. En dehors de cette conception, nous l'avons vu, droits et devoirs concrets sont compris comme s'opposant, perdant ainsi leur sens, leur raison d'être et par là même leur effectivité. D'où, l'obligation de type éthique me lie à moi-même et aux autres sous la forme du droit et devoir conçus non pas comme s'opposant, mais comme corrélatifs.

On pourrait émettre l'hypothèse que cette réciprocité fondamentale de la forme des interactions

<sup>985</sup> Honneth, *Les pathologies de la liberté. Une réactualisation de la philosophie du droit de Hegel*, 83.

communicationnelles est le reflet de cette corrélation des droits et des devoirs qu'elle représente et qui l'*in-forment*. Mais ce qui importe pour notre propos, c'est de souligner la présence d'une identité entre le *droit* et le *devoir* qu'expriment ce genre d'obligations. Plus rigoureusement, il s'agit ici d'une identité de non seulement de principe, mais aussi de finalité. Le devoir compris dans ces obligations possède autant un fondement identique, unique, qu'une même visée, le même objectif, que le droit qu'elles représentent : les individus interagissant doivent, pour être effectivement libres, se sentir « auprès-d'eux-mêmes » dans ce rapport à l'altérité, définition même de la liberté humaine. Autrement formulé, le principe et la fin de ces obligations est la « liberté personnelle » effective de tous les sujets. Ce que Hegel formule ainsi :

Dans les domaines du droit privé et de la morale, il manque la nécessité *effective* de la relation et, en cela, seule l'égalité *abstraite* du contenu est présente-là ; *ce qui*, dans ces sphères abstraites, est droit pour l'un, doit aussi être droit pour l'autre, et *ce qui* est obligation pour l'un doit aussi être obligation pour l'autre. Cette identité absolue de l'obligation et du droit n'a lieu en tant qu'égalité identité du *contenu* que dans la détermination suivant laquelle ce contenu est lui-même le contenu tout à fait universel, à savoir le principe unique de l'obligation et du droit, [qui est] la liberté personnelle de l'homme<sup>986</sup>.

Cela sous-entend par ailleurs que cette réciprocité du droit et du devoir, inhérente à l'obligation éthique, n'est pas à comprendre dans le sens d'une obligatoire identité des déterminations concrètes de leurs volontés libres respectives. Il faut plutôt l'entendre en termes - tout autant principiel que téléologique - de principe et de finalité dernière de ces obligations, à savoir la constitution et l'effectuation de leurs volontés libres. C'est-à-dire que l'exercice de ces obligations *se doit* d'exprimer, *implicitement ou explicitement*, (i) *l'admission par les sujets interagissant de leur interdépendance phénoménale principielle*, nécessaire à l'acquisition et au développement de leur liberté. Cette admission, logiquement, en implique au moins deux autres au niveau pratique. Les obligations éthiques *doivent traduire* (ii) *l'acceptation par les sujets concernés de l'existence non seulement possible, mais souvent, réelle, de contenus de liberté différents*, voire même, dans certains cas, divergents, sans pour autant que cette acceptation des diversités de contenus, comme ces disparités elles-mêmes, ne soient vécues comme contraignantes, limitantes ou menaçantes pour l'effectuation de ma liberté, pour l'auto-réalisation des sujets ; d'où, et conséquemment, (iii) nos obligations doivent réaliser *l'admission de l'impératif de garantir, pour chacun, les conditions, sociales et institutionnelles, propices* à la réalisation de ces autodéterminations. En d'autres termes, les obligations éthiques ont pour fonction de concrétiser les implications normativo-pratiques (ii et iii) contenues dans, et exprimées par, l'admission (i) première et principielle, et ce, que celle-ci soit

<sup>986</sup> Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, § 261, remarque, 433. Je souligne.

tacite ou distinctement communiquée. C'est ainsi, du moins, que nous lisons ce passage du § 260 des *PPD* :

(...) la *liberté concrète* consiste en ce que la singularité de la personne et ses intérêts particuliers ont leur *développement* complet et la *reconnaissance de leur droit* pour soi (dans le système de la famille et de la société civile [et politique]), tout comme, d'une part, ils *passent* d'eux-mêmes à l'intérêt de l'universel, [et] d'autre part, avec [leur] savoir et [leur] vouloir, reconnaissent celui-ci, en l'occurrence comme leur propre *esprit substantiel*, et sont *actifs* à son service en tant qu'il est leur *fin ultime* [;] de la sorte, ni l'universel ne vaut et n'est achevé sans l'intérêt, le savoir et le vouloir particuliers, ni les individus ne vivent simplement pour ce dernier, en tant que personnes privées, sans vouloir en même temps en et pour l'universel et avoir une activité efficiente consciente de cette fin<sup>987</sup>.

Nous voyons poindre ici la parenté entre ces obligations éthiques et la reconnaissance-admission. Toutefois, avant d'approfondir ce nouvel élément définitionnel de la reconnaissance-admission, résumons ce que nous apprend la conception hégélienne sur la modalité du lien engendrée par l'exercice des obligations éthiques.

Contrairement aux obligations de type juridique et moral, les obligations éthiques correspondent à des pratiques normatives, expressives de la liberté communicationnelle, et nécessaires de par leur fonction de condition de possibilité d'acquisition et de déploiement de cette dernière. Au sein de ces obligations, un mode de rapport différent de ceux instaurés par les conceptions normatives juridique et morale se crée entre (i) la subjectivité des individus et l'objectivité des normes et (ii) les subjectivités entre elles. Le rapport à l'*autre* n'est plus ni compris, ni expérimenté comme contraignant, limitant ou aliénant, mais comme fondateur, nécessaire et libérateur. *L'exercice de ces obligations*, de par l'identité de contenu entre leur fondement théorique et leur finalité pratique - à savoir la conception intersubjective de la liberté et son effectuation - *engendre, réalise, un lien organique à soi et autrui*. Un lien à l'opposé de celui, contractuel, externe et fragmentaire que produisent les normativités juridico-morale erronées - car procédant d'un oubli fondamental de cette interdépendance constitutive - au sein desquelles (i) l'individu est pensé comme purement rationnel et autarcique et (ii) la société civile et politique envisagée comme le terrain de jeu de la seule compétition des intérêts de ces derniers. La modalité du lien des obligations éthiques est celle de l'*interdépendance*, des uns et des autres, *sue et voulue* de et par chacun ; de la *réconciliation* - par leur unification autour d'un même principe et d'une même fin - « *de la volonté universelle et de la*

<sup>987</sup> *Ibid.*, § 260, 431. Ce passage, pour être précis, est consacré à l'État défini comme « l'effectivité de la liberté concrète ». Toutefois, nous adoptons ici une lecture quelque peu différente. Selon nous, il est possible d'entendre ici « l'universel » non pas comme 'l'État' mais comme le principe universel et fondamental que constitue la liberté communicationnelle. Cette dernière est également « leur esprit substantiel » et les individus se doivent d'être « actifs à son service » puisqu'elle constitue leur « fin ».

*volonté particulière*<sup>988</sup>» ; de la *fusion positive des devoirs et des droits* conçus comme corrélatifs et non contraignants, expérimentés comme libérateurs dans le sens de moyen de réalisation de la liberté. Bien entendu ce type d'obligations ne peut exister au sens fort que dans la sphère de l'éthicité. C'est-à-dire qu'il concerne non pas des individus isolés, mais des citoyens, membres d'un *tout, d'un groupe*, dont les principaux domaines de l'agir sont la famille, la société civile et politique. Ce qui implique que ces obligations ne peuvent se déployer que *dans le cadre* d'un droit positif, de normes, de codifications et autres règles sociales, compris et vécus - parce qu'élaborés, repensés, en permanence et collectivement - comme le corrélatif des devoirs des citoyens ; *via* la capacité de ces derniers - qu'elles informent et conditionnent - à l'autodétermination et qui constitue leur moyen d'effectuation ; enfin et surtout, au moyen de la « *disposition-d'esprit* politique » qu'elles permettent d'acquérir, à savoir « la *confiance* (laquelle peut en venir à un discernement plus ou moins cultivé), - [qui est] la conscience de ce que mon intérêt substantiel et particulier est protégé et contenu dans l'intérêt et la fin d'un autre, en tant que celui-ci est en rapport avec moi comme individu-singulier, - ce en quoi précisément celui-ci n'est, immédiatement, pas un autre pour moi, et en quoi, dans cette conscience, je suis libre<sup>989</sup>». On pourrait objecter que ces obligations éthiques ont besoin pour être élaborées et réalisées des obligations éthiques elles-mêmes et par là taxer leur conception de circularité. Toutefois, cet écueil tautologique est évité et ce, pour, à tout le moins, deux raisons. D'une part, l'impression de circularité due à l'identité de leur principe et de leur finalité est brisée puisque le premier est un fondement théorique alors que la seconde est une visée pratique, ou, l'effectuation de son principe. D'autre part, la sphère de l'éthicité n'est pas un ensemble uniforme, mais est divisée en domaines distincts auxquels correspondent des obligations qui se différencient par leur contenu. Rappelons que les obligations d'une mère ne sont pas matériellement les mêmes que celles d'une travailleuse autonome ou d'une citoyenne adulte. Enfin, de par ce lien organique qu'elles permettent de tisser entre les individus d'un même groupe grâce à la congruence conceptuelle des droits ces obligations ont pour effet, voire pour seconde finalité, d'engendrer, au sein de cette collectivité, une cohésion et une paix sociale plus durable puisque plus solidement constituée dans et par ces obligations au sein desquelles les droits et les devoirs de chacun sont compris comme corrélatifs et essentiels.

Ainsi, ces obligations lient le sujet à lui-même et aux autres de manière organique, à ce qu'il *est* et ce qu'ils *sont*, c'est-à-dire conformément à leur *être-là*. À savoir, à leur condition matérielle : (i) à leur situation dans un monde commun, social et politique, régi par des normes, des valeurs, codifications, règles, coutumes qui les précède, conditionne leur agir, leur capacité à l'autodétermination, et qu'ils conditionnent en retour, sur lequel ils agissent et dont ils peuvent

988 Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, § 155, 324 : « [d]ans cette identité de la volonté universelle et de la volonté particulière, *obligation* [devoir] et *droit* viennent de ce fait se confondre, et l'homme, grâce à l'élément éthique, a des droits dans la mesure où il a des obligations, et des obligations dans la mesure où il a des droits. Dans le droit abstrait, j'ai le droit et un autre à l'obligation relative à la même chose [...] dans l'élément moral, le droit de mon savoir et de mon vouloir propres, de même que celui de mon bien-être *doivent* seulement être unifiés avec les obligations et être objectifs ».

989 *Ibid.*, § 268, 438-439. Ici aussi, l'« autre » désigne dans le paragraphe, l'État. Toutefois, nous le comprenons en son double sens de « autre que moi » et « autre moi ».

- voire, dans certains cas, doivent - modifier les normes et valeurs ; et (ii) à leur caractère d'agents rationnels, réfléchis, *nécessairement en rapport à ce monde et à d'autres agents* via des pratiques communicationnelles par lesquelles ils s'instituent - ou ne s'instituent pas - collectivement comme co-auteurs, co-producteurs, de ces normes et valeurs et co-opérateur au sein de ce monde commun. Elles permettent donc la génération d'une cohésion et d'une paix sociale plus solides et durables puisqu'organique plutôt que contractuelle et, *de facto*, moins soumise aux aléas des intérêts particuliers et non généralisables à l'ensemble des individus d'une collectivité.

À partir de là, nous émettons l'hypothèse suivante : les actes de reconnaissance-admission intersubjective sont des actes régulateurs spécifiques, à savoir une espèce d'obligations éthiques. Vérifions cette hypothèse, dans un premier temps, de manière théorique. Puis, dans un deuxième temps, par une étude de cas concrets de reconnaissance-admission collective de « crimes contre l'humanité », analyse qui nous permettra aussi de dégager la dimension perlocutoire de ces actes recognitifs.

#### *L'obligation éthique : une espèce de reconnaissance-admission*

Tout comme les obligations éthiques, les actes recognitifs sont des pratiques communicationnelles. Car, ils sont régis par des normes et des valeurs qu'ils expriment et dont, de ce fait, ils confirment ou infirment la validité. Ou, plus spécifiquement, ils expriment, voire impriment - par leur dimension pratique, leur effectuation - l'adhésion à, ou le rejet, la négation de, ces dernières par les sujets qui les exercent. Pour rappel, je comprends par « im-primer », le fait (i) qu'ils font apparaître et fixent - dans le réel, par la pratique - ces normes qui les régissent, qu'ils les effectuent ; et (ii) que, simultanément, ils donnent à voir, à expérimenter, cette adhésion ou ce rejet de la part du Reconnaisant, voire, possiblement, dans certains cas, de la part du Reconnu. D'où, les obligations éthiques, à l'instar des actes recognitifs, sont des conditions d'effectivité des normes juridiques, morales, sociales et politiques qu'ils expriment, renforcent ou infirment.

De plus, nous l'avons vu, les obligations éthiques présupposent dans leur effectuation *l'admission* logiquement préalable d'un principe et d'une fin unique : la liberté conçue comme intersubjective, donc un principe normatif, qui vient informer la finalité de ces obligations, à savoir l'élaboration de conditions favorables à l'effectuation de ce dernier. Elles supposent donc *l'acceptation*, autrement dit la *re-connaissance*, au sens de connaissance réfléchie et adoptée, de ce principe qui elle-même appelle, commande - de par l'exigence épistémocognitive de sens et celle, pratique, de la condition intersubjective de l'agir humain - la réalisation de ce dernier. Autrement formulé, ce type d'interactions communicationnelles implique une reconnaissance-admission, c'est-à-dire, qu'ils constituent des actes communicationnels dont la finalité est d'ex-primer (iii-b) : (i)

l'identification d'un principe (ici d'un principe constitutif de l'interaction entre agents libres), (ii) l'admission que ce principe possède une valeur (pratique) à mes yeux et aux yeux d'autrui, donc qu'il a le caractère d'être justifiable, rationnel, et (iii-a) qu'il nécessite (ici comme condition de possibilité matérielle de l'agir) son effectuation au sein de la praxis. Du même coup, surgit ici une parenté entre la reconnaissance-admission et l'obligation éthique qui est celle d'une identité de la nature des processus qu'elles représentent.

La question qui se pose ici est la suivante : tous les actes de reconnaissance-admission sont-ils des obligations éthiques ? Je ne pense pas que ce soit le cas. Si toute obligation éthique contient un processus de reconnaissance-admission, tout processus de reconnaissance-admission n'est, en revanche, pas une obligation éthique. Cela tient d'abord et essentiellement au fait que toute reconnaissance-admission n'est pas une reconnaissance intersubjective. J'ai établi au chapitre précédent que la reconnaissance-admission peut prendre pour objet des éléments divers. Parmi ceux-ci, j'ai recensé des caractéristiques appartenant aux catégories suivantes : *objets, faits objectifs, entités normatives, êtres vivants non humains, sujets humains*. J'ai également souligné que la valeur attribuée à ces caractéristiques lors du processus de reconnaissance-admission diffère en fonction de la catégorie d'appartenance de l'objet (dernier) auquel la caractéristique évaluée est prédiquée et, du même coup, du statut implicite ou explicite qui lui est conséquemment conféré. Or, à chaque statut attribué, c'est-à-dire à chaque positionnement ou situation - social, juridique, politique, économique - de l'objet (dernier) reconnu dans l'espace déjà et toujours normé que représente le monde commun dans lequel évoluent les sujets reconnaissants et les objets reconnus, correspond un certain nombre de règles, principes, normes, codifications ou exigences qui conditionnent la modalité des rapports qu'il convient d'entretenir avec ce dernier. Autrement dit, les principes normatifs de l'interaction avec l'objet dernier, exprimé via le processus de reconnaissance-admission, diffèrent en fonction de la catégorie de cet objet auquel la caractéristique est rattachée. Contrairement à la reconnaissance-admission en général, les obligations éthiques concernent des sujets humains<sup>990</sup> et l'effectuation de leur liberté conçue comme communicationnelle. Ce qui me permet de dire que les obligations éthiques sont une espèce de reconnaissance-admission ; elles appartiennent au sous-groupe des reconnaissances-admissions intersubjectives. Plus exactement, elles sont des reconnaissances-admissions de ce statut spécifique d'agent libre qui caractérise les sujets humains et ont pour finalité de rendre ce statut effectif dans la praxis. Rappelons-le, les obligations éthiques présupposent dans leur réalisation *l'admission* logiquement préalable d'un principe et d'une fin unique : une conception intersubjective de la liberté, donc un principe normatif, qui vient informer la finalité de ces obligations, à savoir l'élaboration volontaire et collective de conditions favorables à l'effectuation de ce dernier. On peut

---

<sup>990</sup> Je pense qu'il est possible voire nécessaire d'inclure au sein des objets auxquels des obligations éthiques s'appliquent l'ensemble des êtres vivants non humains lorsque ces derniers sont conçus comme des 'sujets', c'est-à-dire des êtres possédant une forme d'agir rationnel et des émotions. Je n'aborde pas cette question dans ce travail par souci de concision.

alors les qualifier de reconnaissances-admissions intersubjectives de type sociopolitique. Cette sous-espèce de reconnaissance-admission intersubjective a donc pour fondement la liberté humaine pensée comme communicationnelle et pour finalité la réalisation de ce même fondement. D'où, les reconnaissances-admissions intersubjectives de type sociopolitique doivent pour être qualifiées d'obligations éthiques non seulement signifier ce fondement, mais le rendre, dans nos interactions, effectif. En d'autres termes, les actes de reconnaissance-admission intersubjective sont des processus, à la fois cognitifs et communicationnels, qui conduisent à (1) l'adoption d'une attitude particulière, normative, à la fois dans son fondement et dans sa finalité, envers autrui et, conséquemment, (2) à l'instauration d'un rapport spécifique - car normativement informé et orienté - à soi et à l'autre permettant la réalisation de la liberté de chacun des membres de l'interaction.

Approfondissons maintenant cette idée en montrant comment la reconnaissance-admission intersubjective que représente la reconnaissance-admission d'« injustice » et de « faute » peut être qualifiée d'obligation éthique. Pour ce faire, je conserve un exemple sociopolitique, la reconnaissance-admission collective de « crimes contre l'humanité<sup>991</sup> », catégorie plus générale à laquelle peut être renvoyé le « génocide ». Je choisis d'élargir mon propos à l'ensemble de la catégorie puisque cet élargissement ne nuit pas au raisonnement et permet le recours à des exemples concrets d'actes et de phénomènes de reconnaissance-admission différents dont il semble pertinent de montrer l'unité conceptuelle issue de leur structure processuelle commune. En effet, ces actes et phénomènes concrets de reconnaissance-admission de crime contre l'humanité diffèrent de par leur contenu matériel spécifique, mais conservent une unité conceptuelle dérivant de l'identité du processus qu'ils constituent : une *μεταβολή*.

### *La reconnaissance-admission collective de « faute » : une obligation éthique*

De ce qui précède, il convient de penser l'acte de reconnaissance-admission intersubjective de « faute » comme une condition d'effectivité des normes soit juridiques, soit morales, sociales ou politiques qu'il exprime et renforce via le discours. Il est dès lors tout autant un acte de langage qu'une pratique sociale. Et ce, dans la mesure où il contient aussi un certain nombre d'exigences pratiques - issues de ces normes et valeurs qui le structurent - et qu'il convient, sous peine de le

---

<sup>991</sup> Nous renvoyons à l'article 7 du Statut de Rome de la CPI, car c'est dans ce texte juridique international que figure la dernière définition du crime, définition qui recouvre celles des statuts des TMI, TPIY, TPIR. Le § 1 de l'article 7 du Statut de Rome de la CPI définit le crime contre l'humanité et le § 2 s'attache à définir les différents crimes listés dans la définition. Le § 1 est formulé comme suit : « 1. Aux fins du présent Statut, on entend par crime contre l'humanité l'un quelconque des actes ci-après lorsqu'il est commis dans le cadre d'une attaque généralisée ou systématique lancée contre toute population civile et en connaissance de cette attaque : a) Meurtre ; b) Extermination ; c) Réduction en esclavage ; d) Déportation ou transfert forcé de population ; e) Emprisonnement ou autre forme de privation grave de liberté physique en violation des dispositions fondamentales du droit international ; f) Torture ; g) Viol, esclavage sexuel, prostitution forcée, grossesse forcée, stérilisation forcée ou toute autre forme de violence sexuelle de gravité comparable ; h) Persécution de tout groupe ou de toute collectivité identifiable pour des motifs d'ordre politique, racial, national, ethnique, culturel, religieux ou sexiste au sens du paragraphe 3, ou en fonction d'autres critères universellement reconnus comme inadmissibles en droit international, en corrélation avec tout acte visé dans le présent paragraphe ou tout crime relevant de la compétence de la Cour ; i) Disparitions forcées de personnes ; j) Crime d'apartheid ; k) Autres actes inhumains de caractère analogue causant intentionnellement de grandes souffrances ou des atteintes graves à l'intégrité physique ou à la santé physique ou mentale ». Cf. *Statut de Rome* de la Cour pénale internationale

rendre incohérent ou caduc, de réaliser. Nous l'avons qualifié d'obligation éthique dans le sens développé par Hegel dans les *PPD* et par Honneth dans *Les pathologies de la liberté*, à savoir de pratique communicationnelle expressive de l'intersubjectivité constitutive de la liberté humaine. Autrement dit, d'interaction au sein de laquelle les agents non seulement peuvent réciproquement se comprendre et se sentir « auprès d'eux-mêmes dans l'autre », mais aussi par laquelle ils sont en mesure de rendre effectives, de renforcer et de développer, les conditions de possibilité de cette compréhension et expérience positive à soi et aux autres que représente la liberté communicationnelle. Il s'agit donc de rapports au sein desquels les droits et les devoirs des sujets sont compris, sus et voulus, comme corrélatifs et réciproques. Rappelons enfin que ce type d'obligation, de par l'identité de son principe et de sa fin - qu'elle ex-prime via sa dimension discursive et qu'elle im-prime via sa dimension pratique - a pour fonction ou effet de générer entre les individus qui l'exerce un lien organique de cohésion et de paix sociale. Formulé autrement, ces obligations offrent les moyens et l'occasion aux membres d'un même groupe de faire corps dans leurs différences respectives. Vérifions, au niveau de l'acte lui-même cette fois, si cette définition fonctionne lorsque rapportée à la reconnaissance-admission collective de « faute ». Plus spécifiquement, voyons si, puis comment, dans l'énoncé de reconnaissance-admission collective de « faute », telle que « les crimes contre l'humanité », les droits et les devoirs des sujets sont corrélatifs et réciproques ; comment sont mis en rapport un certain nombre « d'attentes normatives subjectives et des réseaux objectifs de normes institutionnalisées » ; enfin, dans quelle mesure la liberté intersubjective des individus se trouve confirmée et augmentée. Notre analyse, comme annoncée, portera, dans cette section, sur l'idéal-typique de l'énonciation d'une reconnaissance-admission, car sa finalité est de montrer comment fonctionne théoriquement un tel type d'énoncé, d'en dégager sa complexité via la mise en lumière de ses spécificités, notamment ce rapport à un réseau complexe de normes institutionnalisées et de catégories différentes qui lui confère sa force et son statut d'obligation éthique. Dans cet examen, nous ne prendrons donc pas en compte les rapports de pouvoir, de force, les contextes sociopolitiques spécifiques<sup>992</sup> dans lesquels a lieu l'énonciation, ni les intérêts particuliers des interlocuteurs concernés par celle-ci. Nous aborderons ces problématiques dans la seconde partie du chapitre dont la finalité sera de vérifier les conséquences concrètes du non-respect d'une ou plusieurs obligations inhérentes à ce type d'acte communicationnel via le recours à un exemple historique d'acte de reconnaissance-admission de crime contre l'humanité dont l'énonciation n'a pas conduit à une amélioration des tensions sociopolitiques des collectivités concernées ou des conditions matérielles d'existence des victimes « reconnues », soit une forme masquée de déni de reconnaissance-admission.

<sup>992</sup> Les contextes socio-politiques (et leurs impacts sur l'énonciation et sa réception) au sein desquels, soit est attendu, soit est prononcé, l'énoncé de reconnaissance-admission diffèrent selon qu'il émerge d'un conflit entre différents États, d'une guerre civile, d'une révolution etc. Toutefois, ce qui nous intéresse ici, à savoir l'analyse des caractéristiques propres à ce type d'acte de langage que représente la reconnaissance-admission d'un 'crime contre l'humanité' est possible non seulement en raison de (i) l'unité de la catégorie à laquelle appartiennent les 'crimes' commis, autrement dit, l'objet direct de la reconnaissance-admission et (ii) de par le fait que ce type d'acte émerge de situations similaires au niveau conceptuel malgré leurs différences matérielles spécifiques, à savoir des situations diverses de justice transitionnelle.



Comme mentionné plus haut, ces exigences contenues et induites dans l'énoncé de reconnaissance-admission de « génocide » sont multiples, à la fois plurielles et diverses. Afin d'obtenir une typologie claire et, à défaut d'exhaustive, assez large de ces obligations, je propose de déduire ces dernières de chacune des opérations qui composent le processus de reconnaissance. La structure de cette classification sera donc du type : ce que fait l'énoncé de reconnaissance → ce qu'il implique. Cette démarche se justifie notamment par le fait que c'est à partir de ces multiples opérations qui la compose que la reconnaissance-admission forme un acte *discursif complexe, performatif, prescriptif et perlocutoire*. Expliquons. La reconnaissance-admission est un processus composé d'une série d'opérations, plus spécifiquement une suite d'évaluations<sup>993</sup> cognitive et axiologique puis de la communication de ces évaluations. Cette série d'opérations constitue un ensemble d'actes de langage divers, c'est-à-dire d'unités pragmatiques minimales consistant en la réalisation d'une ou plusieurs actions. Et, à chaque sorte d'opération, ou acte(s) opéré(s) par le discours de reconnaissance, correspond un type d'exigence. Autrement dit, ma réflexion se propose de suivre, de manière théorique, les étapes logiques du processus examiné. J'établirai également, au sein de cet idéal-typique, à qui ces obligations ou exigences reviennent ou sont dues. Toutes ces exigences, qu'elles concernent des obligations juridico-politiques à remplir ou des attitudes, des paroles ou des émotions appropriées à adopter, constituent les visées perlocutoires canoniques de l'acte de langage que compose la reconnaissance-admission idéal-typique de crime contre l'humanité.

Au niveau cognitivo-épistémique, la reconnaissance-admission de crime contre l'humanité idéal-typique, à savoir l'énoncé collectif du type « nous reconnaissons  $\alpha$  comme un crime contre l'humanité », comporte les opérations suivantes, autrement dit accomplit les actes suivants :

\* *celle d'identifier un fait et de l'évaluer comme contra-normatif*. Il s'agit donc d'une identification d'événements historiques qui se sont déroulés dans un contexte historico-géographique précis et dont les différentes actions ont été évaluées comme des exactions, des actes de violence commis par des sujets humains à l'encontre d'autres sujets humains. Ces actions et leurs conséquences sont jugées, après examens des faits, comme *contrevenant à un certain nombre de lois positives, de règles de conduite, de conventions internationales, et de valeurs de référence* prévalant dans le contexte au sein duquel évoluent les sujets reconnaissants ( $x$  ou  $x-e$  ou  $z$  dans le cas de reconnaissance tardive ou post-générationnelle des faits) et dont *a priori* ils admettent la validité légale ou la légitimité morale. Ces identification et attribution de valeur confèrent à l'acte sa dimension à la fois assertive/déclarative et exercitive, d'après la taxonomie de Austin. En effet, ce type d'actes d'après le philosophe consistent à formuler un jugement (positif ou non) sur une

---

993 Pour rappel, nous employons la notion d'évaluation dans son sens large, à savoir : une méthode d'estimation qui consiste en la mise en rapport et la comparaison de deux ou plusieurs éléments permettant d'effectuer une identification ou une estimation d'une chose ou d'un objet.

conduite ou une justification. Ici, cet acte de langage comporte une « évaluation de », un « jugement sur », les conduites de certains membres d'un groupe dans un contexte spécifique et leurs conséquences. Ces identification et évaluation peuvent être opérées par le ou les coupables eux-mêmes ( $x$ ) [dans l'exemple du chapitre suivant : le gouvernement fédéral canadien, les Églises] ou par un Reconnaisant extérieur aux faits ( $x-e$ ) [cela pourrait être un autre État ou les Nations-Unies] ou par ce que nous avons nommé le sujet Tiers ( $z$ ) [organisations non gouvernementales ; l'ensemble de la société civile canadienne], voire, dans certains cas, par les victimes ( $y$ ) [les peuples et Nations Autochtones] ou par les quatre entités à la fois. Cependant, dans la réalité, elle incombe la plupart du temps à des Reconnaisants extérieurs ( $x-e$ ) ou le sujet Tiers ( $z$ ) et ce pour plusieurs raisons. La première est que, souvent, les faits identifiés et évalués sont encore en cours au moment de la première énonciation (souvent journalistique) de cette reconnaissance-admission. La seconde est que, la plupart du temps, les victimes sont dans l'incapacité physique et psychologique de pouvoir témoigner des faits subis, soit parce qu'elles sont mortes, soit parce qu'elles ne disposent pas des moyens matériels nécessaires à un témoignage, soit parce qu'elles ne sont pas, pour des raisons psychologiques, en mesure de témoigner.

\* Dans certains cas, et suite aux sous-opérations mentionnées, celle, pour les reconnaissants ( $x$ ,  $x-e$  ou  $z$ ) de *rétablir, via l'assertion, l'effectivité, la vérité de faits qui furent omis, cachés ou niés*. En effet, ce type particulier d'exactions catégorisées comme des « crimes contre l'humanité » sont, dans la plupart des cas des actions controversées, car souvent difficilement documentées. Difficulté due au fait qu'elles ont, dans de nombreux cas, eu cours dans des zones de guerre échappant à un contrôle externe aux belligérants ou au contrôle international ; zones où les mal-fauteurs exerçaient une violence armée continue sur des populations plus ou moins sans défense et que ces dernières ne possédaient pas les moyens (temps/occasion/liberté de mouvement ; communication) de communiquer sur ces événements. À ce niveau, l'énoncé contribue à corriger, médiatement et théoriquement, la dissymétrie des rapports entre les victimes et les bourreaux. En s'instituant *témoins et juges*, les Reconnaisants tentent de rendre aux victimes, privées des moyens d'attester des faits, une possibilité de parole même si cette dernière demeure souvent indirecte.

\* *Celle d'accepter cette véridicité en soi et pour soi*. Par cet énoncé, nous l'avons vu, les sujets reconnaissants, qu'ils coïncident ou non avec le sujet coupable ( $x$  ou  $x-e$  ou  $z$ ) admettent la vérité matérielle de la connaissance de ces faits ainsi que la légalité ou légitimité de leur évaluation axiologique en même temps qu'ils affirment les faire leurs.

\* *celle de communiquer cette réévaluation d'une connaissance logiquement antérieure et par conséquent de lui octroyer une nouvelle existence ou le statut de connaissance vraie ou vérifiée*. Par l'expression de cet énoncé, les sujets reconnaissants rendent effective cette re-connaissance des faits passés, et du même coup, attribuent à ces derniers une nouvelle existence ou statut dans le domaine

de la connaissance. Dans les cas de déni ou d'occultation des faits par les coupables, nous pouvons aller jusqu'à dire que cette expression de la réévaluation des faits par les Reconnaisants leur confèrent une existence, le statut même de faits réellement passés, avérés, vérifiés. Nous pouvons situer ici l'origine du caractère performatif de l'acte de reconnaissance-admission de « faute ». Par cet acte, les Reconnaisants s'instituent à la fois comme *connaisseurs, juges et témoins* de ces faits dont ils ont logiquement pris connaissance, établi l'exactitude avant de les soumettre à une évaluation axiologique négative. Re-connaissance qui exige le partage de cette perspective postérieure, et parfois nouvelle, sur des faits passés.

→ Conséquemment, ce processus implique, par souci de cohérence logique, l'adoption d'un certain nombre d'actions, d'attitudes ou d'exigences cognitivo-épistémiques qu'il convient de poser ou d'effectuer de la part du Reconnaisant ( $x$ ,  $x-e$  ou  $z$ ) envers soit les victimes ( $y$ ), soit lui-même ( $x'$  ou  $x-e'$ ), le sujet Tiers ( $z'$ ) ou à l'ensemble de la collectivité humaine ( $H'$ ), voire dans certains cas envers les cinq entités simultanément. Ce que ces exigences accomplissent est la confirmation dans et par la pratique d'un certain nombre de normes et valeurs, de types épistémique, juridique et moral confirmées par l'énoncé qu'elles conditionnent, tels que : des règles de signification, des règles d'usage propre à des concepts, des réquisits normatifs de rationalité (cohérence/adéquation/portée/clôture déductive, etc.), les règles générales de l'enquête, etc. ; les vertus dites épistémiques (souci de vérité, objectivité, rigueur, autonomie, intégrité, partage du savoir etc.) ; les lois pénales interdisant le meurtre, les violences sexuelles de toute sorte, la torture, la déportation, les privations des libertés fondamentales ». Parmi ces obligations induites par l'énoncé de reconnaissance-admission figurent :

~ *Celle de l'énonciation publique des 'erreurs' dans la narration passée de l'histoire nationale d'un groupe ou internationale.* J'entends ici le terme de 'publique' dans le sens de communication explicite générale ou à grande échelle, nationale ou internationale, de l'information. Exigence d'autant plus forte lorsqu'il y a eu omission, secret ou négation des faits soit par le groupe reconnu coupable soit par l'ensemble de la communauté internationale pour des intérêts géopolitiques quelconques. Cette obligation de rétablissement de l'exactitude des faits revient directement aux sujets reconnaisants ( $x$ ,  $x-e$  ou  $z$ ), mais aussi indirectement à l'ensemble des membres actuels du groupe ( $z$ ), héritier de cette histoire et auxquels appartenaient ou appartiennent encore les reconnus comme coupables et aux institutions gouvernementales de ce groupe si ces derniers ne sont pas les sujets reconnaisants primaires. En effet, cette exigence de l'énonciation de l'évaluation négative de ces faits commis par des membres actuels du groupe reconnu comme coupables ou groupe Tiers ( $z$ ) est générée, médiatement, par la communication par le groupe reconnaisant ( $x$ ,  $x-e$  ou  $z$ ) de cette réévaluation de la connaissance des faits qui les concernent indirectement. Cette nécessité

épistémique est bien inhérente à l'acte même de la reconnaissance-admission sans laquelle ce dernier perdrait son effectivité et par là son sens et sa finalité mêmes. Elle est due aux victimes ( $y$ ) de l'acte fautif ou injuste et au groupe Tiers auxquelles elles sont rattachées ( $z'$ ), mais également au coupable lui-même s'il est l'énonciateur ( $x'$ ) en raison des exigences de cohérence discursive et des critères de vérité tant formelle que matérielle. Cette exigence de la validité et de la vérité du savoir, étant épistémique, est due, par extension, à l'ensemble de la communauté humaine ( $H'$ ), ce qui inclut aussi ( $x-e'$ ).

~ *Celle de rectifier ces « erreurs » ou de rétablir la réalité des événements, dans l'enseignement de l'histoire nationale ou mondiale par exemple.* Cette exigence cognitivo-épistémique revient aux Reconnaisants ( $x$ ,  $x-e$  ou  $z$ ) et, dans le cas où les Reconnaisants n'appartiennent pas au groupe Tiers ( $z$ ), cette exigence devient la leur indirectement et ce, toujours en raison de la communication publique de cette reconnaissance et au double critère de la vérité formelle et de la vérité matérielle. Cette exigence est bien entendu due aux victimes ( $y$ ), mais aussi à ( $x'$ ,  $x-e'$ ,  $z'$  et  $H'$ ).

~ *Celle de changer de perspective sur ces événements* : par exemple, ce qui était perçu comme des actes d'honneur doit dorénavant être compris et accepté comme des crimes. Cet impératif se situe à cheval entre le domaine cognitivo-épistémique et celui plus juridico-politique, car il consiste, aussi, en un changement de paradigme des normes juridiques et valeurs sociales ou morales qui prévalaient au moment des faits. Il correspond à la négation, à l'infirmité et à l'évaluation axiologique négative des normes juridiques ou sociales qui prévalaient comme critère aux actions jugées *a posteriori* contra-normatives. Il appartient aux sujets reconnaisants ( $x$ ,  $x-e$  ou  $z$ ) et, dans le cas d'une non-coïncidence entre ces derniers et le groupe Tiers ( $z$ ), il revient à ( $z$ ) par le fait même qu'il est concerné soit directement par la nécessité d'un changement du cadre juridique, sociopolitique et moral de ces normes si celui-ci n'a pas encore eu lieu, soit par l'affirmation comme sien de ce changement de paradigme si celui-ci lui est antérieur chronologiquement. Elle est due aux victimes ( $y$ ), mais aussi à ( $x'$ ,  $x-e'$  et  $z'$ ) et ce, pour les mêmes raisons que précédemment.

~ *Celle de limiter, encadrer, déconstruire, certaines attitudes nuisant à la compréhension conçue comme exacte du fait reconnu, telles que l'omission, le maintien d'un secret ou omerta, voire de tabous autour des faits.* Ce que nous visons ici ce sont en premier lieu les attitudes de déni de reconnaissance de la part des bourreaux. Car ce type d'attitudes de « camouflage » des faits pouvant aussi conduire à la reproduction des actes condamnés, cette obligation est inhérente à l'énoncé de reconnaissance-admission du crime du fait même qu'elle est contenue dans la définition de cette catégorie d'actes. Cette obligation est, comme la précédente, à cheval sur les domaines épistémique, juridico-politique et moral, car ce en quoi elle s'origine, à savoir l'identification et évaluation de faits comme contra-normatifs, ont été opérées en fonction de normes à la fois épistémiques, mais aussi, et simultanément, juridiques et morales. De même, à l'instar de la précédente, elle appartient

aux sujets reconnaissants ( $x$ ,  $x-e$  ou  $z$ ) et, dans le cas d'une non-coïncidence entre ces derniers et le groupe Tiers ( $z$ ), à ( $z$ ) lui-même puisqu'il correspond au groupe concerné par l'affirmation de la légalité et de la légitimité des normes d'après lesquelles les faits de son passé ont été identifiés et évalués. On pourrait y inclure des attitudes et propos dits de « négationnisme » puisque certains États<sup>994</sup> ont adopté des lois visant à condamner juridiquement les paroles ou les actes conçus comme contestataires. Cette obligation de contrôle de ce qui est aujourd'hui nommé « négationnisme » a fait débat, car son application juridique peut conduire à remettre en question, pour les chercheurs notamment, la liberté de questionner, interroger, chercher sur et autour des faits, en d'autres termes, de penser<sup>995</sup>. Toutefois, dans une perspective strictement épistémique, il nous semble que cette obligation, comme celle mentionnée en seconde position, est surtout celle d'un groupe particulier au sein de la communauté concernée et internationale, celui des chercheurs, penseurs, théoriciens - en premier titre, les historiens - auxquels il incombe de recueillir des informations et témoignages, sur ces faits passés, les interpréter, etc. Quoiqu'il en soit, elle dérive bien de l'évaluation de faits comme contra-normatifs. Elle est due aux victimes ( $y$ ), mais aussi à ( $x'$ ,  $x-e'$ ,  $z'$  et  $H'$ ) et ce, encore, pour les mêmes raisons que précédemment.

Au plan juridico-politique, cet énoncé réalise les opérations suivantes :

\* *Celle d'admettre la responsabilité juridique et politique de certains groupes, membres ou institutions, par rapport aux faits passés préalablement identifiés et évalués.* Ici, pointe ce que l'on peut nommer, selon la taxonomie de Austin, la dimension verdictive de l'acte de reconnaissance que représente l'énoncé dans la mesure où il émet un jugement, fonction de certaines normes juridiques et politiques, sur la responsabilité d'un groupe. Par cet énoncé, le Reconnaisant ( $x$ ,  $x-e$  ou  $z$ ) s'institue juge et confère le statut de coupable aux sujets reconnus (dans le cas d'une concomitance entre le Reconnaisant et le reconnu coupable,  $x'$ ) comme responsables d'actes qui contrevenaient à un certain nombre de lois, réglementations ou valeurs fondamentales. Parmi lesquelles, au niveau des lois positives : l'interdiction et donc le caractère tant illégal qu'immoral du meurtre, de la torture ; l'impératif de la protection des libertés fondamentales<sup>996</sup>, et de la dignité, niées dans ces

994 Cf. La France et la loi n° 90-615 du 13 juillet 1990, article 24-bis, dite « Loi Gayssot ». La Belgique et la loi du 23 mars 1995. Mais également l'Allemagne et l'article 130 du Code pénal de 1985 ; la Suisse et l'article 261-bis du Code pénal de 1994, etc. D'autres États, comme les Pays-Bas ou le Portugal envisagent la condamnation de tels propos si, et seulement si, ils portent une intention d'inciter à la haine raciale. On peut citer également : la Hongrie, Israël, le Liechtenstein, la Lituanie, le Luxembourg, la Pologne, la République tchèque, la Roumanie, la Slovaquie.

995 Ce débat ne présente pas d'intérêt pour notre réflexion, néanmoins il existe. Il est à la fois « académique » - il porte sur le rôle des historiens et leurs méthodes de recherche - et juridico-politique - il porte sur le respect ou non qu'il engendre de la liberté de pensée et d'expression ainsi que sur la toujours possible « instrumentalisation de l'Histoire » comme discipline. cf. Bertrams et De Broux, « Du négationnisme au devoir de mémoire : l'histoire est-elle prisonnière ou gardienne de la liberté d'expression ? », 75-134 ; Dubuisson, « L'incrimination générique du négationnisme est-elle conciliable avec le droit à la liberté d'expression », 135-152 ; Dhoquois, « Les thèses négationnistes et la liberté d'expression en France », 27-33 ; Bensoussan-Bursztein, « Négationnisme : état des lieux et perspectives critiques », 417-442. Grandjean, « La répression du négationnisme en Belgique : de la réussite législative au blocage politique », 137-160.

996 On appelle « libertés fondamentales » ou « droits fondamentaux » l'ensemble des droits subjectifs primordiaux de l'individu, assurés dans et par un État de droit, comme une démocratie. C'est une notion abstraite dont il n'existe pas de définition unanime. Les droits fondamentaux sont *grosso modo* constitués des « droits de l'Homme et du Citoyen », des libertés publiques d'un État, et parfois de nouveaux droits comme les garanties procédurales ou des réglementations relatives à l'environnement. Les droits fondamentaux peuvent être assurés de différentes manières : par des textes de natures juridiques diverses (Royaume-Uni), par la Constitution d'un État qui liste les droits garantis (Espagne, Allemagne), par une jurisprudence 'créatrice' de protections à partir de textes purement déclaratifs à l'origine (France). En France, par exemple, les principaux textes garantissant les droits fondamentaux sont : la *Déclaration des droits de l'Homme et du citoyen* de 1789 ; le *Préambule de la Constitution* de 1946, le *Préambule de la Constitution* de 1958, Convention européenne des droits de l'homme, *La Convention européenne de sauvegarde des droits de l'Homme et des libertés*

actes ou dont les victimes étaient privées au sein de ces derniers (entre autres : le droit à la vie, à la dignité, la liberté de culte, la liberté de communication, la protection de la sphère privée, la liberté de circulation, la garantie de la propriété, etc. Schématiquement, ces libertés correspondent dans un État démocratique aux « libertés publiques »<sup>997</sup>) ; des garanties de l'État de droit également niées (le droit à l'égalité de traitement, l'interdiction de l'arbitraire dans le traitement le droit d'accès à un traitement juridique etc.) ; du droit humanitaire international tel que formulé par le Comité International de la Croix-Rouge ; le droit conventionnel de l'humanisation des conflits armés, appelé aussi droit de Genève, etc. Au plan des valeurs morales niées dans ces actes, celle à laquelle est conféré un statut fondamental et universel correspond principalement à l'exigence morale du respect de la dignité de chaque être humain. C'est ici qu'apparaît le plus clairement le lien entre la reconnaissance-admission de faute - ici spécifiquement de « crimes contre l'humanité » - et les principes normatifs de la liberté et de la dignité humaines qui lui servent non seulement de fondement théorique, mais aussi de finalité pratique. Est identifié, compris et jugé comme un crime contre l'humanité ce qui contrevient à l'exercice et au respect d'un certain nombre de libertés fondamentales individuelles et au moins d'une valeur morale dont la victime générale et indirecte est l'humanité. Afin de ne pas perdre notre lecteur, nous approfondirons ce point après cette analyse de l'énoncé et des obligations qu'il comporte.

\* *Celle d'admettre - lors d'actes de reconnaissance ayant lieu après une période, plus ou moins longue de déni de la part des auteurs du méfaits - la responsabilité du déni*, et durant toute sa durée, des membres coupables et des institutions du groupe auxquels ils se rattachaient lors de ce dernier. Cette admission est le fait des Reconnaisants qu'ils soient (x, x-e ou z).

\* *Celle d'affirmer et de confirmer l'ensemble des normes référentielles, susmentionnées, servant à évaluer le fait reconnu comme contre-normatif*. Ces deux actes contenus dans l'énoncé de reconnaissance sont *de facto* quoiqu'implicitement posés par les Reconnaisants, (x, x-e ou z). Dans

---

*fondamentales* ; la *Charte de l'environnement* (incluse dans la *Constitution* depuis 2005). Au niveau international, les droits fondamentaux sont protégés de manière limitée. Si une majorité des libertés fondamentales est reconnue, les textes ayant une valeur impérative et générale sont rares. Les principales initiatives internationales en matière de libertés fondamentales sont les suivantes. Assemblée Générale des Nations Unies, *La Déclaration universelle des droits de l'Homme* de 1948 adoptée par l'Assemblée Générale des Nations Unies à Paris par la résolution 217 A (III) est la première consécration de ces droits dans l'ordre juridique international. Cependant cette déclaration n'a pas de réelle portée juridique. Pour acquérir une force obligatoire, les droits de l'homme devront attendre le *Pacte international relatif aux droits économiques, sociaux et culturels*, adopté le 16 décembre 1966 par l'Assemblée générale des Nations unies ainsi que le *Pacte international relatif aux droits civils et politiques* adopté la même année. Parmi ces initiatives internationales figurent également : Assemblée générale des Nations Unies, *Déclaration universelle des droits de l'Enfant* de 1989 ; la *Convention contre la torture et autres peines ou traitements cruels, inhumains ou dégradants* de 1984 ; la *Convention sur l'interdiction des mines antipersonnel* ou *Convention d'Ottawa* de 1997. Plus localement, au sein de l'Union européenne, comptent : Parlement, Conseil et Commission européens, *La Charte des droits fondamentaux* de 2000 ; pour les États Américains, *La Déclaration américaine des droits et des devoirs de l'Homme* de 1948, la *Convention américaine relative aux droits de l'homme* ou *Pacte de San José* de 1969 ; pour l'Union africaine, de la *Déclaration africaine des droits de l'homme et des peuples* de 1981.

997 Les « libertés publiques » désignent l'ensemble des droits et des libertés individuelles et collectives garantis par des textes législatifs et donc par un État de droit. Les libertés ne sont dites « publiques » que si cet État intervient pour les reconnaître et les aménager, quel que soit de l'objet de cette liberté. Les libertés publiques sont donc une traduction dans le droit positif des *Droits de l'Homme et du Citoyen* et des droits fondamentaux. Dans un État de droit, la protection juridique qui est conférée aux libertés publiques établit et organise leur inviolabilité. Face à un État qui détient l'autorité, la notion de libertés publiques impose à l'État possédant « le monopole de la violence physique légitime » des limites à ses prérogatives en le soumettant à des normes juridiques. C'est le respect de ces limites qui fonde la légitimité du pouvoir et caractérise une démocratie. En France, le cadre général des libertés publiques peut être défini en s'appuyant sur la *Déclaration des droits de l'Homme et du citoyen* du 26 août 1789 ; le *Préambule* de la *Constitution de la IV<sup>e</sup> République*, le *Préambule* de la *Constitution de la Ve République* de 1958 ; les articles 1, 2, 3 et 66 de la *Constitution* de la Ve République. Il n'y a pas, dans le droit français, une définition précise des libertés publiques. Elles sont abordées et traitées dans de multiples textes législatifs. Leur liste est donc difficile à établir et leur classification peut être sujette à discussion. Toutefois, nous pouvons en citer quelques-unes : le droit à la vie, la liberté de circulation, la liberté de domicile, des garanties juridiques contre toute détention, arrestation ou pénalité non prévue par la loi, la liberté de l'intimité (invocabilité du domicile et de la correspondance), la liberté d'association et de réunion, la liberté de manifestation, la liberté de conscience, la liberté d'enseignement, la liberté de pensée, la liberté d'expression, la liberté de la presse, la liberté économique (d'entreprise, du commerce et de l'industrie, de la concurrence, etc.), la liberté du travail et le droit de grève, la liberté syndicale.

et par cette opération, les Reconnaisants s'instituent co-auteurs des normes et co-producteurs des valeurs du groupe sociopolitique au sein duquel ils évoluent.

→ Du même coup, cet énoncé correspond à un acte promissif/commissif selon la classification de Searle dans la mesure où il engage le locuteur, ici les Reconnaisants, vis-à-vis d'actions ou de conduites à adopter envers ses interlocuteurs. Comme les obligations mentionnées précédemment, ces dernières découlent de la confirmation des principes normatifs (lois positives : ensemble des réglementations de protection des libertés fondamentales ; règles et valeurs morales : respect de soi et d'autrui, dignité humaine, honnêteté, compassion, entraide) qui conditionnent le processus de reconnaissance-admission. À ce niveau, cet acte de langage implique des obligations juridico-politiques et morales non seulement de la part du locuteur ou énonciateur (qui peut être  $x$ ,  $x-e$  ou  $z$ ), mais également, pour certaines d'entre elles, des destinataires de l'acte à savoir les membres-victimes et les membres-bourreaux si ceux-ci ne font pas partie des membres reconnaisants :

~ *Celle d'identifier, de juger et de punir les malfaiteurs de l'époque du drame*, quand cela est encore possible. Ces obligations juridiques et judiciaires sont celles des Reconnaisants ( $x$ ,  $x-e$  ou  $z$ ) et sont dues, en premier lieu, aux victimes ( $y$ ) et aux coupables non énonciateurs de l'acte auxquels il importe de redonner un statut de sujets de droit et de Personne - donc des droits effectifs et une dignité -, mais également, quoique implicitement, à eux-mêmes ( $x'$ ,  $x-e'$  ou  $z'$ ) puisqu'une reconnaissance de crime et leur statut de co-auteurs des normes et co-producteurs des valeurs qu'elle réalise, seraient rendus caduques sans cet impératif ou devoir de punir les malfaiteurs - punition qui revient à ces derniers *de jure* en tant que sujet de droits d'un État et que Personne. Allons plus loin encore, de par la réciprocité phénoménale des droits et devoirs - et d'autant plus lorsqu'elle est pensée comme l'effectuation de leur congruence conceptuelle - lorsque les droits d'un seul individu au sein du groupe sont niés, bafoués dans la pratique, ce sont également ses devoirs qui disparaissent : ne possédant plus de droits positifs, il n'a *de facto* plus de devoirs. De même, conceptuellement, lorsque je nie ou refuse à autrui l'exercice de l'un de ses droits, c'est aussi à moi-même que je le refuse puisque je nie ou refuse le devoir - corrélatif et réciproque de ce droit - qui m'incombe et, niant mon devoir, je perds mon droit. Étant donné que la victime « générale » et indirecte de ces crimes est l'humanité, cette obligation lui est également due ( $H'$ ).

~ *Celle - qui découle, comme la précédente de la « définition » même du crime contre l'humanité - de mettre en place des dispositifs œuvrant pour la prévention* de ce genre de actes inhumains. Ces dispositifs peuvent-être divers : organismes de prévention, campagnes d'information, programmes scolaires spécifiques etc. En dehors des dispositifs de type matériel, il existe des obligations de type juridiques contenues dans l'énoncé par l'inclusion de la notion de « prévention » et découlant de ce dernier parmi lesquelles : des réformes juridiques et

institutionnelles ; la révision des normes et valeurs fondatrices de la collectivité concernée par les faits, etc. Nous les abordons dans ce qui suit. Cette obligation est, évidemment, la responsabilité des Reconnaisants ( $x$ ,  $x-e$ ,  $z$ ) et de l'ensemble de la collectivité concernée ( $z$ ), mais elle déborde les devoirs de ces collectifs particuliers dans la mesure où, suite à la caractérisation de 'fléau menaçant l'humanité', elle concerne cette dernière dans son entièreté, c'est-à-dire l'ensemble des communautés humaines ( $H$ ). Elle est due à ces mêmes entités à des degrés et de manière différente : à ( $x'$  et  $z'$ ) directement, car ils sont concernés immédiatement par les faits ; et à ( $x-e'$  et  $H'$ ) indirectement.

~ Celle d'opérer des réformes juridiques et institutionnelles au sein du groupe concerné par les faits, c'est-à-dire de :

- modifier ou supprimer des lois positives figurant dans les textes de droit (Constitution, Code civil ou pénal) d'un groupe politique qui prévalaient lors des crimes commis et que la reconnaissance-admission rend illégitimes, caduques, comme des lois ségrégationnistes, des lois permettant l'exploitation à des fins économiques ou sexuelles de certains membres du groupe en raison de leur appartenance ethnique, culturelle ou religieuse. Par exemple, la révocation des lois de l'apartheid en Afrique du Sud en 1991 est l'une des réformes entraînées par une reconnaissance-admission de l'illégitimité de ces lois, c'est-à-dire de leur caractère limitant des libertés fondamentales de tout un pan de la population Sud-Africaine sur un critère ethnique.
- d'élaborer des lois ou règles juridiques pour la mise en place de programmes d'aides et de protection des victimes ou le renforcement pratique du principe d'égalité de statut et d'opportunité (chances) des membres ;

Cette obligation de réformes institutionnelles incombe d'abord aux Reconnaisants membres de la collectivité de laquelle ces méfaits se sont déroulés (donc surtout  $z$  voire  $x$  dans le cas où d'anciens coupables sont encore au pouvoir), plus spécifiquement à son gouvernement et ses institutions. Lorsque le Reconnaisant est extérieur ( $x-e$ ) au groupe au sein duquel se sont déroulés ces crimes, l'obligation paraît *de facto et de jure* moins forte, car ses conditions de réalisation sont amoindries. Et ce, parce qu'un groupe extérieur (autre État ou communauté) ne possède ni la légitimité (principe de souveraineté nationale oblige) ni les moyens matériels d'effectuer ces réformes (principe de non-intervention). Toutefois, cette obligation est bien conséquente à l'énoncé de reconnaissance et aux actes qu'il réalise. Pour les mêmes raisons que la précédente elle est due aux mêmes entités : directement aux victimes ( $y$ ) et à la collectivité concernées ( $x'$  et  $z'$ ) et médiatement via l'énonciation du crime contre l'humanité à son énonciateur et à l'entièreté de la communauté humaine qui est l'« objet général » de ce type de crime ( $x-e'$  et  $H'$ ).



~ Celle - qui correspond en un certain sens à la condition de possibilité des deux précédentes - de la ré-affirmation et de l'inscription dans le droit positif du principe d'égalité de tous les membres de la collectivité. Il s'agit donc, plus spécifiquement, de l'affirmation du principe fondamental des rapports intersubjectifs à savoir l'inscription dans les lois de la considération d'autrui comme un autre soi-même, à savoir une Personne : juridiquement, un agent autonome et sujet de droits et de devoirs. Elle correspond à la réalisation dans les pratiques institutionnelles d'une conception de l'autre comme d'un individu libre et digne, réalisation qui permet en retour la liberté et la protection de l'intégrité de chacun.

Ces exigences de réformes institutionnelles et d'inscription dans le droit du principe d'égalité et de la notion de dignité de tous les membres de la collectivité incombent d'abord aux Reconnaisants membres du groupe au sein duquel ces méfaits se sont déroulés, plus spécifiquement à son gouvernement et ses institutions (donc surtout  $z$  voire  $x$  dans le cas où d'anciens coupables sont encore au pouvoir). Lorsque le Reconnaisant est extérieur ( $x-e$ ) au groupe concerné par les faits, l'obligation paraît *de facto et de jure* moins forte, car ses conditions de réalisation sont amoindries. Et ce, parce qu'un groupe extérieur (autre État ou communauté) ne possède ni la légitimité, ni les moyens juridiques d'effectuer ces réformes (principe de souveraineté nationale oblige ; voire, principe de non-intervention). Toutefois, ces obligations sont bien conséquentes à l'énoncé de reconnaissance et aux actes qu'il réalise. Nous les considérons comme une composante de sa *visée perlocutoire canonique*<sup>998</sup>. Elles sont dues aux victimes ( $y$ ) et ( $x'$  et  $z'$ ) de manière directe, mais aussi, indirectement à ( $x-e'$  et  $H'$ ).

~ celle, conséquente aux trois précédentes et à leur effectuation, de remplir certaines obligations matérielles telles que, l'établissement d'organisations publiques ou privées sous contrat donnant lieu, selon le contexte, à :

- des restitutions individuelles ou collectives des biens confisqués lors des faits jugés
- des mesures d'indemnisation financières individuelles ou collectives pour les victimes
- des programmes d'aide à l'emploi, à l'accès à l'éducation, aux soins de santé (physique et psychologique) des victimes et leurs proches

Elles appartiennent en propre à ( $x$  et  $z$ ) et sont dues matériellement et directement à ( $y$  et  $z'$ ). Toutefois, comme elles découlent de l'énoncé de reconnaissance, elles reviennent aussi, indirectement à ( $x-e$ ). Elles sont dues, indirectement, et en tant que corrélatif de leur devoir de réparation à ( $x'$ ), ainsi qu'à ( $x-e'$  et  $H'$ ) de par l'énonciation de la reconnaissance et son objet mêmes.

---

<sup>998</sup> Visée perlocutoire attribuée par convention à un acte de langage. Bien entendu, les énoncés de reconnaissance n'ayant point fait, à ma connaissance, l'objet d'analyses linguistiques spécifiques, cette caractérisation de « canonique » relève de mon jugement.

~ *Celle de revoir les fondements ou principes fondateurs mêmes des Nations fautives* : il revient aux institutions gouvernementales ainsi qu'aux membres du groupe héritier de ces faits (z) de se questionner sur la légitimité de leurs fondements institutionnels et politiques et, à terme, d'en proposer une réforme et une reformulation si certains principes ou valeurs sont encore présents dans certains textes fondateurs (entre autres, Constitution ; Charte des valeurs ou des libertés fondamentales) ou si les nouveaux principes à partir desquels l'acte de reconnaissance a été énoncé n'y figurent pas explicitement. Ici, nous visons surtout ce que l'on peut considérer comme des idéologies dominantes (suprématie d'une race, d'une culture ou d'une religion, colonialisme, impérialisme, etc.) qui ne figurent pas toujours explicitement dans des textes juridiques d'une collectivité érigée en État, mais qui traversent ses textes dits « fondateurs ». C'est le cas de nombreux textes fondateurs des États-Unis d'Amérique qui font de la religion chrétienne l'une des valeurs centrales de la collectivité ; ou encore des notions d'honneur ou de supériorité de la race au sein des cultures, mais aussi des législations, allemande et japonaise et au nom desquelles certains actes criminels furent commis lors de la Seconde Guerre mondiale. Cette révision des mythes fondateurs d'une collectivité incombe à la totalité des membres de la collectivité en question et à ses institutions (z), incluant les membres coupables des faits incriminés. Elle est due à l'ensemble des membres de la collectivité (z') en sus des membres victimes (y).

→ Enfin, l'ensemble des actes accomplis par l'énoncé de reconnaissance-admission de crime contre l'humanité implique également des exigences morales au niveau des attitudes, paroles et émotions qu'il est approprié de poser, énoncer et ressentir suite à cette énonciation. Il nous paraît plausible de les qualifier de « naturelles<sup>999</sup> » dans la mesure où elles ne sont pas nécessairement sanctionnables par le droit positif, mais sont générées par des pratiques sociales souvent renforcées institutionnellement :

~ *Celle de faire amende honorable* ou de formuler des excuses aux victimes. Cet impératif revient aux Reconnaisants (x, x-e, z) ainsi qu'à la collectivité héritière (z) de ces faits passés et ses institutions au nom de ses membres et institutions fautifs. Il est dû aux victimes certes, mais également à l'ensemble de (z) qui aspire à la création d'un lien social organique, autrement dit à une paix sociale nécessaire à son développement tout autant économique que politique ou moral. Cet impératif est la condition de possibilité même d'une cohésion sociale pour des collectivités qui ont

---

999 J'emprunte cette notion au droit français des obligations. Celle-ci trouve son fondement textuel dans le Code civil à l'article 1302. L'obligation naturelle, à la différence de l'obligation civile, n'est pas juridiquement obligatoire mais, produit, dans certaines circonstances des effets juridiques. Elle ne peut donc pas faire l'objet d'une exécution forcée mais seulement l'objet d'une exécution volontaire. Le domaine d'application de l'obligation naturelle est double : elle se rencontre soit en présence d'une obligation civile imparfaite (c'est-à-dire nulle ou éteinte), soit en présence d'un devoir moral (comme pour une sœur de loger son frère sans domicile ; pour quelqu'un qui a commis un dommage ne répondant pas aux conditions de la responsabilité civile à indemniser malgré toute la victime, etc.). La qualification d'obligation naturelle pour une obligation civile imparfaite ou un devoir moral, ne revêt pas un intérêt seulement théorique mais présente un intérêt très pratique. Et ce parce que l'obligation naturelle est susceptible de se transformer en obligation civile : par exemple lorsque le débiteur a exécuté l'obligation naturelle ou s'est engagé à l'exécuter. En effet, l'ordonnance du 10 février 2016, prévoit à l'article 1100 du Code civil que des obligations « peuvent naître de l'exécution volontaire ou de la promesse d'exécution d'un devoir de conscience envers autrui ». La seconde situation correspond bien, il me semble, au cas des obligations contenues dans l'énoncé de reconnaissance-admission analysé.

été traversées par des « crimes contre l'humanité » dans la mesure où il constitue l'effectuation, l'impression, dans la pratique, de la reconnaissance-admission de « faute » et par là même la condition de possibilité du pardon. Là où il n'y a pas de faute (reconnue), il ne peut y avoir de pardon (effectif) et les tensions qui traversent ces collectivités sont condamnées à le traverser encore. Étant donné que la victime « générale » et indirecte de ce genre de crime est l'humanité, elle est due également à cette dernière ( $H'$ ).

~ *Celle de suivre un comportement de déférence, de respect*, envers la souffrance d'autrui - autrement dit de *la prendre en considération* dans l'effectuation des divers dispositifs compensatoires mis en place pour répondre à l'injustice et à la faute commise - comme : faire preuve d'empathie envers les victimes et leurs proches ou *sa réciproque qui serait celle bannir certaines attitudes telles que le mépris ou l'indifférence* envers cette même souffrance. Cette obligation correspond à une conséquence que l'on peut qualifier de directe, ou de visée perlocutoire canonique, de l'énoncé de reconnaissance-admission de crime contre l'humanité étant donné que l'acte produit par ce dernier est l'identification et l'admission comme réelle, comme vraie, d'une souffrance des victimes. Elle appartient aux Reconnaisants ( $x, x-e, z$ ) ainsi qu'à la collectivité héritière de ces faits passés et ses institutions au nom de ces membres et institutions fautifs. Elle est due, comme les précédentes, aux victimes ( $y$ ), mais aussi à l'ensemble de leurs proches.

~ *celle d'adopter une attitude d'ouverture, de compréhension et d'écoute face aux témoignages*<sup>1000</sup> des victimes. Cette exigence revient, comme la précédente, aux Reconnaisants ( $x, x-e, z$ ) ainsi qu'à la collectivité héritière de ces faits passés et ses institutions au nom de ces membres et institutions fautifs. Elle est due, comme la première, aux victimes ( $y$ ), mais aussi à l'ensemble des membres de la collectivité ( $z'$ ). Elle est due à l'ensemble de l'humanité ( $H'$ ) puisque cette dernière est la victime générale du crime, mais aussi, et ne serait-ce que, parce qu'elle constitue la condition de possibilité du recueil de témoignages et d'informations concernant ces faits passés et souvent occultés, autrement dit, qu'elle est un des moyens de la constitution d'un savoir sur ces faits de l'histoire humaine.

~ *Celle d'adopter un discours ou des attitudes de blâme ou de louange* : blâmer les actions contrevenant aux principes normatifs référentiels ; louer celles qui affirment et renforcent ces derniers. Elle appartient aux Reconnaisants ( $x, x-e, z$ ) ainsi qu'à la collectivité héritière de ces faits passés et ses institutions au nom de ces membres et institutions fautifs. Elle est due aux coupables, mais également aux membres qui se sont opposés à ces crimes et ce qu'elle que soit la forme que cette opposition a revêtue durant les faits. Elle a également pour destinataire tous les membres de la communauté ( $z'$ ) et l'ensemble de l'humanité ( $H'$ ) dans la mesure où elle peut permettre la prévention d'autres crimes du même genre.

---

<sup>1000</sup> Sur ce point, cf. Stover et Weinstein, *My neighbor, my enemy. Justice and community in the aftermath of mass atrocity* et Stover, *The witnesses. War crimes and the promises of justice in the Hague*.

~ Celle de la remise en question des certaines normes et valeurs prévalant chez les membres coupables et corrompant les rapports du groupe. Par exemple, redéfinir les notions d'honneur (cf. le cas des « femmes de réconfort » de l'armée Japonaise) ou exclure, par l'éducation, celle de supériorité de certains membres sur d'autres (idéologies suprémacistes, révision des discours identitaires)

~ Celle de l'introduction d'un devoir, aussi bien collectif qu'individuel, de mémoire<sup>1001</sup>. Cette obligation est contenue dans l'énoncé même de la reconnaissance de crime contre l'humanité puisqu'elle est inhérente à sa formulation internationale. Elle revient aux Reconnaisants ( $x, x-e, z$ ), mais également aux victimes ( $y$ ) ici et à l'ensemble de la communauté internationale ( $H$ ) et elle est due à tous ( $y', x', x-e', z', H'$ )

~ Celle de l'élaboration de dispositifs compensatoires symboliques, tels que l'érection de statues ou d'inscriptions commémoratives, la fondation de musées, l'établissement de jours de commémoration nationale, la publication de livres-témoignages, l'adoption publique ou privée de symboles commémoratifs (rubans, figurines, etc.). Étant donné que cette dernière exigence est liée au devoir de mémoire, elle revient et est due aux mêmes entités que la précédente.

Ainsi, l'énoncé de reconnaissance-admission de « faute » implique bien - de par la nature normative du processus d'évaluation axiologique de faits qu'il constitue - un certain nombre d'exigences, composées de mesures et réformes juridico-politiques à entreprendre, d'attitudes (paroles/comportements/gestes) et d'émotions qu'il convient d'accomplir, d'adopter et de ressentir conformément aux principes normatifs (juridiques, sociopolitiques ou moraux) servant de référence à cette évaluation et dont cet acte vient confirmer la validité (juridique, sociopolitique ou morale). Ces exigences découlent de l'énonciation même de la reconnaissance-admission de « faute », elles lui sont inhérentes et lui confèrent son caractère performatif ainsi que sa dimension perlocutoire. La nature de ces exigences dépend de la catégorie du principe qu'elles viennent, dans et par la pratique - donc, dans et par leur accomplissement - confirmer et effectuer. C'est pourquoi, il nous semble pertinent de penser l'acte de reconnaissance-admission de « crime », puis, par extension, d'« injustice » doublée de « faute », à la fois comme correspondant à un *changement de cadre normatif, aussi bien social et juridico-politique que moral* et comme imposant ce dernier de par son caractère d'obligation éthique. Il peut correspondre également à la restauration d'un cadre normatif auquel le crime a contre-venu : par exemple, un État de droit peut basculer, pendant un laps de temps déterminé, dans une dictature et lorsque cette dernière est abolie, rétablir le paradigme démocratique qui le structurait avant la modification du régime. Dans la « faute », ou le « crime »,

---

<sup>1001</sup> Sur l'importance de la mémoire et de l'expérience pour l'agir, cf. Siep, « Souvenir et expérience. Quelques réflexions en rapport avec l'idéalisme allemand », 99-112.

le principe universel - de la liberté et dignité de chacun -, servant de fondement et de fin à la reconnaissance-admission, a été nié, contredit, transgressé. En réaffirmant la validité et la légitimité de ce principe constitutif, puis en rétablissant - via la réalisation des obligations qu'il contient - l'effectivité des lois positives et des valeurs morales qui lui sont conséquentes, l'énoncé de reconnaissance-admission de « faute » (i) permet la restauration ou l'adoption de cet impératif comme cadre normatif des pratiques envers les victimes en particulier puis autrui en général et (ii) appelle les bourreaux, dans le cas d'une non-coïncidence entre ces derniers et les reconnaissants, à adopter ce paradigme normatif, à le réaliser dans leur pratique avec autrui. Notons enfin que l'énoncé de reconnaissance-admission rétablit au sein des relations entre les personnes qu'il concerne une réciprocité - qui, dans le crime, avait disparue - de statut, celui de Personne. Une idée ici est la suivante : par l'effectuation des implications normatives contenues dans l'énoncé de reconnaissance-admission telles que rétablissement de droits positifs, prise en charge économique et sociale, etc., il est possible que soit également rétablie, moyennant une inscription suffisante dans le temps et des moyens adaptés aux besoins des victimes, une symétrie, non pas seulement juridique ou formelle, mais également matérielle.

Cette analyse, aussi générale et succincte soit-elle, nous a permis de mettre en évidence au moins quatre points essentiels et qui permettent de confirmer notre hypothèse, à savoir que la reconnaissance-admission de faute/responsabilité - et plus spécifiquement celle de crime contre l'humanité - constitue un type particulier d'acte communicationnel dans la mesure où elle correspond à une obligation éthique. Le premier élément est (i) que cet acte correspond clairement à une pratique normative intersubjective. Les deux autres éléments qui nous permettent de mettre en lien avec l'obligation éthique sont, qu'au sein d'un tel énoncé de reconnaissance-admission, il existe bel et bien : (ii) une mise en rapport d'un certain nombre d'attentes normatives et de réseaux de normes institutionnalisées ; (iii) ainsi qu'une corrélation conceptuelle entre les droits et les devoirs dont la réciprocité phénoménale - qu'il exprime et contient - est l'effectuation. La dernière caractéristique (iv) - sur laquelle nous souhaitons brièvement revenir - est que ce type spécifique d'acte communicationnel constitue, comme les obligations éthiques, une confirmation et une condition d'augmentation d'une conception communicationnelle/intersubjective de la liberté. Nous avons souligné plus haut que c'est surtout au niveau des actes de type juridico-politiques qu'il opère que le caractère de l'énoncé de reconnaissance-admission de « faute » comme obligation éthique est révélé le plus distinctement. En effet, nous pensons que la reconnaissance-admission de « faute » en général, mais surtout celle de « crimes contre l'humanité » en particulier est un acte paradigmatique. Et ce, dans la mesure où, à travers (i) les différentes normes et valeurs qui conditionnent l'énoncé de reconnaissance-admission et via (ii) l'accomplissement des obligations qui découlent des premières, c'est, plus fondamentalement, un principe universel - fonctionnant

comme un méta-paradigme - qui est affirmé, accepté et effectué dans et par cet acte de langage. Développons.

Rappelons d'abord que l'énoncé de reconnaissance-admission de crime contre l'humanité revient à attribuer une responsabilité juridique et politique d'abord, morale ensuite, de certains groupes, membres ou institutions, par rapport à des faits passés, d'accepter et d'exprimer cette admission d'attribution. Ces événements ont été préalablement identifiés et évalués comme contrevenant à un certain nombre de normes. Parmi ces normes, figurent explicitement, dans la définition du crime contre l'humanité, les lois positives figurant dans les codes pénaux nationaux telles que l'interdiction du meurtre ; de la torture ; de l'esclavage ; de toute forme de violence sexuelle (viol ; prostitution, grossesse ou stérilisation forcées) ; de la persécution de groupe pour des motifs politique, racial, ethnique, culturel, religieux, sexiste ; des disparitions forcées ; de pratique d'apartheid. C'est pourquoi il est possible de dire que l'énoncé de reconnaissance-admission de ce type de crime correspond à l'admission, à savoir l'acceptation et la confirmation, de la légalité et, implicitement, de la légitimité, de ces lois (nationales) qui, en définitive, visent toutes à protéger les libertés fondamentales individuelles<sup>1002</sup> dites « publiques » telles que le droit à la vie et à la dignité ; la liberté de circulation ; de domicile ; des garanties juridiques contre toute détention, arrestation ou pénalité non prévue par la loi ; la liberté de l'intimité (inviolabilité du domicile et de la correspondance) ; d'association et de réunion ; de manifestation ; de conscience ; d'enseignement ; de pensée ; d'expression ; la liberté de la presse ; la liberté économique ; la liberté du travail et le droit de grève, etc. De plus, la communication ou expression de cette admission, nous l'avons vu, contient et appelle un certain nombre d'obligations. Et ce, parce que logiquement, l'affirmation et l'inscription de ces libertés publiques dans la pratique sont des conditions nécessaires, des conditions de possibilité, de leur effectivité. Apparaît ici, distinctement, le caractère impératif de la réalisation de ces dernières (punition/réparation, prévention) pour que l'acte de langage soit complet : en effet, si ces obligations juridico-politiques ne sont pas rendues effectives, cet énoncé perd non seulement sa validité, sa cohérence, n'appliquant pas ce qu'il affirme, mais également son intérêt, ne réalisant pas sa finalité ultime. En effet, il est tout autant - lorsque les obligations de punition des coupables et de prévention d'infractions similaires qu'il contient sont réalisées - l'effectuation, dans des pratiques institutionnalisées, de ces lois instituant les libertés qu'elles ont pour fonction de protéger, que la confirmation de leur valeur positive et expressive de ce qui est compris comme distinctif - via l'emploi explicite du complément (d'objet indirect) d'intérêt<sup>1003</sup>

---

<sup>1002</sup> Nous nous appuyons, pour énumérer les différents droits fondamentaux - dont la Personne bénéficie, de par son appartenance à la communauté humaine, et qui, en bout de ligne, sont à protéger - sur les mêmes textes que précédemment, à savoir : La *Déclaration universelle des droits de l'Homme* de 1948 ; La *déclaration américaine des droits et des devoirs de l'homme* de 1948 ; Le *Pacte international relatif aux droits économiques, sociaux et culturels*, et le *Pacte international relatif aux droits civils et politiques* de 1966, la *Charte européenne des droits fondamentaux* de 2000 ; la *Convention américaine relative aux droits de l'homme* ou *Pacte de San José* de 1969 ; la *Déclaration africaine des droits de l'homme et des peuples* de 1981. Nous limitons notre propos à ces textes car ils sont les plus connus et présentent l'avantage de procéder de membres appartenant à des régions du monde différentes.

<sup>1003</sup> Nous empruntons cette notion au latin et à un certain usage du datif.

*contre l'humanité* - de la condition de tout être humain. Arrêtons-nous un instant sur cet objet de la reconnaissance-admission.

Dans le langage juridique, la « spécificité » d'un crime ou acte criminel désigne son champ d'application, c'est-à-dire une valeur que le droit est supposé protéger et qui constitue « l'expression positive de l'interdit ». D'où, cette notion est ce qui permet de le différencier d'autres crimes, de lui conférer un caractère propre. Or, il semblerait, au premier abord, que le crime contre l'humanité ne possède pas ce trait distinctif puisque tous les comportements constitutifs de sa définition - à l'instar de celle du génocide que nous avons mentionnée ci-dessus - sont tous des actes qui sont déjà en eux-mêmes incriminés, dans le sens de considérés comme des crimes, des infractions interdites dans les codes pénaux nationaux. De même, la structure énumérative des actes criminels qui composent le crime contre l'humanité ne permet pas non plus d'en dégager sa spécificité. En effet, que ce soit au niveau des conditions d'exécution des comportements criminels ou dans ces derniers eux-mêmes, la notion d'humanité n'est non seulement jamais mentionnée, mais également jamais définie. Seule la dénomination de l'infraction nous apprend que l'humanité est la valeur protégée ou à protéger et que l'« inhumain », adjectif employé dans la définition onusienne, est une caractéristique du crime en question. En nous référant au texte, nous apprenons ce qui est inhumain - précisément les crimes énumérés - sans savoir à quoi correspond le concept d'humanité. Donc, comme le souligne M. Delmas-Marty, l'expression « positive de la valeur protégée par l'interdit est curieusement absente en [ce] domaine<sup>1004</sup> ». Toutefois, ériger l'humanité comme valeur à protéger<sup>1005</sup> équivaut *de facto* à conférer à cette notion un statut juridique. Il s'agit donc de déterminer le contenu de ce statut juridique qui lui est attribué. Pour ce faire, le moyen le plus efficace, en raison du défaut de définition explicite de la notion, est de se pencher sur ce qu'il convient, effectivement, autrement dit dans les situations concrètes de crime contre l'humanité, de protéger. Cela revient aussi à chercher, dans différents textes juridiques internationaux une réponse concrète à ce qui, en définitive, semble constituer en propre la « condition humaine » ou « d'humanité », mais aussi cette notion de « dignité » qui figure dans ces mêmes textes. Cette réponse nous l'avons déjà mise en évidence lors de l'analyse de l'énoncé de reconnaissance-admission de crime contre l'humanité comme pratique expressive permettant aussi bien l'institution - comme valeur légale et légitime - que l'effectuation d'un certain nombre de principes normatifs, spécifiquement les droits humains fondamentaux. D'où, l'on peut en déduire que ce qui constitue en propre « l'humanité » ou la « condition humaine » se traduit, dans la positivité juridique, par un certain nombre de libertés pensées comme constitutives de cette condition.

Autrement dit, la « condition humaine » ou « l'humanité » correspond, dans la pratique, à l'attribution de droits et, corrélativement, de devoirs, à des individus auxquels un statut normatif a

<sup>1004</sup> Delmas-Marty, « Le crime contre l'humanité, les droits de l'homme, et l'irréductible humain », 477.

<sup>1005</sup> Sur cette idée de l'humanité comme valeur à protéger, cf. Delmas-Marty, Fouchard, Fronza, *Le crime contre l'humanité* ; Grynfogel, *De la spécificité d'une infraction particulière : le crime contre l'humanité* ; Delmas-Marty, « Le paradigme du crime contre l'humanité : construire l'humanité comme valeur », 175-188 ; Jurovics, « Le crime contre l'humanité, définition et contexte », 45-64.

été conféré préalablement et *de facto* de par leur appartenance à une même espèce animale<sup>1006</sup>. Il y a donc, sous-jacente à la reconnaissance-admission de principes normatifs positifs, constitutifs de notre liberté effective, une reconnaissance-admission préalable, principielle, et double : celle d'un *état propre, caractéristique* à l'ensemble des individus qui compose un groupe vivant donné et celle que cet état caractéristique à chacun des membres est un *état commun*, partagé. Cet *état caractéristique commun* comporte également une dualité, car de dernier doit s'entendre ici dans la double acception de *statut* et de *condition* : d'une part, à chaque individu du groupe est conféré le statut de *membre* ; d'autre part, à chaque membre est attribué une seule et même *condition*, une *condition commune*, et de principe, celle d'être un membre « né » libre, c'est-à-dire, concrètement, d'être un sujet de droits et de devoirs. Cette condition inaliénable de liberté est par ailleurs couplée à celle de la dignité<sup>1007</sup> dans tous les textes juridiques portant sur la formulation des droits humains fondamentaux. Toutefois, à l'instar de la notion d'humanité, celle de dignité n'est jamais définie dans ces textes<sup>1008</sup> et ce, parce que le contenu conceptuel qu'elle recouvre est essentiellement dépendant d'un contexte sociopolitique et moral et donc sujet à relativisation, ou, à tout le moins, discutable. Elle est tout de même caractérisée comme « inhérente à la personne humaine<sup>1009</sup> » et « inviolable<sup>1010</sup> ». Avec la liberté, la dignité constitue, selon ces textes, « les valeurs indivisibles et universelles » auxquelles sont rattachées aussi celles d'« égalité et de solidarité<sup>1011</sup> ». Certains textes vont jusqu'à faire de cette dignité, « inhérente à tous les membres de la famille humaine [,] et de leurs droits égaux et inaliénables », le « fondement de la liberté<sup>1012</sup> ». Ce qui sous-entend ici que la 'condition' dont il est question est non seulement celle de la liberté, mais également celle de la dignité. Ce qui revient à définir *cette reconnaissance-admission principielle* - à la fois première et de principe - *comme la connaissance acceptée d'un statut particulier* (co-membre d'un groupe, sujet de droits et de devoirs<sup>1013</sup>) *propre à l'objet reconnu* (être humain) *qui lui est conféré en vertu d'une valeur intrinsèque* (liberté, dignité) *elle-même attribuée à l'objet en fonction de sa catégorie d'appartenance*. Il est alors possible de résumer, ou de formuler minimalement, ce principe universel comme suit : « tout individu, de par son appartenance au groupe humain, est de *facto* un co-agent libre et digne, sujet de droits et de devoirs ». Formulé négativement, ce principe correspond à une conception principalement socio-ontologique non instrumentale et non atomiste et en filigrane, via le renvoi à la notion de dignité, à une vision, une perception, éthique de l'individu

1006 Bien entendu, on peut ne réduire la notion d'humanité à l'attribution d'un certain nombre de droits et de devoirs juridico-politiques et ce n'est pas notre intention ici.

1007 La *Déclaration universelle des droits de l'Homme* de 1948 ; la *Déclaration américaine des droits et des devoirs de l'homme* de 1948 ; le *Pacte international relatif aux droits économiques, sociaux et culturels* et le *Pacte international relatif aux droits civils et politiques* de 1966 ; la *Charte européenne des droits fondamentaux* de 2000 ; la *Convention américaine relative aux droits de l'homme* ou *Pacte de San José* de 1969 ; la *Déclaration africaine des droits de l'homme et des peuples* de 1981.

1008 Les travaux de Gilibert s'attachent à la définir. Cf. Gilibert, « Understanding human dignity in human rights », *Human dignity and human rights*. Ayant découvert cette référence à quelques jours du dépôt, je n'ai pas eu la possibilité de l'exploiter.

1009 Nations Unies, *Déclaration africaine des droits de l'homme et des peuples* de 1981, article 5.

1010 Union européenne, *Charte européenne des droits fondamentaux* de 2000, article 1.

1011 Union européenne, *Charte européenne des droits fondamentaux* de 2000, Préambule.

1012 Nations Unies, *Déclaration universelle des droits de l'Homme* de 1948 ; *Pacte international relatif aux droits civils et politiques* et *Pacte international relatif aux droits économiques, sociaux et culturels* de 1966, Préambules.

1013 Par ailleurs, certains textes nous servant de référence ici évoquent explicitement « le droit à la reconnaissance de la Personnalité juridique ». Cf. le *Convention américaine relative aux droits de l'homme* ou *Pacte de San José* de 1969, article 3 ; la *Déclaration africaine des droits de l'homme et des peuples* de 1981, article 5.



humain. Je considère la mention de la « dignité » comme l'expression d'une perception, d'une vision de l'être humain plutôt que d'une conception morale, car (i) le contenu de cette notion n'est pas défini et (ii) elle est rattachée à un statut socio-ontologique plutôt qu'à une justification morale. C'est donc cette reconnaissance-admission première du statut de chaque membre du groupe humain - sous le seul critère de son appartenance à ce dernier - comme co-agent, porteur d'une liberté et d'une dignité inaliénables qui lui confèrent des droits et devoirs, que les institutions juridiques internationales - et à travers elles, les individus qui les fondent et qu'elles représentent - effectuent lorsqu'elles identifient, admettent, punissent et préviennent ce qu'elles nomment des « crimes contre l'humanité ». C'est pourquoi il semble possible de considérer cette reconnaissance-admission principielle comme celle d'un méta-paradigme socio-ontologique dont les actes de reconnaissance-admission particuliers sont des instanciations, c'est-à-dire des actualisations dans la pratique<sup>1014</sup>.

Par suite, l'énoncé de reconnaissance-admission de crime contre l'humanité correspond à l'affirmation, implicite, et la confirmation dans les rapports intersubjectifs concrets d'un impératif, aussi bien juridico-politique que moral, érigé en principe universel et découlant de la reconnaissance première de ce méta-paradigme : celui de la protection nécessaire de libertés individuelles pensées comme fondamentales non seulement à l'existence concrète des individus, victimes directes du crime, mais également à l'Humanité, à sa liberté et sa dignité intrinsèques, qui sont, au bout du compte, la valeur à protéger dans ce type d'infractions. Autrement dit, la finalité de cet acte de reconnaissance-admission de crime contre l'humanité est, en dernière instance, la réalisation du principe universel<sup>1015</sup> en lequel il s'origine. Le second aspect de ce principe universel implicite que l'énoncé de reconnaissance-admission affirme et inscrit dans la pratique est que ces libertés sont communicationnelles. À savoir, que ces libertés - expressives du principe universel de la condition libre de tous et de chacun - ne puissent se construire ou être effectives sans la participation de tous les membres du groupe à des pratiques qui les instituent ou les renforcent. En effet, les crimes (contre l'humanité) mettent en évidence, dans le réel - par l'atteinte à, le déni de cette condition commune de liberté qu'ils constituent - qu'aucun individu ne peut être libre s'il ne bénéficie pas de conditions intersubjectives propices à la réalisation, à l'effectuation de sa liberté. Ces conditions sont concrètes, matérielles, elles se composent entre autres de droits, réciproques de devoirs, dont chacun est porteur, et dont le contenu varie en fonction d'un statut. Parmi ces dernières figurent aussi, nous l'avons montré, des « formes de communication dans lesquelles les sujets peuvent réciproquement apercevoir dans l'autre une condition de leur liberté<sup>1016</sup> ». Or, la reconnaissance-admission idéal-typique de crimes contre l'humanité, en tant qu'acte communicationnel comportant des effets illocutoires et perlocutoires, permet non seulement le

---

1014 Précisons ici que, dans le type de crime que nous analysons, les coupables exécutaient, chacun à leur manière - soit selon les ordres qui leur étaient donnés, les lois en vigueur durant le crime, soit selon des motivations propres - des normes juridico-politiques et morales liées à un méta-paradigme dont le contenu n'était pas justifiable, dans le sens d'universalisable. Et ce dans la mesure où il affirmait l'exclusion du statut de Personne d'un certain nombre d'individus - les victimes - soit d'un groupe déterminé, soit plus largement, de l'humanité, exclusion qui rendait possibles la privation de leurs droits fondamentaux comme les atteintes à leur intégrité physique et morale.

1015 Toujours dans le sens de justifiable.

1016 Honneth, *Les pathologies de la liberté. Une réactualisation de la philosophie du droit de Hegel*, 87.

rétablissement ou l'instauration de ce principe universel - via la confirmation de la légalité et légitimité des libertés -, mais aussi et surtout, le rétablissement effectif - via la condamnation juridique de ces actes contra-normatifs, l'attribution de responsabilité pénale et la punition des coupables, les réparations accordées aux victimes - du statut de Personnes, sujets de droits et de devoirs, des victimes et de leurs bourreaux. De plus, cet acte communicationnel spécifique de rétablissement de statut - et implicitement du principe universel qui le sous-tend - nécessite, la présence d'un autre. D'abord, et manière évidente, par le fait même de sa nature d'acte de langage, il ne peut être réalisé qu'entre des sujets différents, des interlocuteurs. Ensuite, et tout aussi évidemment, parce que le rétablissement de ce statut juridique de sujets de droits aux victimes comme aux bourreaux - expression du statut normatif tacitement attribué à chacun et tous par chacun et tous - n'est pas et ne peut pas être un auto-rétablissement, de la même manière qu'une attribution de statut ou autre, ne peut être, simplement, une auto-attribution. Je peux bien m'auto-attribuer des statuts, des titres, des qualités ou des compétences, me savoir victime ou bourreau, cette attribution n'est valable et valide que si je suis en mesure d'en fournir des justifications rationnelles à autrui, tout autant autre que moi et un autre moi, à savoir un autre sujet capable de les comprendre et de les approuver. Ainsi, pour être réussi, cet acte communicationnel spécifique ne peut être accompli seulement par l'une des parties. Sont nécessaires - à son énonciation et à l'effectuation des exigences qu'il recouvre - *a minima*, la victime et le bourreau, un autre que la victime et le bourreau aussi bien que l'autre de la victime et du bourreau, et, *a maxima*, les autres membres du groupe humain auxquels ils appartiennent. Et ce, pour deux raisons : d'abord parce que le statut implicite qui est rétabli par l'acte de reconnaissance-admission est fonction de l'admission de cette appartenance ; ensuite, parce que cette reconnaissance-admission, pour être valable et valide doit pouvoir être comprise comme justifiée par tous les membres de ce même groupe.

En ce sens, la reconnaissance-admission de crime contre l'humanité est un acte régulateur spécifique, à savoir une obligation éthique, c'est-à-dire une pratique intersubjective expressive d'un principe normatif universel car justifiable, qui la fonde, la conditionne, tout autant qu'elle en constitue sa condition de possibilité, d'effectuation. La finalité ultime de cet acte communicationnel est, dans et par le rétablissement du statut juridique de sujets de droits et de devoirs, l'effectuation de la liberté de ces sujets. C'est également une forme d'agir social « dont l'accomplissement est caractérisé par la prise en compte de normes [...] déterminées<sup>1017</sup> » et par laquelle des sujets témoignent à d'autres qu'ils les considèrent d'une manière spécifique, c'est-à-dire que leur conduite est expressive d'un statut normatif particulier et justifiable, qu'ils leur attribuent en vertu d'un principe universellement valable. C'est en ce sens que l'énoncé de reconnaissance-admission constitue un changement de paradigme que nous qualifions de socio-ontologique. À ce stade, nous comprenons le terme de paradigme comme une conception théorique des rapports intersubjectifs normant les formes que les interactions entre les membres d'une collectivité, peuvent et doivent

<sup>1017</sup> Honneth, *Les pathologies de la liberté. Une réactualisation de la philosophie du droit de Hegel*, 92.

prendre. Une conception donc qui conditionne, en même temps qu'elle les in-forme, les pratiques communicationnelles. Ce paradigme est principal dans la mesure où il conditionne, informe et sert de condition de possibilité et de finalité à des cadres normatifs d'ordre différent, tel que juridique, sociopolitique ou moral. Au sein de ce paradigme, le principe à adopter - à savoir, la liberté inaliénable et communicationnelle/intersubjective de l'individu humain - est minimal et surtout socio-ontologique quoiqu'il comporte aussi une dimension morale. Il présente les avantages (i) d'être justifiable, c'est-à-dire universalisable, (ii) d'éviter le recours direct à des valeurs morales et par là même relatives et sujettes à controverses, (iii) de pouvoir servir aussi bien de fondement théorique que de visée pratique des interactions humaines puisqu'il fournit un cadre aux formes que peuvent revêtir ces dernières sans en figer les déterminations ou contenus. Enfin, il renvoie clairement à la reconnaissance mutuelle hégélienne comprise comme concept régulateur de l'agentivité libre.

C'est donc au croisement de la confirmation des lois positives et de la particularité de son objet premier et explicite - ici spécifiquement de crimes contre l'humanité - qu'apparaît le plus clairement le lien entre la reconnaissance-admission de « faute » et le principe normatif de la liberté, inaliénable, car intrinsèque à toute vie humaine. Ce principe lui sert non seulement de fondement théorique, mais également de finalité pratique, en d'autres termes, il le structure de part en part. Est identifié, compris et jugé comme un crime contre l'humanité ce qui contrevient à l'exercice et au respect d'un certains nombres de libertés individuelles clairement définies comme fondamentales à la vie et à l'existence des individus et dont la victime générale et indirecte est l'humanité. Ce qui fait de cet énoncé particulier de reconnaissance-admission intersubjective un acte régulateur à la fois spécifique et paradigmatique du type « obligation éthique » est donc tout autant le rapport qu'il entretient avec ce principe universel et des normes juridico-politiques que la particularité et la catégorie de son objet. De même, au sein de cet acte de langage, à la fois illocutoire et perlocutoire, se réalise, lorsqu'il est complet, la confirmation et l'augmentation - *ipso facto* par le rétablissement de statut qu'il effectue - de la dignité et de la liberté des individus qu'il concerne. En termes hégéliens, nous pouvons dire que dans et par l'acte de reconnaissance-admission de « faute » que constitue son énonciation, « l'individu singulier (...) obéit, en surmontant la naturalité de sa conscience de soi, à un *universel*, à la *volonté qui est en et pour soi*, à la *loi* - qu'il se conduit ainsi à l'égard des autres d'une manière *universellement valable*, - qu'il les reconnaît comme ce pour quoi il veut lui-même passer, comme libres, comme des personnes<sup>1018</sup>». Et, ajoutons avec Hegel ici, que par ce traitement approprié d'autrui, exigé par la forme éthique de la reconnaissance-admission intersubjective principale qui le conditionne - ou la reconnaissance mutuelle en tant que concept régulateur -, l'individu « se rend [lui-même] digne de cette reconnaissance<sup>1019</sup>».

1018 Hegel, *Philosophie de l'Esprit*, additif au § 432, 533.

1019 *Ibid.*

Ainsi, l'énoncé idéal-typique de reconnaissance-admission de crime contre l'humanité est bien une pratique communicationnelle régulatrice qui vient confirmer et effectuer le principe normatif qui, non seulement, (i) la conditionne, mais qui constitue également (ii) sa finalité - à savoir la nécessité de protéger, via l'exercice d'une série de droits fondamentaux, la liberté et la dignité conçues comme des valeurs positives et fondamentales à l'existence concrète, à l'auto-réalisation, de chacun et de tous. En ce sens, il correspond à une obligation éthique au sens hégélien. Nous verrons, en nous intéressant au chapitre suivant, au cas concret d'un acte de reconnaissance-admission contesté par les victimes reconnues, comment la reconnaissance-admission de crime contre l'humanité (i) correspond à un changement de paradigmes - socio-ontologique d'abord, juridique, sociopolitique et moral ensuite - aussi bien qu'elle les appelle et (ii) qu'elle est vidée de son sens aussi bien que de sa fonction et, du même coup, échoue, lorsque les implications normatives qui lui sont inhérentes ne sont pas rendues effectives.

## Conclusion

Au cours de ce chapitre j'ai opéré - via l'analyse d'un énoncé idéal-typique de reconnaissance-admission collective de faute ou responsabilité - un rapprochement entre les notions d'acte reconnaissant intersubjectif, compris comme une forme particulière d'actes communicationnels régulateurs, et celle d'obligation éthique telle que développée par Hegel dans les *PPD*. De cette analyse comparative, il semble non seulement possible, mais également nécessaire, afin d'en rendre compte le plus exhaustivement possible, d'envisager les actes reconnaissants intersubjectifs comme des obligations éthiques.

Au niveau processuel, nous l'avons vu, l'acte de reconnaissance-admission intersubjective fonctionne de la même manière que celui de la reconnaissance-admission en général : identification, attribution de valeur et communication de ces deux opérations. L'une comme l'autre comporte également des visées perlocutoires canoniques qui, lorsqu'elles sont réalisées, non seulement achèvent le processus, mais également permettent l'appréciation de leur réussite. Ce qui la spécifie est la particularité de son objet matériel final : l'être humain et *ce qui peut en être dit*. Plus précisément, son objet propre correspond à la caractéristique distinctive de l'espèce humaine, à savoir son inaliénable liberté dont la constitution est nécessairement intersubjective. C'est pourquoi, je considère que l'hypothèse développée au chapitre précédent et d'après laquelle il conviendrait de comprendre les actes de reconnaissance-admission intersubjective comme composant une sorte de reconnaissance-admission spécifique en raison de la particularité de son objet matériel final - l'être humain conçu comme un agent libre et de ce fait, sujet de droits et de devoirs - se trouve confirmée. Conséquemment, je propose de caractériser les formes intersubjectives de reconnaissance-

admission comme composant une troisième strate sémantique de la notion de reconnaissance. Cette troisième strate sémantique se distingue non seulement par l'objet matériel de la reconnaissance en jeu, mais également par l'identité entre le principe normatif et la finalité pratique qui conditionnent et déterminent le processus qu'elle représente : à savoir une conception communicationnelle et intersubjective de la liberté humaine. Elle correspond donc bien, sous sa forme idéal-typique, au « pur concept de la reconnaissance » mutuelle hégélienne, à un concept régulateur de l'agir libre.

Dans le souci d'affiner encore cette définition de la reconnaissance-admission intersubjective, je propose de comparer succinctement ses caractéristiques principales avec celles de l'acte social (*sozialer Akt*) au sens développé par Reinach dans *Les fondements a priori du droit civil*<sup>1020</sup>. En effet, via l'analyse de la promesse, Reinach a mis en lumière l'efficacité du langage en termes d'obligations générées dans et par une interaction sociopolitiquement déterminée. Certes, c'est une théorie *a priori* du droit que Reinach cherche à élaborer, mais la problématique de fond qui l'occupe est, plus largement, celle du fondement de la normativité. Autrement dit, la question : « comment rendre compte de la possibilité d'énoncés normatifs (disons, pour simplifier : déontiques) et des formes ((...) [ou] type théorique) qu'ils adoptent ?<sup>1021</sup> ». Dans cette perspective, la « solution » proposée par Reinach à ce problème paraît judicieuse à prendre en considération dans notre projet définitionnel des actes recognitifs compris d'abord comme des actes communicationnels complexes, à savoir des régulateurs du type obligations éthiques.

Rappelons pour commencer que Reinach s'est intéressé à des phénomènes - tels que le commandement, la requête ou la prière - qui, plus tard, seront considérés par Austin puis Searle<sup>1022</sup>, comme des cas typiques d'actes de langage, notamment : la promesse<sup>1023</sup>. La réflexion reinachienne sur ces actes non seulement met en lumière, 'avant l'heure', son caractère d'acte de langage, mais poursuit l'objectif d'en déterminer le statut ontologique. C'est pourquoi je me propose de dégager les caractéristiques de la notion d'acte social via un retour sur l'analyse de la promesse par Reinach. Analyse appropriée à notre sujet étant donné la dimension promissive des énoncés de reconnaissance-admission intersubjective que nous avons mise en exergue au chapitre précédent.

Une première caractéristique de ce type d'acte est la « spontanéité ». Cette dernière signifie qu'il s'agit d'actes dans et par lesquels « le *Je* se révèle actif<sup>1024</sup> », au sens où le locuteur « se révèle être l'initiateur de l'acte<sup>1025</sup> ». Un acte social « se présente [donc] comme l'agir d'un sujet<sup>1026</sup> ». Cet agir se distingue par le fait qu'il doit être orienté vers un autre sujet auquel il est en définitive destiné.

L'acte social est donc nécessairement un acte tourné vers autrui, « impliquant autrui<sup>1027</sup> ». D'où,

1020 Reinach, *Les fondements a priori du droit civil*.

1021 Kervégan, « Reinach et Kant (et quelques autres) sur le principe de la normativité », 13.

1022 Sur ce point, cf. Benoist, « Reinach et la visée : déclinier l'intentionnalité », 19-37 ; Laugier, « performativité et droit », 607-627 ; Laugier, « Actes de langage et états de chose : Austin et Reinach », 73-97 ; Ambroise, « Le problème de l'ontologie des actes sociaux : Searle héritier de Reinach ? », 55-71 ; Ambroise, « Les effets de la parole, de la promesse au droit », 44-47.

1023 Reinach, *Les fondements a priori du droit civil*, § 4, 70-91

1024 *Ibid.*, § 3, 58

1025 *Ibid.*, 59.

1026 *Ibid.*

1027 *Ibid.*

nous sommes bien en présence d'un acte de type relationnel, caractéristique des actes régulateurs et de la reconnaissance-admission intersubjective.

De cette spontanéité découle l'aspect « extérieur<sup>1028</sup>», précisément non psychique ou non simplement psychique des actes sociaux. Reinach explique que l'acte de promettre par exemple, afin d'effectuer réellement une promesse, doit comporter une objectivité, c'est-à-dire qu'il doit se produire au sein de la réalité. La promesse, comme la reconnaissance-admission, nous l'avons vu, « ne peut pas être accompli[e]s de manière purement interne<sup>1029</sup> », car « il est après tout certain que la simple intention de faire quelque chose n'induit pas un tel effet » et surtout qu'une « inclination psychologique n'est certes pas une obligation objective<sup>1030</sup> ». Ainsi, une qualité fondamentale de l'acte social, comme de la reconnaissance-admission intersubjective, est qu'il comporte une extériorité que je comprends ici comme la troisième opération du processus de reconnaissance-admission, à savoir la communication<sup>1031</sup>. Ce que Reinach formule ainsi : « [L]es actes sociaux ne pourraient réaliser leur fonction de communication entre les individus s'ils n'en venaient à s'extérioriser d'une certaine manière. Comme tous les vécus d'autrui, les actes sociaux ne peuvent être saisis que du point de vue physique ; ils nécessitent une certaine extériorité pour être compris<sup>1032</sup> ». En cela, il rejoint la nécessité - formulée par Hegel - pour la reconnaissance d'être dite. Reinach qualifie par ailleurs cette extériorisation nécessaire de « déclaration de la promesse<sup>1033</sup> ». La promesse, comme acte social, est donc « un acte spontané indépendant qui, s'adressant à autrui, s'extériorise<sup>1034</sup> ».

De là découle son caractère fondamentalement social. Il s'inscrit dans un contexte d'intersubjectivité. Il est tout autant un acte dans et par lequel « le *Je* se révèle actif<sup>1035</sup> », un acte « spontané », qu'un acte tourné vers autrui. La perception de cet acte, sa réception par autrui sont, du même coup, nécessaires<sup>1036</sup>. Cette réception induit par là une attente, celle d'une réponse, mais également une compréhension ou une saisie de l'acte. C'est-à-dire que l'acte social doit se faire entendre comme tel pour advenir véritablement. Autrement dit, il faut que la promesse soit dirigée vers autrui qui l'appréhende comme telle. Cette exigence, Reinach la formule comme suit : « il doit saisir [à travers les mots] ce dont ils sont les manifestations, il doit prendre connaissance de la promesse elle-même, pour le dire plus précisément, s'en rendre compte<sup>1037</sup> ». D'où, l'interlocuteur n'est pas un simple objet de l'énonciation, mais en devient un sujet en reconnaissant l'acte effectué par le locuteur. C'est pourquoi Reinach ajoute que chacun réalise l'acte « en compagnie de

---

1028 *Ibid.*, 60.

1029 *Ibid.*, 59.

1030 *Ibid.*, 57.

1031 *Ibid.*, 60-62.

1032 *Ibid.*, 60, 61.

1033 Reinach, *Les fondements a priori du droit civil*, 67.

1034 *Ibid.*, 58.

1035 *Ibid.*

1036 *Ibid.*, 61 : « L'orientation vers un autre sujet, la nécessité d'une perception est pour chaque acte social absolument essentielle ».

1037 *Ibid.*, 70. On retrouve ici la huitième condition de réalisation de la promesse formulée par Searle. Cf. Searle, *Les actes de langage*, 102-103.

l'autre<sup>1038</sup>» : « chacun est conscient de la participation de l'autre, laisse participer l'autre et participe lui-même ; nous avons devant nous un unique acte accompli par deux ou plusieurs personnes ensemble, un acte avec plusieurs porteurs. Les effets mêmes de l'acte sont modifiés en conséquence<sup>1039</sup>». D'où, l'acte social, à l'instar de l'acte reconnaissant, est un performatif comportant des visées perlocutoires canoniques. La promesse, par exemple, « ne trouv[e] pas dans les mots ou autres [son] expression hasardeuse après-coup, mais se réalis[e] dans le dire lui-même (...)»<sup>1040</sup>.

Tout ceci entraîne une autre caractéristique : « [leur] liaison déterminée avec des vécus internes<sup>1041</sup>». En d'autres termes, leur ontologie double : les actes sociaux sont des actes de langage toujours accompagnés d'une intention particulière, d'un état intentionnel correspondant. D'où, un acte social « présuppose un vécu interne qui se rapporte à son contenu intentionnel<sup>1042</sup>». Ou encore, un acte intentionnel sous-tend nécessairement l'acte spontané de la promesse : « chaque promesse de se comporter d'une certaine manière présuppose nécessairement une volonté propre de se comporter ainsi<sup>1043</sup>». De plus, l'intention à l'origine de l'acte doit correspondre à sa réalisation, lui être adéquate. Reinach écrit que la promesse, comme nous l'avons montré pour la reconnaissance-admission intersubjective, « tend à la réalisation de son contenu ». Il précise également que lorsque « l'action qui préside à [l]a réalisation [de son contenu] ne survien[t] pas dans les temps impartis, alors il se produit un changement dans la relation » que la promesse avait établi entre les interactants : « la prétention est 'violée'<sup>1044</sup>». On peut ajouter que l'obligation l'est également. Ce point coïncide donc, d'une part, avec la condition essentielle de la sincérité chez Searle ou la prétention à la validité que constitue la sincérité chez Habermas et, d'autre part, avec la règle de la sincérité que nous avons déterminée comme critère nécessaire et pragmatique permettant l'évaluation de la réussite des actes de reconnaissance-admission intersubjective. Ce qui est intéressant dans la théorie des actes sociaux, c'est que Reinach conçoit cette caractéristique comme une « légalité essentielle<sup>1045</sup>», une nécessité *a priori*<sup>1046</sup> de ce type d'acte puisqu'elle conditionne son acceptabilité ou recevabilité et, du même coup, sa réussite. Reinach fait, par ailleurs, référence à des actes sociaux « inauthentiques » qu'il désigne comme des « pseudo-actes » ou sociaux en apparence et qui renvoient à la « sphère du mensonge et de l'hypocrisie sociale<sup>1047</sup>». Ces « pseudo-actes » renvoient aux actes régulateurs masqués que peuvent être certains actes de reconnaissance-admission lorsqu'ils obéissent à une finalité stratégique, n'actualisent pas ou inadéquatement les exigences normatives qui les sous-tendent.

---

1038 *Ibid.*, 65.

1039 *Ibid.*

1040 *Ibid.*

1041 Picavet, « Formes sociales et actes sociaux. L'originalité du point de vue de Reinach », 191.

1042 Reinach, *Les fondements a priori du droit civil*, 67.

1043 *Ibid.*

1044 Reinach, *Les fondements a priori du droit civil*, 74.

1045 *Ibid.*, 62.

1046 *Ibid.*, 42-43; 48-49; 51.

1047 *Ibid.*, 63, 69.

Enfin, une dernière caractéristique essentielle des actes est leur caractère prescriptif ou législatif qui est aussi le signe de leur objectivité propre. Elle correspond au fait qu'ils font naître, et du même coup fondent, des obligations et des devoirs. Promettre signifie être obligé de tenir ce que l'on a promis, ce à quoi l'on s'est engagé. En ses termes : « [l]a promesse crée un lien particulier entre deux personnes, en vertu duquel (...) la première personne peut exiger quelque chose et la seconde est contrainte de l'accomplir ou de l'accorder<sup>1048</sup>». De l'acte de la promesse, donc, « naît, d'un côté une prétention, de l'autre une obligation<sup>1049</sup>». Et ces prétention et obligation meurent ou prennent fin « dans l'instant même<sup>1050</sup>» où elles sont réalisées ou lorsque le porteur de la prétention y renonce<sup>1051</sup>. Cela implique que la promesse, à l'instar de la reconnaissance-admission intersubjective qui comporte une dimension promissive indéniable, engendre des objets spécifiques et similaires à ceux dont traite le droit : des obligations et des droits. Par exemple, ma promesse m'oblige à accomplir certains gestes, actions, comportements, prononcer certaines paroles, etc. Et le destinataire de ma promesse peut légitimement exiger que je la tienne. Si l'une des caractéristiques principales des actes sociaux est qu'ils font naître des obligations et des devoirs c'est précisément parce que ce lien intersubjectif ou « social » qu'ils créent est un lien *quasi* juridique. En effet, la promesse - tout comme la reconnaissance-admission intersubjective - me lie à mon ou mes interlocuteur.s au moment même où l'acte est saisi par ces derniers et le contenu de ce lien correspond à un ensemble d'obligations ou devoirs qui leur sont dus et dont seules la réalisation ou une décision de mes interlocuteurs peuvent me départir. La promesse, tout comme la reconnaissance-admission intersubjective, comporte donc une conséquence au niveau relationnel et statutaire : en promettant, ou en reconnaissant *x* comme *y*, j'entre en état de *quasi*-dépendance vis-à-vis de mon interlocuteur. Certes, celui qui émet une demande de reconnaissance est en partie tributaire ou dépendant de l'instance de reconnaissance qui peut la réaliser. Toutefois, le Reconnaisant, de par les formes d'engagement qu'il contracte lors du processus recognitif est également en position de dépendance envers le destinataire de son acte auquel il doit un certain nombre d'obligations. Il est donc en situation de responsabilité, non seulement envers lui-même - puisque, par les obligations contractées, il se doit d'accomplir certaines choses sous peine d'incohérence logico-normative entre son agir et son dire -, mais aussi envers le destinataire de ces engagements. Ce dernier, de par l'énonciation d'une reconnaissance-admission le concernant, se trouve effectivement en mesure de demander ou d'exiger une reddition de comptes portant sur la réalisation des obligations inhérentes au contenu axiologique de l'énonciation dont il a fait l'objet. Il peut donc le « tenir pour responsable » de son dire et de ses actes et exiger des comptes. En d'autres termes, via le processus de reconnaissance-admission intersubjective, le Reconnaisant doit non seulement répondre, pour lui-même, de la concordance entre ses intentions et ses actes, mais

---

1048 *Ibid.*, 47.

1049 *Ibid.*, 48.

1050 *Ibid.*

1051 *Ibid.*, 75.



également peut et doit être tenu pour responsable de ses paroles et de ses actes par le Reconnu et le reste de la collectivité dans laquelle s'inscrit le processus. On peut reformuler cette idée en usant de la distinction élaborée par Shoemaker<sup>1052</sup> entre la responsabilité conçue en termes d'imputabilité (*attributability*) d'un acte ou d'une attitude, celle de la responsabilité en termes de prise en charge ou de garantie de prise en charge de ses actes (*accountability*) et celle la responsabilité comme obligation de s'expliquer ou de rendre des comptes à un tiers (*answerability*) : le Reconnaisant est responsable envers lui-même et autrui de la concordance entre ses intentions et son agir concernant autrui, cette concordance ou inadéquation lui sont logiquement et normativement attribuables, imputables (*attributability*) ; de même qu'il est responsable envers autrui de réaliser, d'effectuer dans et par la pratique les implications normatives de son dire (*accountability*), c'est-à-dire qu'il doit être en mesure d'en répondre concrètement envers autrui qui, lui, peut exiger des explications et des excuses si les obligations contractées via l'énonciation ne sont pas remplies (*answerability*). Tout ceci implique que ce qui confère à la promesse, comme à la reconnaissance-admission intersubjective, la propriété de créer des droits (ou des « prétentions » ou revendications de type juridiques : *Ansprüche*) et des obligations (*Verpflichtungen*) est *fondamentalement et purement leur caractère social*. Ou, comme l'explique Kervégan : « [...] si la promesse faite par A à B crée entre eux un lien juridique, se traduisant par l'existence d'un *Anspruch* (d'un « droit subjectif ») de B vis-à-vis de A et d'une *Verpflichtung*, d'une obligation de A envers B, c'est uniquement en tant qu'elle est un acte communicationnel comportant certaines présuppositions 'idéales'<sup>1053</sup> ». Ce caractère *a priori* de tels actes, cette « légalité d'essence<sup>1054</sup> » qu'ils possèdent de créer « quelque chose de nouveau (...) au [sein du] monde<sup>1055</sup> », Reinach l'exprime à maintes et diverses reprises. Notamment il explique que : « je ne puis m'obliger (*verpflichten*), créer une obligation qui m'incombe, que lorsque j'accomplis simultanément quelque chose dont le caractère obligatoire (*Verbindlichkeit*) résulte ; je ne puis vouloir me rendre obligé que par *quelque chose*. Ce quelque chose créant l'obligation est évidemment dans notre cas l'acte de promettre. Qu'il vienne à être, et il crée les obligations qui n'existaient pas tant qu'il faisait défaut<sup>1056</sup> ». Ou encore : « [l]a promesse crée un lien particulier entre deux personnes, en vertu duquel (...) la première personne peut exiger quelque chose et la seconde est contrainte de l'accomplir ou de l'accorder<sup>1057</sup> ». D'où, l'acte de promettre, comme l'acte de reconnaître, sont des actes singuliers au sein de l'agir humain dans la mesure où ils modifient la réalité et les obligations présentes au sein du monde commun. De même que l'un comme l'autre créent entre les interactants un « rapport d'ensemble » qui peut se définir comme une « relation obligatoire<sup>1058</sup> ». Et ce lien d'obligation/prétention « apparaît comme la *conséquence*, et

1052 Shoemaker, « Attributability, Answerability, and Accountability: Toward a Wider Theory of Moral Responsibility », 602-632. Distinction qu'il emprunte en partie à Watson, « Two faces of responsibility », 227-248.

1053 Kervégan, « Reinach et Kant (et quelques autres) sur le principe de la normativité », 18.

1054 Kervégan, « Reinach et Kant (et quelques autres) sur le principe de la normativité », 20. Reinach évoque une « loi d'essence » : cf. Reinach, *Les fondements a priori du droit civil*, 74.

1055 Reinach, *Les fondements a priori du droit civil*, 48.

1056 *Ibid.*, 80.

1057 *Ibid.*, 47.

1058 *Ibid.*, 74.

aussi bien comme le *produit*<sup>1059</sup>» des actes sociaux tels que la promesse ou la reconnaissance-admission intersubjective. Dès lors, les actes sociaux correspondent à des *réalités déontiques* : par leur énonciation et la réalisation des implications normatives qui les composent, ils introduisent dans le monde commun de nouveaux droits et devoirs en agissant sur les composantes déontiques de ce dernier, soit en en créant de nouvelles, soit en en annulant des préexistantes ou en les modifiant. Et si l'« essence » de la reconnaissance-admission intersubjective, à l'instar de la promesse, est d'engendrer un lien de type quasi-juridique entre les interactants, cette dernière « n'évoque rien de sombre et de mystique<sup>1060</sup>», mais découle directement et *a priori* de leur caractère intrinsèquement social. Autrement dit, la reconnaissance-admission intersubjective renvoie à une obligation éthique parce qu'elle est essentiellement un acte social.

Cela étant posé, abordons maintenant un cas concret d'acte collectif de reconnaissance-admission de « faute » ou de « responsabilité » afin de vérifier, *a contrario*, ce rapprochement entre la reconnaissance-admission intersubjective et l'obligation éthique, et plus largement, comme acte social. Cet exercice permettra aussi de mettre en évidence la présence de phénomènes affectifs entourant ce type de processus et d'émettre quelques hypothèses quant à leur rôle au sein de ces derniers.

---

1059 *Ibid.*, 47.

1060 *Ibid.*, 42.

## Conclusion

Ainsi, ce que peuvent avoir de commun la reconnaissance-identification d'une zone géographique, la reconnaissance-admission de la *vérité* d'une pensée, de *l'existence* d'un fait, de la *légitimité* d'un ordre donné, de la *qualité* de la capacité ou compétence d'un individu, celle du caractère déplacé, *irrespectueux*, d'une parole ou d'un comportement, de la valeur positive des pratiques culturelles d'un groupe ou de la légitimité d'une revendication politique, c'est qu'elles correspondent toutes, en définitive, à un même genre de processus. En effet, en adoptant une perspective peu abordée au sein des théories contemporaines de la reconnaissance, à savoir en partant de l'analyse d'énoncés idéal-typiques de reconnaissance de forme « je reconnais *x* comme *y* », mon étude a permis de mettre à jour une identité processuelle des actes recognitifs. Ils correspondent, de par la structure des processus qu'ils constituent, à des *μεταβολαί*. Les définitions - élaborées par Aristote dans la *Poétique* et la *Physique* - des notions d' *ἀναγνώρισις* et de *μεταβολή*, m'ont permis de caractériser des énoncés et des actes recognitifs différents comme correspondant à des processus de modification d'un savoir préalable sur *x*, l'admission ou acceptation de ce nouveau savoir par le sujet Reconnaissant et sa communication. En ce sens, ils sont effectivement tous des re-connaissances.

Plus précisément, le chapitre I a distingué une première strate sémantique de la notion de reconnaissance. Celle-ci correspond principalement, comme son nom l'indique, à processus cognitif d'identification permettant la catégorisation de l'objet reconnu. Dès la fin de ce premier chapitre, est apparue l'idée que les modalités de ce processus se complexifient lorsque l'objet dernier, ou matériel, de l'identification appartient à l'espèce des animaux humains. Dans le chapitre II, j'ai montré que ce processus, tout en conservant un premier moment (1) d'identification, peut s'enrichir de deux autres opérations : (2) une attribution de valeur liée à une attribution implicite de statut - en fonction, principalement (i) de la catégorie à laquelle l'objet direct ou matériel de la reconnaissance appartient ou peut « *être dit être* » et du (ii) contexte, au sens large, au sein duquel s'insère le processus - enfin, (3) d'une communication de ces deux premières opérations. À ce titre, je considère la complexification de ce processus comme constitutive d'une seconde strate sémantique, celle de la reconnaissance-admission.

L'explicitation des étapes logiques de ce processus a permis, d'une part, de mieux en cerner les modalités, et, d'autre part, de préciser progressivement la définition de ces actes. D'abord, elle a mis en évidence que les modalités du processus - notamment le type de statut.s et par suite de valeur.s qu'il convient d'octroyer à l'objet dernier reconnu - varient selon le genre ou l'espèce auquel celui-ci peut être rattaché. D'où, on peut distinguer entre des reconnaissances dites

individuelles et d'autres dites intersubjectives. Les objets derniers, ou matériels, des premières appartiennent à la classe des objets inanimés ; ceux des secondes à l'espèce des animaux humains. Puis, elle a conduit à établir ces énoncés comme des actes de langage particuliers, à savoir des performatifs, plus spécifiquement, des illocutoires complexes possédant des visées perlocutoires canoniques. Parmi ces dernières, trois sont capitales à prendre en considération dans une définition de ces AI complexes : (i) la modification des statuts du locuteur/Reconnaisant et de l'allocutaire/Reconnu ; (ii) la contraction de certaines formes d'engagements ; (iii) l'instauration d'une relation transformée entre les interactants. La mise à jour de ces visées perlocutoires canoniques a conduit à l'identification de cinq éléments caractéristiques des énoncés de reconnaissance-admission intersubjective. Parmi ces éléments, deux sont inhérents au processus lui-même. Le premier est le rapport dialectique que l'attribution de valeur, au sein du processus, entretient avec l'octroi de statuts aux Reconnaisants et Reconnus. D'une part, elle conditionne les statuts secondaires, sociaux, juridiques ou politiques, qu'il convient de conférer au Reconnu. D'autre part, elle est elle-même conditionnée par l'attribution implicite - et antérieure logiquement à celle de la valeur - d'un statut liminaire dépendant du genre et de l'espèce auquel appartient l'objet dernier du processus de reconnaissance-admission. Le second renvoie à l'une des visées perlocutoires canoniques du processus, précisément, à la contraction par les interactants de certaines formes d'engagement ou d'obligations en raison aussi bien (i) du type d'actes illocutoires auquel ils correspondent que du (ii) type axiologique du contenu propositionnel qu'ils énoncent. La troisième caractéristique de ces actes est qu'ils peuvent revêtir des formes non linguistiques sans pour autant perdre leur propriété performative ni leurs visées perlocutoires canoniques : les énoncés de reconnaissance-admission sont donc des actes de langage à proprement parler et les actes cognitifs non linguistiques opèrent selon le même processus. Le troisième relève de la finalité particulière de ce type d'actes lorsqu'ils sont intersubjectifs : ils ne visent pas la seule expression et transmission d'un savoir mais bien l'instauration d'interactions viables entre les interactants. Le cinquième correspond à la triple dimension que possèdent ces actes : (i) une dimension cognitive indéniable, servant de support à et subsumée par (ii) une dimension axiologique caractérisant essentiellement le contenu propositionnel de ce type d'énoncés ainsi (iii) qu'une dimension communicationnelle dont la finalité dépasse la simple expression d'un savoir puisqu'elle tend à l'instauration d'interactions durables, et donc non stratégiques, entre les interactants. Conséquemment à ce qui précède, j'ai redéfini ces actes intersubjectifs comme des actes communicationnels régulateurs au sens développé par Habermas.

À partir de là, j'ai orienté la réflexion sur deux éléments particuliers de ces énoncés idéaltypiques de reconnaissance-admission intersubjective, entendus comme des actes régulateurs, qui me semblaient incontournables à questionner : l'évaluation de leur réussite et la nature du pouvoir inhérent à ces performatifs.

Concernant le premier point, j'ai distingué entre l'acceptabilité (théorique) de ces énoncés et leur réussite (théorico-pratique). L'acceptabilité correspond principalement au respect des prétentions à la validité telles que conceptualisées par Habermas ; la réussite, au respect de ce que j'ai nommé la « règle de la sincérité ». Cette dernière renvoie à la nécessité, pour un Reconnaisant, de réaliser les implications normatives contenues par son discours (au sens large de 'pensée et communication de cette pensée') sur  $x$  ; autrement dit, de rendre effectives les formes d'engagement ou obligations qu'il a contracté aussi bien via le type de son discours que par le contenu propositionnel de ce dernier. À défaut d'effectuation, par le Reconnaisant et dans le monde commun, de ces obligations contractées envers le Reconnu aussi bien qu'envers lui-même, son acte communicationnel échoue puisqu'il entrave, au lieu de la consolider, la poursuite d'interactions non stratégiques entre les deux sujets. Autrement dit, le non respect de la « règle de la sincérité », tout autant que la perversion de la finalité non instrumentale ou non stratégique de ces actes, contribuent à les transformer en « actes régulateurs masqués ». C'est pourquoi, j'ai proposé de considérer cette étape nécessaire de concrétisation des implications normatives procédant de l'énoncé comme une quatrième étape du processus ; étape qui, bien que lui étant extérieure, constitue une condition de possibilité, pragmatique cette fois, de sa réussite. C'est également en raison de leur force d'obligation et de leur condition pragmatique de possibilité qu'il me semble possible de considérer les énoncés de reconnaissance-admission comme des actes de langage et les actes recognitifs non linguistiques comme une « forme agentive d'énoncé ou de discours ».

Sur la question de la nature du pouvoir inhérent à ces actes régulateurs, j'ai souligné, dans un premier temps, qu'il est limité dans et par leur contenu axiologique ainsi que par la possibilité pour ces actes d'être contestés ou rejetés par le sujet auxquels, en définitive, ils s'adressent, et, la plupart du temps, desquels ils émanent sous la forme de demande ou d'attente. Une reconnaissance-admission ne peut donc ni être extorquée ni imposée. Puis, dans un deuxième temps, et via le retour au « pur concept de reconnaissance » hégélien, j'ai rappelé qu'aucune reconnaissance-admission intersubjective de type mutuelle ne peut advenir dans un contexte de domination. Enfin, suite à l'examen de la notion hégélienne de reconnaissance mutuelle, j'ai émis l'hypothèse qu'il convient d'appréhender cette dernière comme une espèce de reconnaissance-admission intersubjective. En effet, étant donné la spécificité de l'objet sur lequel elle porte en dernier lieu - l'admission de la nature nécessairement intersubjective de la liberté humaine - il paraît plus exact de la qualifier de fondamentalement « politique ». De plus, étant donné qu'elle implique, dans sa forme idéal-typique, une réciprocité du processus aussi bien que la symétrie du contenu propositionnel reconnu - l'intersubjectivité de la liberté -, elle correspond en fait à un concept régulateur de l'agir humain et, à ce titre, sa fonction est de servir de norme à un certain type d'agentivité. C'est, par ailleurs, la raison pour laquelle il me paraît plus pertinent de la considérer comme une troisième strate sémantique : son objet se spécifie, de même que sa sphère d'application théorique. Ainsi, cette

troisième strate sémantique correspond tout autant à une espèce de reconnaissance-admission intersubjective qu'à une idée régulatrice alors que la seconde - de laquelle elle découle et à laquelle elle sert, au niveau juridico-politique, de norme - renvoie à des actes régulateurs concrets. Ainsi, se trouve confirmée la pertinence de la thèse de Pippin concernant la théorie hégélienne de la reconnaissance comme portant sur la « nature et la possibilité même de la liberté<sup>1061</sup>».

Dans le but de confirmer la validité de la définition et des hypothèses auxquelles l'analyse du chapitre II aboutit, j'ai choisi, au chapitre III, d'analyser un énoncé de reconnaissance-admission idéal-typique relevant de la sphère juridico-politique. Celui, paradigmatique, d'une reconnaissance-admission collective de crime - rattachable à la catégorie du « génocide » - et, conséquemment, de responsabilité. À travers un examen, d'ordre phénoménologique, j'ai souligné trois caractéristiques fondamentales de ce type d'énoncé. La première est que ce processus idéal-typique correspond, en raison des formes d'engagement qui lui sont inhérentes et de la sphère juridico-politique de laquelle il dépend, à une obligation éthique au sens développé par Hegel dans les *Principes de la philosophie du droit*. La seconde, corrélative à la précédente, est qu'il induit un changement des cadres normatifs - et donc du paradigme socio-ontologique les sous-tendant - ayant conditionné et alloué le crime. En effet, dans une reconnaissance-admission de l'effectivité d'un fait à la fois historique et contra-normatif, le processus implique, comme condition nécessaire à sa réalisation, une modification des cadres normatifs tant épistémique (portant sur les caractéristiques du fait lui-même) que juridico-politique dans lesquels ce crime a eu lieu. Dans cette perspective, la reconnaissance-admission appelle - en même temps qu'elle la sert - l'altération qualitative (*ἀλλοίωσις*) du savoir portant sur le fait passé et ses modalités et du contenu composant le cadre normatif - juridico-politique - dans et par lequel il a pu se produire. En outre, cette modification qualitative et concrète des cadres épistémique et juridico-politique ne peut advenir que si le paradigme socio-ontologique sous-tendant ces cadres et portant sur l'objet dernier de la reconnaissance est, préalablement, révisé : à la conception atomiste de la liberté doit se substituer une conception intersubjective de la nature et des conditions de possibilité d'acquisition et d'exercice de cette dernière. En d'autres termes, à un paradigme socio-ontologique de type atomiste - qui comprend autrui comme une limite voire une entrave à l'exercice de la liberté - doit succéder l'admission d'un autre paradigme socio-ontologique, à teneur holistique, selon lequel autrui constitue une médiation nécessaire à l'acquisition et à l'effectuation de la liberté. Ou, formulé en termes hégéliens, à un paradigme d'après lequel il est possible de se comprendre soi-même comme un autre soi, donc d'être auprès de soi dans l'autre, ou encore, pour reprendre l'expression de Kervégan, qui correspond à une « translation [réciproque] dans l'altérité<sup>1062</sup>». Notre hypothèse définitionnelle se trouve ici confirmée : ces actes régulateurs, appartiennent bien au genre des

1061 Pippin, « Chapitre 7 : Hegelian sociality : recognitive status », *Hegel's practical philosophy*, 183.

1062 Kervégan, *L'effectif et le rationnel. Hegel et l'esprit objectif*, 214.

*μεταβολαί*. Enfin, sous cette perspective, s'explique pourquoi un processus de reconnaissance-admission constitue, dans ce cas précis, la condition de possibilité d'un rétablissement d'interactions viables entre les interactants concernés. La troisième caractéristique de ce type d'actes est que leur réussite est bien déterminée par l'effectuation des implications normatives qui leur sont inhérentes. Ainsi, les actes recognitifs sont, et c'est là mon hypothèse principale, des actes qui en eux-mêmes et par eux-mêmes obligent ceux qu'ils concernent et, de ce fait, semblent appartenir aux actes sociaux tels que Reinach les définit.

Enfin, et parce que ce qui m'intéresse en propre est de comprendre les mécanismes structurant notre monde vécu commun, j'ai consacré le dernier moment de ce travail, le chapitre IV, à l'analyse d'un phénomène concret de reconnaissance-admission collective de « crime », celui de la reconnaissance-admission par le gouvernement fédéral canadien du « génocide culturel des peuples Autochones » via sa reconnaissance-admission du 'crime' qu'a constitué le système canadien des pensionnats Indiens de 1880 à 1996. Cette étude a permis de confirmer l'intérêt méthodologique d'une distinction entre un phénomène, un énoncé et un acte de reconnaissance-admission. Le phénomène englobe à la fois l'acte de reconnaissance-admission, sa communication (énoncé linguistique ou allocutoire) et les effets pratiques et affectifs engendrés par les deux derniers, autrement dit, l'ensemble des visées perlocutoires de l'énoncé et sa réalisation ; l'acte recouvre le processus de reconnaissance-admission dont l'énoncé, linguistique ou allocutoire, est la face communicationnelle ainsi que l'effectuation des implications normatives qui lui sont inhérentes, sa visée perlocutoire canonique. Elle a également montré qu'un acte de reconnaissance-admission correspond bien à une *ἀλλοίωσις* puisqu'il consiste, autant qu'il l'exige, en un changement de paradigme socio-ontologique conditionnant une transformation des cadres épistémique et juridico-politique du monde commun au sein duquel il est effectué. Ce paradigme socio-ontologique correspond à l'attribution d'un statut liminaire à l'objet dernier de la reconnaissance - à savoir, le sujet humain auquel il s'adresse - et consiste en la reconnaissance-admission antérieure chronologiquement d'une conception intersubjective de la liberté humaine. Il est, la plupart du temps, implicitement contenu dans et par l'acte de reconnaissance en même temps qu'il constitue la condition de possibilité de changement des cadres épistémique et juridico-politique du monde commun dans lequel il s'insère. En termes de justice transitionnelle ou réparatrice, cela signifie qu'aucune « réconciliation » entre les membres de la collectivité concernée n'est concrètement réalisable si elle n'est pas précédée, logiquement et chronologiquement, par un 're-cadrage' des principes soutenant les structures aussi bien économiques que juridico-politiques de cette collectivité. Or, ce recadrage n'est possible que par le biais d'un acte de reconnaissance-admission. On peut aller jusqu'à dire qu'il est l'une des fonctions de ce type d'acte. Ce recours à un exemple empirique a aussi démontré, d'une part, l'influence considérable du contexte, au sens large, dans

lequel l'acte de reconnaissance-admission intersubjective s'inscrit ; et, d'autre part, la nécessité du respect de la « règle de sincérité » afin qu'un tel acte soit réussi. Enfin, il a conduit à mettre en évidence la présence inévitable de phénomènes affectifs - émanant aussi bien des victimes que des coupables - lors de l'acte de reconnaissance-admission.

De par son inévitabilité, je conçois cette présence d'abord comme un effet perlocutoire des actes de reconnaissance-admission. Toutefois, comme l'a montré ce cas particulier, ces phénomènes pouvant aussi se situer en amont de l'acte de reconnaissance et, du même coup, conditionner son processus et sa réception, je la conçois en outre comme un élément du contexte, au sens large, dans lequel s'effectue le processus. Autrement dit, des phénomènes affectifs peuvent se situer aussi bien en amont du processus qu'en son sein et en aval. J'ai souligné, à la suite de Reynaud, comment, par exemple, le contexte socio-économique et juridico-politique dans lequel l'acte de reconnaissance-admission du gouvernement fédéral fut prononcé et réalisé, étant compris et vécu par les membres des différentes communautés et nations Autochtones comme la poursuite d'une politique gouvernementale « masquée » d'assimilation, contribua au conditionnement négatif de la réception de l'acte. En effet, nous avons vu comment les excuses solennelles prononcées par le chef du gouvernement de l'époque, les implications légales du PEC, les modalités concrètes du PEI et de la CVR, générèrent - tout en les consolidant - d'un côté, des mécanismes de défiance, des émotions de dégoût, de colère, des sentiments d'indignation et de trahison envers les institutions coupables aussi bien que les organisations représentant les Premières Nations, et, de l'autre, contribuèrent à une réception ou interprétation négative de l'acte de reconnaissance-admission et, du même coup, à son rejet. La prise en compte des mécanismes émotionnels en jeu dans ce cas concret - tout autant que paradigmatique - de reconnaissance-admission collective de 'crime' a donc mis en lumière deux éléments : le premier, que ces phénomènes affectifs (i) s'originent dans une défiance envers les institutions, déjà présente chez les victimes et leurs communautés, en raison du crime commis par ces mêmes institutions<sup>1063</sup> et des injustices systémiques produites, au moment de l'acte reconnaissant, par ces dernières ; le second que ces phénomènes (ii) peuvent se trouver également ravivés et fortifiés par les processus proto-juridiques censés remédier à cette défiance. D'où, (i) un phénomène de reconnaissance-admission collective de « crime » est clairement conditionné, dans sa réception par les victimes, par des émotions préexistantes chez ces dernières et (ii) les modalités concrètes de l'acte contribuent, lorsqu'elles sont opaques, font l'objet d'une mésinformation et de clauses conditionnelles limitant leurs droits - autrement dit lorsqu'elles sont en contradiction avec les obligations inhérentes à l'énoncé de reconnaissance, qu'elles les réalisent partiellement ou inadéquatement - à renforcer, chez les victimes, des émotions négatives antérieures envers, tout à la fois, eux-mêmes et les coupables ainsi qu'à généraliser une vision conflictuelle de la société vécue comme traversée par des rapports de pouvoir les dépassant.

---

<sup>1063</sup> Reynaud, Chapitre 6 « Remembering Residential school : survivor perspectives », 163-192.



Certes, l'inévitabilité de la présence de ces phénomènes affectifs ici peut paraître évidente étant donné la catégorie de l'objet de la reconnaissance et sa dimension contra-normative. Sans compter que la théorie honnethienne de la reconnaissance, de même que les travaux de Renault, soulignent déjà le rapport inhérent entre les dénis de reconnaissance et des « pathologies » des « émotions dites de l'estime<sup>1064</sup>» pour le premier, et les sentiments d'irrespect, d'injustice ou d'indignation, pour le second. Toutefois, ces deux auteurs mettent surtout l'accent sur le constat que ces phénomènes affectifs découlent, de manière causale, des processus de reconnaissance-admission intersubjective et que le type d'affects engendrés est fonction de la sphère du monde commun au sein de laquelle le processus de reconnaissance est réalisé. *Grosso modo*, les actes « masqués » ou « stratégiques » de reconnaissance ou des dénis engendrent des émotions et sentiments à valence négative tels qu'une mésestime de soi pouvant aller jusqu'à une haine de soi, de la colère, de l'indignation ou du ressentiment ; les actes reconnaissifs régulateurs concourraient, eux, à l'émergence d'émotions et affects à valence positive, tels que la confiance en soi, le respect de soi. De même, Honneth ne développe de théorie des émotions qui permettrait de rendre compte du rôle des mécanismes reconnaissifs dans leur constitution. Il crée donc un rapport qu'il ne détaille pas vraiment - volontairement, son objectif étant ailleurs - et qui, pourtant, dans son modèle de la reconnaissance, joue un rôle fondamental. Pour être exacte, il abandonne même le lien qu'il a tenté d'établir, dans *La réification*, entre ce qu'il nomme dans cet ouvrage « la reconnaissance élémentaire<sup>1065</sup>» et un processus d'identification<sup>1066</sup> principielle d'ordre émotionnel conditionnant l'acquisition et l'essor de l'adoption de la perspective d'autrui, de même que des capacités cognitives, notamment l'émergence de la pensée symbolique.

Or, ce que notre rapide parcours et notre exemple ont mis en exergue, c'est le fait que ces actes sont également conditionnés par le contexte émotionnel dans lequel ils s'insèrent. J'entends par là que leur effectuation est conditionnée par l'état psychologique dans lequel se situent tout autant le Reconnaisant que le Reconnu. Au moment même de la réalisation de l'acte de reconnaissance du gouvernement canadien, l'état psychologique dans lequel se trouvaient déjà certaines victimes de notre exemple - mésestime de soi, colère pour ne prendre que ces deux émotions - a clairement influencé leur réception de l'acte et l'aurait influencée quand bien même l'acte reconnaissif n'eut pas été orienté vers une fin stratégique. Il me semble donc nécessaire d'interroger plus avant la nature de ce conditionnement apparemment réciproque : de quel(s) type(s) sont les liens entre les différentes formes de reconnaissance et les émotions de l'estime par exemple ? Les émotions sont-elles constituées, ontologiquement, par des actes de reconnaissance ou de déni de reconnaissance ? Ou inversement, peuvent-elles être déterminantes voire constitutives des actes reconnaissifs ? S'agit-il

1064 Copp, « Social unity and the identity of persons ». Selon lui, il faut retenir la honte, la fierté, l'humiliation, l'embarras, le déshonneur, le discrédit, la mortification, l'insulte, la diminution. En pédopsychiatrie, le terme de « self-conscious emotions » est également usité pour désigner ce type d'émotions, cf. Lewis, M. (1995), « Self-conscious emotions », in *American Scientist*, vol. 83, n°1, pp. 68-78. Pour notre propos, l'expression « émotions de l'estime » semble plus pertinent puisque nous y intégrons la confiance en soi, le respect de soi, l'estime de soi, la honte de soi, le mépris de soi, la haine de soi, toutes exprimant un rapport pratique à soi.

1065 Honneth et Haber, « Réification, connaissance, reconnaissance : quelques malentendus », 96-107.

1066 Honneth, *La réification*, 55.

de rapports de type logico-conceptuel tel un rapport de causalité : la reconnaissance est-elle à l'origine des émotions de l'estime ? Ne s'agit-il pas plutôt d'une corrélation, d'une interdépendance conceptuelle puisqu'il paraît difficile, voire impossible, de penser l'une sans les autres ? Au niveau développemental, s'agirait-il d'une nécessité psychologique qui ferait que c'est via la reconnaissance que se construisent essentiellement les émotions de l'estime ?

Une autre série possible de questions émerge suite à notre définition des actes de reconnaissance-admission comme des processus d'attribution, implicite ou explicite, de valeur ou, dans certains cas, et conséquemment, de statuts secondaires (socio-juridico-politique) à un  $x$  en fonction du genre ou de l'espèce auxquels l'objet matériel ou dernier de la reconnaissance appartient. En effet, si, à la suite de la théorie développée notamment par C. Tappolet<sup>1067</sup>, on conçoit les émotions et phénomènes affectifs comme des « perceptions de valeur », il devient possible (i) de justifier la présence des ces derniers par la nature même des processus que sont les actes de reconnaissance-admission et (ii) d'envisager un rôle ou des rôles, voire fonctions, à ces phénomènes affectifs au sein des ces actes. D'où, les questionnements suivants : ces phénomènes affectifs apportent-ils quelque chose à/dans la réalisation de tels processus ? Si oui, quoi exactement ? Autrement dit, quelle.s fonction.s ces émotions peuvent-elles revêtir au sein de ces processus ? Si les émotions comportent bien une dimension évaluative, précisément un processus - cognitif ou anté-cognitif - permettant de savoir si une chose ou une situation est « bonne » ou « mauvaise », alors, elles pourraient avoir au sein des processus cognitifs une fonction cognitive en sus de celle critique que leur confèrent déjà, en aval, Honneth et Renault - à savoir évaluer leur degré de complétude ou réussite. En nous informant, sous une forme sensible, sur ce qui est important pour nous, elles pourraient aussi servir d'alerte au sein de ces actes. Si nous adoptons une conception de la communication non réductible à l'élément strictement linguistique comme nous l'avons fait dans ce travail, par exemple, la présence de certaines émotions, voire d'un certain type d'émotions, pourrait alors servir de médiation à la compréhension d'actes cognitifs non linguistiques. J'entends par là que leur présence pourrait d'une manière non cognitive mais plus immédiate, corporelle, nous indiquer, nous signaler, lorsque ou si nous sommes en présence d'actes cognitifs. De même, que leur prise en compte pourrait nous aider à mieux saisir, ou comprendre, non seulement les effets ou conséquences, pas toujours aisément perceptibles, sur soi ou sur autrui d'actes cognitifs « masqués ».

---

1067 Tappolet, *Émotions et valeurs*.

## Bibliographie

- Archibald, Elizabeth. « Comedy and tragedy in some Arthurian recognition scenes », dans *Comedy in Arthurian literature*, sous la direction de Busby K. et Dalrymple R. Cambridge: D.S. Brewer, 2003.
- Ambroise, Bruno. « Les effets de la parole, de la promesse au droit ». *Dissensus, Revue de philosophie politique de l'Université de Liège*, 2010. <https://popups.uliege.be/2031-4981/index.php?id=680>
- American Convention on Human Rights. « Convention américaine relative aux droits de l'homme ou Pacte de San José », 1969. <https://treaties.un.org/doc/Publication/UNTS/Volume%201144/volume-1144-I-17955-French.pdf>.
- Amselek, Paul. « Le locutoire et l'illocutoire dans les énonciations relatives aux normes juridiques ». *Revue de Métaphysique et de Morale* 95, n° 3 (1990): 385-413.
- Anquetil, Sophie. *Représentation et traitement des actes de langage indirects*. Formes discursives, n° 2 in Domaines linguistiques 3. Paris: Classiques Garnier, 2014. <https://doi.org/10.15122/isbn.978-2-8124-1321-6>.
- Aristote. *Éthique à Nicomaque*, Traduit par Gernez Barbara. Paris: Les Belles Lettres, 2002.  
———. *La physique*. Poche. Paris: Vrin, 1999.  
———. *Métaphysique*, traduction de Jules Tricot, Flammarion, Paris:GF, 2008.  
———. *Politique*, Bibliothèque des textes philosophiques, Poche, Paris:Vrin, 1995.  
———. *Rhétorique*, traduction de Pierre Chiron, Flammarion, Paris:GF, 2007.  
———. *Seconds Analytiques*, traduction de Jules Tricot, Bibliothèque des textes philosophiques, Paris:Vrin, 1995.
- Aubenque, Pierre. *Le Problème de l'être chez Aristote: essai sur la problématique aristotélicienne*. 2e édition, Quadrige, Paris: Presses universitaires de France, 1994.
- Austin, John Langshaw. *How to do things with words*, Londre : Oxford University Press, 1962.
- Bachelard, Gaston. *Le nouvel esprit scientifique (1934)*. Paris: PUF, 1983.
- Bagnoli, Carla. « Constructivism in Metaethics », dans *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* sous la direction d'Edward N. Zalta, 2017. <https://plato.stanford.edu/archives/win2017/entries/constructivism-metaethics/>.
- Bakhtine, Mikhail. « Les genres du discours. Problématique et définition », dans *Esthétique de la création verbale (1953)*. Paris: Gallimard, 1984.
- Bégout, Bruce. *La découverte du quotidien*. Paris: Allia, 2005.
- Benoist, Jocelyn. « Reinach et la visée: décliner l'intentionnalité » dans *Adolph Reinach : philosophie du langage, droit, ontologie*, Études philosophiques, 2005.

- Bensoussan-Bursztein, Daniel. « Négationnisme : état des lieux et perspectives critiques ». *Revue d'Histoire de la Shoah* 207, n° 2 (2017): 417-42.
- Benveniste, Émile. « Catégories de pensée et catégories de langue ». *Les Études Philosophiques, Nouvelle série*, n° 4 (1958).
- Bergson, Henri. *Essai sur les données immédiates de la conscience*, 1889.  
 ———. *La pensée et le mouvant* (1934) dans *Oeuvres*, sous la direction d'André Robinet, Paris: PUF, 1959.  
 ———. *L'évolution créatrice*, 1907.
- Bermes, Christian. « 'Lebenswelt' (1836-1936). Von der Mikroskopie des Lebens zur Inszenierung des Erlebens ». *Archiv für Begriffsgeschichte* 44 (2002).  
 ———. « Monde' et 'monde vécu' dans la philosophie au XIXe siècle et dans la philosophie husserlienne ». *Études phénoménologiques* 19, n° 37 (2003).
- Bernstein, Michael. « Intrinsic value ». *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition* 102, n° 3 (2001).
- Bertrams, Kenneth, et Pierre-Olivier de Broux. « Du négationnisme au devoir de mémoire : l'histoire est-elle prisonnière ou gardienne de la liberté d'expression? » *Revue de droit de l'ULB*, n°1 (2007): 75-135.
- Boltanski, Luc. *De la justification: les économies de la grandeur*. NRF essais. Paris: Gallimard, 1991.
- Bouchindhomme, Christian. *Le vocabulaire de Habermas*. Paris: Ellipses, 2002.
- Boulhol, Pascal. *Ἀναγνωρισμός. La scène de reconnaissance dans l'hagiographie antique et médiévale*, Aix en Provence : Publication de l'Université de Provence, 1996.
- Bourdieu, Pierre. *Ce que parler veut dire. L'économie des échanges linguistiques*. Fayard, 1982.
- Bourgeois, Bernard. *Le Vocabulaire de Hegel*. « Le vocabulaire de », Paris: Ellipses, 2011.
- Bradley, Francis Herbert. « Essay I. The vulgar notion of responsibility in connexion with the theories of freewill and necessity », dans *Ethical Studies*, 2e édition, Oxford: Clarendon Press, 1927.
- Brandt, Robert. « «La structure du désir et de la reconnaissance: conscience de soi et autoconstitution» », dans *La phénoménologie de l'esprit de Hegel: lectures contemporaine*, sous la direction de Dario Perinetti et Marc-André Ricard, Paris : PUF, 2009.  
 ———. *Articulating Reasons: An Introduction to Inferentialism*. Massachusetts: Harvard University Press, 2009.
- Brink, Bert van den, et David Owen. *Recognition and Power: Axel Honneth and the Tradition of Critical Social Theory*. Cambridge, New York: Cambridge University Press, 2007.  
<https://doi.org/10.1017/CBO9780511498732>.
- Caron de Beaumarchais, Pierre-Augustin. *Lettre modérée sur la chute et la critique du Barbier de Séville* dans *Oeuvre*, sous la direction de Pierre Larthomas, Bibliothèque de la Pléiade. Paris : Gallimard, 1988.

- Carter, Robert, E. « Intrinsic Value and the Intrinsic Valuer ». *Philosophy and Phenomenological Research*, *International Phenomenological Society* 34, n° 4 (1974).
- Cavell, Stanley. *Must We Mean What We Say?* (1969), New-York: Cambridge University Press, 2002. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511811753>.
- Chantraine, Pierre. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, volume 4, Paris: Klincksieck, 1968.
- Cohen, Joseph. « De l'aveu et du pardon: Lecture de la dialectique du "Mal et de son pardon" dans la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel ». *Archives de Philosophie* 77, n° 3 (2014): 389-406.
- Collingwood, Robin George. « Punishment and Forgiveness », dans *Essays in Political Philosophy*, sous la direction de David Boucher, Oxford: Clarendon Press, 1989.
- Copp, David. « Social unity and the identity of persons ». *Journal of Political Philosophy*, volume 10, n°4, (2002) :365-391.
- Cour Pénale Internationale. « Statut de Rome de la Cour pénale internationale », 1998. <https://www.icc-cpi.int/resource-library/Documents/RS-Fra.pdf>.
- Cupaiuolo, Giovanni. *Terenzio: teatro e società*, Loffredo, Napoli : Loffredo Studi Latini 5, 1991.
- Davidson, Donald. *Actions et événements*, traduction de Pascal Engel, Épiméthée, Paris : PUF, 1993.
- Delmas-Marty, Mireille. « Le crime contre l'humanité, les droits de l'homme, et l'irréductible humain ». *Revue de science criminelle et de droit pénal comparé*, n° 3 (1994).
- . « Le paradigme du crime contre l'humanité : construire l'humanité comme valeur », dans *Construire un monde? : Mondialisation, pluralisme et universalisme*, sous la direction de Pierre Robert Baduel, 175-88. Connaissance du Maghreb. Tunis: Institut de recherche sur le Maghreb contemporain, 2014. <http://books.openedition.org/irmc/453>.
- Delmas-Marty, Mireille, Isabelle Fouchard, et Emanuela Fronza. *Le crime contre l'humanité, Que sais-je?* Paris: PUF, 2018.
- De Gandt, François, et Claudio Majolino. *Lectures de la Krisis de Husserl*. Paris: Vrin, 2008.
- De Guardia, Jean. « Anatomie de la désinvolture: Molière et la reconnaissance » dans *Arrêt sur scène/Scene Focus – Scènes de reconnaissance/Recognition Scenes*, sous la direction de Bénédicte Louvat-Molozay, Franck Salaün, et Nathalie Vienne-Guerrin, n°2, 2013. [http://www.ircl.cnrs.fr/productions%20electroniques/arret\\_scene/arret\\_scene\\_focus\\_2\\_2013.htm](http://www.ircl.cnrs.fr/productions%20electroniques/arret_scene/arret_scene_focus_2_2013.htm).
- De Peiresc, Claude Fabri. *Lettres à Malesherbes*.
- Descartes. *Principia philosophiae*, 1644.
- De Vos, A. « Het 'Eidos' als 'eerste substantie' » dans *de Metaphysica van Aristotele*, Tijdschrift voor Philosophie, 1942.
- Dewey, John. *La formation des valeurs (1939)*, Paris: La découverte, 2011.

- Dhoquois, Régine. « Les thèses négationnistes et la liberté d'expression en France ». *Ethnologie française*, volume 36, n° 1 (2006): 27-33.
- Dictionnaire de l'Académie Française, première Édition, 1694.  
<https://portail.atilf.fr/cgi-bin/dico1look.pl?strippedhw=attribut&dicoid=ACAD1694&headword=&dicoid=ACAD1694>.
- . 4ième édition, 1762. <https://portail.atilf.fr/cgi-bin/dico1look.pl?strippedhw=attribut&dicoid=ACAD1762&headword=&dicoid=ACAD1762>.
- . 6ième édition, 1835. <https://portail.atilf.fr/cgi-bin/dico1look.pl?strippedhw=attribut&dicoid=ACAD1835&headword=&dicoid=ACAD1835>.
- Dorsey, Dale. « Intrinsic value and the supervenience principle ». *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, Springer 157, n° 2 (2012).
- Drago, Roland. « Droit public et droit privé », dans *L'obligation*, *Archives de Philosophie du droit*, sous la direction de François Terré, tome 44. Paris: CNRS, Dalloz, 2000.
- Druillet, Philippe. *Delirium. Autoportrait*, Paris :Les Arènes, 2014.
- Durkheim, Émile. *Sociologie et philosophie*. Quadrige, Paris : Presses Universitaires de France, 2014. <https://doi.org/10.3917/puf.durk.2014.01>.
- Dubuisson, François. « L'incrimination générique du négationnisme est-elle conciliable avec le droit à la liberté d'expression ». *Revue de Droit, UBL*, n°1 (2007).
- Dupont-Roc, Roselyne, et Jean Lallot. « Commentaire de La Poétique », dans *Aristote, La Poétique*, Paris: Seuil, 1980.
- Dworkin, Ronald. *Justice pour les hérissons. La vérité des valeurs*, traduit par John E. Jackson. Genève: Labor et Fides, 2015.  
<https://journals.openedition.org/questionsdecommunication/10643>.
- . *L'empire du droit (1986)*, traduction de Elisabeth Soubrenie, « Recherches politiques ». Paris: PUF, 1994.
- Elster, Jon. *Closing the Books: Transitional Justice in Historical Perspective*, Cambridge: Cambridge University Press, 2004. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511607011>.
- Euben, J. Peter. *The Tragedy of Political Theory: The Road Not Taken*. Princeton, New-Jersey : Princeton University Press, 1990.
- Euripide. *Électre*, Paris :Arléa, 2005.
- . *Ion*, Paris : Babelio, 1900.
- . *Iphigénie en Tauride*, Paris : Babelio, 1900.
- Farges, Julien. « Monde de la vie et philosophie de la vie. Husserl entre Eucken et Dilthey ». *Études Germaniques* 242, n° 2 (2006).
- Ferrara, Alessandro. « a critique of habermas's consensus theory of truth ». *Philosophy & Social Criticism* 13, n° 1 (1 janvier 1987): 39-67. <https://doi.org/10.1177/019145378701300104>.
- Ferrarese, Estelle. « Performativité, pouvoir, vulnérabilité. À propos de quelques immanquables corrélats de l'idée de reconnaissance », dans *La reconnaissance aujourd'hui*, sous la direction de Christian Lazzeri et Alain Caillé. Paris: CNRS Éditions, 2009.

- . « Pourquoi refuse-t-on la reconnaissance? », dans *La reconnaissance à l'épreuve. Explorations socio-anthropologiques*, sous la direction d'Alain Battegay et Jean-Paul Payet, Villeneuve d'Ascq: Presses Universitaires du Septentrion, 2008.
- Fischbach, Franck. *Fichte et Hegel: la reconnaissance*, collection Philosophies. Paris: PUF, 1999.
- . « Comment penser philosophiquement le social? ». *Cahiers philosophiques* 1, n°132 (2013).
- Françoise Heulot-Petit et Lise Michel. *La Reconnaissance sur la scène française XVIIe-XXIe siècle*. Arras : Artois Presses Université. Études Littéraires, 2009.
- Frankfurt, Harry G. *Necessity, Volition, and Love*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511624643>.
- Furtière, Antoine. « entrées « attribuer » et « attribution » » dans le *Dictionnaire universel*. Gallica, Bibliothèque numérique, <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k3413126b/f124.item>.
- Gaffiot, Félix. *Dictionnaire Latin-Français*, sous la direction de Pierre Flobert, Paris : Hachette, 2001.
- Gaius. *Institutes*, traduction de Julien Reinach, Paris : Les belles lettres, 2019.
- Galilée. « *Il Saggiatore* », dans *Histoire de la science*, sous la direction de Maurice Daumas, Pléiade, Paris: Gallimard 1957.
- Geach, Peter. « Good and Evil ». *Analysis* 17, n° 2 (1956).
- Görler, Woldemar. « Doppelhandlung, Intrige und Anagnorismos bei Terenz », volume 5, 1972.
- Gouvernement du Canada. « Loi sur les indiens », 1985.
- Gouvernement du Québec, « Code civil du Quebec », article 1302 et article 1100, 1994.
- Govier, Trudy, et Carol Prager. *Taking Wrongs Seriously: Acknowledgement, Reconciliation, and the Politics of Sustainable Peace*, Amherst, New-York : Humanity Books, 2006.
- Grandjean, Geoffrey. « La répression du négationnisme en Belgique : de la réussite législative au blocage politique ». *Droit et société* n° 77, n° 1 (2011): 137-60.
- Guy, Richard. *L'histoire inhumaine: massacres et génocides des origines à nos jours*, Paris: Armand Colin, 1992.
- Haber, Stéphane. « Le « monde de la vie » comme catégorie critique aujourd'hui ». *Cahiers philosophiques* n° 132, n° 1 (2013): 58-74.
- Habermas, Jürgen. « Aspekte der Handlungsrationalität », 1984.
- . « Explications du concept d'activité communicationnelle 1982 », dans *Logique des sciences sociales et autres essais 1984*, traduction de Rainer Rochlitz. Paris: Gallimard, 1987.
- . *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*. Francfort: Suhrkamp, 1992.
- . « Handlungen, Sprechakte, sprachlich vermittelte Interaktionen und Lebenswelt », dans *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*. Francfort: Suhrkamp, 1988.

- . *La technique et la science comme « idéologie »*, traduction de Jean-René Ladmiral, Paris: Gallimard, 1973.
- . « «Signification de la pragmatique universelle» 1976-a » dans *Logique des sciences sociales et autres essais*, traduction de Rainer Rochlitz. Paris: PUF, 1987.
- . *Théorie de l'agir communicationnel*, tome 1 et 2, traduction de Jean-Marc Ferry, Paris: Fayard, 1987.
- . « Théories relatives à la vérité » dans *Logique des sciences sociales et autres essais*, traduction de Rainer Rochlitz. Paris: PUF, 1987.
- Habermas, Jürgen, et Niklas Luhmann. « Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz », dans *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie - Was leistet die Systemforschung?* Francfort: Suhrkamp, 1971.
- Haines, Nicolas. « Responsibility and accountability ». *Philosophy* 30, n° 113 (1955).
- Halliwel, Stephen. *Aristotle's Poetics*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1986.
- . « Pleasure, Understanding, and Emotion in Aristotle's Poetics », dans *Essays on Aristotle's Poetics*, sous la direction d'Amelie Rorty, New Jersey: Princeton University Press, 1992.
- Harman, Gilbert, Gilbert Calhoun, et Laurie Calhoun. « La valeur intrinsèque ». *Revue de Métaphysique et de Morale* 99, n° 2 (1994): 245-55.
- Hausman, Daniel Murray. *Preference, Value, Choice, and Welfare*. New-York: Cambridge University Press, 2012.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Des manières de traiter scientifiquement du droit naturel*, traduction de Bernard Bourgeois. Paris: Vrin, 1972.
- . « Encyclopédie des sciences philosophiques III », dans *Philosophie de l'esprit* (1830), traduction de Bernard Bourgeois, Paris: Vrin, 1988.
- . « IV. La vérité de la certitude de soi-même, A. Autonomie et non-autonomie de la conscience de soi; domination et servitude. », dans *Phénoménologie de l'Esprit* (1807), traduction de Jean-Pierre Lefebvre, Poche, Paris: GF, 2012.
- . *La philosophie de l'esprit* (1805), traduction de Guy Planty-Bonjour, Épiméthée, Paris : PUF, 1982.
- . *Le premier système: La philosophie de l'esprit* (1803-1804), 1re édition, Épiméthée. Paris: Presses universitaires de France, 1999.
- . *Principes de la philosophie du droit* (1821), traduction de Jean-François Kervégan, 3e édition. Quadrige, Paris: PUF, 2013.
- Heinich, Nathalie. *Des valeurs: une approche sociologique*. Bibliothèque des sciences humaines. Paris: Gallimard, 2017.
- Homère, *Odyssée*, traduction de François Hartog, Poche, Paris: La découverte, 2004.
- Honneth, Axel. « Invisibilité: sur l'épistémologie de la reconnaissance ». *Réseaux*, La Découverte, 1, n° 129-130 (2005).
- . *La société du mépris: vers une nouvelle théorie critique*, traduction de Voirol, Rusch et Dupeyrix, Paris: La Découverte, 2006.
- . *La réification*, Petit traité de théorie critique, traduction de Stéphane Haber, NRF Essais, Paris: Gallimard, 2007.
- . *Le droit de la liberté: esquisse d'une éthicité démocratique*. NRF essais. Paris: Gallimard, 2015.
- . *Les pathologies de la liberté: une réactualisation de la philosophie du droit de Hegel*. Théorie critique. Paris: La Découverte, 2008.



- Honneth, Axel et Stéphane Haber, « Réification, connaissance, reconnaissance : quelques malentendus ». *Esprit*, vol. 7, (2008) :96-107.
- Huys, Marc. *The Tale of the Hero Who Was Exposed at Birth in Euripidean Tragedy: A Study of Motifs*, Symbolae, Series A, volume. 20, Louvain : Leuven University Press, 1995.
- Ikäheimo, Heikki. « On the Genus and Species of Recognition ». *Inquiry*, volume 45, n°4 (2002): 447-62. <https://doi.org/10.1080/002017402320947540>.
- Ikäheimo, Heikki, et Arto Laitinen. « Analyzing Recognition. Identification, Acknowledgment and Recognitive Attitudes towards Persons », dans *Recognition and Power. Axel Honneth and the Tradition of Critical Social Theory*, sous la direction de Bert Van den Brink et David Owen, New-York : Cambridge University Press, 2007.
- . « Recognition and Social Ontology: An Introduction », dans *Recognition and Social Ontology*, volume 11, Leiden: Brill, 2011.
- Ildefonse, Frédérique. « Sujet et prédicat chez Platon, Aristote et les Stoïciens ». *Archives et documents de la Société d'histoire et d'épistémologie des sciences du langage*, volume 10. seconde série, (1994).
- Inwood, Michael. J. *A Hegel Dictionary*, Oxford : The Blackwell Philosopher Dictionaries, 1992.
- Jurovics, Yann. « Le crime contre l'humanité, définition et contexte ». *Les Cahiers de la Justice*, n°1 (2011): 45-64.
- Kant, Immanuel. *Critique de la raison pure* (1788), traduction de Jean-Pierre Fessler, Paris: GF, 2003.
- . *Doctrine de la vertu* (1797). Paris: Vrin, 1980.
- . *Fondements de la Métaphysique des Mœurs*, Poche, Paris : Livre de Poche, 1993.
- . *Leçons d'éthique*. Poche. Paris : Livre de Poche, 1997.
- . *Religion dans les limites de la simple raison* (1794). Paris : Vrin, 1983.
- Kebrat-Orecchion, Catherine. *Les actes de langage dans le discours. Théorie et fonctionnement. « Quand dire, c'est faire » : un travail de synthèse sur la pragmatique conversationnelle*. Paris: Nathan Université, 2001.
- Kervégan, Jean-François. « La rationalité normative : impulsions hégéliennes ». *Raisons politiques*, Presses de Sciences Politiques, n°61 (2016).
- . « 'Le droit du monde'. Sujets, normes et institutions », dans *Hegel penseur du droit*, sous la direction de Jean-François Kervégan et Gilles Marmasse. Paris: CRNS Édition, 2004.
- . *L'effectif et le rationnel. Hegel et l'esprit objectif*, Histoire de la philosophie, Paris:Vrin, 2008.
- . « Le problème de la fondation de l'éthique : Kant, Hegel ». *Revue de Métaphysique et de Morale* 95, n°1 (1990): 33-55.
- . « Reinach et Kant (et quelques autres) sur le principe de la normativité », dans *Reinach, entre droit et phénoménologie*, sous la direction de Jocelyn Benoist et Jean-Francois Kervégan, Paris : CNRS Édition, 2008.
- Kojève, Alexandre, *Introduction à la lecture de Hegel*. Paris: Gallimard, 1947.
- Korsgaard, Chirstine, M. « Two distinctions in Goodness ». *The Philosophical Review*, n° 92 (1983).

- Laitinen, Arto, « On the scope of "Recognition": The role of adequate regard and mutuality », *The philosophy of recognition*, sous la direction de Hans-Christoph Schmidt am Busch et Christopher Zurn, Washington : Lexington Book, 2009.
- Lalande, André. *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*. Quadrige, Paris: PUF, 2010.
- Laugier, Sandra. « performativité et droit », *Archives de Philosophie* 4, (2004).
- Lear, Jonathan. « Katharsis », *Phronesis*, n° 33 1-3, (1998) 297-326. <https://doi.org/10.1163/156852888X00216>.
- Lefebvre, Henri. *Métaphilosophie: prolégomènes*, Paris : Éditions de Minuit, 1965.
- Lemaire, Stéphane. « L'aveu: nature, effets et valeurs », dans *L'aveu: La vérité et ses effets*, Philosophica. Rennes: PUR, 2014.
- Lemkin, Raphael. *Axis rule in occupied Europe: laws of occupation, analysis of government, proposals for redress*, Washington: Carnegie Endowment for International Peace, Division of International Law, 1944.
- Lewis, Clarence Irving. *An Analysis of Knowledge and Valuations*. La Salle, III: Open court, 1946.
- Lewis, David, et Rae Langton. « Comment définir "intrinsèque" », *Revue de métaphysique et de morale*, n° 36, PUF, (2002).
- Littré, Émile, *Dictionnaire de La Langue Française*, Tome 1, 1873. <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k5406710m>.
- Lochak, Danièle. « Libertés, valeurs, interdits », dans *Les libertés publiques*, Cahiers Français, n° 296 (2000).
- Louvat-Molozay, Bénédicte, Franck Salaün, et Nathalie Vienne-Guerrin, *Arrêt sur scène / Scene Focus Scènes de reconnaissance/Recognition*, numéro 2, 2013. [http://www.ircl.cnrs.fr/productions%20electroniques/arret\\_scene/arret\\_scene\\_focus\\_2\\_2013.htm](http://www.ircl.cnrs.fr/productions%20electroniques/arret_scene/arret_scene_focus_2_2013.htm).
- Lucas, Donald W. « Pity, Terror, and Peripeteia ». *The Classical Quarterly* 12, n° 1 (1962): 52-60. <https://doi.org/10.1017/S0009838800011605>.
- Mac Cormick, Neil et Zenon Bankowski. « La théorie des actes de langage et la théorie des actes juridiques », dans *Théorie des Actes de Langage, Éthique et Droit*, sous la direction de Paul Amselek, Paris: PUF, 1986.
- MacFarlane, John. « Aristotle's definition of anagnorisis ». *The American Journal of Philology* 121, numéro 3 (2000): 367-83.
- McLaughlin, Cahal. « Reparations in South Africa — a Visit to Khulumani ». *Race & Class* 44, n°1 (2002): 81-86. <https://doi.org/10.1177/030639602128968638>.
- Maillard, Michel. « Y a-t-il prédication sans sujet ni verbe? Approche interlinguistique ». *La prédication, Faits de Langue, Revue de Linguistique*, sous la direction de Jean-Marie Merle, Paris : Editions Ophys, n° 31-32 (2008).

- Mansion, Suzanne. « La première doctrine de la substance : la substance selon Aristote ». *Revue Philosophique de Louvain* tome 44, n° 3, (1946).
- Margalit, Avishai. « Recognition II: Recognizing the Brother and the Other, ». *Aristotelian Society Supplementary*, volume 75 (2001): 127-39.
- Markell, Patchen. « Tragic Recognition: Action and Identity in Antigone and Aristotle ». *Political Theory* 31, n° 1 (2003): 6-38. <https://doi.org/10.1177/0090591702239437>.
- Merle, Jean-Marie. « La prédication: approche de la théorie des opérations prédicatives et énonciatives ». *Corela* HS-22 (2017).
- Micha, Alexandre. *Guillaume de Palerne. Roman du XIIIe*, textes Littéraires Français. Genève: Droz, 1990.
- Molière. *L'étourdi ou Les Contretemps*, Folio théâtre, Paris : Gallimard, 2002.
- Moore, G.E. *Principia Ethica*, traduction de M.G. Gouverneur, revue par Ruwen Ogien, Paris: PUF, 1998.
- Moullier, Igor. « Décrire l'administration : le développement de la notion d'attribution au début du XIXe siècle ». *Bibliothèque de l'école des chartes: De l'Ancien Régime à l'Empire: mutations de l'État, avatars des archives*, tome 166, livraison 1, (2008).
- Muller, Claude. « Prédicats et prédication: quelques réflexions sur les bases de l'assertion », dans *Prédication, assertion, information, Actes du colloque d'Uppsala*, Forsgren, Jonasson et Kronning. Uppsala : Acta Universitatis Upsaliensis, 1998.
- Mulligan, Keven. « Values », dans *The Routledge Companion to Metaphysics*, sous la direction de Le Poidevin, Robin, Peter Simons, Andrew McGonigal et Ross Cameron, Londre :Routledge, 2009.
- Nadeau, Christian. « Conflits de reconnaissance et justice transitionnelle ». *Politique et Sociétés* 28, n°3 (2009).
- . « Justice transitionnelle et théories de la reconnaissance », dans *La reconnaissance aujourd'hui*, sous la direction d'Alain Caillé et Christian Lazzeri, 115-42. Sociologie. Paris: CNRS Éditions, 2016. <http://books.openedition.org/editionscnrs/7216>.
- Nations Unies. « Convention pour la prévention et la répression du crime de génocide », 1948. [https://www.un.org/fr/genocideprevention/documents/A\\_CN.4\\_5-FR.pdf](https://www.un.org/fr/genocideprevention/documents/A_CN.4_5-FR.pdf).
- . « Déclaration africaine des droits de l'homme et des peuples », 1981. [https://www.un.org/fr/africa/osaa/pdf/au/afr\\_charter\\_human\\_people\\_rights\\_1981f.pdf](https://www.un.org/fr/africa/osaa/pdf/au/afr_charter_human_people_rights_1981f.pdf).
- . « Déclaration universelle des droits de l'Homme », 1948 <https://www.un.org/fr/universal-declaration-human-rights/>.
- . « La déclaration américaine des droits et des devoirs de l'homme », 1948. <https://www.afapdp.org/wp-content/uploads/2018/06/DECLARATION-AMERICAINE-DES-DROITS-ET-DEVOIRS-DE-LHOMME.pdf>.
- . « Le Pacte international relatif aux droits économiques, sociaux et culturel », 1966. <https://www.ohchr.org/fr/professionalinterest/pages/cescr.aspx>.
- . « Statute of the international criminal tribunal for Rwanda », 2010.
- Nédelec, Claudine. « Reconnaissance et comédie, reconnaissance et comique », dans *La reconnaissance sur la scène française, XVIIe-XXIe siècle*, sous la direction Françoise Heulot-Petit et Lise Michel. Études Littéraires. Arras: Artois Presses Université, 2009.

- Nehamas, Alexander. « Pity and Fear in the Rhetoric and the Poetics », dans *Essays on Aristotle's Poetics*, sous la direction d'Amelie Rorty, New Jersey: Princeton University Press, 1992.
- Nietzsche, Friedrich. « Deuxième Considération inactuelle: De l'utilité et de l'inconvénient de l'histoire pour la vie », dans *Oeuvres*, sous la direction de Jean Lacoste et Jacques Le Rider, volume 1. Paris: Robert Laffont, Bouquins, 1993.
- . « Généalogie de la morale », dans *Oeuvres*, sous la direction de Jean Lacoste et Jacques Le Rider, volume 1. Paris: Robert Laffont, Bouquins, 1993.
- Nussbaum, Martha. « Aristotle on Emotions and Rational Persuasion », dans *Essays on Aristotle's Rhetoric*, sous la direction d'Amelie Rorty, Berkeley: University of California Press, 1996.
- . « Tragedy and Self-sufficiency: Plato and Aristotle on Pity and Fear », dans *Essays on Aristotle's Poetics*, sous la direction d'Amelie Rorty, New Jersey: Princeton University Press, 1992.
- . *The Fragility of Goodness: Luck and Ethic in Greek Tragedy and Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511817915>.
- Ogien, Ruwen. « Une introduction au réalisme moral », dans *Réalisme moral*. Paris: PUF, 1999.
- Parlement britannique. « Acte de l'Amérique du Nord britannique », 1867-1975.
- Pascal, Blaise. *Pensées, Liasses I-XV, fragment 347* (1660), Pléiade. Paris :Gallimard, 1998.
- Pelletier, Yvan. « Le propos et le proème des Attributions (Catégories) ». *Laval théologique et philosophique* 43, n°1 (1987).
- Pettit, Philip. « Consequentialism », dans *A Companion to Ethics*, sous la direction de Peter Singer, New-York :Wiley-Blackwell, 1991
- Philippart, Hubert. « La théorie aristotélicienne de l'anagnorisis ». *Revue des Études Grecques* tome 38, n° fascicule 175-176 (1925): 171-204. <https://doi.org/10.3406/reg.1925.5210>.
- Pinkard, Terry. « Modern life's alternative and modern life's possibilities », dans *Hegel's Phenomenology: The sociality of reason*, Cambridge : Cambridge University Press, 1994.
- Pippin, Robert B. « Hegel, Ethical Reasons, Kantian Rejoinders ». *Philosophical Topics*, n°19 (1991).
- . *Hegel's practical philosophy*, Cambridge : Cambridge University Press, 2008.
- . « On Hegel's Claim That "Self-Consciousness Finds Its Satisfaction Only in Another Self-Consciousness" », dans *Hegel on Self-Consciousness: Desire and Death in the Phenomenology of Spirit*, 54-87. *Desire and Death in the Phenomenology of Spirit*. Princeton University Press, 2011. <https://www.jstor.org/stable/j.ctt7rzsk.6>.
- . « Rationalité et priorité de la vie éthique selon Hegel ». *Revue germanique internationale*, n°15 (2001): 67-102. <https://doi.org/10.4000/rgi.826>.
- . « You can't get there from here: transition problems in Hegel's Phenomenology of Spirit », dans *The Cambridge Companion to Hegel*, sous la direction de Frederick C. Beiser, Cambridge : Cambridge University Press, 1993.
- Planiol, Marcel. « Classification des sources des obligations ». *Revue critique de législation et de jurisprudence*, 1904.
- . *Traité de droit civil*. première édition, volume 1, tome 1, Paris :LGDJ, 1990.

- Platon. *Les Sophiste*, Flammarion, Paris : GF, 2006.
- Polin, Raymond. *La création des valeurs*, Paris: PUF, 1952.
- Proust, Marcel. *Le côté de Guermantes II*, Paris :Gallimard, 1921.
- Quinn, Warren.S. « Theories of Intrinsic Values ». *American Philosophical Quarterly*, n° 11 (1974).
- Reinach, Adolf. *Les fondements a priori du droit civil* (1913), traduction de Ronan de Calan, Paris: Vrin, 2004.
- Renault, Emmanuel. *Connaître ce qui est. Enquête sur le présentisme hégélien*, Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie, Paris: Vrin, 2021. <http://www.vrin.fr/book.php?code=9782711625741>.
- . « identité et reconnaissance chez Hegel ». *Kairos*, Presses universitaires du Mirail, n°17, (2001).
- . *Reconnaissance, conflit et domination*. Paris: CNRS éditions, 2017.
- . « Reconnaissance, lutte, domination : le modèle hégélien ». *Politiques et sociétés*, 28, n°3 (2009).
- Reynaud, Anne-Marie. *Emotions, Remembering and Feeling Better: Dealing with the Indian Residential Schools Settlement Agreement in Canada*, Transcript publishing, 2017.
- Rickert, Heinrich. *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung (les limites de la formation des concepts dans les sciences de la nature)*, 5ème édition. Tübingen :1929.
- Ricoeur Paul. *Parcours de la reconnaissance. Trois études*. Paris : Gallimard, 2004.
- . *Soi même comme un autre*. Paris: Seuil, 1990.
- Rosch, H., Eleanor. « Natural Categories ». *Cognitive Psychology*, volume 4 (1973) : 328-350.
- Sadock, Jerrold. « Toward a grammatically realistic typology of speech acts », dans *Foundations of speech acts theory: philosophical and linguistic perspectives*, sous la direction de Savas L. Tsohatzidis, Londres: Routledge, 1994.
- Saussure de, Ferdinand. *Cours de linguistique générale* (1916). Grande bibliothèque Payot. Paris : Payot, 1995.
- Scheler, Max. *Le formalisme en éthique et l'éthique matérielle des valeurs*, Bibliothèque de Philosophie, traduction de Maurice de Gandillac. Paris: Gallimard, 1991.
- Searle, John. *Les actes de langage: essai de philosophie du langage*, traduction de Hélène Pauchard, Savoir. Paris: Hermann, 1969.
- . *Speech Acts*. Londres: Cambridge University Press, 1969.
- . « Taxonomie des actes illocutoires », dans *Sens et expression*, traduction de Joëlle Proust, Paris: Minuit, 1982.
- Searle, John, et Daniel Vanderveken. *Foundations of illocutionary logic*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.
- Sellars, Wilfrid. *Empirism and the philosophy of mind*, 1956.
- . « La philosophie et l'image scientifique de l'homme », dans *La philosophie de l'esprit: psychologie du sens commun et sciences de l'esprit*, sous la direction de Fissette, Denis et Pierre. Poirier, Paris: Vrin, 1963.

- Seneca, Annaeus. « De ira », dans *Philosophische Schriften*, traduction de Erster Band, Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1999.
- Siep, Ludwig. *La philosophie pratique de Hegel: Actualité et limites*, traduction de Myriam Bienenstock. Paris : Éditions de l'éclat, 2013.
- . « Le mouvement de la reconnaissance dans la Phénoménologie de l'esprit », dans *La phénoménologie de l'esprit de Hegel: lectures contemporaines*, sous la direction de Dario Perinetti et Marie-Andrée Ricard, traduction de Fabrice Paradis-Béland, Paris: PUF, 2009.
- Sophocle, *Oedipe roi*, traduction de Daniel Loayza, sous la direction de Marie-Joséphine Werlings, Flammarion, Paris : GF, 2015.
- Stancati, Claudia. « Bergson et Bachelard: les sciences, la métaphysique et le langage », dans *Bachelard et Bergson*, sous la direction de Jean-Jacques Wunenburger et Frédéric Worms, Hors collection. Paris: PUF, 2008.
- Strawson, Peter Frederick. « Liberté et Ressentiment », dans *La Responsabilité, questions philosophiques*, sous la direction de Marc Neuberg, traduction de Fabien Cayla. Paris : PUF, 1997.
- Street, Sharon. « What Is Constructivism in Ethics and Metaethics? » *Philosophy Compass*, n° 5 (2010): 363-84. <https://doi.org/10.1111/j.1747-9991.2009.00280.x>.
- Super, Donald Edwin. « Questionnaire des valeurs professionnelles », Paris :Editions du Centre de Psychologie Appliquée, 1991.
- Taplin, Oliver. « Objects and Token », dans *Greek Tragedy in action*, seconde édition. Londre : Routledge, 2003.
- Tappolet, Christine. *Émotions et valeurs*, Paris: PUF, 2000.
- . « Les sentimentalismes moraux », dans *Manuel de métaéthique*, Desmons, Ophélie, Stéphane Lemaire et Patrick Turmel, collection « L'avocat du diable », Paris: Hermann, 2019.
- Taylor, Charles. « Comments and replies ». *Inquiry* 34, n°2 (1991).
- . *Hegel and modern society*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.
- . « Irreducibly social goods ». *Philosophical Arguments*, Harvard University Press, Cambridge, Mass, 1995.
- . *Sources of the self: the making of the modern identity*, Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1989.
- Teitel, Ruti. *Transitional Justice*, New-York: Oxford University Press, 2000.
- Thomson, Judith Jarvis. « Goodness and Utilitarianism ». *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association* 67, n° 4 (1994): 5-21. <https://doi.org/10.2307/3130740>.
- . « Moral Objectivity », dans *Moral Relativism and Moral Objectivity*, sous la direction de Gilbert Harman et Judith Jarvis Thomson, Blackwell : Cambridge, 1996.
- . « On Some Ways in Which A Thing Can Be Good ». *Social Philosophy and Policy* 9, n° 2 (1992): 96-117. <https://doi.org/10.1017/S0265052500001424>.
- Union Européenne, « Charte des droits fondamentaux de l'Union Européenne », *Journal officiel des Communautés européennes*, C 364, 2000. [https://www.europarl.europa.eu/charter/pdf/text\\_fr.pdf](https://www.europarl.europa.eu/charter/pdf/text_fr.pdf).

- Van Aubel, Madeleine. « Accident, catégories et prédicables dans l'oeuvre d'Aristote ». *Revue Philosophique de Louvain* tome 61, n°71 (1963).
- Vanderveken, Daniel. *Meaning and speech acts*, volume 1 :Principles of language use. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- Velay-Vallantin, Catherine. *La fille en garçon*, Classiques de la littérature orale. Carcassonne: Garae/Hesiode, 1992.
- Vernant, Jean-Pierre. « chapitre 4 : L'univers spirituel de la Polis », dans *Les origines de la pensée grecque*, 11<sup>e</sup> édition. Quadrige. Paris: PUF, 2012.
- Von Hofmannsthal, Hugo. *Elektra, livret de l'opéra Elektra de Richard Strauss*, 1903.
- Vuillermoz, Marc. « Aspects de la reconnaissance tragique dans le théâtre français du XVIIe », dans *La reconnaissance sur la scène française, XVIIe-XXIe siècle*, sous la direction de Françoise Heulot-Petit et Lise Michel. Études Littéraires. Arras: Artois Presse Université, 2009.
- Watson, Gary. « Two Faces of Responsibility ». *Philosophical Topics* 24, n° 2 (1996): 227-48.
- Weber, Florence. « Pour penser la parenté contemporaine », dans *Les Solidarités familiales en questions. Entraide et transmission*, sous la direction de Debordeaux, Danièle et Pierre Strobel, Paris: LGDJ, 2002.
- Weber, Max. *Économie et société* (1921), tome 1. Paris : Pocket, 1995.  
 ———. *Essais sur la théorie de la science* (1904/1917), traduction de Julien Freund, Paris : Librairie Plon, 1965.
- Wellmer, Albrecht. *Ethik und Dialog. Elemente des moralischen Urteils bei Kant und in der Diskursethik*. Francfort: Suhrkamp, 1986.  
 ———. « Konsens als Telos der sprachlichen Kommunikation », *Kommunikation und Konsens in modernen Gesellschaften*, sous la direction de Hans-Joachim Giegei, Francfort,: Suhrkamp, 1992.
- Welter, Rüdiger. *Der Begriff der Lebenswelt. Theorien vortheoretischer Erfahrungswelt*, 1986.
- Wiggins, David. « A neglected Position? », dans *Reality, representation, and projection*, sous la direction de John Haldane et Crispin Wright, Oxford : Oxford University Press, 1993.  
 ———. *Needs, values, truth*, Blackwell : Oxford University Press, 1987.
- Williams, Bernard. « Chapitre 8: connaissance, science, convergence », dans *L'éthique et les limites de la philosophie* (1985), traduction de M-A Lescauret. Paris: Gallimard, 1990.  
 ———. *Moral Luck: Philosophical Papers* (1973–1980), Cambridge: Cambridge University Press, 1981. <https://doi.org/10.1017/CBO9781139165860>..  
 ———. *Shame and Necessity*, Sather Classical Lectures 57, Berkeley : University of California Press, 1993.
- Wittgenstein, Ludwig. *Cahier Bleu (1933-1934)*, traduction de Marc Goldberg et Jérôme Sackur, Paris: Gallimard, 1996.
- Yerushalmi, Yosef Hayim. « Réflexions sur l'oubli », dans *Usages de l'oubli*, Paris: Le Seuil, 1988.

Zeitlin, Froma. *Playing the Other: Gender and Society in Classical Greek Literature*, Women in Culture and Society. Chicago: University of Chicago Press, 1996.